

7.80 gpe 1961 1960 12 64 00

11e Lp. 1960

10. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1961

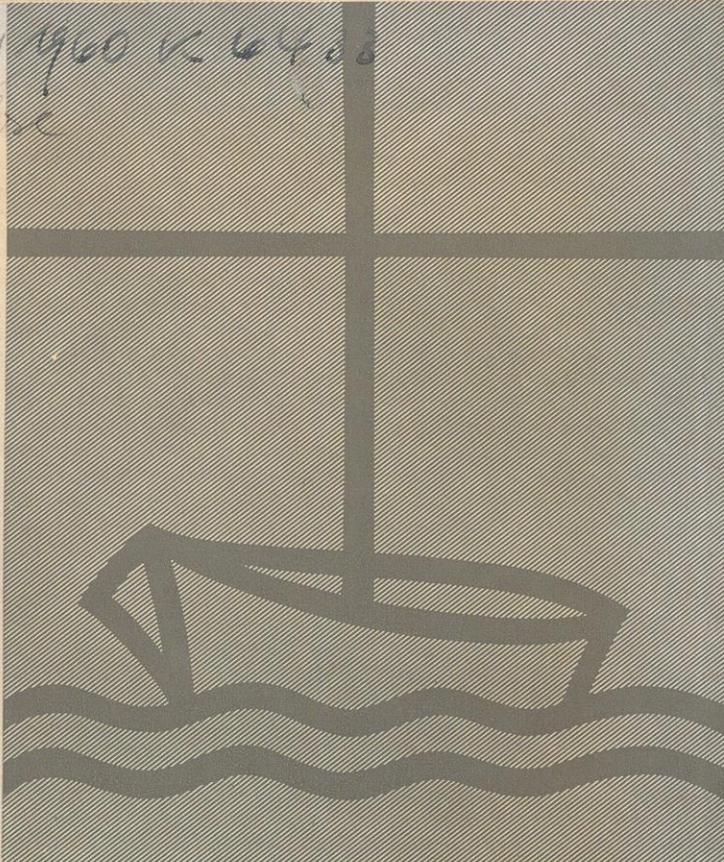
EVANGELISCHER

MISSIONSVERLAG

STUTT GART

POSTVERLAGSORT

STUTT GART



Ökumenische Rundschau

161

31 JAN 1961

Ad. 1408

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienauschuß herausgegeben von Missionsdirektor D. Gerhard Brennecke; Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:

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

Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 34, Fernruf 24 51 92.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 bis 64 Seiten. Jahresbezugspreis 7.80 DM, für Studenten: 5.— DM, zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 8.50 DM zuzüglich 50 Pfg Porto; Einzelstück 2.20 DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos.

Druck: Buchdruckerei Gottlieb Holoch GmbH, Stuttgart W, Vogelsangstraße 5.

INHALT

STEPHEN NEILL: <i>Integration: Problem, Hoffnung und Erfüllung</i>	1
W. A. VISSER 'T HOOFT: <i>Die Una Sancta und die Ortsgemeinde</i>	17
GÜNTER WIESKE: <i>Das ökumenische Gebet - eine ungelöste Aufgabe</i>	29
<i>Dokumente und Berichte</i>	
„Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“	42
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	52
<i>Mitteilungen der Schriftleitung</i>	

Ökumenische Rundschau

10

INHALTSVERZEICHNIS 1961

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Jg./Seite
Appel, André	Weltökumene und Ortsökumene	10 / 223
Joest, Wilfried	„Die Einheit, die wir suchen.“ Um die neue Einheitsformulierung von Faith and Order	10 / 150
Kreck, Walter	„Die Einheit, die wir suchen.“ Um die neue Einheitsformulierung von Faith and Order	10 / 154
Krusche, Werner	Zum Verhältnis von Pneumatologie und Ekklesiologie im Ökumenischen Rat	10 / 209
Küppers, Werner	„Die Einheit, die wir suchen.“ Um die neue Einheitsformulierung von Faith and Order	10 / 160
Meyer, Heinrich	Regionalismus und Konfessionalismus	10 / 197
Neill, Stephen C.	Integration: Problem, Hoffnung und Erfüllung	10 / 1
Newbigin, Lesslie	Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament	10 / 89
Niemöller, Martin	Von Evanston nach Neu-Delhi	10 / 65
Pfeffer, Karl Heinz	Christliche Minderheiten vor der Bewährung	10 / 76
Rosenkranz, Gerhard	Die Verantwortung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi im Blick auf die Umwälzungen in Asien	10 / 121
Schlink, Edmund	Die altkirchlichen Konzilien und die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen	10 / 139
Visser 't Hooft, W. A.	Die Una Sancta und die Ortsgemeinde	10 / 17
Wieske, Günter	Das ökumenische Gebet — eine ungelöste Aufgabe	10 / 29

(Stuttgart)

Dokumente und Berichte

	Jg./Seite
„Brot für die Welt“ und „Ökumene im eigenen Land“ (F. Wunderlich)	10 / 101
„Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“	10 / 42
Innerkonfessionelle Ökumene (G. Wieske)	10 / 103
Die Panorthodoxe Konferenz in Rhodos (W. Küppers)	10 / 243
Patriarch Alexius. Zwischen Orient und Ökumene (Hildegard Schaefer)	10 / 164
Was bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen für unsere Gemeinden?	10 / 231

Buchbesprechungen

Afanassieff, N., u. a.	Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche	10 / 112
Beckmann, Joachim	Im Kampf für die Kirche des Evangeliums	10 / 254
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1959	10 / 193
Bell, G. K. A.	Die Königsherrschaft Jesu Christi	10 / 111
Bilan du Monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien. Band 1 u. 2		10 / 113
von Bismarck, Klaus, u. a.	Aufgaben der gesellschaftlichen Diakonie	10 / 191
Brandenburg, Hans	Gericht und Evangelium	10 / 61
Brunner, Emil	Dogmatik III. Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung	10 / 186
Сотманн, G., und Lottmann, W. (Hrsg.)	Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb	10 / 190
Cullmann, O., und Karrer, O.	Einheit in Christus	10 / 189
Devanandan, Paul D.	Das Evangelium und der moderne Hinduismus	10 / 191
Drascher, Wahrhold	Schuld der Weißen?	10 / 114
Epting-Kullmann, Alice	Ich reise ins Ausland	10 / 194
Foster, John	Zu allen Völkern	10 / 116
Fragen an das Konzil — Anregungen und Hoffnungen		10 / 252
Freytag, Walter	Reden und Aufsätze. Teil I	10 / 250
Galling, Kurt (Hrsg.)	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Band IV	10 / 109
Hammerschmidt, Ernst	Grundriß der Konfessionskunde	10 / 110



Gd 1408

Verfasser	Titel	Jg./Seite
<i>Hennig, Martin</i>	Sie gingen übers Meer	10 / 252
<i>Holsten, Walter (Hrsg.)</i>	Neue Begegnung von Kirche und Islam	10 / 116
<i>Hromadka, J. L.</i>	Sprung über die Mauer	10 / 251
<i>Hunger, Heinz</i>	Die biblischen Gebete des Lancelot Andrewes	10 / 114
<i>Jaeger, Lorenz</i>	Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit	10 / 119
<i>Johnson, Alex</i>	Eivind Berggrav	10 / 59
<i>Karrenberg, F., und Schweitzer, Wolfg. (Hrsg.)</i>	Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre	10 / 62
<i>Kruierim, Rolf</i>	Entwurf eines methodistischen Selbstverständnisses	10 / 114
<i>Krimm, Herbert</i>	Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich	10 / 118
<i>Lee, Robert</i>	The Social Sources of Church Unity	10 / 193
<i>Leeming, Bernard</i>	The Churches and the Church	10 / 249
<i>Le Guillou, M. J.</i>	Mission et Unité	10 / 188
<i>Lehmann, Jürgen</i>	Die kleinen Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts im heutigen Staatskirchenrecht	10 / 62
<i>Lengsfeld, Peter</i>	Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart	10 / 60
<i>Littell, Franklin H.</i>	The German Phoenix	10 / 252
<i>Macy, Paul G.</i>	If it be of God. The Story of the World Council of Churches	10 / 110
<i>Maury, Philippe</i>	Politik und christliche Verkündigung	10 / 117
<i>Meinhold, Peter</i>	Der evangelische Christ und das Konzil	10 / 253
<i>Menzel, Gustav</i>	Die Kirchen und die Rassen — südafrikanische Probleme	10 / 115
<i>Meyer, Heinrich</i>	So sah ich Afrika	10 / 117
<i>Moltmann, Jürgen (Hrsg.)</i>	Calvin-Studien	10 / 111
<i>Mönnich, Conrad W.</i>	Wege der Christenheit	10 / 59
<i>Neill, Stephen C.</i>	Men of Unity	10 / 108
<i>Neill, Stephen C.</i>	Männer der Einheit	10 / 250
<i>Newbiggin, Lesslie</i>	Südindisches Tagebuch	10 / 59
<i>Niles, Daniel T.</i>	Die Botschaft für die Welt	10 / 108
<i>Ökumenische Centrale (Hrsg.)</i>	Christen beten für die Einheit	10 / 254

Verfasser	Titel	Jg./Seite
	Ökumenisches Denken in der heutigen katholischen Kirche	10 / 56
Orchard, Ronald K.	Eine Diskussion über die Mission als internationale Aufgabe	10 / 116
Osborn, Ronald E.	Der Geist des amerikanischen Christentums	10 / 250
Pidt, Werner	Albert Schweitzer, Wesen und Bedeutung	10 / 254
Reinisch, Leonhard (Hrsg.)	Theologen unserer Zeit	10 / 111
Rienecker, Fritz, (Hrsg.)	Lexikon zur Bibel	10 / 110
Schaeder, Hildegard	Ostern im KZ	10 / 194
Schröder, Ferdinand	Der Mensch zwischen Heimat und Fremde	10 / 191
Siefer, Gregor	Die Mission der Arbeiterpriester	10 / 190
Stephan, Horst	Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus	10 / 251
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Band IV	10 / 251
Thunberg, A.-M.	Kontinente im Aufbruch	10 / 115
Venske, Herbert	Vollendete Reformation. Von der Volkskirche zur lebendigen Gemeinde	10 / 255
Vicedom, Georg F.	Die Mission stellt sich der Kritik unserer Zeit	10 / 117
Vonhoff, Heinz	Herzen gegen die Not	10 / 251
Wieske, Günter	Weltweite Evangelisation	10 / 254
Wolf, Erik	Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis	10 / 189

INTEGRATION: PROBLEM, HOFFNUNG UND ERFÜLLUNG

VON STEPHEN NEILL *)

Das bedeutendste ökumenische Ereignis des Jahres 1960 war das feierliche Gedenken an die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. Wenn sich die gegenwärtigen Hoffnungen erfüllen, dann wird das bedeutendste ökumenische Ereignis des Jahres 1961 die „Integration“ des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat sein.

Das glückliche Ergebnis (sc. eines brauchbaren und weithin akzeptierten Integrationsplanes) ist jedoch nicht erzielt worden ohne die Auseinandersetzung mit einer kräftigen Opposition. Es ist wichtig, einmal darauf zu achten, woher diese Opposition kam; denn das wird den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bewegung als ganzer ein gut Teil verständlicher machen.

1. Zunächst gibt es die extremen „Evangelikalen“ nach dem amerikanischen Verständnis des Wortes. Diese Gruppen fühlen sich einer außerordentlich konservativen theologischen Position verpflichtet und vertreten gleichzeitig einen extrem protestantischen Standpunkt. Die Tatsache, daß der Ökumenische Rat orthodoxe Kirchen einschließt und mit der Kirche von Rom Höflichkeiten (compliments) austauscht, genügt, um ihn in ihren Augen verdammungswürdig zu machen. Sie glauben an keine Art von Kooperation, die nicht von ihrer eigenen theologischen Plattform ausgeht. Solange der Ökumenische Rat sich damit zufriedengab, die „Sekten“ stolz zu übersehen, war ihre Haltung nicht von Belang. Durch den vorgeschlagenen Zusammenschluß wird sie jedoch außerordentlich bedeutsam. Denn diese Gruppen haben einen kraftvollen missionarischen Enthusiasmus gezeigt. Die größte einzelne Missionsgesellschaft in Afrika ist die Sudan Interior Mission, eine amerikanische Missionsgesellschaft, deren Arbeit von Nigeria bis Äthiopien reicht. Sie vertritt das Prinzip der Non-Kooperation (non-co-operation), wenn die andere Gruppe nicht ihre eigene Formulierung des christlichen Glaubens als Grundlage anerkennt. Ganz offensichtlich sind derartige Tatsachen in dem jungen unabhängigen Afrika von größter Be-

*) Vortrag auf der Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben am 26. Oktober 1960 in Arnoldshain/Ts.

deutung, denn dieses Afrika ist sich in einigen Gebieten seiner ökumenischen Mission sehr bewußt.

2. Eine Reihe konservativer Kirchen ist schwer erschüttert worden durch die bittere Propaganda, die gewisse konservative Gruppen — vor allem in Amerika — gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen vorbringen. Im Westen hatte diese Propaganda sehr wenig Wirkung. Aber wohin der Ökumenische Rat auch ging, immer sind ihm Abgesandte dieser Gruppe gefolgt. Sie haben den Rat als das Werkzeug des extremen Liberalismus dargestellt und als Abfall vom christlichen Glauben. Wiederholte Proteste des Ökumenischen Rates sind völlig wirkungslos geblieben. Diese Propaganda hat in den Gebieten einiger Junger Kirchen, wo die Christen im großen ganzen konservativ sind, einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Eine Reihe von Kirchen, die sich nur mit einigem Zögern entschlossen haben, Mitglied von Christenräten und über sie auch des Internationalen Missionsrates zu werden, haben es klar ausgesprochen, daß sie nicht bereit sind, irgendeine Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen einzugehen.

3. Manche nachdenklichen und ökumenisch offenen Kirchenführer glauben, daß es für die Größe einer wirkungsvollen ökumenischen Organisation eine Grenze gibt. Der Ökumenische Rat vergrößert sich beständig. In jedem Jahr kommt ein neues Sekretariat hinzu. Schon jetzt hat er in Genf einen Mitarbeiterstab von mehr als hundert Personen, und man scheint nicht erwarten zu können, daß in der näheren Zukunft die Grenze der Ausdehnung erreicht wird. Wenn die Integration stattfindet, gibt es natürlich einen weiteren Zuwachs. Der Mitarbeiterstab des Internationalen Missionsrates ist im Verhältnis zu der Arbeit, die er zu leisten hat, sehr gering. Aber vielleicht wird auch er von dem Drang nach Ausweitung erfaßt, sobald er sich erst in der Hauptströmung befindet. Die Vertreter solcher Anschauungen glauben, Größe sei der Feind der Wirksamkeit und man würde der Sache Christi besser dienen, wenn die Körperschaften damit zufrieden sind, klein und bescheiden zu bleiben. Nur die Zeit kann beweisen, ob sie recht haben oder nicht. Es könnte sein, daß sie noch in den Kategorien des 19. Jahrhunderts denken und daß die Zeit denen recht gibt, die für den Grundsatz (doctrine) einer unbegrenzten Ausdehnung eintreten.

4. Wir müssen die Ansichten derer sehr ernst nehmen, die glauben, daß man den Kirchen die missionarische Arbeit nicht anvertrauen kann. Wir werden später auf diesen Punkt zurückkommen müssen. Seit der Reformation haben die evangelischen Kirchen die Evangelisation der Welt auf schändliche Weise vernachlässigt. Infolgedessen ist die Arbeit in die Hände von „Missionsfreunden“ gefallen. Diese Gruppen haben sich jetzt eingegraben. Sie sind der Überzeugung, daß sie und niemand sonst wissen, wie Missionsarbeit anzufassen sei. Wenn sie den Kirchen übergeben werden soll — und das scheint der vorgeschlagene Zu-

sammenschluß zu bedeuten —, dann sei dies das Ende der evangelischen Mission, es sei denn, sie werde von Gemeinschaften getragen, die außerhalb der ökumenischen Bewegung stehen. Dieser Standpunkt wird natürlich nicht geteilt von Vertretern solcher Konfessionen wie z. B. den Methodisten, bei denen die Kirche ihre eigene Missionsgesellschaft ist; dort gibt es keine „Mission“, wie man sie in den Ländern des europäischen Kontinents versteht.

5. Sogar unter den ökumenisch Gesinnten gibt es gegenüber diesen besonderen Verschmelzungsplänen ein starkes Mißtrauen. Sie haben mit Schrecken beobachtet, wie Glauben und Kirchenverfassung aus dem ökumenischen Programm fast vollständig verschwunden ist. Glauben und Kirchenverfassung war eine der drei großen konstituierenden Strömungen, die allmählich zu der einen ökumenischen Bewegung zusammenwuchsen. 1954 wurde Glauben und Kirchenverfassung in Evanston reduziert zu einem Teil der Studienabteilung mit nur einem Sekretär. Statt ein Drittel der ökumenischen Bewegung darzustellen, umfaßt sie heute nicht mehr als 5 Prozent der ökumenischen Arbeit. Glauben und Kirchenverfassung mag die Schuld an dieser Verminderung ihres Beitrages zu einem Teil selbst tragen. Trotzdem ist sie von allen denen mit Bestürzung beobachtet worden, deren spezielles Interesse auf diesem Gebiet liegt. Es bleibt hinzuzufügen, daß man vor etwa zwei Monaten in St. Andrews einen ernsthaften Versuch unternommen hat, Glauben und Kirchenverfassung mit neuem Leben zu erfüllen. Es wird sich im Verlauf der Zeit herausstellen, ob dieser Versuch Erfolg hat. Wichtig ist jedenfalls, daß Glauben und Kirchenverfassung erneut ihre Berufung erkannt hat; sie ist keine spezialisierte Körperschaft mit einigen begrenzten theologischen Aufgaben. Sie soll vielmehr das theologische Gewissen der gesamten ökumenischen Bewegung sein. Sie soll weiterhin eine Organisation, die nur allzu leicht zu einer rein pragmatischen Vereinigung für zwischenkirchliche Hilfe werden könnte, zu ihrer eigenen theologischen Grundlage zurückrufen wie auch zu solchen theologischen Problemen, die jeder einzelnen ökumenischen Aktivität zugrunde liegen, selbst wenn das Wesen dieser Probleme nicht jedem, der zum erstenmal mit ihnen bekannt wird, unmittelbar evident sein mag.

Die Parallele zum Internationalen Missionsrat ist offenbar sehr eng. Die ersten Vorschläge schienen es für selbstverständlich zu halten, daß der Internationale Missionsrat lediglich in Gestalt eines Komitees innerhalb der Abteilung für ökumenische Aktivität aufgenommen werden würde. Wenn er dem zugestimmt hätte, wäre sein Schicksal besiegelt gewesen: er wäre bedeutungslos geworden. Glücklicherweise haben sich die Führer des Internationalen Missionsrates energisch geweigert, auf diese Art ihr eigenes Todesurteil zu unterschreiben. Sie bestanden mit Recht darauf, daß, wenn sie überhaupt dem Ökumenischen Rat beitreten, dies nur in Form einer Abteilung geschehen könnte, die eine

völlig gleichberechtigte Stellung neben der Studienabteilung, der Abteilung für ökumenische Aktivität usw. innehat. Dem wurde zugestimmt. Wenn der Internationale Missionsrat als die Abteilung für Mission und Weltevangalisation aufgenommen wird, wird sie ihre eigene Organisation und ihren eigenen Beigeordneten Generalsekretär an der Spitze haben. Dieser Platz wird von Bischof Leslie Newbiggin eingenommen werden, der in einer einzigartigen Weise als Missionar, als Kirchenmann und als Theologe ausgezeichnet ist. Denn der Internationale Missionsrat hat beim Betreten des größeren Handlungsraumes eine klare Vorstellung von seiner Berufung. Er wird nicht für ein nebensächliches Anliegen gewisser Leute in der christlichen Welt eintreten. Er ist dazu da, um tagaus, tagein dem Ökumenischen Rat der Kirchen, der ständig in der schweren Gefahr lebt, von seiner eigenen Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe verschluckt zu werden, vorzuhalten, daß die halbe Weltbevölkerung den Namen Jesu Christi noch nie gehört hat und daß eine Bewegung, die den stolzen Namen *O i k o u m e n e* — die bewohnte Welt — trägt, sich mehr für die Majorität einsetzen muß, die außerhalb der Kirche lebt, als für die Minorität in ihr; daß sie stärker auf diejenigen Bereiche der Welt und des menschlichen Lebens zu achten hat, in denen man die Herrschaft Jesu Christi völlig leugnet, als auf andere, in denen diese Herrschaft irgendwie anerkannt und bekannt wird.

Um diese Aussagen über die Einwände gegen die Integration abzurunden, muß man hinzufügen, daß die Jungen Kirchen, insofern sie ihrer Meinung Ausdruck geben konnten, größtenteils einstimmig und begeistert für die Integration eintreten. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Aber in einer solchen Angelegenheit gebührt die größte Achtung und Aufmerksamkeit der Stimme derjenigen, die doch aller Wahrscheinlichkeit nach von dieser Veränderung mehr betroffen werden als irgend jemand sonst.

Wenn die Integration nur eine Veränderung im Bereich der Verwaltung wäre, durch die zwei ehemals getrennte Organisationen in Zukunft als eine arbeiten, gäbe es keinen Grund, warum dies auf der weiten Oberfläche der christlichen Arbeit in der Welt mehr als ein leichtes Kräuseln hervorrufen sollte. Wenn die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates jedoch bereit sind, die theologischen Konsequenzen, die sich aus ihrem Integrationsbeschluß ergeben, ernst zu nehmen, könnten sie eines Tages entdecken, daß sie die größte theologische und praktische Revolution dieses Jahrhunderts eingeleitet haben. Ich habe mich in den Kirchen nach Zeichen für ein solches Bewußtsein umgesehen und muß zugeben, daß ich bisher fast kein einziges bemerkt habe. Die starke Opposition der Orthodoxen scheint jedoch darauf hinzudeuten, daß sie wenigstens eine verschwommene Ahnung von dem revolutionären Charakter der Vorschläge haben.

Was ich meine, läßt sich anschaulich darstellen, wenn ich für einen Augenblick die Frage einer Missionstheologie aufnehme, die im Verlauf der vergangenen zehn Jahre viel diskutiert worden ist. Zunächst muß ich sagen, daß die Zeit, die man dieser Frage gewidmet hat, nach meiner Meinung reine Zeitverschwendung war. Man kann überhaupt keine Missionstheologie (im Englischen doppeldeutig: *theology of missions*) haben, wenn man darunter eine Theologie der Missionsgesellschaften versteht, denn die Missionsgesellschaften haben keinerlei theologischen Status und ihre Organisation gehört zu dem abgeleiteten und praktischen Bereich. Wenn man andererseits eine richtige Theologie von der Kirche hat, braucht man keine Missionstheologie, denn alles, was zu sagen ist, wird von der Ekklesiologie umfaßt. Wenn man eine verkehrte Theologie von der Kirche hat, kann man wiederum keine Missionstheologie haben, weil jede Theologie, die man erarbeitet, unbiblisch und unevangelisch ist.

Warum ist das ganze Gespräch über die Missionstheologie in den letzten Jahren derart in den Vordergrund getreten? Bis etwa 1925 hielten die Freunde der Missionsarbeit diese für selbstverständlich berechtigt. Christus ist für alle gestorben. Daraus folgt mit absoluter Notwendigkeit, daß das Evangelium allen Menschen verkündigt werden muß. Das kann nur durch das Zeugnis der Christen geschehen. Darum müssen die Christen in die ganze Welt hinausgesandt werden. Man hat behauptet, daß diese Brüder früherer Zeiten nicht theologisch dachten. Ich glaube nicht, daß das stimmt. Sie hielten fest an der wahren biblischen Theologie der Erlösung und an dem biblischen Grundsatz, daß Christus Herr ist über die ganze Welt. Dies war ihnen so selbstverständlich, daß sie es nicht für nötig hielten, darüber viele Einzelaussagen zu machen. Es kam ihnen gar nicht in den Sinn, daß irgendein aufrichtiger Christ diese Grundvoraussetzung in Frage stellen könnte, die sich auf fast jeder Seite des Neuen Testaments findet.

Die genannte Frage der Missionstheologie wurde dadurch aufgeworfen, daß innerhalb der christlichen Kirche die Gültigkeit der christlichen Mission heftig angegriffen wurde. Ich meine, drei verschiedene Linien innerhalb dieser Opposition entdecken zu können:

1. Zunächst ist da der Relativismus der liberalen Position. Kein echter Liberaler kann die Absolutheit der christlichen Offenbarung zugeben. Relativ gesehen mag sie mehr Wahrheit enthalten als irgendeine andere; es sei daher lediglich christliche Arroganz, zu behaupten, daß Christus „die Wahrheit“ ist und daß ein Mensch zu seiner Errettung durch Glaube und Taufe in den Leib Christi eingegliedert werden muß. Wenn wir jedoch nicht an der Absolutheit unseres Evangeliums festhalten, muß sich das, was wir für dieses Evangelium fordern, von Grund auf verändern. Der Höhepunkt der liberalen Krisis trat 1932 mit dem amerikanischen „*Laymen's Report*“ ein, in dem kategorisch

erklärt wurde, daß der moderne Missionar nicht die Aufgabe habe, irgend jemand zu bekehren, sondern dem Hindu zu helfen, ein besserer Hindu zu sein, dem Buddhisten, ein besserer Buddhist usw. Natürlich gingen die geistigen Verteidiger der alten Religionen mit Freuden darauf ein, z. B. Mahatma Gandhi und Professor Radhakrishnan; nun konnten sie die unfehlbarsten Autoritäten innerhalb der christlichen Kirche zur Verteidigung ihrer eigenen synkretistischen Stellung zitieren.

2. Sodann gibt es eine weitverbreitete Ernüchterung der jungen Generation in bezug auf den Westen, seine Ideale und Leistungen. Wenn wir so erschreckend versagt haben, uns selbst zu zivilisieren, haben wir dann das Recht, nach Übersee zu gehen und unsere Kultur Völkern zu empfehlen, die tatsächlich zivilisierter sein können als wir? Vielleicht möchten wir all das mit ihnen teilen, was wir in unserer Kultur für wertvoll halten; aber wir sollen auch sie darum bitten, daß sie alle Erkenntnisse der Wahrheit gleicherweise mit uns teilen, die sie für echte Werte halten. So können wir uns weiterentwickeln zu einer echten weltweiten Kultur, die an die Stelle des westlichen Imperialismus tritt. Derartige Anschauungen werden von sehr vielen Studenten in den Vereinigten Staaten vertreten; ich weiß nicht, wieweit sie in Deutschland verbreitet sind.

3. Weiterhin gibt es eine leidenschaftliche Feindschaft von seiten des Asiaten und des Afrikaners — einschließlich des asiatischen und des afrikanischen Christen — gegen alles, was in irgendeiner Weise seine Minderwertigkeit gegenüber den Völkern des Westens auch nur andeuten könnte. Unglücklicherweise hat das Wort „Mission“ einen unvermeidlichen Beigeschmack von Patronisierung und Minderwertigkeit. Östliche Schriftsteller wie etwa der Inder K. M. Panikkar beschreiben die christliche Mission mit Sorgfalt und Überzeugungskraft als nur einen weiteren Aspekt der westlichen Aggression, unter der der Osten so lange geseufzt hat. Ein Führer der Jungen Kirchen kann ein ebenso leidenschaftlicher Verteidiger indischer Werte oder des „Afrikanismus“ sein wie sein nichtchristliches Gegenüber. Er sagt etwa: „Zugegeben, daß das Evangelium von Christus überall gepredigt werden muß; wer aber brachte Euch auf den Gedanken, daß Ihr die geeigneten Leute seid, dieses Evangelium in unserem Land zu verkündigen? Wir haben Euch nicht eingeladen, und im großen und ganzen meinen wir, es wäre besser, Ihr bliebet zu Hause.“

Fassen wir zusammen: Wenn das Evangelium von Christus aus einer Reihe von mehreren möglichen Lösungen nur eine Antwort auf das Problem des menschlichen Lebens darstellt, dann gibt es zweifellos keine Berechtigung für eine Mission, die auf die Bekehrung von Menschen zielt. Es mag dann eine Bewegung für zwischenreligiöse Beziehungen geben, so wie sie dem Liberalen lieb ist. Wenn die Mission nur ein Versuch wäre, unsere Kultur Menschen zu bringen,

die sie nicht wünschen, würde sie jeder vernünftigen Rechtfertigung entbehren. Wenn die Mission nur eine Form westlicher Aggression bildete, sollte sie je eher, desto besser aufhören. Wenn wir die Mission verteidigen sollen, können wir dies nur tun, indem wir die fundamentalen Voraussetzungen derer angreifen, die sie in Frage stellen; und das läßt sich nicht durchführen innerhalb des Bereiches der „Missionen“ oder der „Mission“.

Auf der Missionskonferenz von Willingen im Jahre 1952 wurde die erste Sektion gebeten, eine Erklärung über „Die theologische Grundlage für die missionarische Verpflichtung der Kirche“ zu erarbeiten. Die Konferenz war nicht in der Lage, irgendeine Erklärung über dieses Thema einstimmig anzunehmen. Diese Tatsache ist ein Hinweis auf die Lähmung, in die wir geraten sind, eine Lähmung, die für die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und ihre Missionsarbeit nur die betrüblichsten Folgen haben kann.

Wie gesagt, glaube ich, daß wir durch eine falsche Formulierung der Frage in diese Sackgasse geführt wurden. Nur wenn wir eine gemeinsame Theologie der Kirche haben, können wir hoffen, uns auch über die Frage der Mission der Kirche zu einigen. Durch den nicht-biblichen Charakter unserer Ekklesiologien werden wir daran gehindert.

Was ist die Kirche? Meine Antwort wäre diese: Die Kirche ist die Gemeinschaft von Männern und Frauen, die Gott ins Leben gerufen hat, damit das Evangelium von Jesus Christus durch ihr Zeugnis aller Kreatur gepredigt werden kann, und zwar in der Zeit von der Himmelfahrt bis zur Parusie. Wozu besteht die Kirche? Sie besteht dazu, Jesus Christus bis zum Ende der Welt und bis zum Ende der Zeit wirkungsvoll zu bezeugen. Was ist Mission? Sie ist das wirkungsvolle Zeugnisgeben von Jesus Christus bis an die Enden der Welt und bis an das Ende der Zeit. Darum ist das Wesen der Kirche Mission. Solange man dies nicht begreift und annimmt, kann es keine gesunde Lehre von der Kirche und keine gesunde Lehre von der Mission geben. Wir dürfen nicht trennen, was Gott zusammengefügt hat.

Die große theologische Schuld der Kirchen der Reformation — einschließlich meiner eigenen — besteht darin, daß sie gerade das, was Gott zusammengefügt hat, immer wieder getrennt haben.

Nach Artikel XIX der Neununddreißig Artikel der Kirche von England wird die Kirche wie folgt beschrieben: „Die sichtbare Kirche Christi ist eine Versammlung von Gläubigen, in welcher das Wort Gottes rein gelehrt wird und die Sakramente in allem, was notwendig dazu gehört, der Einsetzung Christi gemäß recht verwaltet werden.“ Das ist eine schöne, knappe und einfache Definition. Es ist ein bewundernswertes Bild des ruhigen englischen Dorfes, wie die Refor-

matoren es im 16. Jahrhundert zu sehen wünschten. Aber dieser Begriff ist völlig statisch; er enthält kein Wort von den Enden der Erde, keine Vorstellung vom Zeugnis, keinen Gedanken von einer notwendigen Ausdehnung der Kirche.

Bei den Lutheranern ist die Einstellung nicht sehr viel anders. Die Aussage der Augustana über die Kirche gleicht der unsrigen so sehr, daß es sehr viel Ursache gibt anzunehmen, unsere Aussage gehe auf lutherische Quellen zurück; — diese Tatsache könnte einige unserer lutherischen Freunde vielleicht davon überzeugen, daß es auch in der anglikanischen Kirche ein wenig gute Theologie gibt, obgleich natürlich nicht sehr viel. Wenn ich nun den letzten verfügbaren Kommentar zur Hand nehme, nämlich Bischof Nygrens ausgezeichneten kurzen Artikel über „Kirche“ im „Weltkirchenlexikon“, finde ich, daß die Auslegung dort in den gleichen statischen Begriffen erfolgt. Man muß begrüßen, daß der Artikel einen ganzen Abschnitt über „Die Kirche und die Welt“ enthält; es wird erkannt, daß die Kirche für die Welt und nicht für sich selbst existiert. Wenn wir aber fragen, was die Kirche in der Welt tun soll, lautet die Antwort, „dienen, nichts anderes“. Nun ist es natürlich wahr, daß der einzige Dienst, den ich der Welt tun kann, in der Verkündigung der erlösenden Botschaft von Jesus Christus besteht. Und doch gibt es in ökumenischen Kreisen die ungeheure Gefahr, daß der Gedanke des Dienstes als ein Ersatz für den Gedanken der Verkündigung angesehen wird. Und wenn Bischof Nygren sagt, daß die Welt „nicht ein Feld für die Eroberungen der Kirche“ ist, muß ich gestehen, daß ich einfach nicht weiß, was er meint. Ist es eine *Eroberung*, wenn Männer und Frauen durch die erfolgreiche Verkündigung des Wortes von anderen Religionen losgelöst und in die Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden, so daß die Zahl der Christen dadurch wächst und die Kirche entsprechend stärker wird? Ich glaube nicht, daß er dies meint; aber ich würde in Denken und Sprache gern eine viel größere Klarheit sehen.

Ich fürchte, wir haben uns immer noch nicht frei machen können von einer der bedauerlichen Erbschaften der Reformation und der Nachreformationszeit. Kardinal Bellarmin hat in der Auseinandersetzung mit den Protestanten festgestellt, daß Missionsarbeit unter den Nichtchristen zu den Merkmalen einer echten Kirche gehört; stolz hat er die großen Erfolge der Mission seiner eigenen Kirche unter den Heiden mit den Protestanten verglichen, die überhaupt keine Mission hatten. Unglücklicherweise haben die Protestanten nicht geantwortet: „Sie haben ganz recht; Mission gehört zum Wesen der Kirche, und sobald es möglich ist, werden auch wir sie haben und werden durch die Kraft unseres Zeugnisses die Wahrheit unserer Lehre manifestieren.“ Statt dessen begaben sie sich daran zu beweisen, daß die Mission nicht zum Wesen und Sein der Kirche gehöre, daß das Evangelium bereits zur Zeit der Apostel allen Völkern gepredigt worden sei, und daß die Kirche keinerlei Verpflichtung mehr habe, den Heiden zu predigen. Sie ver-

suchten, ihren Fehler durch Vernunftgründe wegzu erklären, anstatt sich unter das Wort Gottes zu stellen und zuzugeben, daß die römisch-katholische Kirche in diesem Punkt recht hatte und sie unrecht. Diese falsche Lehre zieht sich durch die ganze Zeit der lutherischen Orthodoxie. Ich will nicht behaupten, daß heute noch irgend jemand in der Art der lutherischen Scholastiker lehrt; und doch bleibt es eine Tatsache, daß die systematische Theologie bis in die Gegenwart dazu neigt, Mission und Verkündigungsaufgabe als Randbereiche der Kirche zu behandeln und nicht als ihr eigentliches Wesen, von dem aus die gesamte Theologie verstanden werden muß.

Wo sollen wir dann eine wahre Kirche finden? Wenn es richtig ist, daß Kirche gleich Mission und Mission gleich Kirche ist, darf eine Kirche nicht nur an der Reinheit ihrer theoretischen Lehre oder an dem biblischen Charakter ihres Aufbaus gemessen werden; sie muß vielmehr auch von ihrer Treue gegenüber ihrem wesentlichen Auftrag aus beurteilt werden, die sich darin zeigt, wie diese Kirche ihre Verantwortung für eine weltweite Verkündigung des Evangeliums auf sich genommen hat. Wenn wir die Kirchen von diesem Kriterium aus beurteilen, werden wir feststellen, daß wir vom Gesichtspunkt dieser missionarischen Treue aus zu einer ziemlich verblüffenden Klassifizierung kommen. Hier ist die Übersicht:

1. An der Spitze stehen zwei Gruppen, die wir wahrscheinlich überhaupt nicht als Christen anerkennen würden, nämlich die Mormonen oder Heiligen der letzten Tage und Jehovas Zeugen. Es mag sein, daß ihr propagandistischer Eifer uns ärgert; wir müssen aber zugeben, daß er für alle Christen beispielhaft ist.

2. An nächster Stelle kommen die Randsekten, die sogenannten Heiligkeitsgruppen und die Pfingstler. Sie sind noch nicht alt, und doch stellen sie bereits eine weltweite Bewegung dar. In Chile rechnet man beispielsweise damit, daß die Pfingstler zahlenmäßig stärker sind als alle anderen evangelischen Christen zusammen.

3. Dann kommt die römisch-katholische Kirche. Sie hat den Vorteil einer zentralen Organisation und darüber hinaus die unerschütterliche Überzeugung, daß sie sich über die ganze Erde ausbreiten wird. Mit ungeheurer Gewalt dringt sie in Afrika ein und hat den festen Vorsatz, das tropische Afrika vor dem Ende dieses Jahrhunderts zu einem römisch-katholischen Land zu machen.

4. An nächster Stelle stehen die großen Freikirchen der angelsächsischen Welt, deren größte Gruppen die baptistischen und methodistischen Kirchen bilden.

5. An fünfter Stelle der Liste würde ich die anglikanischen Kirchen nennen, deren missionarische Kraft noch im Wachsen ist. Sie hat die anglikanische Gemeinschaft zu einer echten weltweiten Gemeinschaft gemacht.

6. Danach wären die Staatskirchen von Europa einschließlich der Kirchen in Deutschland an der Reihe.

7. Und am Ende der Liste befinden sich die Orthodoxen, die kleineren östlichen und die Alt-Katholischen Kirchen, die überhaupt keine Missionsarbeit unterhalten. Da die Orthodoxen während einer langen Zeit unter dem Druck der Mohammedaner lebten, kann man sie in gewisser Weise entschuldigen. Aber seit 1821 ist Griechenland unabhängig. Es ist gut, daß die griechische Kirche endlich durchbricht zu einer Arbeit in Afrika, obgleich ihre Bemühungen bisher sehr gering und schwach gewesen sind.

Aus dieser Liste wird deutlich, daß eine sehr große Zahl von Kirchen, die zum Ökumenischen Rat gehören und dort vielleicht in ihren Beratungen den größten Einfluß ausüben, Kirchen sind, die sich in der unteren Hälfte dieser Aufstellung befinden. Ja, wenn wir uns diese Sache etwas gründlicher ansehen, werden wir feststellen, daß nur ein Sechstel der Missionsarbeit, die augenblicklich in der Welt durchgeführt wird, getragen ist von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Was denken sich diese Kirchen, wenn sie der Integration mit dem Internationalen Missionsrat zustimmen? Haben sie überhaupt eine Ahnung davon, was das bedeutet? Wenn nämlich diese Maßnahme nicht eine katastrophale Heuchelei werden soll, muß sie bedeuten, daß alle diese Kirchen sich bereit erklären, zur biblischen Lehre zurückzukehren, die die Kirche als Mission versteht; sie müssen für sich selbst die Verantwortung für eine weltweite Verkündigung des Evangeliums von Christus übernehmen und die nötigen Schritte einleiten, um ihre Teilnahme an dieser Verantwortung zu verwirklichen.

Was würde dies praktisch bedeuten?

1. Es würde bedeuten, daß alle unsere Ekklesiologien neu geschrieben werden müssen: die dynamische Vorstellung von der Kirche muß der statischen gegenübergestellt werden. Das würde viel dazu beitragen, die Abneigung gegenüber der Kirche zu überwinden, die man heute besonders unten den Jüngeren findet und die sich in den Äußerungen einiger Theologen spiegelt. Einer der hervorragendsten Missionstheologen unserer Zeit ist Professor Hoekendijk (Utrecht). Ihm stellt sich die Kirche selbst fast als der Feind dar; er hält die Betonung der Kirche im neueren Missionsdenken für eine Gefährdung der missionarischen Arbeit. Für einen Anglikaner kann dies nur merkwürdig erscheinen. Gibt es einen Unterschied im Gebrauch der Worte? Wenn ein Anglikaner von „Kirche“ spricht, denkt er immer und natürlich an die Kirche als eine geistliche Wirklichkeit, als die Gemeinschaft, innerhalb welcher Christus als in seinem Leibe wohnt. Jede

andere Bedeutung des Wortes Kirche ist für ihn eine Ableitung und darum zweitrangig. Wäre es denkbar, daß der Ausdruck „Kirche“ für Professor Hoekendijk die organisierte, juristische, hierarchische Kirche bezeichnet mit ihrem ganzen Apparat von Superintendenten, Pröpsten, Oberkirchenräten usw.? Wenn wir zurückkehren zu einem dynamischen Verständnis der Kirche, werden seine Einwände, wie auch die Einwände anderer, weitgehend hinfällig werden.

2. Aber von der Ekklesiologie aus müssen wir weiter zurückgehen und die gesamte Theologie neu schreiben. In den meisten Büchern über Lehrfragen (doctrine) erscheint die Mission — wenn überhaupt — als ein Unterteil innerhalb der „praktischen Theologie“. Wenn wir jedoch die biblische Offenbarung ernst nehmen, muß die Mission in jedem einzelnen Punkt enthalten sein. Sie gehört notwendig zu den „Prolegomena“, da die Mission überhaupt erst den Bereich absteckt, in dem all unsere folgenden Studien liegen werden: „Das Feld ist die Welt.“ „Welt“ darf nicht mehr eine von jenen Abstraktionen sein, die dem Herzen der Theologen so lieb sind; sie muß gerade für den Theologen die Menschen in Tibet einschließen, die das Evangelium noch nicht gehört haben. Die zentrale Wahrheit in der Lehre von Gott besteht nicht darin, daß er ewig, allmächtig usw. ist, sondern daß er die Welt geliebt hat. Die Bedeutung Christi liegt darin, daß die Sendung Gottes in die Welt in ihm Fleisch geworden ist. Wenn die Mission in der Mitte steht, werden wir schließlich auch in der Lage sein, den rechten Ort für die Lehre vom Heiligen Geist wiederzugewinnen, die in der gesamten protestantischen Theologie in beklagenswerter Weise vernachlässigt worden ist. Mission hat es nämlich zu tun mit der Bedeutung der Geschichte als der Dimension, in welcher das Evangelium hinausgetragen wird zu allen Völkern der Erde, bis auch das letzte erreicht ist; und eine richtige „Theologie der Geschichte“ läßt sich nur erarbeiten im Zusammenhang mit einer gültigen und biblischen Lehre vom Heiligen Geist. Auch die Sakramente werden erst von ihrer missionarischen Bedeutung her richtig interpretiert. Jede Taufe zeugt von der Vorwärtsbewegung des Evangeliums unter den Völkern. Jedes Abendmahl ist eine Vorwegnahme jenes himmlischen Freudenmahles, das nicht eher stattfinden kann, als bis das Wort allen Völkern verkündigt worden ist — und dann kann das Ende kommen.

3. Die gesamte Kirchengeschichte wird unter diesem dynamischen Gesichtspunkt theologisch neu durchdacht werden müssen. Kirchengeschichte ist der Bericht von der Ausbreitung des Evangeliums durch die Kirche. Sie berichtet von dem sukzessiven Eindringen der Kirche in verschiedene Bereiche des Lebens dieser Welt und von dem gegenseitigen Einfluß der Kirche auf die Welt und umgekehrt. Prof. Latourette hat — vielleicht ein wenig oberflächlich — einen Anfang mit einer derartigen Kirchengeschichtsschreibung gemacht. Ein tieferes Neuschreiben dieser

Geschichte in Verbindung mit gründlicherer theologischer und philosophischer Erkenntnis ist vielleicht die Aufgabe des Kirchengeschichtlers in unserem ökumenischen Zeitalter.

4. Die systematische Theologie wäre als Dialog zu verstehen. Professor Karl Barth hat die dauernde Notwendigkeit einer systematischen Theologie in Form des Zwiegesprächs mit der Tatsache der Häresie begründet; das bedeutet für ihn hauptsächlich Häresie innerhalb der Kirche selbst. Geschichtlich stand die Dogmatik jedoch immer in Beziehung zu der gesamten Welt des menschlichen Denkens außerhalb der Kirche. In der ersten Zeit gab es einen beständigen und lebendigen Dialog mit Israel. Durch das ganze Mittelalter hindurch hatte man im Islam und seiner radikalen Leugnung der christlichen Wahrheit ein stets bewußtes Gegenüber. Der hl. Thomas von Aquin selbst schrieb eine *Summa Contra Gentiles*. Erst seit der Reformation hat sich die römisch-katholische wie auch die protestantische Theologie damit zufriedengegeben, sich ausschließlich mit der christlichen Welt und ihrem Denken zu beschäftigen. Aber heute geht das nicht mehr. Die nichtchristlichen Religionen fordern uns buchstäblich an unseren eigenen Türen heraus, und zwar durch Tausende von nichteuropäischen Studenten, die an unseren Universitäten studieren. Das Problem der Offenbarung und ihr Verhältnis zu den Volksreligionen sowie unsere Beurteilung dieser Religionen ist nicht mehr ein zweitrangiges Problem für Missionsspezialisten; es ist vielmehr so zentral, daß ohne seine Erörterung keine für unsere Zeit angemessene Theologie mehr aufgebaut werden kann.

5. Von dem biblisch-theologischen Verständnis der Kirche müssen wir weitergehen zu der praktischen Frage, wie die Kirchen ihr neues Selbstverständnis und das neue Verständnis ihrer apostolischen Aufgabe in die Praxis umsetzen können. In bezug auf die Missionsmethode hat es vier verschiedene Entwicklungen gegeben: a) Wie bereits erwähnt, ist die Kirche selbst ihre eigene Missionsgesellschaft, wenigstens in einer Reihe von Denominationen; der Missionsausschuß (mission board) ist ein offizielles Organ der Kirche; die Missionare werden von der Kirche in ihrem Namen ausgesandt, und die Stellung des ordinierten Missionars ist genau die gleiche wie die eines Geistlichen in der Heimatkirche. b) In der Kirche von England wird die Arbeit von freiwilligen Gesellschaften durchgeführt, sie alle sind jedoch kirchliche Gesellschaften. Die Missionare werden von Bischöfen ordiniert, sie werden zum Priesteramt der Kirche ordiniert und nicht für einen besonderen Missionsdienst. c) In der protestantischen Welt gibt es große nichtdenominationale oder interdenominationale Missionen. Sie haben eine sehr lose Verbindung zu den Kirchen. Im allgemeinen vertreten sie die „independentistische“ Gemeindeauffassung, nach der

jede Ortsgemeinde sich als „die Kirche“ versteht. Darum hält man das Fehlen einer denominationellen Bindung auch nicht für einen ernsthaften Nachteil. d) Schließlich gibt es die Lösung, die man in Deutschland und an anderen Ländern des Kontinents gefunden hat: Die Missionsgesellschaft hat keine direkte Verbindung zur Kirche und neigt dazu, auf vielerlei Weise so zu handeln, als wäre sie eine Kirche, obgleich sie in der christlichen Welt keine derartige Stellung hat.

Diese letzte ist die schlechteste von allen möglichen Lösungen. Sie mag auf Grund einer praktischen Notwendigkeit verteidigt werden, aber theologisch läßt sie sich nicht rechtfertigen. Es ist zu beachten, daß die protestantischen Missionen zu Beginn nicht auf diese Weise gearbeitet haben. 1706 gingen Ziegenbalg und seine Freunde als Angehörige einer kirchlichen Mission nach Tranquebar, und zwar der Königlich-Dänischen Missionsgesellschaft. Die Missionare wurden nach Dänemark gesandt, um sich von dem Bischof von Seeland ordinieren zu lassen. Man sieht, daß Ziegenbalg sehr klare Vorstellungen vom Aufbau einer Kirche in Indien hatte; darum wünschte er von Anfang an, daß einer der Missionare die *potestas ordinandi* besäße, damit die Kirche in Indien in ihrer ganzen Fülle gegenwärtig sein könnte. Erst später haben die Missionsgesellschaften selbst angefangen, Männer zu ordinieren, als die Staatskirchen sich voneinander abgrenzten und nicht bereit waren, Männer zu ordinieren, die außerhalb ihrer eigenen Bereiche arbeiten wollten. Man ordinierte jedoch nicht zum Predigtamt, sondern zu dem besonderen Dienst des Missionars. Dadurch entstand eine schärfere Trennung von „Mission“ und „Kirche“, als sie unter irgendeinem anderen System missionarischer Organisation besteht; aus ihr haben sich einige unserer schwierigsten Probleme auf dem Missionsfeld ergeben.

Wie wird eine derartige „Mission“ zu einer Kirche? Mir scheint dies fast unmöglich. Menschen können keine Kirche schaffen; sie können nur Kirche sein. Wo Christus ist, da ist die Kirche. Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, da ist auch Christus mitten unter ihnen. Darum sind diese zwei oder drei Kirche, müssen sich selbst als die Kirche erkennen, obgleich sie vielleicht Schritte unternehmen möchten, die dazu führen, daß sie die Fülle der äußeren Gestalt (organization) der Kirche empfangen. Aber unter dem „Missions“-System haben die Missionare nicht dazu geneigt, sich selbst als die Kirche zu verstehen. Sie waren ja auch von keiner Kirche ausgesandt, sie waren keiner kirchlichen Stelle verantwortlich, sie waren von keiner Kirche zu ihren Diensten ordiniert worden. Darum neigten sie dazu zu sagen: „Wir sind die Mission. Eines Tages wird durch unsere Bemühungen die Kirche entstehen.“

Irgendwann fangen sie dann an, sich zu fragen: „Ist es jetzt nicht an der Zeit, eine einheimische Kirche zu schaffen?“ Wenn es eine wahre Theologie von der Kirche gibt, dann kann man unmöglich eine derartige Frage

stellen; von einer biblischen Theologie aus ist sie völlig sinnlos. In jüngster Zeit gibt es in der lutherischen Kirche von Neuguinea außerordentlich interessante Entwicklungen; wir können an ihnen sehen, wie dieselbe theologische Verwirrung entsteht, wo man es zugelassen hat, daß es zu einer theologisch falschen Situation gekommen ist. Als mehr als 150 000 Menschen getauft waren, kamen die Missionare zu dem Schluß, daß jetzt eine Kirche entstehen sollte. Glücklicherweise scheint man in diesem Fall zu den richtigen theologischen Antworten gelangt zu sein (einschließlich der Vorsorge für einen Bischof!), obgleich man die falschen theologischen Fragen gestellt hat.

Wenn die deutschen Kirchen es mit der Annahme der Integrationsvorschläge ehrlich meinen, akzeptieren sie damit zugleich auch ihre Verantwortung als missionierende Kirchen. Die Frage lautet jetzt nicht mehr, ob sie missionarische Arbeit übernehmen sollten; durch ihre Zustimmung zur Integration ist das bereits geschehen. Offen bleibt nur noch die Frage, wie diese Arbeit organisiert sein sollte und welches ihr Verhältnis zu den bestehenden nichtkirchlichen Missionsorganen ist. Ich selbst weiß die Antwort natürlich auch nicht. Aber als Beobachter scheinen sich mir eine Reihe von anscheinend grundlegenden und außerordentlich interessanten Fragen zu stellen. Wenn ich nicht irre, hat keine evangelische Kirche Deutschlands als solche im Verlauf von vier Jahrhunderten jemals einen Missionar ausgesandt. Soweit ich weiß, hat die Kirche von Lübeck in jüngster Zeit diese alte Tradition durchbrochen und von sich aus Missionare ernannt. Aber erlaubt es die alte landeskirchliche Struktur wirklich, außerhalb des Bereiches der eigenen Kirche Missionsarbeit durchzuführen? Wenn das nicht der Fall ist, verpflichtet dann die Annahme der Integration die deutschen Kirchen nicht zu einer Umorganisation, die es ihnen ermöglicht, die neu übernommene Verantwortung auch zu realisieren? Das könnte sie zu einem gründlichen Überdenken von Grundsatzfragen zwingen; denn obgleich sich die Fragen der Organisation von den Fragen der Theologie trennen lassen, besteht in der Wirklichkeit doch eine Wechselbeziehung zwischen ihnen, und jeder neue organisatorische Schritt enthält eine bestimmte Theologie, auch wenn diese unausgesprochen und undefiniert bleibt.

6. Die deutschen Kirchen werden sich überlegen müssen, ob sie bereit sind, für die Verkündigung des Evangeliums einen ähnlich großen Einsatz zu wagen wie die Kirchen der angelsächsischen Welt. Die deutschen Missionen haben durch eine Reihe von hervorragenden Persönlichkeiten zur Missionsgeschichte beigetragen; sie haben auch eine Reihe von Systematikern über Missionsfragen hervorgebracht; ja, die protestantische Missionswissenschaft ist eigentlich eine Errungenschaft der Deutschen. (Im großen ganzen meinen die Angelsachsen, es sei besser, nicht zu viele Theorien zu haben — vielmehr sei es wichtig, vorwärts-

zugehen und die Arbeit einfach zu tun!) Aber die deutschen Missionen sind immer und sind bis heute im Vergleich zu anderen außerordentlich klein. Die entsprechenden Zahlen machen manches offenbar. Die evangelischen Christen von Westdeutschland machen ungefähr zehn Prozent der evangelischen Gesamtbevölkerung der Welt aus; sie stellen jedoch nur zweieinhalb Prozent der evangelischen Missionare. Anders ausgedrückt: Großbritannien, das eine evangelische Bevölkerung von vierzig Millionen hat, stellt siebentausend Missionare; Westdeutschland mit einer evangelischen Bevölkerung von fünfundzwanzig Millionen stellt eintausend. Die deutsche Stimme hat in den Kreisen des Ökumenischen Rates mit Recht großes Gewicht. Kann man erwarten, daß sie in der neuen gemeinsamen Organisation ein ähnliches Gewicht hat, wenn der missionarische Einsatz der Deutschen in keinem Vergleich zu demjenigen der Englisch sprechenden Kirchen steht? Wenn ihre Stimme das gleiche Gewicht wie bisher behalten soll, dann müssen die deutschen Kirchen bereit sein, ihre missionarische Arbeit im Verlauf der nächsten zehn Jahre wenigstens zu vervierfachen.

In einige Teile der Welt können heute keine Missionare gesandt werden. Wir sind – wahrscheinlich für mehrere Generationen – von China ausgeschlossen. In einigen Teilen von Afrika ist der westliche Missionar nicht mehr gern gesehen. Aber die Deutschen haben in dieser Situation einen Vorteil. Auf Grund des glücklichen Umstandes, daß wir Sie von der Last Ihrer meisten Kolonien befreit haben, ist Deutschland nicht mehr Kolonialland. Als ich anfang, diesen Vortrag zu schreiben, waren wir Engländer noch kolonialistischer als heute, denn am Sonnabend, dem 1. Oktober, ist Nigeria mit nahezu vierzig Millionen Einwohnern unabhängig geworden. Trotzdem sind wir noch von dem Gedanken des Kolonialismus umgeben. Es mag sein, daß Sie sich willkommen sehen, wo man dem Engländer oder Amerikaner mit einem gewissen Mißtrauen begegnet. Und dabei gibt es noch soviel zu tun! So haben zum Beispiel einige von uns, die sich für die theologische Erziehung in Ostafrika interessieren, sich kürzlich zusammengesetzt und ausgerechnet, daß wir allein für dieses eine Feld innerhalb der nächsten drei Jahre fünfzehn weitere qualifizierte theologische Lehrer brauchen. Im Augenblick können wir sie nicht aus den afrikanischen Kirchen bekommen, denn zu unserer Schande haben wir es bisher nicht geschafft, afrikanische Theologen zu erziehen, die diese Stellung ausfüllen können. Vielleicht empfinden wir, daß dies ein Bereich der Missionsarbeit ist, für den die Deutschen eine besondere Berufung haben könnten. Aber nur die Besten dürfen ausgesandt werden. Der begabteste Student (oder auch Professor) in der besten theologischen Fakultät von Deutschland ist für den theologischen Unterricht im heutigen Afrika nicht zu gut. Ich nenne Ihnen nur dieses eine Beispiel für die Art von Aufgaben, denen Sie sich gegenübersehen, wenn Ihre Zustimmung zur Integration ehrlich war, und wenn man ein volles Verständnis für all das hat, was sie einschließt.

Die Integration kann lediglich eine technische Umorganisation sein; sie kann aber auch Totes zu neuem Leben erwecken.

Die ökumenische Bewegung hat große Dinge vollbracht; aber sie hat bisher noch nicht zu einer Auslösung großer geistlicher Kräfte in den Kirchen geführt. Und es gibt Anzeichen dafür, daß man anfängt, ein wenig ernüchert zu sein. Wir haben über fast jeden Gegenstand unter der Sonne Erklärungen veröffentlicht. Wir können sie nicht ständig wiederholen. Wir reden eine Menge über die Einheit der Kirche, aber bisher ist wirklich noch nicht viel geschehen. Ist die ökumenische Bewegung lediglich ein Ort für einen höflichen diplomatischen Austausch oder ist sie ein Ort, an dem wirklich entscheidende Dinge geschehen?

Könnte es sein, daß Gott uns durch die Integration zu einer großen Erneuerung führt, und zwar durch Buße für unser Versagen in der Vergangenheit und durch einen ernsthaften Einsatz für die Sache des Reiches Gottes in der Welt?

Während der vergangenen Jahre hat es in der Missionsarbeit der ökumenischen Kirchen eine gewisse Flaute gegeben. Wir haben mitgelitten unter der Unsicherheit des Westens über sich selbst. Wir sind beeinflusst worden von liberalen Gedanken und von der Unsicherheit in bezug auf missionarische Zielsetzungen. Viele Führer der jungen Kirchen tragen noch einen so tief eingewurzelten Groll gegen den Westen in sich, daß sie den Eindruck hervorrufen, als würden sie es lieber sehen, daß ihre Landsleute Heiden bleiben, als daß sie durch die Missionsarbeit des Westens bekehrt werden. Die Auswirkungen dieser Unsicherheit sind von einem indischen Missionar, der in Ostafrika arbeitet, nach einem Besuch in seinem Heimatland in dramatischer Weise dargestellt worden; sein Artikel trägt die drohende Überschrift „Offene Türen in Indien, aber der Protestantismus ist kraftlos“ (International Review of Missions, Oktober 1960, S. 446—449). Er schreibt: „Überall ist es offensichtlich, daß die protestantischen Kirchen und Missionen von dem Geist der Verzagtheit beherrscht sind; darum sind sie nicht in der Lage, die Herausforderung des heutigen Indien anzunehmen . . . Beim Reisen kann man den wachsenden Hunger nach dem Evangelium im Herzen des indischen Volkes deutlich erkennen, aber ebenso den Niedergang der protestantischen Missionen. Der Geist des Sieges und des Abenteuers lebt nicht mehr in ihnen . . . Die protestantischen Missionen und Kirchen müssen sich einer Selbstprüfung unterziehen. Haben sie ein Recht dazu, aus Furcht ihre Verantwortungsbereiche zu verlassen? Bildet die Mission einen ständigen Teil der Kirche oder ist sie etwas, das man nur betreiben kann unter einer günstig gesinnten (= kolonialistischen) Regierung? Glauben wir, daß Indien sich schließlich Christus zuwenden wird? Haben wir ein Recht, Indien gerade zu einem Zeitpunkt zu verlassen, wo sich die Herzen der Menschen in einem großem Umfang öffnen?“

Ich glaube, daß diese herausfordernden Worte für viele Länder zutreffen. Früher verschlossene Türen öffnen sich erneut. Die leidenschaftliche anti-

kolonialistische Haltung ist (besonders in der jüngeren Generation) im Schwinden, und die Völker werden bereit, das Evangelium mit neuen Augen anzusehen. Angesichts dieser neuen Herausforderung ist unsere Missionsarbeit erschreckend schwach. Ist dies eine Zeit, in der die Kirchen durch die ökumenische Bewegung den Geist des Sieges und des Abenteuers wiedergewinnen können? Für die deutschen Kirchen als Kirchen wäre all dies ein völlig neues Feld. Gerade weil sie unbelastet und mit frischer Kraft kommen würden, könnten sie mit einer neuen Schau, mit Begeisterung und Vollmacht kommen und der Sache des Reiches Gottes gerade in diesen Tagen der Krise und der Möglichkeiten in hervorragender Weise dienen. Wird ihre Antwort der Größe dieser Herausforderung entsprechen? Sie haben sich ihr selbst ausgesetzt, indem sie der Integration des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat zugestimmt haben.

DIE UNA SANCTA UND DIE ORTSGEMEINDE

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Aus: „The Ecumenical Review“ Nr. 1/Oktober 1960.

Bei allem, was auf dieser Konferenz¹⁾ gesagt wurde, haben wir über Wesen und Auftrag der Kirche Christi nachgedacht. Indem wir auf dieser Entdeckungsreise vorandringen, sehen wir immer deutlicher, was die Kirche eigentlich sein soll. Wenn dies nicht schon früher geschehen ist, könnte es uns hier passiert sein, daß wir angefangen haben zu begreifen, welch ein wunderbares Mysterium die Kirche tatsächlich darstellt. Romano Guardini hat einmal gesagt, es sei ein beachtenswertes Merkmal unserer Zeit, daß die Kirche in den Herzen erwacht. Wir erkennen die Umrisse eines herrlichen Bildes: Es ist die Una Sancta, das über die ganze Erde verstreute Volk Gottes, das dennoch miteinander solidarisch und durch die Erfüllung des einen gemeinsamen Rufes eng miteinander verbunden ist. Es hört das eine Wort Gottes, empfängt dieselben Sakramente, legt gemeinsam in allen Teilen der Erde Zeugnis ab und spricht in die Völkerwelt hinein ein gemeinsames prophetisches Wort; so bildet es die entscheidende Kraft der Versöhnung mitten in einer gespaltenen Menschheit. Wenn jedoch dieses Zukunfts-

¹⁾ Gemeint ist die Studienkonferenz des Christlichen Studenten-Weltbundes, die im Juli 1960 in Straßburg abgehalten wurde.

bild bestimmtere Formen annimmt, dann scheint die Kluft zwischen ihm und der bekannten Wirklichkeit tiefer und tiefer zu werden. Was hat dieses Zukunftsbild schon mit dem Leben der Ortsgemeinden zu tun, mit denen wir zu tun haben? Ist es ihnen überhaupt bewußt, daß sie teilhaben am Leben des gesamten Leibes? Haben sie wirklich Interesse am Leben der Kirche in anderen Teilen der Welt? Stellen sie ein örtliches Abbild der gesamten Familie Gottes dar? Sind sie nicht vielmehr um sich selbst kreisende Gemeinschaften, überwiegend beschäftigt mit ihren örtlichen Angelegenheiten; sie verteidigen ihre denominationellen Gepflogenheiten und leben mit geschlossenen Fenstern? Wenn sie es jedoch hin und her zulassen, daß die Herausforderung der missionarischen Aufgabe der Kirche und der Ruf zur Einheit in ihre Mitte eindringen, ist es dann nicht so, daß beide eben nur als zwei unter vielen Dingen betrachtet werden, die wohlwollendes Interesse verdienen, nicht aber als eine Gelegenheit, deutlich zu machen, daß die Ortsgemeinden innerhalb des Bereiches der *Una Sancta* leben?

Mehr als eine Frage der Kommunikation

Manche glauben, die Antwort auf dieses Problem sei relativ einfach. Sie halten es ausschließlich für eine Frage der Kommunikation. Sie sagen, man müsse auf die Ortsebene hinunter und dort die geeigneten Informationen über die ökumenische Bewegung verbreiten. Benutzt viele neue Wege, druckt mehr Literatur, gebraucht die Massenkommunikationsmittel, pflegt Kontakte zur Presse, und es wird nicht lange dauern, bis der Mann auf der Kirchenbank und der Mann auf der Straße die große Tatsache unserer Zeit kennen: die Kirchen durchbrechen die Wände ihres isolierten Daseins, Zusammenarbeit wird zur Regel und bildet nicht mehr die Ausnahme, die Christen von heute legen im Blick auf die brennenden Fragen unserer Zeit ein gemeinsames Zeugnis ab, und um den Nöten der Welt zu begegnen, handeln sie zusammen.

Aus verschiedenen Gründen reicht diese Antwort nicht aus. Vor allem geht es nicht bloß um die Überwindung von Unwissenheit. Natürlich gibt es viel ökumenisches Analphabetentum, und wir alle haben im Bereich der Information noch eine erhebliche Arbeit zu leisten; wir müssen die Geschichte über den tatsächlichen Fortschritt, der im Bereich ökumenischer Beziehungen gemacht worden ist, weiter erzählen. Aber das eigentliche Problem liegt anderswo und auf einer tieferen Ebene. Die überwiegende Mehrheit unserer Gemeindeglieder hat eine falsche Vorstellung von der Kirche. Ökumenische Information, die auf den unfruchtbaren Boden einer auf den Menschen ausgerichteten Kirchenvorstellung fällt, bei der es um eine Verbindung von mehr oder weniger gleichgesinnten religiösen Menschen geht, um ein Mittel, einer gewissen Art menschlichen Verlangens zu begegnen, kann wohl ein Stück ökumenischer Begeisterung oder Aktivität wecken, aber nicht die *Una Sancta* aufbauen. Was an dieser Stelle vor

allem nötig ist, ist nicht Information, sondern *Bekehrung*, und zwar im eigentlichen Verständnis dieses Wortes, d. h. eine Umkehr. Das rechte Kirchenverständnis ist in allen unseren Kirchen verlorengegangen, sogar in denen, die offiziell eine hohe Auffassung von der Kirche haben. Überall stehen wir der Grundhäresie des Besitzenwollens gegenüber; sie liegt darin, daß Menschen meinen, das Eigentumsrecht an Dingen beanspruchen zu können, die Gott gehören. Zwar gibt es in unseren Tagen und in unserer Epoche eine Wiederentdeckung der Kirche Gottes, aber sie beschränkt sich weithin noch auf theologische Kreise. Auf Ortsebene befinden wir uns sozusagen noch in der vorkirchlichen Epoche, in der Zeit des Individualismus, wo man die Kirche danach beurteilt, ob sie mit Erfolg auf das eingeht, was die Menschen für ihre Nöte halten, und wo nur wenige in ihrem Herzen spüren und in ihrem Geist erkennen, daß die Kirche Gottes Kirche ist, Gottes eigenes Volk. Während der letzten Jahrhunderte hat sich unser Denken über die Kirche in einem unglaublichen Ausmaß säkularisiert. Man achte einmal darauf, wie das durchschnittliche Gemeindeglied auf Gespräche über die Einheit reagiert. Besteht irgendein *grundlegender* Unterschied zwischen dieser Reaktion und derjenigen, die ein Mensch zeigt, wenn sein Sportverein aufgefordert wird, sich mit einem anderen Verein zusammenzutun, oder wenn sein Land einem größeren Bund beitreten soll? Fühlt er wirklich die tiefe Scham über die Spaltungen eines Volkes, das gerade dazu berufen ist, in seinem Leben die einende und versöhnende Kraft Jesu Christi zu bezeugen? Ich sage dies nicht, um irgend jemanden zu verurteilen, sondern um zu zeigen, daß wir kaum erst angefangen haben, unsere Aufgabe ernst zu nehmen. Diese Aufgabe besteht darin, daß Geist und Herz in ihrer Einstellung zur Kirche eine totale Bekehrung erfahren. An diesem Punkt werden eine echte Verkündigung und ein konzentriertes Bibelstudium uns mehr helfen als Gespräche und Schriften über die ökumenische Bewegung.

Der zweite Grund dafür, daß die Information auf der Ortsebene unser Problem nicht zu einer wirklichen Lösung führen kann, liegt darin, daß diejenigen, die die Informationen weitergeben sollen, eine Bewegung darstellen, die das Problem selbst noch nicht wirklich gelöst hat. Es ist *nicht* so, daß die führenden und aktiven Teilnehmer am ökumenischen Leben in ihrem Denken und Handeln schon eindeutig erarbeitet hätten, welcher Art das Verhältnis zwischen der Vorstellung (vision) von der *Una Sancta* und dem Leben der Ortsgemeinde ist. Es ist *nicht* so, daß die ökumenisch Aufgeklärten die Antwort bereits in ihren Taschen hätten und daß diese Antwort den ökumenisch unterentwickelten Massen der Gläubigen nur weitergegeben zu werden brauchte. Die Kluft besteht vielmehr in Herz und Geist all derer, die das Bild der *KIRCHE* geschaut haben und zugleich den harten Realitäten des tatsächlich bestehenden Kirchenlebens gegenübergestellt sind. Es geht nicht nur darum, das gewöhnliche Gemeindeglied zu befreien aus einer

selbstsüchtigen, engen und säkularisierten Vorstellung von der Kirche, sondern auch und besonders darum, den ökumenisch wachen Christen davor zu bewahren, in den Wolken einer utopischen Ökumenizität zu verschwinden. Die Una Sancta kann für eine große Zahl von Christen zu einem Alibi werden, und das geschieht bereits jetzt. Sie lehnen sich dagegen auf, die Kirche in der Nebenstraße oder die geschichtlich gegebenen Kirchen ernst zu nehmen, weil diese nicht mit der idealen Kirche übereinstimmen, die sie in der und durch die ökumenische Bewegung entdeckt haben. Die Gefahr ist wirklich vorhanden, daß die Zahl solcher entwurzelter Christen zunimmt: Es besteht die Gefahr, daß sich ein ekklesiastischer Doketismus entwickelt, der die Idee der Kirche akzeptiert, sich aber weigert, mit und in der Realität der Kirche zu leben. Es ist ein beunruhigendes Zeichen der Zeit, daß auf der einen Seite das Interesse an der ökumenischen Bewegung ständig wächst, wir auf der anderen aber von vielen Ländern hören, daß der Kirchenbesuch dort abnimmt.

Die Ortsgemeinde ist die Kirche

Wir müssen unser Problem deshalb auf einer tieferen Ebene überdenken und das Verhältnis zwischen der Una Sancta und der Ortsgemeinde im Licht des Wesens der Kirche selbst betrachten.

Zum Zwecke der Vereinfachung will ich meine Antwort in fünf kurzen Thesen formulieren.

1. Die Kirche ist nicht eine Idee oder ein Ideal

Wir sprechen von der „Idee“ der Kirche oder erörtern unsere „Vorstellungen“ von der Kirche. Aber diese Ausdrucksweise bringt uns in eine falsche Richtung. Denn wir geraten durch sie in eine Welt der Abstraktionen und nicht in die Welt der Tatsachen und Realitäten.

Die Kirche ist das Volk Gottes und der Leib Christi. Ein Volk und ein Leib sind konkrete Phänomene. Zwar hat die Kirche auch eine eschatologische Dimension, denn sie bildet die Gemeinschaft der Menschen, die von dem Kommen des neuen Zeitalters des Königreiches Gottes wissen, und die Kräfte des neuen Zeitalters sind in ihr lebendig. Aber eschatologisch bedeutet nicht außerweltlich oder ausschließlich zur Zukunft gehörig. Biblische Eschatologie spricht von dem Hereinkommen des neuen Zeitalters in das alte Zeitalter. Christus ist mitten in der alten Schöpfung die neue Schöpfung. Entsprechend besteht die Kirche hier und jetzt mitten in der Geschichte, obwohl sie sich der Zukunft bewußt ist und diese repräsentiert.

Es ist auch richtig, daß die Kirche eine geistliche Größe ist. Was wir hier sehen, ist eine menschliche Gesellschaft mit bestimmten religiösen Gepflogenheiten, eine Gesellschaft, die wie andere ihrer Art gute und schlechte Seiten aufweist. Nur

durch einen Glaubensakt kann ich erkennen, daß diese Gesellschaft die Kirche Christi ist, in welcher der Heilige Geist wirkt. Während das innere Sein der Kirche geistlich ist, besteht sie doch als eine sichtbare und greifbare Wirklichkeit in der Welt. Wenn ich deshalb sage: „Ich glaube an die heilige katholische Kirche“, sage ich damit nicht: „Ich glaube an die schöne Idee einer Gemeinschaft der Heiligen und hoffe, daß sie zu irgendeiner Zeit einmal Wirklichkeit werden wird.“ Ich meine, daß der Glaube an die Kirche nicht vergleichbar ist mit dem Glauben an eine Utopie oder auch an ein Ideal, das irgendwann einmal verwirklicht werden kann. Darum ist der Glaube an die Kirche auch nicht vergleichbar mit dem Glauben an eine Weltregierung oder an die Verbrüderung aller Menschen. Wenn ich sage: „Ich glaube an die Kirche“, dann sage ich: „Ich glaube, daß die Kirche Gottes hier und jetzt existiert“. Ich glaube dies, weil die Kirche nicht eine Erfindung von Menschen ist, sondern ein Werk Gottes; und Gottes Werk der Sammlung von Menschen durch Jesus Christus geht weiter und hört niemals auf.

Sie mögen jedoch fragen: Sprichst du wirklich von der Realität oder nicht doch von einer Idee? Denn was vor unseren Augen existiert, ist eben nicht die eine heilige Kirche, sondern eine große Zahl von Kirchengemeinschaften, die wir nur schwerlich, wenn nicht gar unmöglich, „heilig“ nennen können. Im Hinblick auf die Einheit muß meine Antwort lauten: „Ja, wir sehen gespaltene Kirchen, aber wir wissen, daß der eine Gott nur ein Volk haben und daß Christus nicht zerteilt sein kann. Darum glauben wir, daß es trotz allem, was wir sehen, eine einzige Kirche Gottes gibt. Die Einheit der Kirche ist realer als ihre Spaltungen, weil sie im Plan und Willen Gottes eine ist. Es ist furchtbar schwer, herauszuarbeiten, was dies für das Verhältnis jeder einzelnen Kirche zu der vorhandenen Una Sancta bedeutet. Verschiedene Kirchen geben darauf verschiedene Antworten, und einige antworten überhaupt nicht. Niemand behauptet, daß die Mitgliedschaft der Una Sancta und die Mitgliedschaft in der eigenen Kirche sich vollständig decken; deshalb gibt es an dieser Stelle einen wichtigen Gegenstand für das ökumenische Gespräch. Der entscheidende Punkt aber liegt darin, daß die Una Sancta kein Traum, sondern eine Realität ist.

Und wie verhält es sich dann mit der Heiligkeit der Kirche? Diese Frage führt uns zur zweiten These.

2. Die Kirche ist eine Kirche von Sündern und ist — soweit sie eine menschliche Institution bildet — durch kollektive Schuld entstellt. Darum bedarf sie der ständigen Erneuerung.

Die Kirche ist die Kirche von Sündern, die Heilige sind, und von Heiligen, die Sünder sind. Es ist eine wirklich erstaunliche Tatsache, daß der Apostel Paulus die Christen in Korinth als Heilige bezeichnet und im Anschluß daran

die schrecklichen von ihnen begangenen Sünden aufzählt. Christen sind Heilige, insofern sie zu Jesus Christus und damit zu dem Volk gehören, das ein heiliges Volk ist. Christen sind Sünder, insofern die Mächte dieser Welt noch in ihrem Leben wirksam sind und weil sie sich noch auf dem Weg vom Alten zum Neuen befinden. Sie sind gerechtfertigt und von Gott als seine Kinder angenommen, doch ihre Heiligung ist unabgeschlossen.

Aber ist es genug, zu sagen, daß sich die Kirche aus Sündern zusammensetzt? Wie verhält es sich mit der Kirche selbst? Gibt es nicht so etwas wie die kollektive Sünde des ganzen Christenvolkes? Sehen wir nicht in der Geschichte, daß die Kirche als solche ungehorsam, „halsstarrig“ sein kann wie das Volk Israel?

Wenn wir von der Kirche nicht in einer abstrakten Weise sprechen wollen, müssen wir in der Tat von der Sünde der Kirche als einer Gesamtheit reden. Und wir befinden uns dabei in guter Gesellschaft. Augustinus spricht in seinem Kommentar zu Psalm 103 von der Kirche und sagt: „Willst du Ihm gefallen? Du kannst es nicht, solange du verunstaltet bist. Laß dir zunächst deine eigene Verunstaltung mißfallen, dann wirst du von ihm Schönheit empfangen. Denn er, der dich gestaltet hat, wird dich auch umgestalten (Ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus).“ Und in dem Bericht der I. Sektion der Vollversammlung von Evanston heißt es: „Wir können von der Kirche sprechen, wie wir vom einzelnen Gläubigen sprechen, von dem zu gleicher Zeit gesagt werden kann, daß er ein Gerechtfertigter und ein Sünder ist“. Es ist interessant zu bemerken, daß römisch-katholische Theologen den gleichen Punkt auf andere Art herausstellen. Der jesuitische Theologe Karl Rahner sagt: „Aber wenn sie (die Kirche) etwas Reales ist, dann ist sie, wenn ihre Glieder Sünder sind und als Sünder Glieder bleiben, eben selbst sündig. Dann ist die Sünde ihrer Kinder Makel und Befleckung des heiligen geheimnisvollen Leibes Christi selbst.“ Er fährt fort und erklärt, daß die Kirche in ihren offiziellen Maßnahmen sündig sein kann, betont jedoch gleichzeitig, daß dies die Unfehlbarkeit in Glaubensfragen nicht beeinträchtigt (Die Kirche der Sünder, Freiburg 1948, S. 14–17).

Was bedeutet dies für unsere Haltung gegenüber der Kirche? Es bedeutet, daß wir es in dieser Welt weder erwarten können noch erwarten dürfen, eine Kirche zu finden, die in ihrer empirischen Gestalt die Herrlichkeit der Braut Christi „ohne Flecken und Runzel“ in vollkommener Reinheit darstellt. Es bedeutet, daß wir uns von der Kirche nicht einfach deshalb abwenden dürfen, weil sie nicht dem Leitbild der *Una Sancta* entspricht, das wir aus dem Neuen Testament gewonnen haben. Aber es bedeutet nicht, daß wir alles beim alten lassen, die Schultern zucken und resignierend hinnehmen, daß die Kirche das Evangelium verdunkelt oder es durch ihren Ungehorsam gar verleugnet.

Paulus fragt die Römer: „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade um so mächtiger wird? Das sei ferne! Wie sollten wir in der Sünde leben wollen, der wir abgestorben sind?“ (Röm. 6, 1–2). Das bezieht sich auf die Kirche. Und deshalb muß die Kirche ständig gereinigt und erneuert werden. Es ist für das ökumenische Gespräch von Bedeutung, daß dies heute in allen Kirchen unterstrichen wird. So sagt Hans Küng, der über das kommende Ökumenische Konzil der Römisch-Katholischen Kirche schreibt: „Insofern die Kirche immer wieder deformiert sein wird, hat sie sich immer wieder zu reformieren: *Ecclesia semper reformanda*“ (Konzil und Wiedervereinigung, S. 51). So braucht die Erkenntnis „*quanti ponderis sit peccatum*“ — des Gewichtes der Sünde — im Leben der Kirche nicht zur Passivität zu führen und kann geradezu ein Aufruf zum Kampf, eine Herausforderung der Wachsamkeit und ein Gegengift gegen jedes Idealisieren der Kirche als einer Institution sein. Wenn ich weiß, daß Sünde sich unvermeidbar in ihr Leben einschleicht, daß jedoch der Heilige Geist ohne Aufhören am Werk ist, um sie zu ihrer ersten Liebe zurückzurufen und sie zu heiligen, werde ich an der Kirche weder verzweifeln, noch sie in ihrem empirischen Leben so, wie sie ist, akzeptieren. Ich werde versuchen, an ihrer Erneuerung mitzuarbeiten; ich werde versuchen, dazu beizutragen, daß die Kirche zu dem wird, was sie nach Christi Willen ist. Mein Glaube an die *Una Sancta* wird nicht nur eine Anerkennung der Tatsache sein, daß die Kirche zu Christus gehört, sondern ein Erfüllen meines Anteils an der gemeinsamen Berufung derjenigen, die „Heilige genannt werden“.

3. **Es gehört zum Wesen der Kirche selbst, daß sie in einer konkreten örtlichen Gemeinde von Gläubigen Gestalt gewinnt, die sich versammeln, um das Wort Gottes zu hören, das Sakrament zu empfangen und in Gemeinschaft miteinander zu leben.**

Realität hat die Kirche nur auf Ortsebene. Erst in den konkreten Beziehungen, die zwischen an Christus gläubigen Menschen an einem bestimmten Ort bestehen, wird die Kirche zu einer Tatsache und bleibt nicht Idee. Lesslie Newbigin hat gesagt: „Jede Vorstellung von christlicher Gemeinschaft und christlichem Dienst, der die Nachbarschaft in diesem primären Sinne übergeht, ist ein Schwindel.“ Warum ist sie ein Schwindel? Chesterton hat einmal das folgende Gedicht geschrieben, um einen bestimmten Typus humanitärer Haltung zu karikieren:

„O how I love humanity — With love so pure and pringlish
But how I hate the horrid French — Who never will be English.“¹⁾

¹⁾ „O wie sehr ich die Menschheit liebe, mit einer Liebe, die rein ist und klar — wie aber hasse ich die schrecklichen Franzosen, die niemals wie die Engländer sein werden.“

Für unseren Zweck könnte man dies etwa so übertragen:

„Die Kirche in der weiten Welt entzückt mich in den Himmel,
Die Kirche, zu der ich gehör', ist ein langweil'ger Klüngel.“

Dichtung ist jedoch kein schlüssiges Argument! Gibt es Gründe, die dafür sprechen, daß die Ortsgemeinde für das christliche Leben wesentlich ist? Es gibt viele. Ich nenne diejenigen, die mir am wichtigsten zu sein scheinen.

Jesus sammelt. Er greift sich die Menschen nicht einzeln heraus, um sie in ein jeweils besonderes (separate) Verhältnis zu ihm bringen und ohne eine Verbindung unter ihnen selbst herzustellen. Er schafft Gemeinschaft unter ihnen. Die Gemeinschaft, von der das Neue Testament spricht, ist immer sowohl vertikal als auch horizontal. Wenn ich von Christus gerufen bin, dann bin ich gleichzeitig auch unter Brüder gestellt, mit denen ich zusammen mein neues Leben zu führen habe. Indem meine Egozentrität, meine monologische Existenz niedergerissen wird, trete ich in die christozentrische dialogische Existenz ein, die Teilnahme am Leben seines Leibes bedeutet. Und das schließt konkrete Beziehungen zu Mitgläubigen an ein und demselben Ort ein.

Und noch mehr muß gesagt werden. Wir brauchen die Gemeinschaft der Kirche, weil wir Wort und Sakramente brauchen. In dem Wort, das mir von einem Menschen verkündigt wird, auf den ich nicht höre, weil er ein großer Prediger ist, sondern weil er ein Diener am göttlichen Wort und ein Sprecher der Kirche Gottes ist — in diesem Wort redet Gott zu mir. Natürlich kann ich die Stimme Gottes auch hören, wenn ich allein bin, wenn ich die Bibel aufschlage, wenn ich bete. Aber ich habe die Verkündigung durch einen anderen Menschen nötig, damit ich immer wieder an den objektiven Charakter des Wortes erinnert und von meiner Subjektivität befreit werde, die in der Gefahr steht, das Evangelium nach meinen Wünschen oder Vorstellungen zu verzerren. Ein einsames Christenleben wird leicht zu einem Leben, das nicht nur in seiner Beziehung zu anderen Menschen, sondern auch in seiner Beziehung zu Gott egoistisch ist.

Dies gilt a fortiori von den Sakramenten. Hier findet der konkrete geschichtliche und objektive Charakter von Gottes Handeln in Christus einen wahrnehmbaren und sichtbaren Ausdruck im Brot und Wein des Abendmahls wie im Wasser der Taufe. Ich werde aus jedem falschen Spiritualismus herausgerissen. Ich merke, daß ich es nicht zu tun habe mit einer Gottesidee, mit dem Gott der Philosophen, sondern mit dem Gott Abrahams und Jesu Christi, der innerhalb der Geschichte handelt und herniederkam auf die Erde, als das Wort Fleisch wurde. Wenn ich also die örtlich vorfindliche Gemeinde umgehe, beraube ich mich selbst der Gnadenmittel, durch die Gott mein Leben als Christ erhält.

Der tiefste Grund dafür, daß wir in die örtlichen Gemeinden gestellt sind, liegt jedoch darin, daß hier der Ort ist, an dem die Una Sancta lebt und be-

steht. Wir neigen dazu zu meinen, die Una Sancta manifestiere sich in weltweiten Versammlungen; aber eine derartige Manifestation ist nicht die normale, primäre Art, in der sie sich kundtut. Nach dem Neuen Testament ist jede örtliche ekklesia ein Mikrokosmos der ganzen ekklesia; jede Gemeinde ist die Una Sancta, so wie diese nun in Jerusalem oder Rom oder Philippi lebt. Paulus schreibt an die Kirche Gottes in Korinth. Diese Kirche hat die Würde und den Auftrag, die gesamte universale Kirche in ihrem Leben zu repräsentieren sowie die Fülle der Gaben der ganzen ökumenischen Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Wenn wir zur Una Sancta gehören wollen, wie diese im Neuen Testament dargestellt wird, müssen wir die Ortsgemeinde in diesem ungeheuren Zusammenhang sehen und nicht nachlassen, bis sie sich ihrer hohen Berufung bewußt geworden ist.

Ich unterschätze nicht die Anstrengung, die Menschen mit einem stark entwickelten Sinn für das Ästhetische unternehmen müssen, wenn sie immer wieder Gottesdienste ertragen sollen, deren Liturgie ohne Form oder Feierlichkeit und deren Predigt schlechthin langweilig ist; ebensowenig unterschätze ich die viel größere Anstrengung, die diejenigen Menschen auf sich nehmen müssen, die etwas von der Schärfe des Wortes Gottes verstanden haben — schärfer als ein zweischneidiges Schwert — und die eine Auslegung dieses Wortes hinnehmen müssen, die es zu einem Handbuch bürgerlicher Moral oder zu einem Rezept für ein Leben ohne Schmerz zu degradieren scheint. Man denke jedoch daran, daß das Wort Gottes frei ist. Das bedeutet nämlich, daß es nicht gebunden ist an eine schöne Liturgie, an eindrucksvolle Predigten, an attraktive Prediger. Es kann zu dem aufmerksamen Hörer durch jede Ortsgemeinde sprechen und tut dieses, wo immer das Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden. Die Ortsgemeinde ist ein irdenes Gefäß, aber wer die kostbare Perle wirklich sucht, wird in dem Gefäß den Schatz finden.

4. Das Leben in der und für die Una Sancta bedeutet heute, in der und für die Una Sancta innerhalb einer der gespaltenen Kirchen zu leben.

Wenn ich gerufen bin, zusammen mit anderen Christen an einem Ort zu leben, bin ich damit automatisch Glied einer Kirche, die von anderen Kirchen getrennt ist. Man kann nicht der völlig geeinten Kirche Christi beitreten. Jeder Christ befindet sich irgendwo in der gespaltenen Kirche.

Das geht einem nur schwer ein. In dem Augenblick, wo wir zu verstehen beginnen, daß die Herrlichkeit der Kirche in ihrer Gemeinschaft der Versöhnten liegt, möchten wir in dieser Kirche leben; wir möchten aus den Grenzen unserer Teilkirche ausbrechen und unmittelbar erfahren, was es heißt, zu dem einen Volk Gottes zu gehören. Aber nun werden wir in eine Kirche zurückgewiesen, die nicht das ganze Volk umfaßt. Noch schwerer ist es für diejenigen, die den

Herrn Jesus Christus gerade erst kennengelernt haben und offensichtlich erwarten, daß sie Glieder des einen ungespaltenen, von ihm gesammelten Volkes werden können. Es ist für sie ein furchtbarer Schock, daß sie zwischen verschiedenen Denominationen wählen müssen. An dieser Stelle wird der Skandal unserer Spaltung am sichtbarsten. Wir dürfen nie vergessen, daß es Menschen gibt, die sich aus diesem Grunde vom Christentum abgewandt haben.

Es ist begreiflich, daß Christen immer wieder versucht haben, auf solchen Wegen aus dieser Situation herauszukommen, die eine unmittelbare Lösung zu bieten schienen. Sie meinten, es müßte möglich sein, einen abkürzenden Weg zur sichtbaren Manifestation der Una Sancta zu finden. Man kann das einmal tun, indem man es ablehnt, über den Bereich der eigenen Kirche hinauszusehen. Wenn ich die Tatsache, daß es außerhalb meiner Kirche Menschen und Gruppen von Menschen gibt, die an den Herrn Jesus Christus glauben, außer acht lasse, kann ich mir einreden, da bestehe gar kein Problem. Viele Kirchen haben in der Vergangenheit diese Haltung eingenommen. Es ist eine beachtenswerte und große Tatsache, daß heute jede Kirche zugibt, daß ein Problem der Einheit wirklich besteht. Die Kirche, die das am langsamsten eingestanden hat, nämlich die Römisch-Katholische Kirche, ist kürzlich einen beachtlichen Schritt vorwärtsgekommen durch die Bildung eines neuen Sekretariats, das sich mit ökumenischen Fragen auseinandersetzen soll. Das bedeutet nicht, daß die Römisch-Katholische Kirche ihren grundlegenden Anspruch, die wahre Kirche zu sein, aufgegeben hätte; aber es heißt doch, daß sie anfängt, die Tatsache der „getrennten Brüder“ ernst zu nehmen und zu erkennen, daß das Verhältnis dieser Brüder zur Una Sancta ernster Untersuchung wert ist.

Ein zweiter Abkürzungsversuch behauptet, daß wir schon eins sind und unsere Spaltungen keinerlei Bedeutung haben. Können wir nicht sagen, daß alle unsere Kirchen gemeinsam die Una Sancta verkörpern und daß ihre Unterschiede nur eine Vielfalt darstellen, wie sie sich ganz normal in einer großen Gemeinschaft von Menschen ergibt und unser gemeinsames Leben eher bereichert als verarmt? Nein, wir können das nicht sagen, weil wir wissen, was das Neue Testament unter Einheit versteht; und es ist offensichtlich, daß unsere Glaubensunterschiede und unser Getrenntsein in Fragen der Kirchenordnung die Einheit verleugnen, die die Kirche Christi haben sollte.

Ein noch anderer Abkürzungsweg sucht die Una Sancta außerhalb der Kirchen. Man verbindet sich in kleineren oder größeren Gruppen mit Männern und Frauen anderer Denominationen oder keiner Denomination und erklärt: dies ist das Wahre. Einige Gruppen der Christlichen Studentenbewegung haben zeitweise in der Versuchung gestanden, diese Haltung einzunehmen. Aber auch das ist eine Sackgasse. Denn es kann nur zur Bildung einer weiteren getrennten Körperschaft führen, die neben den anderen besteht. Nein, der eine und einzige Weg, auf dem

man für eine volle Manifestierung der Einheit der Kirche arbeiten kann, besteht darin, innerhalb der gegebenen Kirchen darauf hinzuarbeiten. Daraus ergibt sich nun nicht, daß wir passive und fügsame Gefolgsleute unserer amtlichen Kirchenleitungen sein müssen. Es bedeutet vielmehr dies: Wenn wir zu Pionierarbeiten gerufen sind, dann wird diese Pionierarbeit innerhalb des Lebens unserer Kirchen stattfinden; und wenn wir gerufen sind zur Opposition, dann wird unsere Opposition eine Opposition in Treue sein.

5. Die vor uns liegende Aufgabe besteht darin, Kirchen, die nicht bereit sind für den Empfang der Gabe der Einheit, in Kirchen umzuwandeln, die für den Empfang dieser Gabe bereit sind.

Man kann keine Kirchen vereinen, die sich nicht für die Einheit vorbereitet haben. Francis Thompson schrieb über das 19. Jahrhundert: „Ihr hattet geteilte Herzen, ihr wünschtet Frieden, aber nicht die Mittel dafür.“ Wir befinden uns in einem Abschnitt der ökumenischen Bewegung, in dem man über die Kirchen sagen kann: „Eure Herzen sind geteilt, ihr wollt die Einheit, aber nicht die Mittel dafür.“ Ja, es gibt ein Verlangen nach Einheit, aber es ist nicht stark genug, alle unsere anderen Wünsche zu überwinden: den Wunsch, unsere besonderen Traditionen zu erhalten, den Wunsch, zu bleiben, wie wir sind und nicht mit schwierigen Fragen über Glauben und Kirchenverfassung belästigt zu werden. So neigen wir dazu, uns mit billigen Lösungen der Einheitsfrage zufriedenzugeben. Eine derartige billige Lösung ist es beispielsweise, wenn wir den augenblicklichen status quo als eine befriedigende Antwort gelten lassen. Man sagt: „Wir haben heute eine beachtliche Zusammenarbeit; wir haben ein gewisses Maß von Einheit; das ist alles, was wir erwarten können; warum sollen wir uns über ein größeres Maß von Einheit aufregen, das wir aller Wahrscheinlichkeit nach doch nicht erreichen?“ Wir wissen, warum wir diesen Standpunkt ablehnen müssen. Das Verhältnis, das wir innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen und in der ökumenischen Bewegung haben, stellt keine ausreichende Antwort auf das Problem unserer Spaltungen dar. Ja, wir haben gegenwärtig eine gewisse Einheit und sind dankbar dafür. Aber diese Einheit ist bis jetzt noch weit entfernt von derjenigen, die die Kirche nach dem erklärten Willen Gottes auszeichnen sollte. Wir haben keine Gemeinsamkeit in den Sakramenten, keinen tiefen Konsensus im Glauben, keine volle Gemeinschaft in unserem geordneten Leben, das zum Wesen der Kirche gehört. Darum dürfen wir von der ökumenischen Bewegung nicht reden, als wäre sie ein Ziel und ein fertiges Produkt, wo sie doch nichts ist als ein Weg und ein Werkzeug.

Unsere eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß unsere Kirchen gegenwärtig noch nicht wirklich reif sind für die Einheit. Das zeigt sich immer wieder, wenn Gespräche über die Einheit geführt werden. Es mag sein, daß einige führende Leute bereit sind, den großen Schritt zu wagen; aber die Menge der anderen ist

nicht bereit, den Preis dafür zu zahlen. Alle leben in der Angst, etwas Wesentliches zu verlieren und haben den unbestimmten Verdacht, daß sie — falls sie nicht aufpassen — sich fast über Nacht verwandelt finden: von Katholiken zu Protestanten, von Protestanten zu Katholiken, von Reformierten zu Lutheranern, von Lutheranern zu Reformierten. Und über allem steht die Furcht, daß eine große Überkirche entstehen wird, die alle Freiheit unterdrückt und eine langweilige Uniformität erzeugen wird. Somit besteht die Aufgabe der kommenden Jahrzehnte darin, unsere Kirchen „vereinigungsfähig“ zu machen, sie aus ihrer Halbherzigkeit aufzurütteln und bereit zu machen, die Mittel der Einheit zu gebrauchen.

Wie werden Kirchen „vereinigungsfähig“? Im Grunde geht es wieder darum, jeder Kirche zu der Erkenntnis zu verhelfen, daß sie selbst die Kirche Christi ist und nicht in erster Linie die Kirche dieses oder jenes Landes bzw. dieser oder jener Denomination. Wir müssen in den Kirchen jenen zur Tat drängenden Sinn der Scham erwecken, der aus der Einsicht entsteht, daß es zwischen der von ihnen gelehrtten Wahrheit und der Wirklichkeit ihres Lebens eine Kluft gibt, und das bezieht sich ganz besonders auf die Verkündigung der in Christus geschehenen Versöhnung gegenüber der Gespaltenheit in kirchliche Körperschaften. Das erste und unbedingt Notwendige liegt in dieser Bekehrung der Kirchen zu einem rechten Verständnis dessen, was die Kirche ist. Denn warum sollte jemand die volle Einheit, welche zum Leib Christi gehört, wünschen, wenn er nicht weiß, was der Leib Christi ist und daß die *raison d'être* auch seiner eigenen Kirche darin besteht, diese wunderbare Einheit zu bezeugen und beispielhaft darzustellen?

Wir müssen es in diesem Zusammenhang ganz deutlich machen, daß Einheit nicht Einförmigkeit bedeutet. Warum sollte sie auch? Zur Zeit des Neuen Testaments gab es in der Kirche wirklich Einheit; die verschiedenen Teile der Kirche pflegten volle Gemeinschaft miteinander. Aber welche erstaunliche Mannigfaltigkeit gab es gleichzeitig zwischen Petrus und Paulus und Jakobus; zwischen Jerusalem, Korinth und Rom! Wenn also unser Hauptvorbild zeigt, daß Einheit weder Uniformität noch Überkirche bedeutet, warum sollten wir dann einen psychologischen Komplex in bezug auf die Gefahren der Einheit entwickeln?

Wenn wir anfangen, Buße zu tun für die Sünde der Spaltung, die das Evangelium verdunkelt, werden wir auch Früchte der Buße hervorbringen wollen. Damit treten wir ein in den Kampf gegen die verschiedenen irrelevanten Faktoren, die uns voneinander trennen. Unter irrelevanten Faktoren verstehe ich alle diejenigen, die nicht verwurzelt sind in Überzeugungen, welche aus Gottes Offenbarung in Christus stammen. Mit anderen Worten: alle Erwägungen, die mit unseren sozialen, nationalen, rassischen, kulturellen, organisatorischen Neigungen und Vorurteilen zu tun haben. Denn nichts davon kann von Gewicht sein, wenn man uns klar sagt, daß es zum Wesen der Kirche gehört, eins zu sein.

Kirchen „vereinigungsfähig“ zu machen bedeutet weiterhin, sie in den Stand zu setzen, auf andere Kirchen zu hören. Augenblicklich zeigt sich unsere Halbherzigkeit in der Einheitsfrage darin, daß wir unsere meiste Zeit damit zubringen, einander zu erzählen, was wir den anderen zu bieten haben. Wir vergessen, daß der Markt zusammenbricht, wenn jeder Angebote unterbreitet und niemand bereit ist zum Kauf. Allzuoft gleichen wir der Kirche von Laodicea, die sagt: „Ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts“. Der Herr rät uns, von ihm zu kaufen; und einer der Wege, auf dem wir kaufen können, geht über die Vermittlung anderer Kirchen. Denn zum Wesen des Leibes Christi gehört das Mit-einanderteilen der Gnadengaben. „Das Auge kann nicht sagen zu der Hand: ich bedarf dein nicht“, denn der Leib ist so gestaltet, daß die Glieder, wollen sie richtig funktionieren, voneinander abhängen. In den Dingen des Geistes brauchen wir Kirchen, die viel mehr bereit sind zu nehmen als zu geben, zu hören als zu reden, sich fragen zu lassen als anderen Fragen zu stellen.

Unsere Kirchen werden „vereinigungsfähig“, wenn ihnen aufgeht, daß es eine Ganzheit des Glaubens gibt, die weit über alles hinausreicht, was sie in ihrem Leben tatsächlich verwirklicht haben, und daß diese Ganzheit nur werden kann, wenn — wie Epheser 4 es ausdrückt — der ganze Leib in Christus wächst und jedes Glied seinen Dienst recht erfüllt.

DAS ÖKUMENISCHE GEBET — EINE UNGELÖSTE AUFGABE

VON GÜNTER WIESKE

Im siebenten Kapitel der „Geschichte der Ökumenischen Bewegung“ erklärt Ruth Rouse, die Hauptquelle der ökumenischen Bewegung sei „jene Bewegung des Gebetes, ohne die alles ökumenische Tun nutzlos, ja vielleicht gefährlich sein würde“ (Band I, S. 476). Im gleichen Sinn äußerte sich im Sommer 1960 die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in St. Andrews. Sie beschließt ein paar praktische Schritte zur Förderung des ökumenischen Gebetes und erklärt: „Wir sind davon überzeugt, daß die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ihre Grundlage im Gebet hat.“

Wenn man jedoch einmal darauf achtet, wie viel bzw. wie wenig Zeit und Kraft und Nachdenken man in der ökumenischen Bewegung tatsächlich dieser „Grundlage“ gewidmet hat, dann ist man geneigt zu fragen, ob diese Bewegung ihr Leben nicht weitgehend Gebeten zu verdanken hat, die außerhalb ihres Bereiches zu Gott gesandt werden: z. B. in der Evangelischen Allianz, in der Gebets-

oktav von Abbé Couturier, in den Weltgebetstagen der Studenten und Frauen sowie in den Gebeten der Konfessionen und Ortsgemeinden, die ja zum größten Teil geschichtlich früher sind. Was Prof. Skydsgaard kürzlich über die evangelisch-lutherische Theologie gesagt hat, das scheint auch für viel offizielle ökumenische Arbeit zuzutreffen: sie ist „oft gebetslos geworden.“

Die folgenden Kapitel sollen ein paar unbekannte Tatsachen und Merkwürdigkeiten aus der Geschichte des ökumenischen Gebetes aufzeigen und mit der genannten Gebetslosigkeit in Zusammenhang bringen, dann aber auch in Kürze ein paar Folgerungen andeuten, die sich aus diesen Tatsachen wie aus dem letztjährigen Beschluß von Glauben und Kirchenverfassung ergeben. Wegen des umfangreichen Materials werden die jahrelangen Gespräche der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hier nicht herangezogen, die das ökumenische Gebet wahrscheinlich auf einer breiteren Ebene und mit größerer Gründlichkeit durchgenommen haben als irgendeine andere Stelle und die dann zum Beschluß einer Rückverlegung der ökumenischen Gebetswoche auf den ursprünglichen Termin, d. h. auf die Woche vor Pfingsten geführt haben (vgl. jedoch den Anhang!).

Die tatsächliche Rolle von Glauben und Kirchenverfassung

Die Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist von den ersten Vorbesprechungen an, die von der Protestantischen Bischöflichen Kirche in den USA im Anschluß an Edinburgh (1910) begonnen wurden, in einer ununterbrochenen Reihe von offiziellen Protokollen und Kleinschriften festgehalten worden (Anm. 1).

Schon 1912 veröffentlichte die sog. Joint Commission dieser Kirche eine offizielle Erklärung, die die geplante Weltkonferenz für Fragen von Glauben und Kirchenverfassung ins Auge faßt. Darin heißt es: „Das vornehmste Ziel dieses Schreibens besteht darin, alle Christen dazu aufzurufen, für das Gelingen der hier vorgeschlagenen, schwierigen Aufgabe zu beten. Wir wagen es, darum zu bitten, daß diese Fürbitte wenigstens an jedem ersten Sonntag des Monats geschieht“ (Anm. 2). Es folgen einige formulierte Gebete mit dem verständnisvollen Zusatz: „Ob diese Gebete benutzt werden oder nicht, ist unbedeutend. Das einzige und unbedingt Notwendige ist jedoch, daß wir alle — jeder auf die Art, die ihm dem Thron Gottes am nächsten bringt — unsere Herzen in glühendem und anhaltendem Gebet vor Gott ausschütten, damit das Volk Christi sich wieder eine“ (S. 7 f.). Und nachdem das Ziel der Einheit in sehr knappen Worten dargestellt worden ist, heißt es zum Schluß: „Brüder in Christus, wir haben Euch unsere Herzen offenbart und bitten noch einmal um die machtvolle Unterstützung durch Eure Gebete . . .“ (S. 17). Diese Sprache und die Erkenntnis, daß ökumenisch ohne Gebet überhaupt nichts zu erreichen ist, findet sich in den Jahren bis zur ersten offiziellen Vorkonferenz immer wieder.

So erschien z. B. im Jahr 1913 ein kleines Heft von 32 Seiten über „Gebet und Einheit — von einem Laien“ (Anm. 3). Eine derartige Sonderveröffentlichung über das Beten ist in der bisherigen Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung wohl einmalig geblieben. Wenn man die Arbeit des vorläufigen Ausschusses bis 1920 prüft, dann fällt auf, daß diese Männer die Aufgabe der Kircheneinigung als derart schwierig und belastend empfanden, daß sie in ihrer Hilflosigkeit nicht anders konnten als sich ganz und gar auf Gott zu verlassen, bei dem alle Dinge möglich sind, und zu beten. Man verstand das Problem der Einheit viel klarer als ein geistliches, und nicht so sehr als ein intellektuelles oder dogmatisches: „Laßt uns für die Sichtbarmachung der Einheit beten“, so schrieb der Bischof von Chicago 1913 in einem anderen Dokument dieser Reihe (Anm. 4). „Christus hat für sie gebetet. Auch wir müssen dies tun. Es ist leicht, über Einheit zu reden. Noch leichter ist es, hurra zu schreien und Beifall zu klatschen, wenn andere darüber reden. Aber wir müssen über das Stadium des Redens hinauskommen in ein Stadium des Betens und des Handelns . . .“, und dann vertieft er seinen Appell durch den Hinweis auf Jesu Wort an die kraftlosen Jünger: „Der Geist des Separatismus ist von der Art, daß er durch nichts anderes aus der Kirche ausgetrieben werden kann — als durch Gebet“ (a. a. O., S. 44).

Mußten die 1920 in Lausanne versammelten Kirchenvertreter auf dem Hintergrund dieser ökumenischen Hilflosigkeit nicht geradezu zu einer Woche des Gebets für die Einheit gedrängt werden? Merkwürdigerweise war der tatsächliche Lauf der Dinge aber nicht ganz so, wie es nach der knappen Bemerkung von Ruth Rouse (Anm. 5) scheinen könnte. Denn nicht die gesamte Vorkonferenz war das Gremium, in dem über das Gebet gesprochen wurde, sondern nur der am 19. und 20. August 1920 im Anschluß an die Konferenz zusammentretende Fortsetzungsausschuß. Erst er beschließt, offenbar in dem Bewußtsein, daß das Beten schon auf dieser Konferenz zu kurz gekommen ist, „einen Aufruf zu einer besonderen Gebetswoche für die Einheit der Kirche zu erlassen, die mit dem Pfingstsonntag — nach westlichem Kalender — abschließen soll“. Damit ist die Geburtsstunde der besonderen ökumenischen Gebetswoche (später Gebetsoktav) gegeben, der 20. August 1920. Weiterhin wird berichtet von einem Wunsch, nach dem man den Stil der theologischen Konferenz offenbar mit dem einer geistlichen Retraite verbinden wollte: „Es war die Meinung der Versammelten, auf der nächsten Sitzung des Fortsetzungsausschusses Gelegenheit für häufige (frequent) Unterbrechungen zum gemeinsamen Gebet zu geben“ (Anm. 6).

Ähnliche Entschließungen sollten in den nächsten 40 Jahren zu einer Art „ökumenischen Kehrreims“ werden, an die man sich — weil man sonst keine Zeit hatte — immer wieder nur nebenbei erinnerte. Im übrigen wurde weiter diskutiert, konferiert und gesagt, man wolle sich bessern; dann veröffentlichte man seinen Vorsatz in Form eines Aufrufes und überließ es anderen, ihn zu

realisieren. So wenigstens sieht es aus, wenn man die Zeit nach 1920 untersucht. Die Ökumene und sogar Glauben und Kirchenverfassung werden — entgegen ihrem besseren Willen — gebetslos, was natürlich keinen unmittelbaren Rückschluß auf das persönliche Gebetsleben der ökumenisch Verantwortlichen erlaubt.

Daß dies kein bloß subjektiver Eindruck ist und daß das ökumenische Gebet andererseits keine Selbstverständlichkeit war, die man eben deshalb nicht mehr zu erwähnen brauchte, bestätigen die beiden folgenden Beobachtungen: In der „Geschichte der Ökumenischen Bewegung“ findet sich ein umfangreiches Kapitel über die Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung und ihre „Errungenschaften“ (Anm. 7). Wenn das Gebet zur Zeit der Abfassung dieses Kapitels im ökumenischen Denken oder in der Wirklichkeit irgendeinen wichtigen Platz eingenommen hätte — von „Grundlage der Arbeit“ ganz zu schweigen! —, dann wäre sie dem Verfasser, T. Tatlow, ganz sicher als berichtenswert erschienen. Aber sie erscheint mit keinem Wort! Das gemeinsame Gebet existierte eben größtenteils nur in Beschlüssen und Protokollen. Und selbst an diese hat Tatlow sich nicht erinnert. Hatte er doch selbst zu der Sektion gehört, die 1937 in Edinburgh über das ökumenische Gebet sprach und einen neuen Beschluß vorlegte.

Diese Konferenz ist für das ökumenische Gebet derart aufschlußreich, daß darüber etwas ausführlicher berichtet werden muß.

Zunächst ist festzustellen, daß die Liste der für Edinburgh vorgeschlagenen Diskussionsgegenstände das ökumenische Gebet nicht nennt. Trotzdem kam es ins Gespräch: Sektion IV hatte über „die Einheit der Kirche in Leben und Gottesdienst“ zu beraten. Ein Unterausschuß erhielt den Auftrag, praktische Schritte zur Förderung der Einheit zu untersuchen. Siebzehn Punkte wurden aufgestellt; der fünfte trug die Überschrift „Ein Gebets t a g“. Man schlug vor, nach dem Vorbild einiger Länder einen besonderen Tag der Fürbitte für die ökumenische Bewegung einzurichten (Anm. 8). Dieser Vorschlag wurde in der ersten Lesung des Berichtes von Pastor Gounelle vor dem Plenum unterstützt. Bei der dritten Lesung fügte er selbst noch hinzu, ob man nicht eine ganze Gebets w o c h e beschließen sollte. Jetzt endlich griff der Sekretär, Canon Hodgson, ein und erklärte, daß man eine derartige Gebetswoche ja schon lange habe. Er bat darum, den genannten Punkt in diesem Sinne abändern zu dürfen (Anm. 9). Dem wurde stattgegeben.

Dieses Ereignis läßt nicht den geringsten Zweifel daran, daß die von Glauben und Kirchenverfassung 17 Jahre früher eingeführte Gebetswoche selbst den tragenden Männern dieser Bewegung unbekannt war. Sonst wäre es unverständlich, wie eine Kommission, die insgesamt aus mehr als hundert Personen bestand, im Plenum noch 1937 einen ökumenischen Gebets t a g vorschlagen konnte, und der Sekretär selbst erst in der dritten öffentlichen Lesung den Anachronismus bemerkt!

Man möchte fragen: Wie kam es, daß die Bedeutung des ökumenischen Gebets in der inoffiziellen Zeit von 1910 bis 1920 offensichtlich viel besser verstanden wurde als nachher? Stehen wirklich theologische Gründe dahinter? Aber warum sind sie dann nicht ausgesprochen und geklärt worden — auf dem bewußt gepflegten Weg der „Konferenz“? Oder muß man die Ursachen für die Unfähigkeit zum gemeinsamen Gebet mehr im Psychologischen suchen? — Eins wenigstens läßt sich nicht leugnen: Die ökumenische Bewegung, deren biblische Wurzel in einem Gebet liegt, hat zu wenig gebetet. Auch in der Ökumene gibt es eben jene im Bereich der Evangelisation viel kritisierten „Entscheidungen“, die ohne Nachwirkung bleiben — nur wurden die Entscheidungen hier von Kirchenführern und Theologen getroffen! (Anm. 10). Ökumene im Gebet, das scheint genauso schwer zu sein wie Ökumene zu Hause.

Wie kam es zur Verlegung der ökumenischen Gebetswoche auf den Januar ?

Der ursprüngliche Termin der Gebetswoche von Glauben und Kirchenverfassung war offenbar vom Kirchenjahr bestimmt: Das Pfingstfest, das Fest des Heiligen Geistes, eignete sich besonders als Abschluß einer Gebetszeit, in der man an die Einheit der Gemeinde Jesu dachte (Anm. 11).

Natürlich war es den leitenden Männern in „Glauben und Kirchenverfassung“ bekannt, daß es daneben noch zwei andere längere Gebetszeiten unter dem Gesichtspunkt der Einheit gab, nämlich die erste volle Januarwoche als Gebetszeit der Evangelischen Allianz und die römisch-katholische Oktav vom 18. bis 25. Januar. Gerade weil dies vorausgesetzt werden darf (siehe unten!), können es manche Kreise bis heute nicht recht verstehen, warum man sich so schnell mit dieser letztgenannten Zeit vereinigte. Hatte Glauben und Kirchenverfassung keine Verbindung zur Evangelischen Allianz? Warum nicht? Wäre eine ökumenische Organisation nicht verpflichtet, ihrem Ziel zuliebe möglichst breite Kontakte zu suchen, auch mit Leuten, die theologisch und ihrer Frömmigkeit nach anders sind? Kurz, was hat Glauben und Kirchenverfassung dazu bewogen, ihre Gebetswoche mit der der römischen Katholiken zu vereinigen und nicht mit der anderer Protestanten, die ja z u n ä c h s t doch näher stehen mußten? (vgl. jedoch Beschluß weiter unten!)

Auf der Weltkonferenz in Edinburgh hatte es nicht das geringste Anzeichen dafür gegeben, daß man die ökumenische Gebetswoche zu verlegen beabsichtigte. Sie stand ja ohnehin arg in der Nebenbetonung! Auch im August 1939, als sich der Fortsetzungsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung zu seiner letzten turnusmäßigen Sitzung vor dem Krieg traf, wurde über die Terminfrage ebenso wenig gesprochen wie über das gemeinsame Gebet als solches. Die Liste der

Beschlüsse enthält darum auch keinen Auftrag, der den Sekretär ermächtigt, die Verlegung der Gebetswoche zu untersuchen. Und doch erscheint im November 1941 im Bericht des Sekretärs neben neun anderen Punkten folgender Beschluß:

„5. Die jährliche Gebetswoche für die Einheit der Kirche und für die Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung soll in Zukunft im Januar durchgeführt werden, und zwar wo möglich, vom 18. bis 25. Januar; denn dies ist die Woche, die außerhalb der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung weitgehend als Gebetszeit für die Einheit der Christenheit gehalten wird. Wo sich dies jedoch nicht einrichten läßt, soll sie in der ersten Januarwoche durchgeführt werden, da diese Woche als allgemeine Gebetswoche der Evangelischen Weltallianz gilt“ (Anm. 12).

Was hat sich zwischen der Sitzung vom August 1939 und dieser Erklärung ereignet? Was hat Canon Hodgson als Begründung für seinen Entschluß anzugeben?

Ein Zwischenglied findet sich im Ökumenischen Pressedienst vom April 1940, in dem die Gebetswoche noch für die Woche vor Pfingsten angesetzt wird. Diese Meldung enthält neben einigen Gebetshinweisen folgenden Zusatz: „Der Exekutivausschuß der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung prüft z. Zt., ob es an Betracht des Interesses, das viele Kirchen für die im Januar abgehaltene Gebetswoche (wieder weist der Singular auf die röm.-kath. Oktav hin!) zeigen, wünschenswert ist, die eigene Gebetswoche zur gleichen Zeit durchzuführen oder wie bisher in der Pfingstzeit“ (Anm. 13).

Eine kleine Gruppe von Männern hat demnach per Korrespondenz die Frage der Terminverlegung besprochen. Ein mündliches Gespräch und ein wirklicher Austausch über Gründe und Gegenstände konnten 1940 und 1941 nicht mehr stattfinden, so daß schon von daher die Grundlage für einen so wichtigen Entschluß recht schmal war. Nach Hodgsons eigenen Worten ist es nur durch die überraschende Entwicklung der Couturier-Woche — die heute wie damals eine römisch-katholische Gebetszeit ist — zu der Frage einer Terminverlegung gekommen (Anm. 14).

Offenbar hat man dann doch von einigen Seiten gefragt, warum die Gebetswoche von Glauben und Kirchenverfassung, falls eine Verlegung nötig oder geraten sei, nicht mit der Allianzgebetszeit zusammengelegt würde. Hodgson erwiderte im Dezember 1941: „(1) Unserer Arbeit geht es besonders um die Einheit, und (2) wir haben zum Ziel, alle Kirchen zu umfassen, die katholischen und die orthodoxen ebenso wie die protestantischen“ (Anm. 15).

Es ging also zunächst um einen Schritt in Richtung auf umfassendere Einheitlichkeit. Offenbar wurden dieselben kirchlichen Kreise von Lyon wie von Genf aus gebeten, sich an den von ihnen propagierten Gebetswochen zu beteiligen. Da-

durch entstanden Verwirrung und Unsicherheit. Je besser die Handreichungen Couturiers und seine Werbung waren, desto mehr mußten sie bei denen eine positive Aufnahme finden, die mit dem Genfer Angebot unzufrieden waren. Couturiers Woche wuchs rasch, die von Glauben und Kirchenverfassung nicht.

Eine Partnerschaft mit der Evangelischen Allianz kam nicht in Frage, weil man Kirchen und nicht einzelne Christen zusammenführen wollte. War diese Begründung ausreichend? Ich meine nicht. Denn (a) war die Evangelische Allianz die erste überkonfessionelle Organisation, die sich unter das Gebetswort „ut omnes unum sint“ stellte; (b) es gab und gibt in Glauben und Kirchenverfassung bzw. im Ökumenischen Rat eine Reihe von Kirchen und besonders Freikirchen, die seit Jahrzehnten in ihren Gemeinden die Allianzarbeit unterstützt haben, was von einem ökumenischen Gremium auch gegen ein stärkeres „kirchliches“ Denken ernst zu nehmen wäre. (c) Die in der Allianz geübte Betonung des einzelnen Christen und der Ortsgemeinde hätte schon damals ein gesundes Gegengewicht zu dem faktisch oft unverbindlichen institutionellen Denken bilden können. (d) Dazu gehört, daß das Gebet letztlich nicht eine Sache der „Kirchen“ ist, sondern der Beter, der Einzelnen und der „Christen an einem Ort“ — was erst neuerdings in der ökumenischen Arbeit mehr in den Vordergrund tritt.

Darf man das Urteil über die Verlegung der ökumenischen Gebetswoche vorsichtig dahingehend zusammenfassen, daß sie

1. die in Glauben und Kirchenverfassung herrschenden „kirchlichen“ Stimmen wesentlich stärker berücksichtigte als die „evangelikalen“;
2. daß man die Spannungen, die sich aus diesem Beschluß ergeben würden, nicht klar gesehen hat, so daß das Terminproblem bei den folgenden Gesprächen über gemeinsames Beten fast alles andere absorbiert hat;
3. daß der Zeitpunkt der Verlegung außerordentlich unglücklich gewählt war, weil kein gründliches Gespräch über Wesentliches und Akzidentielles stattfinden konnte (Anm. 16 a und b)?

Die Entwicklung der ökumenischen Gebetswoche nach 1945

Mit dem Beschluß der Exekutive von Glauben und Kirchenverfassung war vorläufig nicht viel gewonnen. Zunächst gab es ja keinerlei Möglichkeit, seine Richtigkeit zu prüfen. Das mußte normaleren Zeiten vorbehalten bleiben. Richtig konnte diese Terminverlegung nur dann sein, wenn die Mitgliedskirchen des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates sie in großer Mehrheit bejahen und praktizieren würden.

Von den zahlreichen Quellen der Jahre 1946–1960 können hier nur sehr wenige ausgewertet werden, die charakteristisch sind für die Gesamtentwicklung oder neue Ansätze und Gesichtspunkte zeigen:

Im Februar 1946 kommt der Vorläufige Ausschuß des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates in Genf zusammen. Das Protokoll berichtet unter Punkt XXIII von dem Gespräch über einen ökumenischen Gebetstag. Es lag eine Eingabe vor, in der die wichtigsten Gebetszeiten für die Einheit aufgezählt waren — ohne die Faith and Order-Woche! Erst in der Diskussion erwähnt und erläutert O. Tomkins diese Gebetszeit. Als Ursprung für die Oktav vom 18.—25. Januar wird fälschlich Couturier angegeben, nicht die viel ältere Initiative von Anglikanern und römischen Katholiken aus den Jahren 1907—1909 (Anm. 17).

O. Tomkins schlägt vor, die Träger der verschiedenen Gebetszeiten zu einer gemeinsamen Konferenz einzuladen; Hodgson wünscht außerdem einen allgemeinen Gebetstag am Festtag des heiligen Paulus, bis die Frage einer größeren Gebetszeit entschieden ist. Die Sache wird an den „Stab“ zurückgegeben mit dem Hinweis, die genannten Vorschläge ernsthaft zu prüfen. Ein Jahr später schlägt O. Tomkins vor, die Frage eines allgemeinen Gebetstages der ersten Vollversammlung vorzulegen, da bisher die Aussichten für ein Zusammenlegen der Gebetszeiten „nicht ermutigend“ seien (Anm. 18). Das gesamte „Ergebnis“ lautet schlicht: Zur Prüfung an den Verwaltungsausschuß weitergeleitet.

Bis 1954 schweigt der Zentrallausschuß zu dieser Frage. Dann wirft O. Tomkins erneut die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebetstages (!) auf. Die Sache wird dem Exekutivausschuß übertragen. Weiter kommt man auch jetzt nicht.

Das Dilemma erreicht seinen Höhepunkt im folgenden Jahr. In einem Bericht über die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung fragt R. Nelson: „Wer könnte gegen das Beten sein? Aber beten wir wirklich . . .?“ und er drängt, ob es denn nicht endlich möglich wäre, eine gemeinsame Gebetszeit zu finden: „Obgleich verschiedene Bemühungen, in die vom Glauben getragene Praxis des Gebetes um die Einheit der Christen Ordnung zu bringen, fehlgeschlagen sind, glauben wir doch, daß der Ökumenische Rat einen Weg finden kann, die Spannungen der Termine, Gebetsanliegen und Trägerkreise zu überwinden, so daß er nur eine große ökumenische Gebetszeit hält vor dem, der ein Gott der Ordnung und nicht der Unordnung ist“ (Anm. 19). Ergänzend wird der Zentrallausschuß davon unterrichtet, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für die Januar-Oktav sei, der Arbeitsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung dagegen die Pfingstwoche unterstütze.

Der Zentrallausschuß antwortet auf diese innere Unklarheit von Faith and Order damit, daß er weder in diesem Jahr noch in den folgenden Jahren die erbetene klärende Hilfe gibt. In Glauben und Kirchenverfassung möchte man die Verantwortung und Hilflosigkeit gern mit anderen teilen, aber niemand hört ernsthaft darauf.

Zweifellos ist diese ständige, sich an Termindiskussionen oberflächlich abreagierende Unsicherheit über das ökumenische Beten die Hauptursache für das,

was wir die Gebetslosigkeit in der Ökumene genannt haben. Dahinter aber steht eine letzte nicht eingesehene Paradoxie, die wir zwecks klarer Diagnose einmal scharf formulieren wollen: Man will sich die Einheit, die man von Christus erwartet, eben doch nicht von ihm schenken lassen, sondern selbst machen. Und weil man die eigene Arbeit so ungeheuer wichtig nimmt und Gott so gering einschätzt, hat man keine Zeit zum Beten und spürt keine Verpflichtung, alle subjektiven und objektiven Hindernisse zu überwinden, damit endlich Gott handeln kann.

Die Fragen, die von der Gebetslosigkeit her — auf Denken und Praxis bezogen — an die Vertreter der Ökumene von einigen Seiten gestellt werden, lauten letztlich so: Warum laßt Ihr es zu, daß Euch Jahrzehnte hindurch alle möglichen nichttheologischen Faktoren vom Beten abhalten — der angebliche Zeitmangel, die Terminfrage, der fremde Gebetsstil, die psychologische Scheu? Wird hier nicht ein grundlegender Verstehensmangel für das Wesen des Gebets und damit für die Wirklichkeit des Auferstandenen und des Heiligen Geistes offenbar?

Sicher ist es nicht zufällig, daß der Vorschlag Dr. Skoglunds vor dem Arbeitsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1958, in der „Ecumenical Review“ einen Artikel über die ökumenische Gebetswoche zu veröffentlichen, nicht zu einem Beschluß gemacht wurde. Hat doch weder die „Ökumenische Rundschau“ noch „The Ecumenical Review“ seit ihrem Bestehen jemals eine Arbeit über das gemeinsame Beten gebracht. Aber „die Grundlage der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ist das Gebet“...

Erkenntnis verpflichtet. Es wäre daher zu begrüßen, wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und mit ihr die ganze ökumenische Gemeinschaft in drei Punkten weiterkäme:

1. Der Versuch einer terminlichen Vereinheitlichung des Gebetes von 178 Mitgliedskirchen in verschiedenen Hemisphären und mit sehr verschiedenen christlichen Nachbarn wird vorerst ruhen gelassen. Die Aufmerksamkeit wird stattdessen auf das Warum, Was und Wie des gemeinsamen Betens, d. h. auf eine biblisch-theologische Erfassung gerichtet (Anm. 20).
2. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung setzt einen Studienausschuß ein, der das 1953 liegengebliebene Thema des „spiritual life“ erneut aufnimmt und grundsätzlich darüber arbeitet, welche Bedeutung das geistliche Leben neben der theologischen Diskussion und der Zusammenarbeit für die ökumenische Bewegung hat (Anm. 21).
3. Auf weltweiter, regionaler und lokaler Ebene wird ernsthaft versucht, die „Stile“ des gemeinsamen geistlichen Lebens und des theologischen Gesprächs

miteinander zu verbinden und bei allen Zusammenkünften ausreichend Zeit für Gebet und Stille einzuplanen.

Man sollte jedenfalls einmal darüber nachdenken, ob das, was von den Befürwortern des ökumenischen Gebetes (Anm. 22) des öfteren betont wurde, nicht wirklich so ist: Kirchenspaltungen gehören zu der Art, die nur ausfährt „durch Fasten und Beten“ (Matth. 17, 21).

Anhang: Die ökumenische Berechtigung der jüngsten Entwicklung in Deutschland

Die kirchliche Entwicklung in Deutschland ist gegenüber vielen anderen Ländern dadurch gekennzeichnet, daß hier neben den Landes- und Freikirchen, neben den sogenannten „Werken“ und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen eine für das zwischenkirchliche Leben beachtenswerte Allianzarbeit besteht. Sie ist augenblicklich vor allem an drei Stellen ökumenisch interessant: als Träger der größten evangelistischen Unternehmungen in Deutschland; als „Ort“, an dem in zunehmendem Maße gemeinsame Abendmahlsfeiern von Lutheranern, Reformierten, Unierten, Methodisten, Baptisten und anderen Freikirchlern stattfinden, und als Veranstalter der ältesten und bisher verbreitetsten zwischenkirchlichen Gebetszeit.

Ein ökumenisches Gespräch, das sich ernsthaft als ökumenisch verstanden wissen möchte, kann hier nicht ohne die Evangelische Allianz stattfinden. Es muß diesen Partner und seine in Frei- und Landeskirchen immer stärker geübte Gebetswoche berücksichtigen. Ohne diese Rücksicht würde die ökumenische Gebetswoche zu einer Art Fahne für eine neue Konfession, die wiederum meint, Andersartiges auf dem Wege der Macht einfach überrennen zu dürfen. Es ist in diesem Zusammenhang sicher von Interesse, darauf hinzuweisen, daß gerade Père Michalon, der Nachfolger Couturiers, auf einer Konsultation über das gemeinsame Beten im Februar 1960 gesagt hat, daß die Terminfrage nicht das Primäre sei und deshalb regional verschiedene Lösungen — im Interesse des Gebetes selbst — möglich seien.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat sich vor 10 Jahren, und zwar genau am 9. Januar 1951, zum ersten Mal über diese Frage unterhalten und damals vorgeschlagen, die ökumenische Gebetswoche auf den Termin der Allianzwoche zu verlegen. Außerdem sollte unter dem Methodistenbischof Dr. Sommer ein Ausschuß gebildet werden, der mit den Vertretern der Evangelischen Allianz über eine Zusammenarbeit beraten sollte.

Diese Beschlüsse haben sich nicht durchgesetzt. Die Protokolle der nächsten Jahre enthalten keine Angaben über Weiterentwicklung und Ergebnisse.

Im Januar 1953 wird den Mitgliedskirchen empfohlen, die „weithin Übung gewordene Gebetswoche für die Einheit“ in derselben Zeit wie die Allianzwoche

durchzuführen, wo immer diese begangen wird. Im Oktober 1954 wird der Termin für das nächste Jahr ganz den Kirchen überlassen, aber später solle eine unabhängige ökumenische Gebetswoche ins Auge gefaßt werden. Ein Jahr danach schlägt D. W. Menn auf Grund einer Genfer Empfehlung die Oktav vom 18.—25. Januar vor, die z. B. 1956 mit etwa 700 vervielfältigten Handreichungen unterstützt wird. Erst von 1957 an gibt es hier gedruckte Handreichungen, von denen 1960 ca. 12 000 Exemplare an deutsche Kirchen verteilt wurden — gegenüber ca. 60 000 Handreichungen der Evangelischen Allianz.

Als die Ökumenische Centrale durch eine schriftliche Umfrage und auf Arbeitstagen versuchte, ein tatsächliches Bild über die Verbreitung der ökumenischen Gebetswoche zu gewinnen, stellte sich heraus, daß bis 1959 einschließlich ein außerordentlich kleiner Kreis die Gebetsoktav vom 18.—25. Januar beging. Die Gründe lagen nicht nur am Formular, sondern vor allem an zwei Tatbeständen: Erstens, an der fehlenden Ökumene zu Hause bis hin zu den einfachsten Informationen; zweitens, an der Nähe der Allianzgebetswoche.

Die Gespräche, die 1958—1960 in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland über diese Frage geführt wurden, zogen diese Punkte von vornherein in Betracht und bemühten sich, auf dreierlei Weise Abhilfe zu schaffen:

1. Der von Bischof D. Stählin für 1959 nach Genf gesandte Entwurf einer Handreichung wurde in einer längeren, ökumenisch repräsentativen Sitzung in allen Einzelheiten durchgearbeitet, wobei das Ziel war, diese Handreichung und ihr Thema für einen möglichst großen Kreis verständlich und annehmbar zu machen. Damit konnte auf doppelte Weise der Einwand gegen den „angelsächsischen Stil“ der Formulare entkräftet werden.
2. Es fanden eine Reihe von Gesprächen mit Vertretern der Evangelischen Allianz statt, um sorgfältig zu analysieren, wie sich dieser und jener Schritt in den verschiedenen Kreisen auswirken würde.
3. Die Terminfrage wurde allgemein — gegenüber der Notwendigkeit und den Fragen des Was und Wie des Betens — als zweitrangig angesehen, und zwar in Übereinstimmung mit der Erklärung der Konsultation über das Gebet für die Einheit, die im Februar 1960 in Bossey durchgeführt wurde (Anm. 23).

Das Ergebnis vom Juli 1960 bestand dann darin, daß den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland empfohlen wurde, die Gebetswoche für die Einheit der Christen von 1961 an wieder an ihrem ursprünglichen Termin zu halten, nämlich in der Woche, die mit dem Sonntag Exaudi beginnt (Anm. 24). Damit ist in manchen Kirchen und Gemeinden endlich eine Basis für eine intensivere Förderung des gemeinsamen Gebetes gegeben, was bisher aus Rücksicht auf die an der Allianzwoche beteiligten Pfarrer und Gemeinden — mit Recht — unterlassen worden ist.

Somit wird die ökumenische Gebetswoche für die Einheit der Christen im Jahre 1961 vom 14.—21. Mai begangen werden. Augenblicklich betrifft diese Regelung vor allem Deutschland und Australien, aber es ist durchaus möglich, daß sich im Verlauf der Jahre zwei feste ökumenische Gebetszeiten herausbilden, so daß am Jahresanfang und um die Jahresmitte für die Einheit der Christen in der Welt gebetet wird. Das könnte von der Sache her letztlich hilfreicher sein, als wenn sich die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates nur einmal im Jahr in dieser Weise zu ihrem betenden Herrn stellen.

Anmerkungen

- 1: Faith and Order pamphlets, Serie 1 (Nr. 1—103) bis 1948; Serie 2 (bis Nr. 27) läuft. Die meisten Nummern nur englisch.
- 2: Pamphlet Nr. 14 „An Official Statement of the Protestant Episcopal Church in the USA“.
- 3: Pamphlet Nr. 15.
- 4: Pamphlet Nr. 20 „The Manifestation of Unity“.
- 5: Rouse/Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, S. 482; dort heißt es irreführend: „Die vorbereitende Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die 1920 in Genf tagte, beschloß, zu einer besonderen Gebetswoche für die Einheit der Kirche . . . aufzurufen“.
- 6: Pamphlet Nr. 33, Report of the Preliminary Meeting at Geneva, Switzerland, S. 89.
- 7: Rouse/Neill II, S. 45—51.
- 8: Hodgson, Das Glaubensgespräch der Kirchen . . . Edinburgh 1937, Zürich 1940. Der erste Vorschlag steht auf S. 188, die endgültige Fassung S. 332.
- 9: Pastor Gounelles Vorschläge a. a. O., S. 203 und 283. Er war in Edinburgh der einzige, der die Frage des gemeinsamen Gebets vorantrieb.
- 10: Unter denen, die zu Sektion IV gehörten und den Bericht ihres Unterausschusses D entgegennahmen und dem Plenum vorlegten, waren immerhin folgende mit „Glauben und Kirchenverfassung“ vertraute Männer: der anglikanische Bischof von Lichfield, Dr. Aubrey, Vorsitzender der Sektion, Canon Tatlow, Dr. H. P. Douglass, Dean Brilioth, N. Karlström, N. Ehrenström, Prof. Siegmund-Schultze, Dr. J. R. Mott, S. Bulgakow, Prof. Zander, W. Paton und eine ganze weitere Liste berühmter Leute. Sie alle machten 1937, d. h. 17 Jahre nach Einführung der Gebetswoche von Glauben und Kirchenverfassung keinen Einwand zu dem Vorschlag, wenigstens einen Tag im Jahr für das ökumenische Gebet zu bestimmen.
- 11: Übrigens wurde auch die von der Una Sancta gepflegte Gebetsnovene vor Pfingsten von Dr. M. J. Metzger dort als besonders glücklich empfunden.
- 12: Pamphlet Nr. 96, Secretary's Report for the Period August, 1939 — October, 1941, S. 21—22.
- 13: Zitiert nach der englischen Ausgabe des Ökumenischen Pressedienstes Nr. 14, vom April 1940; der deutsche Text ist kürzer.
- 14: Ökumenischer Pressedienst Nr. 44 vom Dezember 1941.
- 15: ibidem.
- 16: a) Canon Hodgson schreibt am 14. Nov. 1960 in einem Brief an den Verfasser, daß der Beschluß des Exekutivausschusses in Übereinstimmung mit einer Ermächtigung durch den Fortsetzungsausschuß von Edinburgh 1937 gefaßt wurde. Darin heißt es: „13. Daß die nächste Zusammenkunft des Fortsetzungsausschusses nach Möglichkeit

im Sommer 1941 stattfinden soll, und daß der Exekutivausschuß autorisiert wird, für den Fortsetzungsausschuß zu handeln, wo immer dies vor der nächsten Sitzung des Fortsetzungsausschusses erforderlich ist“, Pamphlet 92, S. 76. Außerdem habe er doch einen recht umfangreichen Schriftverkehr über diese Frage geführt. b) die Folgen dieser Übereilung mußten die ökumenischen Gremien, wie Glauben und Kirchenverfassung selbst, der Zentralausschuß und in Deutschland die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen während der nächsten 15—18 Jahre tragen. Sie haben u. a. dazu geführt, daß die ökumenische Gebetswoche heute wenigstens zu drei verschiedenen Zeiten begangen wird; in der ersten Januarwoche zusammen mit der Evangelischen Allianz (z. B. in der CSR), in der Oktav vom 18.—25. Januar oder in der Woche vor Pfingsten (z. B. in Australien).

- 17: Vgl. Rouse/Neill I, S. 480 f.
- 18: The World Council of Churches — Its Process of Formation — Minutes and reports of the meeting of the Provisional Committee, Genf 1946, S. 66—67; und Minutes desselben Gremiums von 1947, S. 41—42.
- 19: Minutes of the Central Committee, 1955, S. 35—36. Außer diesem Protokoll sind besonders aufschlußreich für die ungeheure Verwirrung auf dem Gebiet des gemeinsamen Betens Faith and Order Pamphlet Nr. 21 der neuen Serie (1954); weiterhin Pamphlet Nr. 22 (1955), Nr. 23 (1956), Nr. 25 (1957) und Nr. 26 (1958). Im Februar 1955 versickt L. R. Nelson ein vervielfältigtes Memorandum zur Terminfrage, in dem er nach einer kurzen, sachlichen Darstellung der verschiedenen Gebetszeiten und des bisherigen Gesprächsverlaufes die Oktav von Exaudi bis Pfingstsonntag als einheitliche ökumenische Gebetszeit vorschlägt. Darin möchte er auch den amerikanischen World Communion Day eingeschlossen wissen. Als Gebetsanliegen nennt Nelson „die christliche Einheit, die Sendung der Kirche und den Weltfrieden“. S. M. Cavert schlägt aus der amerikanischen Perspektive heraus in seiner Antwort einen Gebetszyklus für das ganze Jahr vor; O. S. Tomkins möchte, daß sich die Januar-Oktav ungestört entwickelt, während R. S. Bilheimer die Pfingstzeit unterstützt, in die er sogar noch den Weltgebetstag der Frauen einbeziehen möchte. Die Meinungsverschiedenheiten bestehen also überall.
- 20: Das fordert 1956 schon Nelson. Pamphlet Nr. 23, S. 12.
- 21: 1951 wurde eine Arbeit veröffentlicht unter dem Titel „An Approach to the Work of Reunion through Common Devotional Understanding“ von G. Shaw und E. Hayman, in „Ways of Worship“, London 1951. Bis 1953 ist dieser Gegenstand des „spiritual life“ aus der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung anscheinend wieder verschwunden.
- 22: Pamphlet Nr. 23, S. 12.
- 23: Wir freuen uns über das andauernde Wachstum des Aufrufes zum gemeinsamen Gebet, das in der ganzen Welt in der Allianzgebetswoche und in der Gebetswoche für die Einheit der Christen am Anfang jedes Jahres sichtbar wird. Wir sehen auch, daß die rasche Ausbreitung dieser beiden Wochen zu Spannungen in bezug auf das Treueverhältnis und den Zweck führt; das gilt für die Ortsgemeinde, aber noch häufiger für den Bereich einer Landes- oder Freikirche. Wir würden es deshalb begrüßen, wenn die verantwortlichen Organisatoren dieser bedeutungsvollen Wochen zu einer gemeinsamen Haltung gelangen. Dadurch könnte der Inhalt ihrer Gebetsvorschläge sich in jedem Jahr gegenseitig ergänzen, und der Wert beider Wochen würde damit erhöht.
- 24: Wir rechnen jetzt grundsätzlich mit einer Gebetsoktav, damit die Handreichung von Glauben und Kirchenverfassung auch in Deutschland gültig bleibt.

DOKUMENTE UND BERICHTE

Revidierter Bericht der Kommission über „CHRISTLICHES ZEUGNIS, PROSELYTISMUS UND GLAUBENSFREIHEIT“

(vom Zentralaussschuß gebilligt zur Weiterleitung an die Mitgliedskirchen
mit der Bitte um Prüfung und Stellungnahme)

Auf seiner Sitzung in Evanston (1954) beschloß der Zentralaussschuß angesichts der Schwierigkeiten, die sich im Verhältnis der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen zueinander ergeben hatten, eine Kommission zum weiteren Studium des „Proselysitismus und der Glaubensfreiheit“ zu ernennen.

Diese Kommission trat im Juli 1956 in Arnoldshain (Deutschland) zusammen und erarbeitete einen vorläufigen Bericht unter dem geänderten Titel „Christliches Zeugnis, Proselysitismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen“. Diese Abänderung des Titels bringt die Erkenntnis zum Ausdruck, daß es sich beim Proselysitismus im abgewerteten Sinn des Wortes um eine entartete Form des christlichen Zeugnisses oder der Evangelisation handelt. Weiterhin wird damit die Tatsache unterstrichen, daß diese Untersuchung in erster Linie beschlossen worden war als ein Problem, das die Beziehungen von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zueinander berührt.

Der vorläufige Bericht der Kommission wurde im August 1956 von einem Unterausschuß des Zentralaussschusses in Galyatető (Ungarn) überarbeitet und vom Zentralaussschuß zur Vorlage an die Mitgliedskirchen gebilligt, um unsere gemeinsame Selbstprüfung über diese schwierige Frage unserer Beziehungen zueinander und zu anderen Kirchen in Gang zu bringen. Der vorläufige Bericht wurde im Oktober 1956 in der „Ecumenical Review“ veröffentlicht.

Als auf der Sitzung des Zentralaussschusses in Rhodos im Jahre 1959 die Frage aufgeworfen und von einem Unterausschuß erörtert wurde, welche weiteren Maßnahmen im Hinblick auf den vorläufigen Bericht zu ergreifen seien, meinte man, daß die Kirchen keine ausreichenden Stellungnahmen eingereicht hätten, die den Zentralaussschuß hätten lenken können. Darum ordnete er an, daß der vorläufige Bericht den Mitgliedskirchen noch einmal zugeleitet würde mit der Bitte um Beantwortung bis zum 1. März 1960. Außerdem bat er die Kommission, die Eingaben der Kirchen sowie die Stellungnahme des Unterausschusses zu berücksichtigen und eine Grundsatzerklärung zu erarbeiten, die dem Zentralaussschuß 1960 „zur Prüfung, Annahme und Empfehlung an die Dritte Vollversammlung“ vorgelegt werden soll, „in der Hoffnung, daß sich eine derartige Erklärung für die Kirchen in ihren Beziehungen zueinander als annehmbar und hilfreich erweist“.

Inzwischen hatte dieses Studium durch das Gespräch über die vorgeschlagene Integration des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat vermehrtes Interesse gewonnen.

Der vorliegende revidierte Bericht, der im August 1960 von der Kommission in St. Andrews abgefaßt wurde, und zwar im Licht einer umfangreichen Sammlung sorgfältiger Antworten aus vielen verschiedenen Mitgliedskirchen, wird hiermit dem Zentralaussschuß, nach einer weiteren Bearbeitung, auf seine Bitte hin vorgelegt.

Im Verlauf unserer Überlegungen ist es immer deutlicher geworden, daß die Pole unseres Problems einerseits in dem Recht und in der Aufgabe eines freien christlichen Zeugnisses, andererseits in der Verpflichtung einer ökumenischen Gemeinschaft liegen, die sichtbare Einheit der Kirche als den Leib Christi zu manifestieren. Zwischen beiden besteht eine Spannung, und unsere Schwierigkeit liegt darin, beiden in Wahrheit und Liebe gerecht zu werden.

Hinter dieser Spannung liegt das ganze ekklesiologische Problem, das in unserer ständigen ökumenischen Verbindung ein Hauptanliegen darstellt. Eine Seite dieses Problems bildet das Territorialprinzip. Auch ungelöste Fragen von Glauben und Kirchenverfassung tragen zu der Spannung bei.

Infolgedessen ist dies ein bescheidener und begrenzter Bericht. Er versucht weniger, die Grundfragen zu lösen, als das Wesen der Spannung zu klären und einige richtungweisende Prinzipien anzudeuten in bezug auf Geist und Art der Beziehungen, in denen die Kirchen am besten mit den Problemen fertig werden können. Es ist nicht möglich, für alle nationalen und örtlichen Situationen bestimmte Regeln vorzuschreiben. Darum werden Kirchen, die zusammenleben, ermutigt, sich um ein gegenseitiges Verstehen zu bemühen, indem sie die ökumenische Perspektive dieses Berichtes ernstlich in Erwägung ziehen.

Obwohl sich dieser Bericht hauptsächlich mit den Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates befaßt, sind wir uns doch der Folgerungen bewußt, die sich aus ihm für unser Verhältnis zu anderen Kirchen und religiösen Gruppen ergeben. Unser Übereinkommen, als „Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“, in brüderlichem Rat und gegenseitiger Hilfe „beieinander bleiben“ zu wollen, fordert eine besondere Selbstprüfung bezüglich der Art und Weise, wie wir von unserer Freiheit zum Zeugnis Gebrauch machen. Alle Einsichten, die wir für die rechten Beziehungen zueinander gewinnen, haben sicher auch Bedeutung für unser Verhältnis zu anderen Kirchen.

I. Der Gebrauch der Begriffe: Christliches Zeugnis, Glaubensfreiheit und Proselytismus

Mit den Ausdrücken „Zeugnis“, „Glaubensfreiheit“ und „Proselytismus“ verbinden sich recht verschiedenartige Vorstellungen. Es muß daher klargestellt werden, in welchem Sinne wir diese Begriffe hier gebrauchen. Dies gilt besonders für den Begriff „Proselytismus“, der heute eine fast völlig abwertende Bedeutung hat. Wahrscheinlich würde sich keine Kirche und keine Missionsgesellschaft, die in der ökumenischen Bewegung steht, gern eine „proselytisierende Gemeinschaft“ nennen. Es scheint in der Praxis nicht möglich zu sein, den ursprünglich positiven Sinn des Wortes „Proselyt“ wiederzugewinnen. „Proselyten machen“ im heutigen Sinn des Wortes steht im Widerspruch zu dem echten Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl: „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe“ (Matth. 28, 19–20).

Für diesen echten Gehorsam werden allgemeine Worte wie Evangelisation, Apostolat, Seelenrettung, Zeugnis und andere gebraucht. In diesem Bericht verwenden wir den Ausdruck „Zeugnis“.

a) Christliches Zeugnis

Zeugnis zu geben durch Wort und Tat ist die eigentliche Aufgabe und Verantwortung jedes Christen und jeder Kirche. Alle Jünger stehen unter dem Missionsbefehl des einen Herrn.

Das Zeugnis will Menschen dahin führen, Christus als obersten Herrn anzuerkennen, sich ihm zur Verfügung zu stellen und ihm in der Gemeinschaft seiner Kirche in Liebe zu dienen. Das Zeugnis der Christen für Jesus Christus erfordert sowohl ein persönliches als auch ein gemeinsames Bekenntnis zu der Wahrheit, die ihnen offenbart worden ist; jedoch vermag kein menschliches Bekenntnis zur Wahrheit, die in Jesus Christus ist, diese Wahrheit in ihrer ganzen Fülle wiederzugeben. Selbst wenn er innerlich dazu getrieben wird, gegen das zu zeugen, was in einer anderen religiösen Lehre oder Praxis Irrtum zu sein scheint, muß derjenige, der ein wahres Zeugnis ablegen möchte, doch demütig und aufrichtig sein. Er weiß, daß es für ihn selbst und für andere nur einerlei Maß gibt.

Eine solche Tat des Zeugnisgebens sucht nach einer Antwort, die zum Aufbau der Gemeinschaft derer beiträgt, die die Herrschaft Christi anerkennen. In diese Gemeinschaft tritt der Mensch dadurch ein, daß er Glied einer der verschiedenen bestehenden Kirchengemeinschaften wird. Darum muß sich sowohl das Zeugnis als auch die Antwort darauf heute notwendigerweise innerhalb der gegebenen Spaltung der Kirche vollziehen.

Diese Situation führt in den Beziehungen zwischen den Kirchen zu Schwierigkeiten, wenn eine Kirche der Versuchung erliegt, auf Kosten wirklicher oder scheinbarer Nachteile für den anderen Vorteile für die eigene Institution zu gewinnen. Es gehört zu den Aufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen, den verschiedenen Kirchen zu helfen, ihr Zeugnis so auszurichten, daß sie sich gegenseitig stärken und dadurch das Evangelium mit vereinten Kräften in gegenseitiger Unterstützung um so wirksamer ausbreiten.

b) Glaubensfreiheit

Gottes Wahrheit und Liebe werden in Freiheit dargeboten und müssen darum in Freiheit beantwortet werden.

Gott zwingt die Menschen nicht, auf seine Liebe einzugehen; und die Offenbarung Gottes in Christus ist eine Offenbarung, die anzunehmen den Menschen nicht aufgedrängt wird. Er ruft die Menschen, Ihm im Glauben eine freiwillige und gehorsame Antwort zu geben, mit einem freien und vertrauensvollen „Ja“ auf das ewige Handeln Seiner Liebe zu antworten, in der Er sich offenbart. Diese völlig freie Zustimmung wird untergraben und zerstört, wenn menschlicher Zwang mitspielt. Menschlicher Zwang leugnet die Achtung vor jedem einzelnen Menschen, die Gottes Liebeshandeln in Christus unterstreicht. Die von allem Zwang freie Methode und Gesinnung Christi stellen in sich die Verurteilung aller Versuche dar, auf die religiösen Überzeugungen des Menschen Zwang auszuüben oder ihre Zustimmung zu kaufen; für den Christen bilden sie die Grundlage der Glaubensfreiheit.

Jeder Christ besitzt die Freiheit, sein ganzes Dasein als Einzelner oder in der Gemeinschaft einer Kirche wie einer anderen Gruppe unter die Herrschaft Gottes zu stellen, zu glauben, zu beten, Gottesdienst zu feiern, Christus zu verkünden und auch nach Seinem Willen zu leben in der Kirche, die er sich in Übereinstimmung mit seinem eigenen Gewissen wählt. Für ein solches Zeugnis und einen solchen Dienst sollten Kirchen und Einzelne Gleichheit vor dem Gesetz genießen.

Daraus ergibt sich auch, daß das Gewissen von Menschen, deren religiöser Glaube und Überzeugung sich von unseren eigenen unterscheiden, anerkannt und geachtet werden muß.

In den meisten Ländern ist das Recht aller Menschen auf Gewissensfreiheit und auf Freiheit der religiösen Überzeugung und Praxis gesetzlich anerkannt. Der Artikel über Religionsfreiheit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte stimmt mit der christlichen Überzeugung überein, die in diesem Punkt vertreten wird: „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden“^{*)}.

Freiheit ist nicht absolut, denn sie darf nicht so gebraucht werden, daß sie gegen die Goldene Regel (Matth. 7, 12) verstößt.

c) „Proselytismus“

Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als Zeugnis: er ist die Verfälschung des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verfälscht, wenn — heimlich oder offen — Überredungskünste, Bestechung, unerlaubter Druck oder Einschüchterung angewandt werden, um nach außen eine Bekehrung zu erreichen; wenn wir den Erfolg unserer Kirche über die Ehre Christi stellen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer eigenen Kirche mit den tatsächlichen Gegebenheiten einer anderen zu vergleichen; wenn wir unsere eigene Sache zu fördern suchen, indem wir gegen eine andere Kirche falsches Zeugnis ablegen; wenn persönliche oder Gruppenselbstsucht die Liebe zu jedem einzelnen Menschen, mit dem wir es zu tun haben, ersetzt. Eine derartige Verfälschung des christlichen Zeugnisses weist hin auf mangelndes Vertrauen in die Kraft des Heiligen Geistes, mangelnde Achtung vor dem Wesen des Menschen und mangelnde Anerkennung des Evangeliums in seinem eigentlichen Wesen. Es ist sehr leicht, diese Fehler und Sünden bei anderen zu erkennen; es ist jedoch nötig einzusehen, daß wir alle in der Versuchung leben, in die eine oder andere zu fallen.

Da sich Zeugnis und Proselytismus sowohl in der Zielsetzung, den Motiven, der Gesinnung als auch in den Methoden unterscheiden, können objektive Kriterien allein die Unterschiede zwischen beiden nicht ausreichend deutlich machen. Gleichwohl gibt es solche objektiven Kriterien, und deswegen sind auch einige feste Regeln für das praktische Verhalten möglich. Der vierte Teil dieses Berichtes versucht, solche Regeln zu beschreiben, in der Hoffnung, daß mit ihrer Hilfe ein größeres Maß gegenseitigen Verstehens unter den Kirchen erreicht werden kann und sie dadurch das ihnen gemeinsam aufgetragene Zeugnis für Christus getreuer und überzeugender ausrichten.

II. Hintergründe

Die Fragen, mit denen sich dieser Bericht beschäftigt, haben in der ökumenischen Bewegung von Anfang an eine Rolle gespielt. Im Jahre 1920 forderte das bekannte Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchen, welches sich mit

^{*)} Offizieller deutscher Wortlaut. Besser hieße es am Schluß: „...in Lehre und Leben, Gottesdienst und Riten zum Ausdruck zu bringen.“

Nachdruck für die Zusammenarbeit unter den Kirchen einsetzte, daß mit aller Proselytenmacherei endgültig Schluß gemacht werde. Im gleichen Jahre wurde dieses Anliegen auf den vorbereitenden Tagungen für „Glauben und Kirchenverfassung“ und für „Praktisches Christentum“ in Genf von den orthodoxen Vertretern erneut zur Sprache gebracht. Auf den größeren und kleineren ökumenischen Konferenzen der nächsten Jahrzehnte ist diese Frage oft wieder aufgeworfen worden, ohne daß bestimmte Schritte unternommen wurden. Als in Toronto 1950 die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen erörtert wurde, wurde diese besondere Seite zwischenkirchlicher Beziehungen nur ganz kurz gestreift. Die Toronto-Erklärung fordert, die Kirchen sollen sich „solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden“, und sie legt dies folgendermaßen aus: „Die positive Bezeugung des Glaubens einer jeden Kirche muß von der anderen begrüßt werden: dagegen widersprechen alle Handlungen, die sich mit brüderlichen Beziehungen zu anderen Mitgliedskirchen nicht vereinbaren lassen, dem Anliegen, um dessentwillen der Rat geschaffen wurde“. Es wurde indessen nicht gesagt, was diese förderlichen Beziehungen nun genau in sich schließen.

Dieser äußerst kurze Hinweis auf die Geschichte der Gespräche zeigt, daß diese Fragen von den Mitgliedskirchen ehrlich und sorgfältig untersucht werden müssen. Wenn man sich mit ihnen nicht ernsthaft auseinandersetzt, würden in einigen Gebieten unnötige Mißverständnisse in den Beziehungen zwischen Mitgliedskirchen bestehen bleiben.

Den hier behandelten Fragen des „Proselytismus“ und der Glaubensfreiheit liegen verschiedene historische Gegebenheiten zugrunde, von denen die folgenden genannt seien:

1. In der Neuzeit verändern technische und gesellschaftliche Entwicklungen in allen Teilen unserer Welt die ehemals feststehenden Formen menschlicher Gemeinschaft von Grund auf. Da die Austausch- und Verkehrsmöglichkeiten stark zugenommen haben, können sich religiöse und kulturelle Gemeinschaften nicht mehr gegen Einwirkungen von außen abkapseln, sondern werden in zunehmendem Maße von Gedanken und Bewegungen beeinflusst, die von außen kommen. Man braucht nur auf den weitreichenden Einfluß hinzuweisen, den Zeitungen und Literatur, Rundfunk und Film ausüben, oder auf Ausländer und ausländische Einflüsse aller Art, die in den meisten Ländern anzutreffen sind. Nationale Grenzen können eine Kultur nicht mehr isolieren. Diese durchdringenden und dynamischen Einflüsse könnten nur durch eine gewaltsame Unterdrückung ausgeschaltet werden — etwa dadurch, daß man die Verbreitung von Zeitungen und Literatur unterbindet, den Rundfunk blockiert und die Reisefreiheit wie das Betreten eines Landes verbietet.

2. In den letzten Jahren haben religiöse und kulturelle Gemeinschaften sich weit über ihre ursprünglichen nationalen und völkischen Grenzen ausgebreitet. Durch Ansiedlung von Flüchtlingen wie durch andere Formen der Bevölkerungsbewegung sind orthodoxe, protestantische und römisch-katholische Gemeinden in neue Gebiete eingedrungen.

3. Die verwirrendsten Situationen gibt es im Bereich religiöser und kirchlicher Verhältnisse dort, wo eine bestimmte Kirche sich geschichtlich mit dem gesamten Leben und der gesamten Kultur eines Landes oder Gebietes identifiziert hat — ob als eine durch Gesetz eingerichtete Kirche oder als „Staatskirche“ — und heute

religiösen Bewegungen gegenübersteht, die von außen kommen oder als spontane, aus dem eigenen Gebiet stammende Erneuerungsbewegungen auftreten, die ihre Einheit bedrohen.

Die Besorgnis und der Widerstand, die diejenige Kirche zeigt, die sich in einem bestimmten Gebiet bisher in Einzel- oder beherrschender Stellung befand, können billigerweise nicht nur dem Wunsch zugeschrieben werden, das Vorrecht eines Monopols zu behaupten. Sie können auch eine berechtigte Sorge um die Wahrung der Einheit und Integrität der Kirche eines Volkes zum Ausdruck bringen und Treue gegenüber dem Grundsatz, daß die Kirche eines Gebietes für die ganze menschliche Gemeinschaft Verantwortung trägt, in die sie gestellt ist. Ja, wir beobachten besonders in Asien und Afrika, daß große Anstrengungen für den Aufbau regionaler oder nationaler Kircheneinheit gemacht werden. Diese Bemühungen werden oft unterstützt durch ein nationalistisches Bewußtsein und durch den ernstesten Wunsch, die kulturelle Einheit eines Volkes zu wahren.

Wenn es auch außerordentlich wichtig ist, diese Bemühungen und die von ihnen gemeinten eigentlichen Werte in entgegenkommender Weise zu verstehen, ist es doch von gleicher Bedeutung, daß wir die Probleme erkennen, die sie bezüglich der Glaubensfreiheit stellen, sowie die Tatsache, daß Kirchen in anderen Teilen der Welt in offeneren und gemischteren Gesellschaften neue Freiheit und Lebenskraft gefunden haben.

4. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts entstanden Spannungen aus neuen Berührungen zwischen Christen verschiedener Kirchen in solchen Gebieten, die man als Felder für die Äußere Mission ausgesucht hatte. In einigen Fällen mußten missionarische Unternehmungen, die Nichtchristen galten, feststellen, daß sie auch unter den Gliedern anderer christlicher Kirchen arbeiteten, die in diesen Ländern schon seit langer Zeit bestanden, und daß sie deren Glieder zu sich herüberzogen. In anderen Fällen richtete sich die Missionsarbeit an solche, die man für rückfällige oder nur unvollständig evangelisierte Glieder anderer Kirchen hielt. Zu verschiedenen Zeiten entstanden „Freikirchen“ — oder sie wurden aufgebaut — in Gebieten, die bis dahin ausschließlich Domänen von „Volkskirchen“ oder „Staatskirchen“ waren. In den letzten Jahren hat es, nach Zahl und Aktivität, eine starke Zunahme von religiösen Gruppen gegeben, die zur persönlichen Bekehrung auffordern, manchmal aber sehr wenig Kirchenbewußtsein und nur geringes oder gar kein Interesse an einer Zusammenarbeit mit anderen haben.

5. Diese Entwicklungen und Verhältnisse werden mitbeeinflusst von der Tatsache, daß Kirchen in den letzten Jahrhunderten immer mehr erkannt haben, daß die christliche Freiheit die Grundlage aller Freiheiten bildet. Ebenso haben politische Philosophien und Gesellschaftslehren des 17. Jahrhunderts und später die Freiheit in allen ihren Formen einschließlich der Religionsfreiheit mit Nachdruck betont.

Überall in der Welt sehen sich die Kirchen heute vor die Notwendigkeit gestellt, ihrem Auftrag in einer neuen Situation nachzukommen. Viele Kirchen in vielen Gebieten der Welt werden durch die eine oder andere Form des „Proselytismus“ beunruhigt.

Gleichzeitig hat die Entstehung einer organisierten ökumenischen Bewegung dem Kampf um Glaubensfreiheit einen neuen Brennpunkt und den Forderungen nach Einheit und Gemeinschaft einen neuen Anstoß gegeben. Unsere gemeinsame Gliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen gibt uns einen nicht zu umgehen-

den Anstoß und bildet ein wirkungsvolles Instrument für die Erarbeitung neuer Beziehungen zueinander.

III. Grundsätzliche Überlegungen

1. Jede christliche Kirche hat nicht nur die Erlaubnis, sondern den Auftrag, in der Welt ein freies und offenes Zeugnis abzulegen und zu versuchen, Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Das Zeugnisgeben ist ein Teil des kirchlichen Liebedienstes, ein Teil ihres Dienstes an der Menschheit.

2. Das Gebot, von der Wahrheit Christi zu zeugen und andere für diese Wahrheit zu gewinnen, gilt nicht nur in bezug auf Nichtchristen, sondern auch in bezug auf andere, die kein lebendiges Verhältnis zu einer christlichen Kirche haben. Kirchen sollten sich über neue Anregungen freuen, die den Glauben derer beleben, die ihrer seelsorgerlichen Fürsorge anvertraut sind, selbst wenn solche Anregungen von außerhalb ihrer eigenen Reihen kommen. Solch ein belebendes Zeugnis, das in eine bestimmte Kirche von außen hineingetragen wird, sollte sowohl auf die Einheit als auch auf die Neubelebung dieser betreffenden Kirche bedacht sein.

3. Sollten in einer Kirche Irrlehren oder Mißbräuche die zentralen Wahrheiten des Evangeliums entstellen oder verdunkeln und damit das Heil der Menschen gefährden, so können andere Kirchen verpflichtet sein zu helfen durch treue Bezeugung der Wahrheit, die man dort aus dem Auge verloren hat. Die Freiheit hierzu muß grundsätzlich festgehalten werden. Bevor sie jedoch eine andere Kirche gründen, müssen sie sich in Demut fragen, ob in der bestehenden Kirche nicht noch solche Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes zu finden sind, daß offene brüderliche Fühlungnahme und Zusammenarbeit mit ihr gesucht werden müssen.

4. Die Toronto-Erklärung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1950 erklärt einige Punkte unseres gegenwärtigen Verständnisses der Einstellungen von Mitgliedskirchen zueinander:

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

b) Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeutet nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß (vgl. IV, 4). Das heißt, daß eine Kirche, die von ihrem Bekenntnis her gewisse Lehren einer anderen Mitgliedskirche als Irrtümer und Häresien und gewisse ihrer Bräuche als Mißbräuche ansehen muß, nicht veranlaßt werden darf, diese Überzeugungen um der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat willen zurückzunehmen oder zurückzuhalten, sondern daß sie diese weiterhin in vollem Umfange aufrechterhalten und auch zum Ausdruck bringen kann, ja soll. Je offener eine Kirche ihre Überzeugungen im Rat oder innerhalb der ökume-

nischen Gemeinschaft ausspricht, um so weniger wird es nötig sein, sie hinterherum und auf unerwünschte Weise geltend zu machen.

c) Gerade innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft sollte diese Auseinandersetzung in vollem Umfange weitergehen, ohne daß dabei die Schwierigkeit und der Ernst der Probleme unterschätzt werden (vgl. IV, 7 und 8). Es läßt sich beobachten, daß Kirchen immer dann am ehesten zum Proselytismus neigen oder sich über Proselytismus beklagen, wenn die psychologische und geistliche Atmosphäre derart ist, daß sich Kirchen entweder scheuen oder daran gehindert werden, im Umgang miteinander die Wahrheit offen auszusprechen.

d) Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat legt den Kirchen eine moralische Verpflichtung auf, in dieser Auseinandersetzung eine bestimmte Haltung zu beobachten. So ist es mit dieser Mitgliedschaft unvereinbar, daß eine Mitgliedskirche einer anderen das Kirchesein völlig abspricht oder sie als ganz und gar häretisch oder als Mißbräuden hoffnungslos verfallen ansieht, so daß ihren Gliedern nur noch dadurch zu helfen wäre, daß man sie aus ihr herausrettet. Auf Grund ihres gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus als Gott und Heiland und als dem alleinigen Haupt der Kirche erkennen die Mitgliedskirchen gemeinsam in einander „hoffnungsvolle Zeichen“ (vgl. IV, 1 und 5).

5. Das Ausrichten des Zeugnisses innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft vollzieht sich auf verschiedenerlei Weise; die folgenden mögen als Beispiele genannt sein:

a) Das inoffizielle Gespräch und die persönliche Begegnung von Einzelnen auf der Suche nach Wahrheit.

b) Das offizielle Gespräch zwischen zwei Kirchen, wobei jede ihrem eigenen Bekenntnis volles Gewicht gibt.

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

IV. Empfehlungen an die Mitgliedskirchen zu weiterer Erwägung

Während der vergangenen Jahre hat man sich in vielen Mitgliedskirchen mit verschiedenen in diesem Bericht behandelten Fragen auseinandergesetzt. Der Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen hat ihnen auf verschiedenen Sitzungen seine Aufmerksamkeit zugewandt. Man hat weithin erkannt, daß diese Fragen ein beständiges Anliegen derjenigen Kirchen bleiben müssen, die sich in der ökumenischen Gemeinschaft als Gliedkirchen des Ökumenischen Rates zusammengefunden haben und die gewillt sind, beieinander zu bleiben. Es war unsere Absicht, zur Klärung und zu einem tieferen Verständnis der Fragen und Probleme beizutragen, denen wir gemeinsam gegenüberstehen.

Gleichzeitig müssen wir jedoch einsehen, daß die tatsächlichen Verhältnisse, denen sich Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt in der Frage ihrer gegen-

seitigen Beziehungen gegenübersehen, außerordentlich verschiedenartig sind. Dort, wo es in diesen Beziehungen Schwierigkeiten gibt, können die nebeneinander lebenden Kirchen innerhalb eines bestimmten geographischen Bereiches — örtlich, national oder regional — im allgemeinen am besten selbst mit ihnen fertigwerden.

Wir glauben, daß Lösungen sich dort, wo Schwierigkeiten in den Beziehungen der Kirchen zueinander bestehen, nicht so sehr auf dem Weg über Regeln und Vorschriften finden lassen als durch die rechten Haltungen und durch Taten der Versöhnung.

Aber selbst wenn Regeln und Vorschriften wünschenswert wären, besitzt doch der Ökumenische Rat der Kirchen auf Grund seines Wesens und seiner Verfassung weder die Autorität, noch hat er die Absicht, über die Mitgliedskirchen eine Kontrolle auszuüben oder Gesetze für sie zu erlassen; ja, durch seine Verfassung wird er ausdrücklich daran gehindert, etwas Derartiges zu tun. Noch selbstverständlicher ist es, daß der Ökumenische Rat Kirchen oder religiöse Gruppen, die keine Verbindung zu ihm haben, nicht kontrollieren kann. Der Einfluß seiner Erklärungen beruht allein auf deren innerem Wert und auf der Tatsache, daß sie die Überzeugungen verantwortlicher Kirchenvertreter zum Ausdruck bringen.

Doch auch bei gebührender Berücksichtigung des Wesens der ökumenischen Gemeinschaft, die der Ökumenische Rat der Kirchen darstellt, anerkennen wir gleichzeitig gewisse Grundsätze, die nach unserer Überzeugung Kirchen in ihren gegenseitigen Beziehungen leiten sollten und die, wenn man sie befolgt, objektive und allgemein anwendbare Verhaltensmaßstäbe abgeben könnten.

Die hier vorgelegten Grundsätze beanspruchen keine Endgültigkeit. Wir haben jedoch festgestellt, daß sie in vielen Mitgliedskirchen schon jetzt wohlwollend behandelt worden sind. Die folgenden Grundsätze werden in der Hoffnung und Überzeugung vorgelegt, daß sie den Kirchen bei der Prüfung ihrer eigenen Situation dienen und Kirchen wie auch Räten von Kirchen (Councils of Churches) eine brauchbare Grundlage für weiteres Studium und Durchdenken der in diesem Bericht behandelten Fragen auf örtlicher, nationaler und regionaler Ebene bieten können.

1. Wir achten in unseren Kirchen die Überzeugungen anderer Kirchen, deren Auffassung und Praxis der Kirchenmitgliedschaft wir nicht teilen, und betrachten es als unsere christliche Pflicht, füreinander zu beten und einander zu helfen, unsere jeweiligen Schwächen durch freimütigen theologischen Austausch, die Erfahrung gemeinsamen Gottesdienstes und durch konkrete gegenseitige Hilfeleistung zu überwinden; und wir erkennen es als unsere Pflicht an, wenn in Ausnahmefällen die private oder öffentliche Kritik einer anderen Kirche von uns gefordert zu sein scheint, erst uns selbst zu prüfen und die Wahrheit immer in Liebe und zum Aufbau der Kirchen zu sagen.

2. Wir halten es für die vornehmste Pflicht jedes bewußten Christen, mit betendem Herzen an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten, deren Glied er ist.

3. Wir anerkennen das Recht des erwachsenen Menschen, in eine andere Kirche überzutreten, wenn er zu der Überzeugung gelangt, daß ein derartiger Übertritt Gottes Wille für ihn ist.

4. Wenn einigen Kirchen die anderen gewährte Glaubensfreiheit abgestritten wird, entstehen schwere Belastungen der brüderlichen Beziehungen zwischen den

Kirchen; darum sollten alle Christen sich um die Einführung und Aufrechterhaltung der Glaubensfreiheit für alle Kirchen und alle ihre Glieder in jedem Land bemühen.

5. Wir nehmen Abstand von jeder kirchlichen Maßnahme, die materielle oder soziale Vorteile anbietet, um die Kirchengliederung des Einzelnen zu beeinflussen oder auf Menschen in Zeiten der Hilflosigkeit und Not einen ungeziemenen Druck auszuüben.

6. Obwohl Kirchen durchaus das Recht haben müssen, ihre Haltung im Blick auf konfessionell gemischte Ehen deutlich zu machen, sollte doch die Gewissensentscheidung der Ehegatten hinsichtlich ihrer künftigen Kirchengliederung respektiert werden.

7. Bevor ein Kind in die Gliedschaft einer Kirche aufgenommen wird, der die Eltern oder der Vormund gegenwärtig nicht angehören, soll man sich in angemessener Weise seelsorgerlich um die Einheit der Familie bemühen; und wo der vorgesehene Wechsel der Kirchengliederung dem Wunsch derjenigen, die für Pflege und Erziehung des Kindes unmittelbar verantwortlich sind, widerspricht, soll nicht in die Gliedschaft der anderen Kirche aufgenommen werden, wenn nicht ein außerordentlich gewichtiger Grund vorliegt.

8. Es soll in angemessener Weise Seelsorge geübt werden, bevor irgend jemand in die Gliedschaft einer Kirche aufgenommen wird, wenn er als Glied einer anderen Kirche bereits unter Kirchenzucht steht oder wenn es Anzeichen dafür gibt, daß die Gründe für die Beantragung der Mitgliedschaft in einer anderen Kirche weltlicher oder unwürdiger Art sind.

9. Immer, wenn ein Glied einer Kirche in eine andere Kirche aufgenommen werden möchte, sollte es zwischen den beteiligten Kirchen zu einer unmittelbaren Fühlungnahme kommen; wenn es jedoch deutlich ist, daß Gewissensmotive und gute Gründe vorliegen, sollte man dem Betroffenen weder vor noch nach seinem Übertritt Hindernisse in den Weg legen.

10. Es mag Situationen geben, wo die in einem bestimmten Gebiet bereits bestehende Kirche ihr Zeugnis von Christus so unzureichend ablegt, daß ein treueres Bezeugen und Verkündigen des Evangeliums gegenüber ihren Mitgliedern erforderlich scheint; dennoch sollte es das erste Bestreben anderer Kirchen sein, jener Kirche geduldig zu helfen, ihr eigenes Zeugnis und ihren Dienst zu erneuern und zu stärken.

11. Wir sollten Kirchen, die in bestimmten Gebieten bereits arbeiten, durch das Angebot von „fraternal workers“ und Austausch von Mitarbeitern helfen wie auch dadurch, daß wir Kenntnisse, sachkundige und materielle Hilfen zur Verfügung stellen und nicht von einer anderen Kirche aus eine konkurrierende Missionsarbeit einrichten.

Als Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen sind wir alle dazu aufgerufen, bei der Ausübung der Glaubensfreiheit so viel Zurückhaltung zu wahren, daß wir keinen Anstoß erregen und soweit wie möglich die Überzeugung anderer Kirchen respektieren. Darum fordern wir die Mitgliedskirchen auf, Abstand zu nehmen von dem hier beschriebenen Proselytismus.

Wir glauben, daß die Mitgliedskirchen gebeten werden sollten, über die in diesem Bericht dargestellten Anliegen nachzudenken und zu beten, damit sie sich in ihrem Umgang miteinander immer der Verpflichtungen bewußt sind, die zur ökumenischen Gemeinschaft gehören.

Die südafrikanische Kirchenkonferenz in Johannesburg, auf der vom 7.—14. Dezember Vertreter des Ökumenischen Rates und seiner südafrikanischen Mitgliedskirchen das Rassenproblem erörterten, stand im Zeichen eines „freimütigen Meinungsaustausches und wachsender geistiger Einheit“. In einer zum Abschluß der Konferenz angenommenen Erklärung geben die Delegierten zwar zu, daß ihre Überzeugungen über die Apartheidpolitik weit auseinandergehen, sie verwerfen jedoch einmütig jede Art von ungerechter Diskriminierung. Lediglich die 182 000 Mitglieder zählende Hervormde Kerk van Afrika, bei weitem die kleinste der drei niederländisch-reformierten Teilnehmerkirchen, hat sich in einer besonderen Verlautbarung ausdrücklich von der Erklärung der südafrikanischen Kirchenkonferenz distanziert. Weiter wurde in Johannesburg einmütig die Bildung einer ständigen „Südafrika-Konferenz der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates“ beschlossen.

Eine engere Zusammenarbeit mit dem Ziel späterer „endgültiger Vereinigung“ haben der Reformierte Weltbund und der Internationale Kongregationalistische Rat vereinbart.

Der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA hat zum ersten Mal in seiner Geschichte einen Laien, I. Irwin Miller, einen Industriellen aus Indiana, zu seinem neuen Präsidenten gewählt.

Mit einem „Vorschlag zur Wiedervereinigung der Kirche Christi“ in den USA hat sich der führende amerikanische Presbyterianer Dr. Eugene C. Blake an die Vereinigte Presbyterianische Kirche, die Protestantische Episkopalkirche, die Methodistenkirche und die Vereinigte Kirche Christi gewandt.

An der zweiten „Konferenz Europäischer Kirchen“ in Nyborg vom 3.—7. Oktober nahmen rund 120 protestantische, anglikanische und orthodoxe Delegierte aus fast allen europäischen Ländern teil.

Der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Bischof Niko-

dim, erklärte in Damaskus, die Russische Orthodoxe Kirche werde jeden Schritt und jede Geste begrüßen, die eine Annäherung oder Wiedervereinigung der christlichen Kirchen zum Ziele habe. Nach Ansicht der russischen Kirche könnten solche Bemühungen jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn Papst Johannes XXIII. sich im voraus bereit erkläre, mit den leitenden Vertretern anderer christlicher Kirchen auf gleichem Fuße zu verhandeln. Bischof Nikodim und 15 weitere russisch-orthodoxe Würdenträger begleiteten das Oberhaupt ihrer Kirche, den 83jährigen Patriarchen Alexius, auf seiner einmonatigen Besuchsreise zu den orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens und Griechenlands sowie zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel.

Patriarch Alexius hat eine „Kommission für zwischenchristliche Verbindung der Russischen Orthodoxen Kirche“ gebildet und den Vorsitz dem Metropoliten Pitirim von Leningrad übertragen.

Im Anschluß an eine Reise durch den Nahen Osten besuchte der Erzbischof von Canterbury, Dr. Geoffrey Fisher, den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und Papst Johannes XXIII.

Im Mittelpunkt der vom Kirchlichen Außenamt der EKD veranstalteten Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 24.—26. Oktober in Arnoldshain/Ts. standen Referate von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft über die ökumenische Gesamtlage, Bischof Stephen Neill über die Integration und Pfarrer H. R. Weber über die Laienfrage. Mit dem Ökumenischen Konzil beschäftigten sich Vorträge von Prof. Skydsgaard und Prof. Leuba.

Zur Betreuung ausländischer Studenten sind gegenwärtig von deutschen Landeskirchen vier ausländische Studentenpfarrer eingesetzt (zwei aus Indonesien, je einer aus Japan und der französischen Schweiz), die an den Universitäten Berlin, München, Heidelberg und Köln arbeiten.

VON PERSONEN

Aus den deutschen Kirchen wurden in den Mitarbeiterstab des Ökumenischen Rates nach Genf berufen Landespfarrer D. Heinrich Puffert (Zwischenkirchliche Hilfe), Dr. Hans-Jochen Margull (Evangelisationsreferat) und Pastor Armin Boyens (Übersetzungsabteilung).

Zum Beigeordneten Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey wurde zum ersten Male ein Afrikaner, der Soziologe Henry Makulu, berufen.

Die Nachfolge von Dr. Edgar Chandler als Leiter der Flüchtlingsabteilung des Ökumenischen Rates übernahm der Amerikaner Walter S. Kilpatrick.

Zum Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Bischofs D. Fuglsang-Damgaard als Bischof von Kopenhagen und Primas der Kirche von Dänemark wurde Pfarrer Willy Westergaard-Madsen gewählt.

Den theologischen Ehrendoktor erhielten von der Universität Basel Prof. J. B. Soucek (Prag); von der Humboldt-Universität in Berlin die Professoren Christian Baeta (Ghana) und L. M. Pakozdy (Debrecen); von der Kirchlichen Hochschule in Berlin Missionsdirektor Gerhard Brennecke (Berlin), Pastor Georges Casalis (Straßburg) und Prof. Franz Hildebrand (USA).

Am 15. November wurde der frühere Bischof von Lund, Prof. D. Anders Nygren, 70 Jahre alt.

Der hochverdiente schottische Theologe und Mitpräsident des Ökumenischen Rates, Prof. Dr. John Baillie, ist am 29. September in Edinburgh im Alter von 74 Jahren gestorben.

Der anglikanische Bischof von Guildford, Dr. Ivor Watkins, ein langjähriger Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung, verstarb am 24. Oktober im Alter von 63 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Roger Mehl, „Wie werden wir uns in Neu-Delhi zeigen?“, *Réforme*, 8. Oktober 1960.*)

Prof. Mehl fordert nach den Ereignissen auf der ökumenischen Jugendkonferenz von Lausanne die Kirchen dazu auf, die dort gestellten Fragen nun wirklich zu beantworten und nicht mit dem „Argument vom Geduldhaben und von der Klugheit... nur eine unfruchtbare Unbeweglichkeit“ zuzudecken. Besonders die deutschen Landeskirchen hätten mit ihrem gegenwärtigen Abendmahlsgespräch eine große ökumenische Verantwortung. Wenn sie nicht selbst weiterkämen, könnte vielleicht „eine umfassendere ökumenische Instanz“ das Gespräch fortsetzen. Jedenfalls müsse man damit rechnen, daß die jungen Kirchen in Neu-Delhi die gleichen Fragen stellen wie die Jugend in Lausanne.

Henri d'Espine, „Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Frage der Einheit“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Oktober 1960, Seite 14—21.*)

Dieser Artikel enthält Prof. d'Espines Erläuterungen zu der jüngsten Fassung des Dokuments über die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung, die er vor dem Zentralauschuß in St. Andrews vorgetragen hat. Er beschäftigt sich vor allem mit der vorgeschlagenen Definition der zu erstrebenden Einheit, zitiert einige Stellungnahmen zum Begriff der Einheit bzw. „churchly unity“ und zeigt in kurzen Zügen, welche Bedeutung der neue Vorschlag für das ökumenische Gespräch haben könnte. Dieser Bericht kann natürlich nicht mehr sein als ein erster Schritt in ein umfassendes Gespräch hinein, denn die

jetzige Beschreibung der Einheit würde bei ihrer endgültigen Annahme eine Fülle explosiver Konsequenzen enthalten, gerade weil sie so konkret ist.

Zwei weitere Hauptartikel der letzten Nummer der *Ecumenical Review* beschäftigen sich mit dem Bevölkerungsproblem:

Stephan F. Bayne, Jr., „Responsible Parenthood and the Population Problem“, Seite 24–35, und

E. de Vries, „Population Growth and Christian Responsibility“, Seite 36–41.

Darüber hinaus enthält diese Nummer eine Reihe wesentlicher Dokumente, die auf der Sitzung des Zentralaussschusses in St. Andrews vorgetragen bzw. angenommen wurden.

Yasuo Carl Furuya, „Apologetische oder kerygmatische Theologie?“, *Theology Today*, Nr. 4, Januar 1960, Seite 471–480.“)

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Wirkung verschiedener Theologen in Asien, speziell in Japan. Furuya stellt Tillich und Karl Barth gegenüber und fragt, wessen Theologie in Japan — unter Christen und Nichtchristen — am ehesten gehört werde. Das erstaunliche oder auch erwartete Ergebnis lautet, daß die sich um den Anknüpfungspunkt mühende „apologetische Theologie“ von Tillich und auch von Brunner nicht ankommt, während K. Barth bis in die buddhistischen Seminare hinein diskutiert wird. Der Verf. weiß, daß seine Beobachtungen nichts Endgültiges darstellen, und doch lassen die japanischen Reaktionen auf Tillich, Brunner und Barth einige Schlüsse zu, die hier mit Beispielen untermauert sind.

Richard Niebuhr, „The Seminary in the Ecumenical Age“, *Theology Today*, Nr. 3, Oktober 1960, Seite 300–310.

Dieser Vortrag geht weit über das hinaus, was das Thema vermuten läßt. Zunächst wird allerdings von unerwarteten Ansätzen aus darauf hingewiesen, daß vielleicht die ökumenisch wirkungsvollsten Unternehmungen der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte das Studium einer gemeinsamen Bibel und das immer bessere Verständnis der gemeinsamen Kirchengeschichte

seien. In beiden Gebieten sei viel unbewußte ökumenische Arbeit geleistet worden. Dann allerdings fordert der Verf. mit Nachdruck, daß man sich viel stärker darum bemühe, die Vergangenheit konstruktiv zu verarbeiten. Denn oft würden positive Entwicklungen durch die unverarbeitete Erinnerung an frühere Auseinandersetzungen, Leiden und Kränkungen abgefangen. Die ganze unversöhnte *oikoumene*, d. h. die ganze bewohnte Welt, hat diesen Dienst nötig. Die Seminare könnten Entscheidendes zu dieser Klärung der Vergangenheit im Interesse des kirchlichen Versöhnungsauftrages beitragen.

Heinrich Schlier, „Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament“, *Catholica*, Heft 3/1960, Seite 161–177.

Einheit gehört zum unauflösbaren Wesen der Kirche. Aber „um welche Einheit handelt es sich?“ Das ist Schliers Frage, die er in einem umfassenden, mit einer Fülle von biblischen Belegen ausgestatteten Aufsatz zu beantworten sucht. Zunächst werden Christus als der Grund und der Heilige Geist als bewirkende Kraft dieser Einheit genannt. Darauf folgt eine Abhandlung der „Mittel und Wege“, zu denen „das Evangelium, die Taufe und das Herrenmahl“ gehören sowie der „apostolische Dienst und die Charismen“ (S. 164). Nach einer Art Exkurs über die Ausdrücke „Volk Gottes“, „Leib Christi“ und „Tempel des Heiligen Geistes“ stellt Schlier abschließend die Frage: „Wie kommt es zu solcher Einheit nun von seiten des Menschen?“ (S. 173). Hier erscheinen die Antworten, die bei der Behandlung der Sakramente vermißt wurden, nämlich: durch Glauben, Hoffnung und Liebe. In einem Wort: „Dadurch, daß sie (die Menschen) Christen werden und sind“ (S. 173).

The Archbishop of York, „Holiness, Truth and Unity“, *Frontier*, IV, Winter 1960, Seite 253–256.

In diesem Auszug aus einer Ansprache wird betont, daß Jesus in Joh. 17 nicht nur um Einheit der Jünger betet, sondern zugleich um Heiligkeit und Wahrheit: „Heilige sie in deiner Wahrheit“. Es geht deshalb nicht um ein isoliertes Ansteuern der Einheit, um eine ständige Reduktion der

Zahl der Kirchen, sondern um „Einswerden in der Heiligkeit, in der Heiligung und in der Wahrheit“ (S. 256).

Eberhard Fincke, „Zur Geschichte der ‚Basis‘ des Ökumenischen Rates der Kirchen“, *Evangelische Theologie*, Heft 10, Oktober 1960, Seite 465–476.

Verf. geht in seiner Untersuchung zwei Fragen nach. Zunächst gibt er eine Übersicht über die Geschichte der bisherigen Basisformel, die letztlich doch mit der Pariser Basis des CVJM in Verbindung gebracht wird. In der zweiten Frage geht es um die Bedeutung der Basis: Ist sie ein Bekenntnis oder nicht? Eine Reihe der referierten Kritiken an dem dogmatischen Gehalt der Basis sind inzwischen durch ihre neue Formulierung überholt.

Special Issue on Colportage (zehn Artikel), *Bulletin of the United Bible Societies*, Nr. 44, 4. Quartal, 1960.

Die Bibelkolportage ist in vielen Ländern ein wirklich ökumenisches Unternehmen. Die vorliegende Sonderausgabe über dieses Thema enthält eine Reihe interessanter Berichte aus Europa, Asien und Lateinamerika, an denen die verschiedensten Kirchen beteiligt sind.

George W. Carpenter, „Congo, Communism and Church“, *The Christian Century*, Nr. 41, 12. Oktober 1960, Seite 1176–1178.*)

Carpenter geht davon aus, daß die Berichterstattung über den Kongo außerordentlich unzureichend war und bessere Sachkenntnis Voraussetzung für jegliche Hilfe ist. Das Wesentliche dieses Artikels liegt in seinen Vorschlägen an die Kirchen, die in ihren Hauptzügen lauten: 1. Die Kirchen dürfen sich nicht geschloßen mit bestimmten politischen Größen identifizieren; 2. die Kirchen müssen sich bewußt werden, daß die afrikanischen Christen eine erhebliche Kraft darstellen; 3. die Kirchen kennen den Kommunismus jetzt so gut, daß sie eine gründliche Gegenstrategie einleiten können und sollen.

Din Dayal, „Offene Türen in Indien, aber der Protestantismus ist kraftlos“, *The International Review of Mis-*

sions, Nr. 196, Oktober 1960, Seite 446–449.*)

Der Verf. ist indischer Missionar, der z. Zt. unter Asiaten in Ostafrika arbeitet. Nach einem ausgedehnten Heimaturlaub stellt er fest, daß der Protestantismus sich gerade zur falschen Stunde aus Indien zurückzieht. Der Artikel ist eine starke Aufforderung zu vermehrter protestantischer Missionsarbeit. Er hält den augenblicklichen Pessimismus für falsch und zeigt, wie die römischen Katholiken gern die leer gewordenen Stellungen beziehen, die evangelische Missionsgesellschaften nicht mehr halten wollen.

F. Boerwinkel, „De Oecumene en de Sekten“, *Gemeenschap der Kerken*, Oktober 1960, Seite 10–15.

Verf. berichtet kurz über Entwicklungstendenzen in den sog. Sekten und skizziert ihre Einstellung zum Ökumenischen Rat. Dabei bedient er sich der Unterscheidung von Horton Davies, der z. B. die Zeugen Jehovas als zentrifugale Sekte anspricht, weil sie sich bewußt von jeder Kirche und jedem Kirchesein fernhalten. Dem gegenüber steht die „zentripetale Sekte“, die — wie etwa Teile der Pfingstler — zu Kontakten mit Missionsrat und langsam auch mit den Kirchen findet.

Francis House, „Erklärung über den gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst“, Sonderveröffentlichung des Ökumenischen Rates, Abteilung für ökumenische Aktivität.*)

Da der gemeinsame Abendmahlsgottesdienst auf der ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne auch während der Sitzung des Zentralaussschusses in St. Andrews immer wieder diskutiert wurde, hat man den Verf. als Direktor der Abteilung für ökumenische Aktivität gebeten, eine sachliche Darstellung des Verlaufes dieser Konferenz zu geben. Dieser Bericht wurde dann den Mitgliedern des Zentralaussschusses zugeleitet. Seine Kenntnis ist notwendig, um nicht vorschnell zu verurteilen.

Artikel über Nyborg und Prag:

Hansfried Krüger, „Kirche in Bewegung (Prag III und Nyborg II)“, *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 22, 15. November 1960, Seite 535–537.

Erwin Wilkens, „Nyborg 1960“, Evang.-Luth. Kirchenzeitung, Nr. 21, 1. November 1960, Seite 327—329.

Erwin Wilkens, „Ökumene und Prager christliche Friedensbewegung“, Informationsblatt, Nr. 22, 1960, Seite 349—355.

J. M. Lochman, „Zur Stellungnahme des Lutherischen Landeskirchenamtes“, Die protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei, Nr. 10, 1960, Beilage.

Studienmaterial

Bekehrung — eine vergleichende Studie*). Deutsche Übersetzung des Dokuments Nr. VIII des Referats für Laienarbeit.

The Church and the Lay Movement in Latin America von Mauricio Lopez, Dokument Nr. IX des Referats für Laienarbeit. 11 Seiten, vervielfältigt, nur englisch.

Jesus Christus, das Licht der Welt. Vorbereitungsheft für die Dritte Vollver-

sammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961, enthält Bibelarbeiten, Einführung in die Sektionsthemen und eine kurze Darstellung des Ökumenischen Rates. 90 Seiten, einzeln DM 2.—; ab 10 Stück DM 1.20; ab 100 Stück DM 1.—. Bestellungen an das Kirchliche Außenamt, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

Handreichung für die „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ 1961. Für den Gebrauch in persönlicher Andacht und in der Gemeinde. 16 Seiten mit Bibeltexten, Meditationen und Gebeten. Einzeln DM 0.10; ab 10 Stück DM 0.08; ab 100 Stück DM 0.07; ab 1000 Stück DM 0.06.

„Weltweite Evangelisation“, Heft Nr. 1 der Ökumenischen Arbeitshefte, die ab Januar 1961 in unregelmäßigen Abständen von der Ökumenischen Centrale herausgegeben werden. Für Pfarrer, Prediger und Gemeindeglieder, besonders gut geeignet zur Einführung in das betreffende Gebiet. Je Heft 32—40 Seiten. DM 1.20.

NEUE BÜCHER

Ökumenisches Denken in der heutigen katholischen Kirche. (Anmerkungen zu Hans Küng: Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. Herder, Wien — Freiburg — Basel 1960. 250 Seiten. Ln. DM 12.80)

Vorweg sei gesagt: Dies neue Buch von Hans Küng sollte von allen Lesern der „Ökumenischen Rundschau“ zur Kenntnis genommen und studiert werden. Es vermittelt einen Eindruck von dem, was in der römisch-katholischen Kirche in ökumenischer Hinsicht möglich ist; außerdem gibt es mancherlei Anregungen in theologischer und praktischer Hinsicht, die für das ökumenische Denken und Handeln im evangelischen Bereich aufgenommen werden sollten. Der Verfasser, der durch sein Buch über Karl Barth (Rechtfertigung, die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957) bekannt geworden ist, ist kürzlich von einer wissenschaftlichen Assistentenstelle (Münster) aus auf einen ordentlichen Lehrstuhl in der katholisch-

theologischen Fakultät der Universität Tübingen berufen worden. Diese Tatsache läßt darauf schließen, daß H. Küng nicht als ein theologischer Außenseiter angesehen werden darf. Sein neues Buch hat die Druck-erlaubnis des erzbischöflichen Ordinariats in Wien. Außerdem ist ihm ein persönliches Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König vorangestellt, der das Buch begrüßt als ein „erfreuliches Zeichen, daß hier ein Theologe die Anregung des Heiligen Vaters, die er bei der Ankündigung des Konzils zum Ausdruck brachte, aufgreift, um aus einer treuen kirchlichen Gesinnung die Perspektiven aufzuzeigen, die sich angesichts der zerrissenen Christenheit und der Erwartungen des kommenden Konzils ergeben“ (S. 5).

Es ist ein katholisches Buch. Sein Verfasser sagt ein bewußtes und theologisch begründetes Ja zur katholischen Kirche. Er will nicht zwischen den kirchlichen und konfessionellen Fronten Anhänger für eigene Ideen werben. Es darf niemanden

wundern oder ärgern, daß er die Kirche, der er angehört, als die Eine, Heilige, Katholische Kirche glaubt und bekennt. Das ist vielmehr die Voraussetzung, von der er herkommt. Aber das kann nicht heißen, daß uns seine Gedanken nichts angehen.

Gewiß, es ist in erster Linie für katholische Leser gedacht — es möchte einer innerkatholischen Selbstbesinnung dienen. Seine entscheidende These lautet: „Nach der Auffassung Johannes' XXIII. ist die Wiedervereinigung der getrennten Christen an die innerkirchliche katholische Erneuerung gebunden, zu der das kommende Konzil einen wesentlichen Beitrag leisten soll“ (S. 14). Zweifellos hat der Verfasser aber auch nicht-katholische Leser mit im Auge. Er erwartet von ihnen ein „Interesse“ an dem, was er für seine Kirche erhofft: eine im Geiste der Buße erfolgende Rückbesinnung auf ihren Ursprung, eine Erneuerung der Kirche auf Grund des einen und allezeit gültigen Urmaßes. „Der Maßstab, auf den wir uns für unser Handeln immer wieder neu besinnen dürfen, ist: Jesus Christus, der Herr der Kirche, der zur Kirche aller Jahrhunderte fordernd spricht in seinem Evangelium“ (S. 74). Welche Kirche oder Konfession möchte es wagen, von sich zu denken oder zu behaupten, daß sie der Buße nicht bedürfe?

H. Küng ist sich bewußt, daß er Themen anschneidet und Thesen aufstellt, die in seiner Kirche ungewöhnlich sind. Die Hauptabschnitte des Buches lauten: Die Notwendigkeit steter Erneuerung der Kirche — Der Rahmen für eine katholische Erneuerung der Kirche — Erneuerung der Kirche in Geschichte und Gegenwart — Ökumenisches Konzil und Wiedervereinigung. In einer kurzen Besprechung können wir nur einige Gedanken andeuten. Weil die Kirche aus Menschen und aus Sündern ist (S. 25), darum gilt der Satz: *ecclesia semper reformanda* (S. 51). Die Kirche ist immer in einer doppelten Weise in Gefahr. „Links droht einer weltverfallenden Kirche die Verweltlichung, rechts aber einer weltfeindlichen Kirche die Verkirklichung“ (S. 35). Sie vermag ihren missionarischen Auftrag in der Welt und an die Welt nur dann zu erfüllen, wenn sie durch Gottes Geist in ihrem „Andersein als die Welt“

(S. 31) beharrt und doch im Gehorsam gegen den Missionsbefehl das Pauluswort verwirklicht, „allen alles zu werden“.

Folgender Satz scheint uns besonders aufschlußreich zu sein. Und die Gefahren, die hier bei Namen genannt werden, sind auch uns nicht unbekannt. „Immer wieder steht die Kirche aus Menschen vor der Versuchung, sich bei sich selber häuslich einzurichten: aus dem Weg zum Ziel zu werden, in ihrer Organisation einen Selbstzweck zu sehen und, anstatt die Erreichung des Zieles zu ermöglichen und zu erleichtern, es zu erschweren. Hier drohen der Kirche auf ihrem schweren Weg tatsächlich eine Unmenge sehr konkreter Gefahren, und es ist zur richtigen Beurteilung der Lage der Kirche unbedingt notwendig, mit ganzer Schärfe zu sehen, wie gerade Bestes mißbraucht werden könnte (*abusus non tollit usum!*). Eine ‚Verkirklichung‘ kann ja in ungezählten Formen drohen: sie kann drohen, wenn äußere kirchliche Praktiken die Frömmigkeit überspielen, kirchliche Administration die Seelsorge, das Funktionärstum Papst und Bischöfe, religiöse Propaganda die Mission, Kampf um gesellschaftliche Positionen und Einflußsphären das Apostolat, phantasielose Verwaltungsroutine die kirchlichen Charismen, kleingläubige Bevormundung die geistliche Führung, aufklärerische Trockenheit oder falsches Pathos die Predigt, geistlicher Juridismus die Moral der Bergpredigt, talmudartige Gesetzhlichkeiten die Kirchenordnung, veräußerlichte Riten das Sakrament, leere Zeremonien die Liturgie, Erfolgssucht den Eifer für den Herrn, kirchliche Statistiken das innere Wachsen, überkommene Gewohnheiten die alte Tradition, Weltanschauungen das Wort Gottes, theologische Systeme das Evangelium, Denunziation die kirchliche Rechtgläubigkeit, Uniformität die kirchliche Einheit, Apparatgläubigkeit das Vertrauen zur Kirche, kurz: der Buchstabe den Geist“ (S. 35/36).

Das Buch entwirft kein Programm für die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit. Es will einige kleine Schritte auf dem Wege zu einem Ziel zeigen, das nur dann erreicht wird, wenn Gott dazu Gnade gibt. H. Küng ruft zum Leiden unter den Mängeln und Sünden der Diesseitskirche auf (S. 58 ff). Er erwartet von

den getrennten Christen ein „Mit-Leiden“ mit der anderen Konfession — an der eigenen Kirche und an der Kirchenspaltung. Ebenso ein Mit-Beten, das nicht ein Gegeneinander-, sondern ein Füreinanderbeten ist, ein Beten um das Geschehen nicht des eigenen, sondern des göttlichen Willens. Das schafft die Voraussetzungen für die Kritik und für das Handeln. Beides wird in dem Maße geistlich wirksam sein, wie jeder damit in seiner eigenen Kirche anfängt.

Wir müssen darauf verzichten, über das Kapitel ausführlich zu referieren, in dem H. Küng geschichtlich zurückblickend und die gegenwärtigen Möglichkeiten erörternd die Frage der Erneuerung der Kirche im einzelnen behandelt. Es sei nur angedeutet, daß der Abschnitt, den er der Reformation widmet, sachlich enttäuscht. Wir haben es aber zur Kenntnis zu nehmen, daß er die Reformation — obwohl auch er die Kirche um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert für in besonderem Maße der Reform bedürftig hält — geistlich nur als eine Revolution deuten kann. An dieser Stelle bedarf es noch weiterer Bemühungen um ein gegenseitiges Sich-Verstehen. Niemand hat es in der Hand, ob es dazu kommt. In der Kontroverstheologie wird das ein Kardinalproblem bleiben. Und es ist gewiß gut, wenn wir nicht zu leicht und allzu selbstsicher damit fertig zu werden suchen. Andererseits sind wir es aber auch dem katholischen Gesprächspartner schuldig, daß wir versuchen, ihm deutlich zu machen, wofür unsere Väter gekämpft und gelitten haben: für die Freiheit des Heiligen Geistes in der Kirche und für die Kirche.

Aber dieses Urteil über die Reformation sollte uns nicht entmutigen. Es macht allerdings nüchtern und zerstört Illusionen. Und das ist in jedem Fall gut. Wir sind noch getrennt, und allein Gott kennt und bestimmt die Stunde, ob und wann er die Wege zusammenführt. Aber wir können nicht anders, als darin verheißungsvolle Zeichen seines Wirkens zu sehen, wenn H. Küng etwa über das Amt in der Kirche sagt: „Es ist Dienst am Evangelium — der Amtsträger kann nicht über sein Amt verfügen, er ist vielmehr gebunden, sein Amt im Geiste der Demut und der Liebe als Dienst auszuüben“ (S. 164) (vgl. auch, was

er über Reform der Lehre sagt [S. 144]. Es kann nur eine Wahrheit geben: Jesus spricht: Ich bin die Wahrheit).

H. Küng läßt es durchblicken, daß auch in der katholischen Kirche die Frage nach dem Amt noch einer weiteren theologischen Klärung bedarf. Er erhofft vom Konzil eine „Aufwertung des Bischofsamtes“ (S. 197). Die Definition der päpstlichen Vorrechte blieb ein Torso und verlangt noch immer zu ihrem Ausgleich eine Definition der Rechte des Episkopats, die ja ebenso in Christus ihren Ursprung haben wie die Rechte des Petrusamtes (vgl. S. 199). Aber noch stärker gehen seine Erwartungen in eine andere Richtung: daß durch den Mund der Kirche, des Papstes in Verbindung mit dem kommenden Konzil, die Stimme Christi als des guten Hirten innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche vernommen werde. Seine Hoffnung besteht darin, daß Christus selbst sich zu der Kirche bekennt. Sollte er es nicht tun, wenn das Konzil ein Wort der Buße und ein Wort des Glaubens finden wird? „Es wäre eine recht christliche Tat, wenn Papst und Konzil dies — vielleicht gerade zu Beginn des Konzils im Zusammenhang mit der Anrufung des Heiligen Geistes — aussprechen: Vergib uns unsre Schuld. Vergib uns unsre Schuld, gerade auch unsre Mitschuld an der Kirchenspaltung“ (S. 229). Und was der Welt heute not tut, ist ein Wort des Glaubens, ein Bekenntnis, „ein frohes und starkes Bekenntnis zum lebendigen Gott, der uns auch im Zeitalter der künstlichen Satelliten und der Weltraumfahrt unveränderlich nahe ist, der uns auch in der Not zweier Weltkriege und in der Bedrohung durch den Atomtod nicht vergessen hat, sondern uns gnädig ist in seinem Sohne Jesus Christus, auf dessen Wiederkunft wir harren in Zuversicht, damit Gott alles in allem sei“ (S. 230).

Wir möchten diesem Buch — hüben und drüben — viele Leser wünschen. Für uns ist es ein Zeichen, daß der Herr der Kirche die getrennten Christen nicht voneinander loskommen läßt. Das Wort, das von „drüben“ zu uns kommt, sollte als ein Echo zurückgehen: „Die von uns getrennten Brüder sind bereits unsere Brüder. Es gibt schon eine tiefe Gemeinschaft (Koinonia) zwischen ihnen und uns; sie gründet in

der einen Taufe, im einen Glauben an den einen Herrn und in der Liebe zu ihm; sie ist stärker und bedeutsamer als alles Trennende. Wir sind Christen, und sie sind Christen: „Auch sie tragen den Namen Christi auf der Stirn, sie lesen sein heiliges und gesegnetes Evangelium“ (S. 234).

Das Buch schließt mit dem Gebet, das alle Christen sich zu eigen machen sollten: *Sende aus Deinen Geist, und Du wirst das Angesicht der Erde erneuern.*

Wilhelm Andersen

Conrad Willem Mönningh, Wege der Christenheit. Kirchengeschichte in Auswahl. Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuz-Verlag, Stuttgart/Gelnhausen 1960. Band 2 der „Handbücherei des Christen in der Welt“. 240 Seiten. Ln. DM 9.80.

Die „Handbücherei des Christen in der Welt“ hat sich die Aufgabe gestellt, dem Laien unserer Tage eine kurzgefaßte und sachkundige Einführung in die verschiedenen Gebiete christlichen Lebens sowie kirchlicher Geschichte und Glaubenslehre zu vermitteln. Mit dem vorzüglichen Buch von Jan Hermelink „Kirchen in der Welt“ war damit ein verheißungsvoller Anfang gemacht (vgl. „Ök. Rdsch.“ Heft 1/1960, S. 51 f.). Die von C. W. Mönningh dargebotene „Kirchengeschichte in Auswahl“ überzeugt nicht in der gleichen Weise. Schon das — allerdings gleich in der Einleitung vorbeugend entschuldigende, aber darum trotzdem nicht einleuchtende — Übergewicht der ersten vier Jahrhunderte, denen fünf von den neun Kapiteln des Buches gewidmet sind, stört die Proportionen und wird der mit nur zwei Kapiteln bedachten Neuzeit kaum gerecht. Freilich will der Verf. auch keine „kurz gefaßte Geschichte des Christentums“ schreiben, sondern „die Kirche ist als das neue Volk Gottes, das durch die alte Welt zum Verheißenen Land der Zukunft Gottes zieht, ins Auge gefaßt worden“ (S. 7). Dieser eschatologische Aspekt steht hinter den Ausführungen des Buches, dem es damit weniger um „die äußeren Abenteuer dieses wandernden Volkes des Herrn“ geht, sondern „um das innere Abenteuer, um die Triumphe und die Niederlagen, die Aussichten und die Entmutigungen der Christenheit“ (S. 8).

Man wird dem Verfasser einräumen müssen, daß er nicht nur fesselnd zu schreiben, sondern geistreiche Deutungen und faszinierende Durchblicke zu bringen weiß, die aber doch wohl häufig zuviel voraussetzen und den Laienleser überfordern. Wenn auch die ausführlichen Zeitafeln am Ende des Buches manche Ergänzung bieten, so sind wir doch nicht sicher, ob das gewiß in vieler Hinsicht dankenswerte und anregende Buch gerade in dieser Schriftenreihe seinen Zweck erfüllen wird. Leider fehlen auch jedwede Literaturangaben, die zur Weiterarbeit anleiten könnten.

Lesslie Newbiggin, Südindisches Tagebuch. Erlebtes mit Menschen und Mächten. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1960. Weltweite Reihe Nr. 13. 85 Seiten. Kart. Leinen DM 2.80.

Schon vor zehn Jahren hat der damalige Bischof der Kirche von Südinien und heutige Generalsekretär des Internationalen Missionsrates diese 20 Skizzen niedergeschrieben, die uns einen ungemein fesselnden Einblick in das äußere und innere Leben dieser jungen Kirche mit allen ihren Sorgen und Nöten, aber auch mit ihren geistlichen Kräften und Verheißungen tun lassen. Doch sie haben in der Zwischenzeit nichts von ihrer Aktualität verloren und sollten daher gerade im Jahre der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi viele aufgeschlossene Leser finden.

Alex Johnson, Eivind Berggrav. Mann der Spannung. Mit einem Geleitwort von Hanns Lilje. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. 200 Seiten. Ln. DM 12.80.

Wenige Kirchenführer unserer Zeit haben so tief und nachhaltig über die Grenzen ihres Landes hinaus gewirkt wie Eivind Berggrav, einst Primas der Kirche von Norwegen, seit 1946 Vorsitzender der Vereinigten Bibelgesellschaften und von 1950 bis 1954 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. Daß wir jetzt die Biographie dieses überragenden Mannes in deutscher Sprache vorliegen haben, ist ein Verdienst des um die geistigen Verbindungen mit den skandinavischen Ländern unermüdlich bemühten Verlages Vandenhoeck & Ruprecht.

Auf dem Hintergrund der kirchlichen und theologischen Verhältnisse in Norwegen läßt der Verf., jahrelanger Sekretär des Bischofs, ein äußerst lebendiges Bild dieser spannungsreichen, vielseitigen Persönlichkeit erstehen, die in schweren Zeiten für die norwegische Kirche ebenso bedeutsam werden sollte wie für den weiten Bereich der Ökumene. Vielleicht hätte gerade diese letztgenannte Seite einer noch intensiveren und umfassenderen Darstellung bedurft, um die richtungweisenden Impulse festzuhalten, die von Eivind Berggrav, z. B. in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft (auf S. 169 nur beiläufig gestreift), ausgegangen sind. Aber eine Lebensbeschreibung von solcher Frische und Farbigkeit wie das Buch von Alex Johnson wird Eivind Berggrav auch außerhalb Norwegens nicht in Vergessenheit geraten und seinem ökumenischen Vermächtnis weiter nachgehen lassen.

Kg.

Peter Lengsfeld, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Band III.) 263 Seiten, Ln, DM 16.—.

Die vorliegende, 1958 von der Facoltà di Teologia der Pontificia Università Gregoriana Rom als Dissertation approbierte und für die deutsche Veröffentlichung erweiterte Untersuchung ist ein überaus wichtiger Beitrag innerhalb der gegenwärtigen Diskussion zwischen evangelischer und römisch-katholischer Theologie, behandelt sie doch nicht nur eines der umstrittensten und neuralgischsten kontroverstheologischen Themen, sondern ein zentrales Thema, an dem es in gewisser Weise um das Selbstverständnis und die Existenz der beteiligten Kirchen und Konfessionen selbst geht. Darum wird hier letztlich nicht nur ein kontroverstheologisches, sondern ein wahrhaft ökumenisches Thema verhandelt, so daß diese Studie (mehr kann und will sie bei der Überfülle der Arbeiten zu diesem Thema nicht sein) auch für das ökumenische Gespräch von Bedeutung sein wird. Ihre Aktualität und Wichtigkeit gewinnt sie nicht zuletzt dadurch, daß sie

nicht nur die gegenwärtige Gesprächssituation sorgfältig referiert, sondern darüber hinaus Andeutungen und Ansätze für die Weiterführung der kontroverstheologischen Auseinandersetzung enthält, so daß sie einen positiven Beitrag zu diesem zentralen Problem darstellt.

Nach einer summarischen Übersicht über die bisherige Behandlung des Traditionsproblems seitens der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts (J. Perrone, J. A. Möhler, J. H. Newman, J. Franzelin, M. J. Scheeben, J. Ranft, A. Deneffe, D. Koster, J. R. Geiselmann) entfaltet der Vf. den Stoff seiner Untersuchung in drei Teilen. Im ersten, „Paradosis im NT“ (21 bis 70), betont er, in Aufnahme der Thesen H. Schliers, den Paradosis-Charakter des apostolisch-urchristlichen Kerygmas: da den in der apostolischen Verkündigung entfalteten Paradosis-Formeln, die als Selbstbezeugung des Auferstandenen die Dignität von Offenbarungssätzen haben, die Struktur und Funktion des Dogmas eignet, existiert „Dogma“ als „Tradition“ vor der Schrift als schriftlich fixierter Größe. — Im Anschluß daran wird im zweiten Teil, „Der Kanon des NTs — ein Werk der Tradition?“ (71—128), vor allem die Stellungnahme der gegenwärtigen evangelischen Theologie zur Kanonfrage dargelegt (u. a. K. Barth, H. Diem, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann): hier wird nach L. die „schleichende Krankheit der evangelischen Theologie“ (H. Strathmann) deutlich greifbar, vermag diese doch ihre prinzipielle Verneinung jeglichen Offenbarungscharakters des Kanons und ihre faktische Anerkennung des historisch gewordenen und gegebenen Kanons und damit die faktische Anerkennung einer Entscheidung der kirchlichen Tradition nicht wirklich zu vereinigen und von letzterem her die notwendigen Konsequenzen für den Traditionsbegriff überhaupt zu ziehen. — Im dritten Teil, „Das Schriftprinzip — eine Leugnung der Tradition?“ (129—213), wird folgerichtig die Frage behandelt, wie Schriftauslegung möglich ist und nach welchen Normen und Kriterien sie zu geschehen hat, oder anders: wie das evangelische Schrift„prinzip“ „Sola scriptura“ angesichts der (evangelischerseits behaupteten) prinzipiellen Offenheit und Unabgeschlossenheit des Kanons und der Nichtidentität von

Gotteswort und Schriftwort modifiziert wird, indem die Tradition, d. h. die kirchlichen Bekenntnisse, als Auslegungshilfen fungieren. Hiermit wird schließlich das katholische Schriftprinzip und die Bedeutung der Tradition für die Auslegung konfrontiert. (Hier wird das Verhältnis von Gotteswort und Schriftwort wie selbstverständlich mit den christologischen Kategorien des Chalcedonense interpretiert und bestimmt: 197.) — (Es schließt sich eine eingehende Auseinandersetzung mit der Konzeption R. Bultmanns und seinem Verständnis von Geschichte, Offenbarung, historischer Tradition und Paradosis an: 214–249.) Klaus Haendler

Hans Brandenburg, Gericht und Evangelium. Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960. 176 S. DM 12.50.

Der durch viele kontroverstheologische Arbeiten bekannte Verfasser unternimmt es in der vorliegenden Arbeit, in den weithin noch unerforschten Bereich der *initia Lutheri* vorzustoßen und die erste Psalmvorlesung Luthers (1513-1515) zu interpretieren und zugleich mit der modernen Existentialtheologie zu vergleichen. Er geht aus von den Ergebnissen der protestantischen Lutherforschung, besonders den Arbeiten von Ebeling zu Luthers Schriftauslegung, wonach „die Ursprünge reformatorischer Deutung der Offenbarung... mit der mit modernsten Denkmitteln vollzogenen Interpretation grundsätzlich wenigstens in eins zu setzen sind“ (S. 17). Er will selber darlegen, „wie die Anfangstheologie Luthers die entscheidenden Bausteine liefert für seine später erst vollausgebildete Theologie des Wortes“ (S. 23). Er geht zunächst der „Bewegungslinie“ der Psalmvorlesung nach, sodann der „Theologie des Wortes“ und zieht abschließend die „Konsequenzen“ aus der Einzeluntersuchung und -darstellung. Der Begriff „*iudicium*“ ist nach B. das für Luther alles entscheidende Wort, an dem auch die anderen Vorstellungen, besonders der Gedanke des *e contrarie* handelnden *Deus absconditus* abhängen. Er stellt fest, daß hier „alles hindrängt auf das Ereigniswerden des Wortes vom Kreuz in uns“ (S. 41). Luther hatte, so stellt Vf. fest, einen gewissen „ungeschichtlichen“ Zug in seiner Theologie, demzufolge das eigentliche Heilsereignis nicht das

Faktum des Kreuzes, sondern das Wort vom Kreuz ist, das an den Sünder in zugleich richtender und rettender Gestalt ergeht (vgl. S. 79, 88). „Luther hat alle Voraussetzungen geschaffen, daß das Wort Gottes nur je im Vollzug des gläubigen Menschen geschieht und sich ereignet“ (S. 102).

B. kommt zu diesen Ergebnissen anhand einer genauen Analyse der „Schlüsselworte“, der Exegese und der Methode Luthers. Es ist offensichtlich, daß er wirklich hören will, was Luther sagt, und daß er ihn und nur ihn zu interpretieren versucht. Er leugnet dabei die Schwierigkeiten, die sich der Erforschung der *initia Lutheri* und dem Psalmenkommentar im besonderen stellen, keineswegs. Während anhand der vorliegenden Texteditionen noch nicht eindeutig ist, wo Luther die Auslegungstradition weitergibt und wo er eigenschöpferisch redet, glaubt B. „den treibenden Entwicklungssinn frühlutherischer Theologie richtig erfaßt zu haben“ (S. 108), und es besteht, soweit ich sehe, kein Grund, ihm dies streitig zu machen. Luther selbst hat, so folgert Vf., hier bereits die Voraussetzungen für seine Theologie des Wortes geschaffen, was u. a. ergibt, „daß der Grundbestand der modernen existentialen Interpretation bei Luther selbst bereits zu finden sei“ (S. 150 f., vgl. auch S. 154). Die Untersuchung einzelner „Schlüsselworte“ und der „Theologie des Wortes“ liefert Vf. zugleich den Ansatz für seine eigene Kritik, die sich etwa so zusammenfassen läßt: Luthers Psalmenkommentar enthält verabsolutierte Teilwahrheiten und damit eine Vereinseitigung des Offenbarungsverständnisses.

Die Auseinandersetzung mit B. wird u. E. in zwei Bereichen zu führen sein: einmal um die Frage, ob seine Lutherinterpretation richtig ist. Hier wird sich die Lutherforschung im engeren Sinn zu Wort melden müssen. Zum andern aber um die Frage, was die — so verstandene — Theologie Luthers für das interkonfessionelle Gespräch bedeutet. B. hat die hier liegenden Fragen selbst angedeutet: Einmal meint er zu sehen, daß die Rechtfertigungslehre keineswegs im Mittelpunkt der Theologie des jungen Luther steht (S. 77, S. 156, Anm. 371, bes. gegen W. Maurer). Vor allem aber stellt B. die Frage der Theologie des

Wortes in den Zusammenhang mit dem ekklesiologischen Problem. Und das geschieht zu Recht. Denn — darin ist B. völlig zuzustimmen — im Gespräch zwischen den Konfessionen geht es ja nicht um eine verabsolutierte Theologie des Wortes, sondern um das Verhältnis „vom lebendigen Wort Gottes in seiner Vollgestalt zur Kirche in ihrer sichtbaren hierarchisch gestuften Gestalt“ (S. 158). Das Wort Gottes muß ins rechte Verhältnis gesetzt werden zur Kirche, gewiß, aber vielleicht hat Luther — mag er auch in vielem einseitig geredet haben — dem Gespräch der Konfessionen nicht den schlechtesten Dienst damit geleistet, daß er dem Worte Gottes alles andere unterordnete.

Hans Weissgerber

Friedrich Karrenberg und Wolfgang Schweitzer (Hrsg.), Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Furche-Verlag, Hamburg 1960. 288 S. Ln. DM 21.—.

Dieser vielseitige Sammelband ist ein überraschendes Geburtstagsgeschenk, das siebzehn Freunde Prof. H.-D. Wendland zu seinem 60. Geburtstag überreicht haben. Durch eine wohlthuende thematische Geschlossenheit zeichnet sich dieser siebente Band der Studien zur Evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik gegenüber mancherlei sog. Festschriften aus. Gleichzeitig aber machen die Aufsätze deutlich, daß thematische Geschlossenheit nun nicht Enge bedeutet, sondern in diesem Fall von Grundsatzen, die den Sinn des Lebens, das Gewissen und die Frage des Menschenbildes berühren, hinüberreichen bis zur Auseinandersetzung mit ganz aktuellen Problemen wie z. B. mit dem Atheismus oder dem Einfluß des Geldes.

Die Anzeige dieses Buches gehört aus zwei Gründen auch in die „Ökumenische Rundschau“: einmal, weil Prof. Wendland seit vielen Jahren ein führender deutscher Gesprächspartner in ökumenischen Begegnungen ist, die er bis in das zur Zeit laufende Studium des raschen sozialen Umbruchs durch seine Beiträge entscheidend bereichert hat; zum anderen, weil manche Themen dieses Werkes gerade heute in vielen Kirchen lebhaft diskutiert werden. Drei davon seien besonders hervorgehoben: zunächst ein wohlthuend zuversichtlicher

Aufsatz von H. Gollwitzer über „Das Sowjetsystem und die christliche Kirche“. Diese Urteile sind nicht von draußen her konstruiert, sondern von einem doppelten „Drinnen“ aus: Gollwitzer stellt sich zu der heute in Rußland vorhandenen Kirche als einer Tatsache, die man auch im Westen einfach dankbar anerkennen sollte, und er stellt sich zu dem allmächtigen Herrn der Geschichte selbst, der seine Kirche auch unter widrigen Umständen baut. Durch diese Perspektive wird manche unfruchtbare Polemik entkrampft.

Klaus von Bismarck fordert erneut ein besseres Verständnis für den Laien in Kirche und Gesellschaft. Bisher befindet sich alles erst im „Stadium des unsicheren Experiments“ (S. 118). Schließlich sei eine Arbeit von H. H. Schrey über „Kirche als Institution und Verein“ erwähnt, die schon auf einer ökumenischen Arbeitstagung eine erhebliche Diskussion ausgelöst hat. Es liegt in der Thematik des Buches, daß auch einige Laien sowie ein römisch-katholischer Theologe unter den Verfassern sind. Alles in allem kann man sagen, daß dieses Geschenk derart ist, daß man dem Empfänger auch dazu noch gratulieren möchte.

Günter Wieske

Jürgen Lehmann, Die kleinen Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts im heutigen Staatskirchenrecht. Feste-Burg-Verlag, Oldenstadt 1959. 138 Seiten. Kart. DM 5.80.

Lehmann gibt in seiner Abhandlung einen — bei aller gebotenen Knappheit im einzelnen — umfassenden Überblick über die wichtigsten Fragen des modernen Staatskirchenrechts unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung und Auswirkung für die kleinen Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts. Schon die im I. Abschnitt dargebotene Übersicht über die einzelnen Religionsgesellschaften, um die es sich dabei handelt, und über die Bundesländer, in denen diesen die Körperschaftsrechte bisher bereits verliehen sind, ist für jeden, der mit diesen Fragen zu tun hat, ungemein wertvoll. Das Schwergewicht liegt naturgemäß auf der Darstellung der rechtlichen und praktischen Konsequenzen, die sich aus der Verleihung der Körperschaftsrechte ergeben.

Besonders eingehend befaßt sich Lehmann in diesem Zusammenhang mit der Frage der Parität zwischen den großen Volkskirchen und den kleinen Religionsgesellschaften (Freikirchen und Sekten), und zwar weitgehend im Gegensatz zur herrschenden Lehre. Es ist hier nicht der Raum, auf diese Kontroverse im einzelnen einzugehen, zumal da sie im Grunde nur theoretische Bedeutung hat. Lehmann verkennt nicht, daß im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik praktisch mancherlei Unterschiede zwischen den großen Kirchen und den kleinen Religionsgesellschaften bestehen, und er hält diese Unterschiede — mit unwesentlichen Einschränkungen und Ausnahmen — auch für gerechtfertigt. Es geht ihm nur darum, nachzuweisen, daß diese Unterschiede dem Prinzip der Parität im Staatskirchenrecht keinen Abbruch tun, während die herrschende Lehre heute die Geltung dieses Prinzips überhaupt leugnet oder zumindest nur mit grundsätzlichen Einschränkungen anerkennt.

Auch wenn man die Argumente Lehmanns nicht immer überzeugend finden mag, wird man für die übersichtliche und objektive Darstellung der Problematik

dankbar sein. Das Buch ist deshalb auch für Laien, die sich einen Überblick über die Hauptprobleme des heutigen Staatskirchenrechts verschaffen wollen, sehr instruktiv.

Otto von Harling

Zum Arnoldshainer evangelisch-orthodoxen Gespräch

(27.—29. Oktober 1959)

Das in Heft 1/1960, S. 26—28, abgedruckte Resümee des theologischen Gesprächs zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27.—29. Oktober 1959 hat unter Anpassung an die russische Fassung in Abschnitt 1 a) folgende Abänderung erfahren:

„a) In der Theologie beider Kirchen hat die Tradition eine große Bedeutung. Damit verliert der Gegensatz zwischen dem orthodoxen Prinzip ‚Hl. Schrift und Hl. Tradition‘ und dem evangelischen Prinzip ‚allein die Hl. Schrift‘ seine Schärfe.“

Wir bitten unsere Leser, den Wortlaut in Heft 1/1960, S. 27, entsprechend zu berichtigen.

Mitteilungen der Schriftleitung

Zu Beginn dieses ökumenisch so ereignisreichen Jahres und zugleich des 10. Jahrgangs der „Ökumenischen Rundschau“ grüßen wir unsere Leser auf das herzlichste und danken für die Treue und die Aufgeschlossenheit, die die „Ökumenische Rundschau“ in zunehmendem Maße findet und die in einer erfreulich gewachsenen Bezieherzahl zum Ausdruck kommen. Freilich steht das ökumenische Interesse in der kirchlichen Öffentlichkeit auch jetzt noch in keinem auch nur annähernden Verhältnis zur Bezieherzahl unserer Zeitschrift. Man ist oft überrascht, daß selbst ökumenisch aktive Kreise die „Ökumenische Rundschau“ noch nicht einmal kennen, geschweige denn lesen oder gar auswerten. Wir wären Ihnen daher außerordentlich verbunden, wenn Sie bei jeder Gelegenheit und auf allen nur möglichen Wegen auf die „Ökumenische Rundschau“ empfehlend hinweisen und ihr

neue Bezieher zuführen würden. Nur dann vermögen wir unseren Auftrag, Sprecher und Förderer der ökumenischen Bewegung im deutschsprachigen Raum zu sein, wirksam zu erfüllen. Daß wir dabei für alle Anregungen und Hilfen aus dem Leserkreis, dem wir zu dienen haben, äußerst dankbar sind, haben wir schon des öfteren betont.

Am Anfang dieses Heftes steht der gewichtige Beitrag von Bischof Stephen Neill, einer der erfahrensten Persönlichkeiten unserer Tage auf dem Gebiet der Ökumene und der Mission. Wir möchten wünschen, daß seine Ausführungen über die Integration auch hier die gleiche aufrüttelnde Wirkung haben und eine ähnlich starke Diskussion auslösen wie auf der Arnoldshainer Tagung.

Was Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft über die Una Sancta und die Ortsgemeinde

sagt, sollte zu gründlichen Überlegungen darüber Anlass geben, daß die ökumenische Bewegung in der Gemeinde ihre Wurzeln hat und nur von da aus Gestalt zu gewinnen vermag. Neuere Tendenzen der Faith and Order-Arbeit zielen in dieselbe Richtung, wie denn ja auch die Vorbereitungen der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi bewußt von der Gemeindebasis ihren Ausgangspunkt nehmen.

Der Artikel von Dr. Günter Wieske, dem freikirchlichen Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale, über das ökumenische Beten greift ein Thema auf, das in der ökumenischen Bewegung noch nicht genügend berücksichtigt ist und im Blick auf eine geregelte Gebetszeit noch einer allseitig zufriedenstellenden Ordnung entbehrt. Wir wären dankbar, wenn dieser Beitrag, der durch die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland empfohlene Verlegung der ökumenischen Gebetswoche vom Januar auf die Woche vor Pfingsten (diesmal vom 14. bis 21. Mai 1961) veranlaßt ist, den Anstoß dazu geben würde, daß wir uns in der ökumenischen Arbeit ernsthafter als bisher dem gemeinsamen Gebet für die Einheit der Kirche zuwenden. Die Jahreslosung für 1961 „Herr, lehre uns beten“ (Lukas 11, 1)

kann uns dazu anleiten, wie denn auch Bischof D. Krummacher kürzlich vor der Synode der pommerschen Kirche hervorgehoben hat, die Vertreter aller deutschen Landeskirchen seien sich auf der Kirchenkonferenz im Oktober 1960 bei der Beurteilung der geistlichen Situation der evangelischen Christenheit in Deutschland darin einig gewesen, „daß wir uns im Ernst fragen müssen, ob wir nicht in einem viel tieferen Maße als bisher Kirche des Gebets, betende Kirche, sein sollten“.

Das in diesem Heft abgedruckte Proselytismus-Dokument ist auch als Sonderdruck zum Preise von —.40 DM zu haben und kann beim Verlag oder der Schriftleitung bestellt werden. Das Dokument stellt eine vom Zentralauschuß des Ökumenischen Rates angenommene Neubearbeitung der ersten Fassung von 1956 dar und wird in Neu-Delhi als Grundlage ökumenischer Gemeinschaft zur Debatte stehen. Es wäre sehr wünschenswert, wenn ebenso wie bei der ersten Fassung des Dokuments Studienkreise und Arbeitsgruppen sich mit dem jetzt vorliegenden Text befaßten, da hier konkrete und für jede Gemeinde wichtige Folgerungen aus fünfzig Jahren ökumenischer Bewegung gezogen werden. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wilhelm Andersen, Neuendettelsau/Mfr., Augustana-Hochschule / Assistent Klaus Haendler, Münster i. W., Universitätsstraße 13—17 / Oberkirchenrat Otto von Harling, Hannover-Herrenh. / Bischof Stephan C. Neill, London S. W. 1, 2 Eaton Gate / Generalsekretär Dr. Willem A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Pfarrer Dr. Hans Weissgerber, Allendorf/Lahn / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

VON EVANSTON NACH NEU-DELHI

Ökumene in Rückblick und Ausblick*)

VON MARTIN NIEMÖLLER

„Nur nicht so langsam; sie sterben sonst darüber!“ So soll der alte „Vater Bodelschwingh“ einmal gesagt haben, als er den Eindruck hatte, daß man sich bei den Vorfragen der Betheler Ostafrika-Mission reichlich viel Zeit ließ. Keiner wird ihn deshalb schelten: zur Mission gehört eine — ich möchte sagen: „heilige“ — Ungeduld, die sich selber keine Zeit gönnt. Wir Christen sind gefordert, die Botschaft vom Retter aller Welt zu sagen „zur rechten Zeit und zur Unzeit“, weil dort, wo es um Rettung geht, keine Zeit zu verlieren ist. Das Evangelium will und muß laufen.

Wer mit diesem missionarischen oder evangelistischen Eifer infiziert das Werkstättenviertel der Ökumene betritt — ich spreche hier nicht von der ökumenischen Diakonie, die durchaus auch den Geist der Dringlichkeit atmet und ihr Tempo hat —, der muß sich erst zurechtfinden und adjustieren. Nicht, als würde hier nicht auch mit Eifer gearbeitet und geschafft; nicht, als wäre man hier nicht auch von der Wichtigkeit der Aufgabe zutiefst durchdrungen; nicht, als wünschte man nicht auch hier mit heißem Herzen Ergebnisse zu sehen und weiterzukommen; aber der Eindruck ist der, daß hier die Zeit irgendwie schleicht und nicht recht vom Fleck kommt, während sie es doch sonst — und zumal in der Welt der Mission wie auch der Diakonie — äußerst eilig hat.

In der Ökumene geht es um die Gewinnung bzw. Wiedergewinnung der Einheit der christlichen Kirche, eine Aufgabe, die man nicht einfach und frisch-fröhlich anfassen kann, um nach einem geschauten Bild und Muster zu planen und zu bauen mit Steinen, die man sich selbst zurechthaut, damit sie an der Stelle passen, wo man sie einfügen will. Es handelt sich eher darum, aus einer großen Zahl von Einzelsteinchen ein zerstörtes Mosaikbild wieder zusammenzufügen, ohne daß man mit Gewißheit sagen könnte, daß die herumliegenden Stücke alle zu dem Bilde gehören, noch auch, daß sie vollständig sind. Natürlich darf man bei solch einer Aufgabe die Hände nicht lässig in den Schoß legen; aber mit Ungeduld ist hier ganz gewiß nichts zu erreichen, und erst recht nicht mit Gewalt. Hier ist vielmehr eine ruhige, zähe Geduld — sagen wir ruhig: eine „heilige“ Geduld

*) Dieser Beitrag ist auch als Sonderdruck erhältlich (Preis —.40 DM).

— erforderlich, die nicht müde werden darf, es immer neu, immer wieder zu versuchen. Wer diese Geduld nicht hat oder nicht gewinnt, der ist in der ökumenischen Arbeit fehl am Platze; der mag kurzschlüssig den Versuch unternehmen (Sie verzeihen mir, daß ich aus Bequemlichkeit zunächst mal bei dem Bild des wiederherzustellenden Mosaiks bleibe), etwa alle gelben und alle grauen und alle roten und alle blauen Steinchen auf einen Haufen zu sammeln, oder auch alle Steinchen ähnlicher oder verwandter Formen und Gestalten — das einheitliche und ganzheitliche Bild wird er so niemals wieder zustande bringen, weil sein Unterfangen geistlos wird, weil seine kurzschlüssige Ungeduld dem Geist keinen Raum läßt. Man kann — und so geschieht es ja auch mit Eifer — die konfessionell gleichfarbigen Kirchen auf einen Haufen sammeln: zur Einheit der christlichen Kirche trägt diese konfessionelle oder denominationale Sammlung noch durchaus nichts bei, genauso wenig, als wenn man die national oder rassisch gleich- und ähnlich gestalteten Kirchen zusammenfaßt. Die Aufgabe, will sagen: die ökumenische Aufgabe der Gewinnung bzw. Wiedergewinnung der Einheit der christlichen Kirche kommt dabei noch nicht einmal ins Blickfeld; vielmehr wächst jene Versuchung, die der Zertrennung Vorschub leistet, das trügerische Bewußtsein, selbst etwas zu sein und der anderen gar nicht zu bedürfen.

Ich möchte nicht, daß das Bild von dem zerstörten und wiederherzustellenden Mosaikbild als in jeder Hinsicht zutreffend mißverstanden wird. Es soll aber das eine deutlich machen, daß die ökumenische Aufgabe nicht durch ein Prinzip oder Schema oder Rezept zu lösen ist; ich weiß, daß die Bausteine nicht einfach rot oder blau, dreieckig oder viereckig sind, ja, daß sie als lebendige Größen auch keineswegs aller Umfärbung und Umgestaltung unzugänglich bleiben müssen. Man wird im Gegenteil sagen dürfen, daß in der ökumenischen Begegnung, wie sie seit der Missionskonferenz von Edinburgh mehr und mehr zu einer periodisch wiederkehrenden und sich immer weiter ausbreitenden Normalerscheinung geworden ist, ein Verstehen der Kirchen füreinander, eine Offenheit für das Wesen und Denken ganz anderer, weder konfessionell noch national verwandter Kirchen gewachsen ist und wächst, was die aufgewandte Geduld in einer beglückenden Weise zu rechtfertigen scheint. Aber ohne Geduld, ohne das Ausharren unter der als verpflichtend empfundenen Aufgabe, ohne die neutestamentliche „Hypomoné“ geht das freilich nicht; und diese Geduld läßt sich kein Opfer an Mühe wie an Zeit verdrießen. Und das möchte ich eben als allererstes sagen: Wir haben im Rückblick auf den Weg der Ökumene mit Dank zu bekennen, daß die 147 Kirchen, die es 1948 in Amsterdam wagten, sich im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammenzutun, die Geduld miteinander und füreinander aufgebracht haben, Kirchen, die sich nicht im Panzer ihrer konfessionellen noch ihrer nationalen Gesichertheit gegenübertraten, sondern bereit, sich voneinander als zum Haushalt Jesu Christi gehörig fragen und ansprechen zu lassen.

Das war in der Tat ein Wagnis: bis Amsterdam fanden sich in der ökumenischen Bewegung Gruppen und Personen, die mit ihrer Teilnahme nur sich selbst engagierten und jederzeit die Freiheit hatten, sich aus dem eingegangenen Risiko wieder zu lösen, ohne dadurch den weiteren Weg der Bewegung als solcher zu gefährden; andere konnten an ihre Stelle treten. Mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen traten mehr oder weniger fest gefügte, mehr oder weniger geschlossen organisierte Kirchenkörper als Träger der Ökumene ein: man konnte das als eine Konsolidierung und Stärkung der Ökumene ansehen; man mußte das aber zugleich als Wagnis, als erhöhtes Risiko erkennen. Wenn nunmehr eine große Kirche oder eine ganze Gruppe von Kirchen aus diesem Bunde ausscheidet, dann ist damit eine Krise geschaffen, die alsbald den ganzen Bestand gefährdet. Und dazu kommt — oder kam — ein weiteres Risiko: Wird in einem ökumenischen — d. h. überkonfessionellen und zugleich übernationalen — Bund von Kirchen überhaupt noch ein Vorwärtkommen möglich sein? Kirchen sind sehr stabile und sehr konservative Größen, die — wenn sie sich überhaupt ändern — sich dabei nur im Zeitlupentempo bewegen. Würde also der Übergang von der ökumenischen Bewegung zum Ökumenischen Rat der Kirchen nicht eine völlige Stagnation zur Folge haben, etwa nach dem alten preußischen Satz: „Consistorium heißt Stillstand“? Aus diesen Gründen — und noch aus einer Reihe anderer, über die ich jetzt nicht sprechen will — war Amsterdam mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen ein wirkliches Wagnis. Und die folgenden Jahre ließen infolge der politischen Entwicklung dies Wagnis als noch größer erscheinen, als es an sich schon war: China und Polen waren jedenfalls sechs Jahre später in Evanston nicht mehr vertreten. Und die Vollversammlung von Evanston bedeutete in ihrer ganzen Anlage eine weitere Erhöhung des Risikos. Rückblickend kann ich wirklich nicht sagen, ob und wie weit sich die maßgeblichen Organe des Ökumenischen Rates der Kirchen darüber klar waren, daß sie — Zentralausschuß und Exekutivausschuß — mit der Planung für Evanston das Risiko noch verschärften: Das Thema für Evanston „Christus — die Hoffnung der Welt“ mußte sowohl theologisch wie politisch ohne ein klares Resultat bleiben; und die Wahl des Tagungsortes war von Anfang an und gerade bei diesem Generalthema problematisch. Das Hoffnungsthema mußte zwei Fragen anscheiden, die gerade in den USA mit Sicherheit keine einheitliche Beantwortung finden konnten: die Wiederkunft Christi und damit die Frage der Vollendung des Reiches Gottes, und ebenfalls im Zusammenhang damit die Frage nach dem endlichen Geschick Israels. Daß Evanston trotzdem ein Schritt vorwärts wurde und nicht eine Katastrophe, ja, nicht einmal eine Hemmung, das gehört zu den Wundern Gottes, von denen die Kirche auf ihrem Weg durch die Welt und die Zeit lebt, trotz ihrer selbst lebt!

Rückblickend will mir Evanston erscheinen als der — freilich, und vielleicht glücklicherweise, mißlungene — Versuch, die westliche Christenheit im Sturm zu nehmen, einen gewaltigen Sprung vorwärts zu machen, um dann mit den vereinten Kräften der europäischen und amerikanischen Christenheit die anderen drängenden und eigentlichen Aufgaben anzugreifen, die im Osten Europas, in Asien und Afrika zu lösen sind. Ich meine nicht, daß irgend jemand — auch nicht der große und kluge Staatsmann des Ökumenischen Rates, Dr. Visser 't Hooft — das bewußt gewollt und in seinem Plan gehabt habe; aber rückblickend sieht es für mich so aus. Evanston war ein Produkt der Ungeduld — meinerwegen auch: nicht ausreichender Geduld. Wir meinen leicht: wir müßten vor allem Geduld mit den „jungen“ Kirchen haben, während wir in der alten Christenheit mit größeren Schritten vorwärts gehen könnten — in Richtung auf die Einheit der Kirche Jesu Christi. Offensichtlich stimmt das so nicht; man wird eher sagen müssen: die „alten“ Kirchen haben es relativ sehr schwer mit ihren theologisch-dogmatisch-konfessionellen Verschiedenheiten und Gegensätzen, während die jungen Kirchen die größeren Hindernisse auf dem Wege zur Einheit der christlichen Kirchen in ihren politisch-ethisch-nationalen Zielen und Richtungen zu überwinden haben. Und das ist durchaus verständlich, weil das Lehrgefüge der alten Kirchen eine sehr starr gewordene und sehr schwer aufzulockernende Sache geworden ist, während das Leben dieser Kirchen sich geradezu automatisch ineinander mischt. Bei den jungen Kirchen kann man sich über Lehrfragen noch sehr viel offener unterhalten und auch vergleichen, während man bei dem Versuch, nationale Ansprüche und Tendenzen entsprechend zu relativieren, alsbald auf eine undurchlässige Schicht stößt. Als beispielhafter Hinweis sei an die Behandlung der Frage Israel in Evanston erinnert: für die alten Kirchen eine ausgesprochen theologische Frage, die als große Not empfunden wird; für die jungen Kirchen (und zu ihnen gehören auch und trotz allem die Kirchen in den USA) ein wesentlich politisches Problem.

Wenn wir diese psychologische Divergenz einmal in den Blick bekommen haben, dann wissen wir, daß wir uns hüten müssen, im Bereich der alten Kirchen das Streben nach Einheit auf politische Motive und Zweckmäßigkeiten zu gründen. Hier hat sich unsere ökumenische Geduld theologisch zu erweisen im zähen Ringen um die Überwindung unserer konfessionellen Gegensätzlichkeiten, die — trotz aller auch vorhandenen nicht-theologischen Faktoren — die eigentlich trennenden Mauern zwischen den Kirchen der alten Christenheit darstellen. Wer diese Mauern einfach überspringt oder als tote Reliquien behandelt, der mag in löblicher Ungeduld, aus Eifer und Leidenschaft das Beste, hier also die Einheit der Christenheit, wollen, aber er wird ihr damit kaum dienen, weil sich kein stabiler Bau auf geborstenen Fundamenten errichten läßt. Daß es für die alten Kirchen nicht einfach mit „Life and Work“, mit der Stockholmer „Bewegung für

praktisches Christentum“ zu schaffen ist, darf nicht übersehen und übergangen werden. Es ist das Verdienst der ältesten Kirchen, der östlich-orthodoxen, daß sie aller Ungeduld beharrlich gewehrt haben und wehren, die in dieser Richtung ausbrechen möchte: Wir haben die Fragen der Lausanner „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung“ (Faith and Order, die richtiger als Bewegung für Lehre und Amt, zu bezeichnen wäre) gerade in den alten Kirchen ganz ernst zu nehmen. Daß dies seit Evanston mit neuen Impulsen geschieht, ist zu begrüßen: hierher gehört etwa das ökumenische Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten, aber auch das Abendmahlsgespräch, wie es unter deutschen Theologen geführt wurde, und wohl auch das Gespräch über die Taufe und über das Gemeindeverständnis, mit dem sich die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland seit Jahren befaßt. Es liegt im Zuge dieser notwendigen Entwicklung, daß die Kontakte und Begegnungen gerade mit der Welt der orthodoxen Kirchen gesucht und intensiviert werden. Ich glaube nicht, daß man die Tatsache der Rhodos-Tagung des Zentralausschusses im Jahre 1959 überschätzen kann; ja, ich halte es für geradezu providentiell, daß gerade in Rhodos deutlich wurde, daß unsere ökumenischen Bemühungen ein Torso bleiben müssen, wenn nicht auch die römisch-katholische Kirche in diese Begegnungen irgendwie einbezogen wird. In Evanston war das bekanntlich noch ganz ausgeschlossen, weil der römische Erzbischof von Chikago mit seinem Aufenthaltsverbot für römische Christen im Raum der Vollversammlung selbst die Anwesenheit inoffizieller römisch-katholischer Beobachter unmöglich machte. Seither hat sich manches geändert; das geplante Ökumenische Konzil des neuen Papstes hat jedenfalls die Diskussion in Gang gebracht; inoffizielle Beobachter sind seit Evanston ständig bei den jährlichen Versammlungen des Zentralausschusses anwesend gewesen; und mit der Schaffung eines Sekretariats für christliche Einheit, mit dem Kardinal Bea an der Spitze, hat die römische Kirche ihr Interesse an den ökumenischen Vorgängen und Bemühungen außerhalb mindestens angemeldet. In dieser Linie einer gewissen Auflockerung in einer anscheinend völlig festgefahrenen Situation ist vielleicht auch der Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury beim Papst zu sehen. So mag es sein, daß wir in Neu-Delhi eine wesentlich andere Lage vorfinden als in Evanston. Man wird daran keine kurzschlüssigen Hoffnungen oder Befürchtungen anknüpfen dürfen, weil es sich bestenfalls um eine künftige Beteiligung an jenen Gesprächen handeln kann, die mit großer Geduld den theologisch-dogmatisch-konfessionellen Gegensätzen gewidmet werden müssen; und selbst diese Hoffnung mag sich bei der Starrheit des römischen Kirchenverständnisses als Utopie erweisen.

Eine andere Entwicklung ist dagegen seit Evanston sehr klar herausgetreten und angelaufen: Die Russisch-Orthodoxe Kirche ist offiziell in den Lebenskreis der Ökumene, wie sie sich im Ökumenischen Rat der Kirchen darstellt, ein-

getreten: sehr vorsichtig, sehr zögernd, aber doch sehr deutlich. Ein Briefwechsel, der gleich nach Evanston begann, führte vor zweieinhalb Jahren (August 1958) zu einer offiziellen Begegnung in Utrecht; und seither sind Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche ständige Erscheinungen bei den ökumenischen Tagungen des Zentralausschusses (Rhodos 1959, St. Andrews 1960) und, was am Ende noch wichtiger ist, bei zwischenkirchlichen und theologischen Gesprächen (wie Ende Oktober 1959 in Arnoldshain). Ob und wann etwa die Russisch-Orthodoxe Kirche offiziell dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitrifft, ist eine andere Frage; daß sie in Neu-Delhi offiziell durch „Beobachter“ vertreten sein wird, ist wohl sicher.

Wenden wir uns den jungen Kirchen zu, so haben sie es verhältnismäßig leicht, über ihre theologisch-dogmatisch-konfessionellen Unterschiede hinweg ihre Einheit zu entdecken. Diese Unterschiede sind nicht derartig tief eingefressen, daß man nicht noch beweglich wäre. Und innerhalb der eigenen politisch-rassisch-nationalen Lebenssphäre einigt man sich noch verhältnismäßig leicht: man will Unionen und man schafft sie, ohne dabei an Lehrfragen zu scheitern. Was wir unter Konfessionalismus verstehen, gibt es in diesem Sinne nur als ein Resterbe der alten Mutterkirche; aber da sind andere trennende Gruppen, die so leicht nicht zu überwinden sind: Mauern zwischen Schwarz und Weiß, zwischen Juden und Arabern, zwischen Staaten und Rassen und Völkern. Und die ökumenische Grundtugend der Geduld muß an diesen Punkten eingesetzt werden und darf gerade hier nicht erlahmen. Unter diesem Gesichtspunkt sind seit Evanston doch wohl eine Reihe von Fortschritten erzielt worden. Aus dem Ostasien-Sekretariat, und jedenfalls unter seiner tatkräftigen Mithilfe, entstand die „Ostasiatische Christliche Konferenz“, in der sich ein Großteil aller ostasiatischen Kirchen unter Einschluß von Australien und Neuseeland zusammenfanden (Prapat 1957, Singapur 1958), und nun gerade nicht, um gewissermaßen ihre regionalen Sonderinteressen zu vertreten, sondern um ihre gemeinsame ökumenische Verantwortung klar zu bekommen und zu erfüllen unter ausdrücklicher Ablehnung der Tendenz, einen rassisch bestimmten oder geographisch isolierten „Block“ zu schaffen. Hier wird also die spezifische Aufgabe der jungen Kirchen im ökumenischen Konzert gesehen und angefaßt. Nicht so deutlich und nicht so eindeutig läßt sich das von der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (All Africa Church Conference) sagen, die sich nach der offiziellen Konstituierung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz in Kuala Lumpur 1959 nun ebenfalls etabliert hat. Sie wird es schwerer haben, sich an die Überwindung der gerade jetzt erst aufbrechenden politisch-rassisch-nationalen Gegensätze heranzumachen und ihren ökumenischen Auftrag wahrzunehmen, zumal bislang noch keine eigentlich führenden christlichen Persönlichkeiten in größerer Zahl in die Erscheinung getreten sind, wie das im asiatischen Raum der Fall ist. Um das Bild wenigstens den Umrissen nach ab-

zurunden, muß hier angefügt werden, daß es nun auch auf dem südamerikanischen Kontinent zu einer engeren Fühlungnahme zwischen den nicht-römisch-katholischen Kirchen auf ökumenischer, internationaler Basis kommt.

Aus dem bisher Gesagten darf natürlich nicht geschlossen werden, daß alte und junge Kirchen in der Ökumene vor zwei grundsätzlich getrennten Aufgaben stehen. Gerade weil ihre Schwierigkeiten unterschiedlichen und zum Teil gegensätzlichen Charakters sind, haben alte und junge Kirchen einander bei der Überwindung dieser Hemmnisse zu ergänzen und zu unterstützen und voneinander zu lernen. Es ist nicht so, wie es lange geschienen hat, daß die jungen Kirchen bei den alten in die Schule gehen müßten, bis sie von diesen ihr Reifezeugnis bekommen, während die alten Kirchen sich auf die Rolle des Lehrers und Erziehers beschränken könnten. Sie haben beide in der Schule desselben Herrn zu bleiben und ein jeder an dem zu lernen, was der andere dort lernt, und haben beide einander zu helfen, den Auftrag ihres Herrn zu erfassen und zu erfüllen. Die Gewinnung der Einheit der Kirche ist nicht nur eine theologische, sie ist auch eine praktische Frage; die Einheit realisiert sich nur als eine lebendige Einheit, im wirklichen Vollzug, im Glauben, der gelebt wird, im Leben, das aus dem Glauben geht. Hier kann sich niemand auf seine Besitztümer zurückziehen, und hier kann keiner mit seinen eigenen Nöten selig werden.

Deshalb bedeutet es einen echten Schritt vorwärts, wenn nun alle drei Entwicklungslinien, die nach der Edinburgh-Konferenz von 1910 auseinandertraten, in Neu-Delhi wieder zueinanderkommen mit dem — wahrscheinlich kirchengeschichtlichen — Ereignis der „Integration“, d. h. der Vereinigung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist bis heute die seit Utrecht 1938 praktisch vollzogene und die seit Amsterdam und endgültig in Evanston (1948, 1954) legalisierte und organisierte Zusammenfassung von „Life and Work“ und „Faith and Order“ gewesen; sie ist — glücklicherweise — während dieser Zeit in enger Verbindung mit dem Internationalen Missionsrat gewesen und geblieben. Wenn dieser jetzt ganz in den Ökumenischen Rat der Kirchen eingeht und „integriert“ wird, so wird damit klar, daß es sich im Leben, Auftrag und Dienst der Kirche Jesu Christi in der Welt um ein Ganzes und Unteilbares handelt, daß alle Kirchen Dienst leisten und Dienst empfangen, daß sie alle Mission treiben und Mission empfangen. So wird denn der Fortschritt, den die ökumenische Sache in Neu-Delhi macht, zuallererst und vermutlich am deutlichsten mit dem Vollzug der Integration sichtbar werden. Und die Wahl des Tagungsortes für die 3. Vollversammlung hat nicht zuletzt unter diesem Gesichtswinkel ihre besondere und symbolische Bedeutung.

Daß die Vollversammlung von 1960 — so war es ursprünglich geplant — bzw. nun von 1961 in Asien stattfinden sollte, stand ohnehin seit langem fest: wir hatten 1948 Amsterdam, d. h. einen Versammlungsort inmitten der alten Kirchen der christlichen Welt Europas, und 1954 Evanston inmitten der jungen Kirchen der Neuen Welt, die sich mehr und mehr zu Volks- und Majoritätskirchen entwickelt haben. In Indien treffen sich die Kirchen der Ökumene in einer nicht-christlichen Umwelt und in einem Lande, in dem es nur eine verschwindend kleine christliche Minorität gibt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß man diese Tagung als den Versuch einer christlichen Machtdemonstration mißverstehet, die den Nichtchristen zeigen soll, daß hinter der kleinen Minorität doch noch einiges andere steht. Das wäre freilich ein Versuch mit untauglichen Mitteln am untauglichen Objekt. Aber zweierlei soll mit der Wahl Neu-Delhis zum Tagungs-ort deutlich gemacht werden: Die alte Christenheit Europas und die großen Kirchen Nordamerikas wollen es den kleinen und jungen Missionskirchen und den Minoritätskirchen Asiens und des Nahen Ostens zeigen: „Ihr seid Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen!“ Und die gesamten im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen wollen es der ganzen nicht-christlichen Welt zeigen: Wir tragen eine Botschaft und üben einen Dienst, die sich an alle wenden und der ganzen Welt gelten.

Das drückt sich dementsprechend auch in den Grundzügen des Programms für die Tagung in Neu-Delhi aus. In dem Hauptthema „Jesus Christus — das Licht der Welt“ kommt die Universalität der Christus-Botschaft zum Ausdruck, während es in der vorgesehenen Arbeit der Sektionen — mit den drei Stichworten Zeugnis, Dienst und Einheit — um die Totalität der Sendung der Kirche in die Welt geht. Sie wissen, daß die gesamte Ökumene seit der Tagung des Zentralausschusses 1950 in Toronto um eine Antwort ringt auf die Frage, was das denn für eine „Einheit“ ist, die wir suchen. Inzwischen ist es klar geworden, daß es nicht eigentlich darum geht und nicht darum gehen kann, diese Einheit zu definieren, sondern vielmehr darum, sie aufzuweisen, indem man sie praktiziert als Einheit im Zeugnis und im Dienst. Das ist seinem Wesen nach mehr als das Stockholmer Programm, und es ist noch etwas anderes als die Addition dessen, worum es der Faith and Order-Bewegung ursprünglich zu tun war; und es mag sein, daß gerade die Integration des Internationalen Missionsrates den Katalysator hinzufügt, der einen Vorgang auslöst, in dem sich die beiden Elemente zu einer wirklichen Einheit verschmelzen werden.

Neu-Delhi wird sich in der äußeren Erscheinung von den vorausgegangenen Vollversammlungen wesentlich unterscheiden, ähnlich wie sich das heutige Bild einer UNO-Vollversammlung gegenüber früheren UNO-Tagungen beträchtlich verändert hat. Die Teilnehmer werden zu einem erheblichen Teil Nicht-Weiße

sein, nämlich Vertreter aus den jungen Kirchen Asiens und Afrikas. Und deshalb werden unter den Verhandlungsgegenständen die Nöte und Belange gerade dieser Kirchen (und ihrer Völker) einen hervorragenden Platz einnehmen, wie das in den Zwischenjahren seit Evanston bereits in ständig steigendem Maße der Fall ist.

Sie wissen, daß wir in Deutschland auf dem Gebiet der zwischenkirchlichen Hilfe und der Flüchtlingsfürsorge aus einem empfangenden zu einem gebenden und beitragenden Glied der Ökumene geworden sind; und sie wissen auch — und nicht zuletzt durch die Fortsetzung der Aktion „Brot für die Welt“ —, daß der Kampf gegen den wachsenden Hunger zur vordringlichen Aufgabe — auch für die Kirchen — geworden ist. In Neu-Delhi wird es darum gehen müssen, für die kommenden Jahre Organisation, Politik und Programm der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst neu zu planen und festzulegen. Auf diesem Gebiet wird auch weiterhin und in steigendem Maße das Schwergewicht der Studienarbeit liegen müssen, die sich seit Evanston mit größtem Eifer um die Fragen einer verantwortlichen Gesellschaft und ihrer Aufgaben im Blick auf jene Gebiete bemüht, die sich in einem akuten sozialen Umbruch befinden. In Wirklichkeit stehen wir — d. h. die gesamte Menschheit von heute — vor der Tatsache, daß wir uns mitten in einer Revolution nie gekannten Ausmaßes befinden, nämlich mitten in einer „Bevölkerungs-Explosion“, deren Bewältigung zur Schicksalsfrage schlechthin geworden ist. Die Fragen der Geburteneinschränkung — unter dem harmlos klingenden Namen „Familienplanung“ verhüllt — und der Abrüstung — als Vermeidung zusätzlicher Ausgaben — erscheinen in einem völlig neuen Licht als die Frage danach, wie dem Anwachsen des Hungers gewehrt und seiner Bekämpfung bessere Aussichten verschafft werden können. Die gleiche Sorge macht es ebenfalls notwendig und dringend, den aufbrechenden Rassen-gegensätzen so früh und so wirksam wie möglich — wenigstens an ihren gegenwärtigen Brennpunkten — entgegenzuwirken, weil sie auf die Länge den Frieden und damit die Existenz bedrohen. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten steht hier nach wie vor vor großen Aufgaben, die durch die Atomtests Frankreichs in Afrika zusätzlich erschwert und belastet werden. Afrika ist ja gegenwärtig aus mancherlei Gründen — Algerien, Kongo, Südafrika — der Hauptgefahrenherd; und wahrscheinlich ist es gut, daß die Vollversammlung nicht in Afrika und damit im Brennpunkt dieser Gegensätze stattfindet, sondern auf dem — relativ — neutralen Boden Indiens. Aber es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß die Kirchen der weißen Welt auf all diese notwendigen Fragen unserer farbigen Brüder in Neu-Delhi werden Rede und Antwort stehen müssen! Es kann auch nicht zweifelhaft sein, daß das gesamte Arbeitsprogramm der kommenden Periode nach Neu-Delhi vordringlich durch diese Probleme gekennzeichnet und bestimmt werden wird.

Das heißt dann freilich nicht, daß nicht auch die Nöte und Sorgen der alten oder älteren Christenheit zum Gegenstand der Verhandlungen und Gespräche gemacht werden müssen. Die fortschreitende Säkularisierung und das Vordringen eines praktischen wie des dogmatischen Atheismus in einer ehemals christlich bestimmten, heute weitgehend nach-christlichen Welt ist nicht schweigend und tatenlos zu übergehen. Die Frage nach der Religions- und Gewissensfreiheit ist angesichts der totalitären Tendenzen, die ja keineswegs ein Privileg des „Ostens“ darstellen, für uns ebenso wichtig wie für unsere Brüder in Asien und Afrika und Südamerika, die durch einen totalen Nationalismus ihrer jungen Nationalstaaten in dieser Hinsicht bedroht sind, bzw. durch eine staatlich geförderte und geschützte Staatsreligion. Uns bedrängt ja auch nach wie vor ein konservativer Traditionalismus, der „keine Experimente“ will und im Grunde nicht bereit ist, sich überhaupt durch das Fragen der anderen Kirchen in Frage stellen zu lassen, weil er sein gewordenes Kirchtum — ähnlich wie Rom — für die allein und völlig wahre Kirche Jesu Christi hält und nur die Rückkehr oder Hinkehr zu dieser, seiner Kirche, als den Weg zur Verwirklichung der christlichen Einheit ansieht. Ob der Weckruf der christlichen Jugend von Lausanne 1960 mehr erreicht als die ständig wiederholten Mahnungen des verstorbenen Bischofs Berggrav, wir sollten als Christen und als Vertreter unserer christlichen Kirchen in der Ökumene uns gemeinsam zum Tisch unseres Herrn rufen lassen? Es ist kaum zu hoffen; aber die Frage, ob wir recht daran tun, wird auch in Neu-Delhi und gerade dort zu hören sein. Wir werden auch unseren orthodoxen Brüdern dort in großer Zahl begegnen; und werden mehr als einmal daran erinnert werden, was sie uns in der Zeitspanne zwischen Evanston und heute zum Thema „Proselytismus“ an Besorgnissen und Kritik, zum Teil sehr herber Kritik, gesagt haben: nehmen wir uns als Brüder, unsere Kirchen als Schwesterkirchen ernst, so daß wir unsere Aufgabe untereinander darin sehen, dem anderen zuzuhelfen, wo wir der Meinung sind, daß er irrt, oder ist es uns erlaubt, seine Kirche als Missionsgebiet zu behandeln? Wir haben dieselben Probleme auch bei uns unter Kirchen, die etwa in der Evangelischen Kirche in Deutschland oder auch in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland brüderlich beieinander sind, um ihre Einheit in Zeugnis und Dienst — und gewiß nicht ohne brüderliche Kritik aneinander zu üben — vor der Welt und in der Welt darzustellen und zu erweisen! Wir wollen hoffen, daß wir in Neu-Delhi Zeit, Interesse und Liebe genug haben werden, um die Last der anderen mitzutragen und nicht zuerst und allein an unsere Last zu denken; es mag sein, daß gerade dadurch unsere Last leichter wird und der Herr seiner Kirche uns Wege zeigt und auftut, wie wir die Einheit seines Leibes in Zeugnis und Dienst besser finden und darstellen, als wir es bis zur Stunde vermögen!

Zum Abschluß sei noch auf einen besonderen Punkt verwiesen, der in den Jahren zwischen Evanston und Neu-Delhi Gegenstand von mancherlei Überlegungen und Bemühungen gewesen ist. Seit Amsterdam besitzt der Ökumenische Rat eine „Basis“, zu der jede Kirche, die Mitglied ist oder werden möchte, ihre Zustimmung erklären muß. Sie lautet: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft (fellowship) von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen (accept).“ An dieser Basis ist von Anfang an von verschiedenen Seiten Kritik geübt worden; man vermißte eine klare Bezugnahme auf die Heilige Schrift, um sich gegenüber gewissen schwämerischen Sekten zu distanzieren. Die lutherische Kirche Norwegens stellte schon vor Jahren einen entsprechenden Antrag, mit dem man jedoch deshalb nicht weiterkam, weil damit zugleich die Frage nach „Schrift und Tradition“ gestellt war; und so wurde dann auch das Verlangen nach einer klaren Bezugnahme auf die Trinität von östlich-orthodoxer Seite alsbald laut. Eine Kommission hat sich unter dem Vorsitz von E. A. Payne (England — Baptist) der Sache mit viel Geduld angenommen, ohne daß sie jedoch auf den verschiedenen jährlichen Tagungen des Zentralausschusses von Fortschritten oder gar von klaren Empfehlungen hätte berichten können. Die Angelegenheit kam jedoch — mehr oder weniger unerwartet — auf der Tagung des Exekutivausschusses im Februar 1960 (Buenos Aires) in Fluß, und so liegt nach Beratung und Beschlußfassung im Zentralausschuß 1960 (St. Andrews) nunmehr ein neuer Entwurf vor, der beiden Anliegen gerecht wird und überdies den Vorzug hat, daß er eine Art Zweckbestimmung für die Schaffung einer Gemeinschaft (fellowship) der Kirchen enthält, wodurch wieder das Mißverständnis ausgeschlossen wird, als handle es sich um eine Art von „Bekenntnisgrundlage“ für eine ökumenische „Kirche“. Es ist mit Bestimmtheit zu erwarten, daß dieser neue Vorschlag auch in Neu-Delhi eine lebhafte Diskussion auslösen wird, und man darf gespannt sein, wie sich die Mitgliedskirchen dazu stellen; der Zentralausschuß hat den neuen Entwurf überraschend freundlich auf- und angenommen. Der Text lautet in dem in St. Andrews festgelegten Wortlaut: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen (confess) und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“.

Die neue Basis, wenn sie angenommen und eingeführt würde, würde zugleich deutlich und gut zum Ausdruck bringen, daß es sich in der Ökumene nicht um eine Selbstdarstellung der Kirche handelt, sondern daß die Kirchen sich miteinander als *ecclesia viatorum* verstehen wollen, die ihre Einheit in Zeugnis und Dienst miteinander suchen und sie in der Nachfolge Jesu Christi zu finden hoffen.

CHRISTLICHE MINDERHEITEN VOR DER BEWÄHRUNG

Streiflichter aus Indien und Pakistan

VON KARL HEINZ PFEFFER

Es bedarf nicht allzu langer Zeit und nicht allzu großer Anstrengungen, ehe sich ein aufgeschlossener Kreis von Theologen und Laien in Genf oder unter Genfer Vorzeichen über die grundsätzlich nötige Haltung zum „Raschen sozialen Umbruch“ in unserer Gegenwart einig werden kann, wobei Christen aus allen fünf Weltteilen und aus der ganzen Breite der historischen Kirchenkörper ähnliche Grundauffassungen hegen. Es bedarf schon einer etwas größeren Anstrengung, diese Grundansichten zu konkretisieren, sie in Stellungnahmen zu aktuellen Fragen zu übersetzen, etwa zur „Bevölkerungsexplosion“ oder zur Stadtwanderung junger Gemeindeglieder, zur Schrumpfung des verwandtschaftlichen Zusammenhalts auf den Umfang der Kleinfamilie oder zur Entstehung einer Geldwirtschaft ohne ethischen Kodex, ja ohne Spielregeln. Viel mühseliger aber ist es, über den kleinen Kreis der ausgewählten und seit langem aufeinander abgestimmten ökumenischen Delegierten hinauszugehen und den Gemeinden die ökumenische Gemeinsamkeit nicht nur nahezubringen, sondern im konkreten Leben ihrer selbst zu demonstrieren.

Probleme ökumenischer Hilfsaktionen

In unseren Gemeinden wächst das Bewußtsein der ökumenischen Zusammengehörigkeit gerade auch in den Fragen der sozialen Ordnung. Wir lernen, daß wir auch selbst unsere von anderen immer wieder umstrittene Sozialstruktur überprüfen müssen. Wir achten auf soziale Modelle jenseits unserer Grenzen. Die häufige Nennung des Wortes „Entwicklungshilfe“ in unserer politischen und wirtschaftlichen Diskussion läßt uns auch auf kirchlichem Boden aufhorchen, umgekehrt weckt unser ökumenisches Bewußtsein eine zusätzliche Bereitschaft zu Hilfeleistungen an Entwicklungsländer. Die Aktion „Brot für die Welt“ findet Echo. Junge Gemeindeglieder erklären sich zum Dienst im fremden Land bereit.

In demselben Ausmaß, in dem bei uns der Horizont sich zu weiten scheint, sollten wir aber sorgfältig darauf achten, wie man in der letzten Gemeinde der Ökumene auf unser Erwachen reagiert. Die Skepsis, die uns von dort entgegenschlägt, gilt sicher nicht der ökumenischen Verbundenheit an sich. Aber wir können uns die Empfindlichkeit vieler Gemeinden gar nicht groß genug vorstellen, die unter keinen Umständen und unter keinem Vorzeichen „Objekt“ unserer Bemühungen, Gedanken oder Gefühle sein wollen. Alles was „von oben herab“

kommt, ist verdächtig, wenn es auch noch so stürmisch und mit noch so gutem Willen angeboten wird, — Rat und Zuspruch, materielle Hilfe und technische Unterstützung, Entsendung von Menschen oder Einladung zum Besuch in unserem Lande. Selbst viele Hilfe, die notgedrungen oder aus kühler Einsicht angenommen wird, macht nicht wirklich froh, weil der Empfänger sich über den Geist, in dem sie gegeben wurde, nicht ganz klar ist.

Eine Überwindung dieser Schwierigkeiten liegt zum großen Teil nicht in unserer Hand. Wir können uns wohl bemühen, aber die eigentliche Erklärung läßt sich nur theologisch geben. Auch unser ökumenischer Perfektionismus findet rasch seine Grenzen, und man spürt in jeder Gemeinde auf der Erde — auch bei uns selbst —, wenn etwas an unserer Haltung nicht in Ordnung ist.

Auf einer flacheren Ebene aber können unsere Bemühungen wohl leichter überprüft und damit auch anderen gegenüber glaubhafter werden, wenn wir nicht nur das tun und denken, was wir für richtig halten, sondern immerfort auf den anderen hören. Da nun nicht jeder in der Lage ist, persönlich auf die Stimme einer fernen Gemeinde zu lauschen, sollte jeder, dem das vergönnt ist, berichten, nicht um damit Rezepte zur Meinungsbildung zu geben, sondern um unmittelbare Erfahrungen vorzutragen, die uns allen vielleicht weiterhelfen.

In dieser Absicht seien persönliche Eindrücke aus Indien und Pakistan wiedergegeben. Sie sollen also nicht ein Urteil über unsere Brüder in diesem Subkontinent darstellen oder begründen, sondern uns zum Denken und Empfinden auf gemeinsamer Bahn anregen. Daß gerade Indien und mehr noch Pakistan herausgegriffen werden, liegt nur am zufälligen Bereich der persönlichen Erfahrungen, man könnte auch Gemeinden aus anderen Teilen der Erde als Beispiel anführen.

Soziale Unterschiede zwischen ausländischen und einheimischen Christen

In vielen Gemeinden des indo-pakistanischen Subkontinents sind die sozialen Auswirkungen der neueren Missionsgeschichte bis heute spürbar. (Das ist nicht der Fall in den altchristlichen Gemeinden Südindiens, die also ausdrücklich ausgenommen werden müssen.) Die neuere Missionsgeschichte des Subkontinents war vor allem durch die soziale Überlegenheit der Europäer gekennzeichnet. Die Offiziere und Beamten Britisch-Indiens kamen aus einer „christlichen Nation“, ebenso die fremden Kaufleute. Ihre soziale Stellung war der Masse der Bevölkerung unerreichbar fern, vielen Landeseinwohnern galt sie zudem nicht einmal als erstrebenswert. Das Christentum erschien also in vielen Augen als die Religion der fremden Herrscherschicht.

Nun sind die Herrscher fortgegangen. Aber noch immer findet sich die Meinung, daß die Fremden wesentlich christliche Auffassungen vertreten, womit dann

oft zugleich gemeint wird, daß christliche Auffassungen fremd sind. Die Rolle, die gestern von Beamten und Offizieren gespielt wurde, ist heute durch technische Berater übernommen worden, deren Gehälter ebenso hoch über dem Landesdurchschnitt liegen wie früher die der britischen Beamten. Nicht mehr nur Großbritannien vertritt durch seine Menschen den „christlichen Westen“, sondern viele andere Länder haben zahlreiche Personen nach Indien und Pakistan entsandt, oft nehmen Bürger der USA einen ähnlichen Platz ein wie früher Engländer und Schotten.

So gibt es in den christlichen Gemeinden des Subkontinents überall eine „Oberschicht“, deren Lebenshaltung ganz andere Züge trägt als das Leben der Landesbewohner. Man meint gelegentlich, sie vertrete christliche Nationen, sieht freilich oft, wie gleichgültig sie dem kirchlichen Leben gegenüber ist. Die Oberschicht versucht allenfalls, kleine Fremdenkirchen zu bilden, die häufig einfach Instrumente der Selbstbewahrung in einer andersartigen Umgebung zu sein scheinen. Dann gehört der Kirchgang zu den gesellschaftlichen Verpflichtungen des „weißen Mannes“ (es ist nicht mehr oft der Fall, aber kommt noch vor!). Einige Personen aus diesen Fremdenkirchen interessieren sich wohl für die Gesamtkirche des Landes, aber ihr Interesse wird oft als Neugier oder als Wunsch zur kränkenden Gängelei empfunden.

Die Mehrzahl der Gemeindeglieder außerhalb der erwähnten, vornehmlich südindischen, Kirchen kommt aus den untersten sozialen Schichten. Die Mission hatte bei den Hindus der höheren Kasten und bei den Moslems große Schwierigkeiten, dagegen erzielte sie regelrechte Einbrüche bei den „Unberührbaren“, wie man die aus der sozialen Anerkennung des Kastensystems Ausgeschlossenen früher nannte. Bei diesen Ärmsten der Armen setzte auch eine eigene Evangelisationsbewegung ein, sie trugen selbst das Evangelium weiter in ihrer Schicht. Diese Schicht war zur Zeit ihrer Bekehrung und noch lange nachher vornehmlich mit den „schmutzigen“ Arbeiten und mit persönlichen Diensten beschäftigt. Noch heute bezieht eine große Zahl von Gemeindegliedern ihr Einkommen aus der Müllabfuhr, der Entleerung der Nachtstühle, der Reinigung der Häuser und Straßen, der Kadaverbeseitigung, dem Dienst im fremden Haushalt, der landlosen Landarbeit oder der Kleinstpacht. Außerhalb des Kirchgangs, soweit selbst diese Begegnung nicht schon durch Sprachschwierigkeiten unmöglich ist, gibt es keine sozialen Zusammenkünfte zwischen dieser Masse der Gemeindeglieder und der „fremden“ Oberschicht. Allenfalls wird die Masse als Objekt von Wohltätigkeit oder Ermahnung betrachtet, auch sie selbst fühlt sich für die anderen nicht verantwortlich, deren Alltag in Arbeit und Familie ihr völlig unverständlich ist. Die Kluft, die sich so durch die Kirchen Indiens und Pakistans zieht, spaltet nur selten eine Gemeinde, sie trennt vielmehr die Gemeinden voneinander, indem die Fremden nach eigener Gemeindebildung streben. Innerhalb

der Ortsgemeinden bilden sich oft zwei getrennte Gemeindeglieder um die Besucher des Gottesdienstes in englischer Sprache und andererseits diejenigen, die einen Gottesdienst in der jeweiligen Landessprache vorziehen.

Eine Brücke zwischen den beiden Extremen könnten diejenigen Personen oder Familien bilden, die durch Leistung oder Glück in einer oder mehreren Generationen zu Wohlstand und wichtigen Stellungen aufgestiegen sind. Ihre Zahl ist jedoch nicht groß genug. Ebenso könnte sich eine vermittelnde Gruppe aus denjenigen bilden, die einzeln vom Islam oder aus einer höheren Hindukaste zum Christentum übergetreten sind. Ihre Zahl ist vielleicht noch geringer.

Schwierige Stellung der Missionare

So bleiben als gegebene Vermittler die Missionare selbst. Ihre Lebensführung ist sehr bescheiden im Vergleich zur Existenz der Vertreter der ausländischen Wirtschaft oder Wissenschaft oder fremder Staaten und internationaler Organisationen. Sie beherrschen die Landessprache, sind also nicht an den englischsprachigen Gottesdienst gebunden. Sie haben in langer Erfahrung die Sitten des Landes kennengelernt und Freunde unter den armen „Sweepers“ der Gemeindeglieder gewonnen.

Aber das Wort „Missionar“ wird heute nicht gern gehört. In Indien erhebt die Regierung Einwände gegen die Neueinreise ausländischer Missionare, in Pakistan erwarten die einheimischen Gemeinden, daß sich die Missionare den landeseigenen Kirchen einordnen, was jetzt auch die Vertreter aller Missionskörperschaften getan haben. Die Missionare alter Art, Sendboten des Evangeliums aus fremdem Land, sind sozusagen nur „noch“ da. Schon wegen der Kurzfristigkeit ihres Sonderauftrags, der beendet sein soll, wenn die „Jungen Kirchen“ eine ausreichende Zahl gutausgebildeter Geistlicher haben, scheuen sie sich vor Einschaltung in eine strukturelle Spannung.

Sie haben zudem gerade bei der Oberschicht Schwierigkeiten, Gehör zu finden. Schon in Europa oder in Amerika hört nicht jeder gut verdienende und hochgestellte Mann gern auf den Pastor. Auf einem vorübergehenden Auslandsposten glaubt man oft, den sozialen Verpflichtungen der Gemeindegliederzugehörigkeit noch leichter ausweichen zu können. Gerade weil die Missionare den armen Sweepers näherstehen, müssen sie sich von der Oberschicht mehr entfernen. (Das erkennt man deutlich an gesellschaftlichen Gewohnheiten wie z. B. der Ablehnung eines alkoholhaltigen Getränkes.)

So ist also die soziale Gewichtsverteilung in den Gemeinden einseitig, und die Missionare haben die Gegensätze nicht überbrücken können. Es gibt Gemeinden der sehr armen Leute (oft sind sie schon an den Gesichtszügen und anderen

Merkmale ihrer körperlichen Erscheinung als Angehörige der Unterschicht zu erkennen) und wohlhabende Fremdgemeinden. Die Theologie der Missionare bleibt persönlich und kann nicht in soziale Forderungen übersetzt werden, weil sie dann nach der einen oder anderen Seite hin Anstoß erregen müßte. So gibt es, sozial gesehen, keine alle verpflichtende Norm. Die Kirche ist Klassenkirche — Kirche der Oberklasse oder Kirche der Unterklasse. Wenn man in Deutschland gelegentlich fürchten muß, das Kleinbürgertum überwiege in unseren Gemeinden, so fehlt in Indien und Pakistan gerade die mittlere Schicht in der Kirche — in Pakistan besonders ist zudem diese Mittelschicht auch in der gesamten Gesellschaft unverhältnismäßig schwach. Träger des ökumenischen Gesprächs von uns aus sind jedoch gerade Menschen aus unserer „Mittelschicht“. Eine zusätzliche Schranke der sozialen Fremdheit erhebt sich vor ihnen — hinter den Schranken der Sprache oder Überlieferung. Sie müssen gründlich umdenken, ehe sie sich einem armen Sweeper oder einem reichen UNO-Experten aus den USA verständlich machen können, ehe sie das Denken und Fühlen der landlosen Landarbeiter oder der Manager großer Rückversicherungsgesellschaften und Banken verstehen können.

Patriarchalische Gemeindestruktur versagt im wirtschaftlichen Umschichtungsprozeß

Neben die horizontale Spaltung der Gemeinden tritt eine vertikale Gliederung zwischen Stadt und Land. Die Missionare hatten es leichter in den Dörfern, wo überschaubare Gemeinden um die Kirche gesammelt werden konnten. In den Großstädten Indiens und Pakistans tauchen zusätzlich zu den örtlichen Schwierigkeiten die gleichen Nöte auf, die jede kirchliche Tätigkeit in einer großen Stadt erschweren. Dabei geht es nicht nur um sachliche Faktoren wie die Entfernung in einer verkehrsmittelarmen, weit ausgedehnten Wohnsiedlung oder um die Inanspruchnahme des Menschen durch die Tagesarbeit bis zur Erschöpfung, auch nicht nur um die Reize der Großstadt, die in manchen Fällen besonders die alleinstehende Person der Gemeinde entfremden können — Versuchungen zum Laster und zum Müßiggang oder Ablenkungen wie das Kino —, sondern es geht vor allem auch darum, daß viele Missionare und einheimische Pfarrer selbst der Großstadt ganz hilflos gegenüberstehen. In den Großstädten Indiens haben sich einige christliche Einrichtungen der europäischen und amerikanischen Großstädte rasch einen guten Namen geschaffen, besonders die Heilsarmee oder die Vereine junger Männer und Mädchen (YMCA und YWCA). Aber in den Gemeinden sammeln sich am ehesten Menschen, die in der städtischen Umgebung ihr dörfliches Dasein fortführen wollen, um Prediger, die an den dörflichen Sittenkodex allein gewöhnt sind. Die Gemeinden sind daher in ihrem Wesen noch patriarchalisch. Es sind Pastorengemeinden und nicht Gemeinden aktiver Laien. Dem

widerspricht nicht die Tatsache, daß die Gemeindeältesten über viel Einfluß verfügen. Die Presbyter ergänzen und verstärken ja nur die patriarchalische Macht des Pastors oder sie delegieren ihm geradezu ihre Macht. Es gibt Frauen- und Jugendgruppen — immer unter der Aufsicht der Geistlichen und der Ältesten.

Gerade in die Stadt aber strömt aus den übervölkerten Dörfern das aktive und Freiheit suchende Element der Jugend — es sucht auch Freiheit durch wirtschaftlichen Erfolg. Die Stadtwanderer werden als Objekte der Betreuung betrachtet, man will sie vor Gefahren der Großstadt hüten — man erkennt ihren Weg zur Stadt nicht als positive Entscheidung an. Die Ältesten, durchweg Angehörige christlicher Honoratiorendynastien (immer wieder tauchen die gleichen Familiennamen auf), und die Pastoren lassen sich das Heft in den Gemeinden nicht aus der Hand nehmen. Sie sind an patriarchalische Zustände gewöhnt und wünschen keine Änderung. Die jüngeren Gemeindeglieder sind nur selten zu Auseinandersetzungen bereit, im allgemeinen resignieren sie, noch öfter entfremden sie sich dem kirchlichen Leben.

Die Kirchen des Subkontinents haben sich im allgemeinen noch nicht mit der Tatsache abgefunden, daß gerade die Dorf-Armen — dazu gehören eben viele Christen — die Chance des Aufstiegs in der Stadt gern ergreifen. Die Übervölkerung der indischen und pakistanischen Dörfer ist sprichwörtlich. Trotzdem bedauern viele führende Männer der Kirche die Abwanderung von Christen aus den Dörfern. Die Kirche besitzt noch nicht das geistige Rüstzeug, das in der großen Stadt oder in der Industriesiedlung nötig ist, sie bangt um ihre Schäflein. Die Kirchen in Indien und Pakistan gehören damit zu den konservativen Kräften, während in den beiden Staaten alle fortschrittlichen Elemente nach Industrialisierung, Entlastung der Dörfer, Aufbau einer modernen Wirtschaft und damit nach der Verstärkung des städtischen Bevölkerungsanteils streben.

Von außen her erscheint diese Haltung paradox. Gerade die christlichen Sendboten aus anderen Erdteilen haben die Vorzüge moderner Lebenstechniken nicht nur angepriesen, sondern auch durch ihr eigenes Beispiel gezeigt. Sollten sie heute nicht wünschen, daß die aktiven jungen Christen nach Freiheit, wirtschaftlichem Aufstieg und technischen Verbesserungen streben? Vertrauen sie nicht darauf, daß ihre Sache sich auch außerhalb der überlieferten Formen des dörflichen Patriarchalismus durchsetzen wird? Gibt es keine kirchliche Heimat für Menschen, die persönlich die städtische Freiheit einer vom Lande mitgebrachten Unfreiheit vorziehen? Muß denn Stadtwanderung zugleich Entfremdung von der Gemeinde bedeuten?

Gewiß, Indien und Pakistan sind Bauernländer. Ihre Zukunft jedoch hängt davon ab, daß sie nicht Bauernländer bleiben. Steht die Kirche auf der Seite der Zukunft? Hat sie die Kraft, in dieser Zukunft zu leben?

Traditionelle Dienste der Kirchen in Krankenhäusern und Schulen bedürfen der Wandlung

Mit dem ländlichen Patriarchalismus und der sozialen Gliederung der Gemeinden hängt es zusammen, daß kirchliche Tätigkeit, sobald sie über Gottesdienst und Seelsorge hinausgeht, in erster Linie Krankenhäuser und Schulen umfaßt.

Die christlichen Spitäler sind Quellen des Segens in Indien und Pakistan. Ausländer und wohlhabende Landesbewohner suchen sie auf, weil man sich auf ihre Ärzte verlassen kann und weil ihre Hygiene so einwandfrei ist, wie man das unter örtlichen Bedingungen nur erwarten könnte. Arme Leute finden sich ein, weil ihnen hier nicht viel oder gar kein Geld abgenommen wird und weil sie gut versorgt werden. Bei den blutigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppen, ob es sich um Kämpfe zwischen Hindus und Moslems oder um andere Streitigkeiten handelte, haben die Ärzte und Schwestern jedem nach Kräften geholfen, der vor ihrer Türe lag.

Aber Indien und Pakistan verlassen langsam die Epoche, in der ein Armenspital das Richtige war und in der allenfalls ein Arzt als Berater zum reichen Mann gehörte. Der Staat baut in beiden Ländern ein umfassendes Gesundheitswesen auf. Langsam erwartet man von den Ärzten, daß sie über die kurative Hilfe hinausgehen und der Nation zu einem durchgehenden Gesundungsprozeß verhelfen. Es geht um Alkohol und Opium, um Seuchen und Infektionskrankheiten, um Unterernährung und Mangelkrankheiten, um Desinfektion und Malariaabekämpfung, um die Überwindung der Wohnungsnot und um Geburtenbeschränkung. Die Notverbandsstellen der christlichen Krankenhäuser können all diese Aufgaben nicht leisten. Entweder bleiben die Aufgaben unerledigt liegen, oder andere Instanzen nehmen sich ihrer an, überrunden dabei sozusagen die Missionsspitäler, die früher ein Monopol als Heimstätten der abendländischen Medizin besaßen.

Wenn christliche Ärzte und Krankenhäuser die großen Aufgaben des Volksgesundheitswesens in Angriff nehmen wollen, benötigen sie ein Vielfaches der bisherigen Mittel. Außerdem müssen sie sich dann in die große Front der öffentlichen Gesundheitspflege einschalten. Sobald sie nur eine Anstalt unter anderen werden, läßt sich ihr Lebensrecht als besondere christliche Krankenhäuser anzweifeln, denn nur eine Minderheit der Patienten ist ja christlich, so daß ein Argument über die christliche Atmosphäre des gesamten Hauses nicht vorgebracht werden kann. Der Vorgang ähnelt früheren Entwicklungen in europäischen Ländern: Die freiwillige Wohlfahrt muß ihre Positionen neu durchdenken, wenn einmal der Staat sich seiner Wohlfahrtspflichten bewußt wird.

Jedenfalls kann aus Pakistan ganz empirisch berichtet werden, daß keineswegs Lambarene das Richtbild für die Krankenhäuser des Landes abgibt, sondern daß

Ärztedelegationen mit besonderem Interesse das öffentliche Gesundheitswesen der Sowjetunion studieren und z. B. von der Tatsache beeindruckt sind, daß dort jede Frau von einem bestimmten Alter an alljährlich verpflichtet ist, eine gynäkologische Untersuchung vornehmen zu lassen, damit rechtzeitig und vorbeugend Erkrankungen bekämpft werden können. Das Erwachen eines öffentlichen Interesses bedeutet natürlich noch nicht, daß in der Praxis alle Folgerungen gezogen werden. Aber man legt doch einen anderen Maßstab als früher an die Ärzte und Krankenhäuser an. Wenn der Staat auch auf dem Lande Mütterberatungsstellen einrichtet, die sowohl eine Allgemeinbehandlung bieten als auch besonders für Geburtenbeschränkung sorgen sollen, dann verschiebt sich der Einfluß des Missionskrankenhauses ebenso, wie wenn die reichsten Leute der Großstädte entweder staatliche Krankenhäuser aufsuchen oder zu landeseigenen Privatärzten gehen.

Die christlichen Schulen stehen einem ähnlichen Wechsel der Zustände gegenüber. Es gab einmal eine Zeit, in der nur über sie ein Weg zur Bildung im westlichen Sinne führte. Diese Zeit ist vorbei. Es wird nicht mehr lange dauern, bevor in Indien und Pakistan die allgemeine Schulpflicht gesetzlich verkündet und praktisch durchgeführt wird. Schon heute bietet der Staat Schulumöglichkeiten aller Stufen. Es bedarf nicht mehr der Kirche, wenn arme Kinder eine Chance erhalten wollen. Vielmehr sind auch die Schulen der Kirchen heute gezwungen, den großen Andrang zu bremsen und viele auf die Einschulung wartende Kinder abzuweisen. Man mag daraus die Folgerung ziehen, daß die Kirchen ihre Anstrengungen vergrößern sollten. Sie werden aber niemals in der Lage sein, anstelle des Staates das echte Schulbedürfnis zu befriedigen. Man kann daher auch die umgekehrte Folgerung ziehen, daß nämlich die Kirche dem Staat nicht die von ihm beanspruchte Verantwortung abnehmen solle. Die christlichen Schulen Indiens und Pakistans sind ja bis jetzt keineswegs nur, oft nicht einmal in erster Linie, für christliche Kinder da. Wenn der Staat seine modernen Pflichten übernimmt und allen Bürgern Möglichkeiten zur Ausbildung ihrer Kinder öffnet, warum sollte man ihm dann noch im Wege stehen?

Es wird mit Recht gesagt, daß nur in christlichen Anstalten ausreichende Stipendien für arme Christen zur Verfügung stehen. Aber muß man um dieser Stipendien willen ganze Anstalten erhalten? Könnte man nicht die Mittel in einem Stipendienfonds zusammenfassen, aus dem dann auch der Besuch öffentlicher Schulen finanziert werden könnte?

Die Geistlichen und die Gemeindeältesten scheuen vor so realistischen Überlegungen scharf zurück. Sie sind daran gewöhnt, daß die christlichen Schulen zu den besonders hochgeschätzten Einrichtungen der Kirche gehören, sie können sich eine kirchliche Existenz ohne sie gar nicht vorstellen.

Dabei sollte eine Überprüfung dieser Position tiefer einsetzen als nur bei der Tatsache der staatlichen Konkurrenz. Das Bildungsideal, dem die von den Missionaren gegründeten Schulen nachstreben, war humanistisch. Da jedoch nur in seltenen Fällen das humanistische Ziel wirklich erreicht wurde, schon weil der gesamte Unterricht in einer Fremdsprache — dem Englischen — vor sich ging, bildeten die Schulen faktisch in erster Linie Beamte und Schreiber aus, die früher den britischen Beherrschern des ganzen Landes gut zur Hand gingen, heute jedoch überzählig auf dem Arbeitsmarkt eines Landes sind, in dem das akademische Proletariat ein schwieriges Problem darstellt. Die christlichen Schulen ordnen sich durchweg den schulpolitischen Forderungen der Erziehungsministerien unter, und die Lehrpläne sind durchweg an das alte Ausbildungsideal der Stehkragenberufe gebunden. Die christlichen Schulen haben sich, indem sie sich dem Staat unterstellten und die Hoffnung der Schüler und Eltern auf Berechtigungsscheine zu befriedigen versuchen, der Freiheit begeben, von sich aus Pionierdienste in geistiges Neuland zu leisten. Sie unterscheiden sich also kaum noch von den allgemeinen Schulen. Woher nehmen sie dann noch ihr Lebensrecht? Wohl arbeiten in ihnen noch einige besonders tüchtige Lehrer aus dem Ausland, aber sie können kaum überdurchschnittliche Lehrer aus dem Lande selbst gewinnen. So müssen sie mit weniger guten einheimischen Lehrern vorlieb nehmen. Ihr Ansehen sinkt. Missionarisch können sie zudem schon gar nicht wirken, denn jeder Bekehrungsversuch bei denjenigen Schülern, die aus einem nichtchristlichen Elternhaus kommen, würde den Protest der Öffentlichkeit und des Staates auf den Plan rufen. Und die Mehrzahl der Schüler kommt eben aus einem nichtchristlichen Elternhaus.

Das Land braucht vielleicht ein ganz anderes Schulsystem, wenn es auch noch so hartnäckig an der Tradition aus der britischen Zeit festhält. Es hängt mit dem Konservativismus und der eigentümlichen Sozialstruktur der christlichen Gemeinden zusammen, daß die Christen nicht einen Durchbruch nach vorn wagen, daß sie vielleicht oft das Problem gar nicht sehen. Wenn Indien und Pakistan morgen tiefer in den angestrebten Prozeß der Industrialisierung hineingezogen sein werden, dann wird es an Facharbeitern und Technikern mangeln — viel mehr als an abendländisch erzogenen Diplomingenieuren. Keine Schule sorgt bis jetzt für diesen künftigen Mangel. Es gibt auch kaum einen Ort im Subkontinent, wo die Christen in einer Erwachsenenbildungsbewegung vorangingen, die auf dem Weg der Selbsthilfe den Analphabetismus überwinden könnte. Afrika wäre ein Vorbild für Indien und Pakistan in dieser Hinsicht. Dort unterrichten Beamte in ihrer Freizeit, und Männer und Frauen aller Altersstufen hören, unter einem Baum sitzend, eifrig zu. Hier wartet man dagegen auf den Bau eines angemessenen Schulhauses und auf einen diplomierten Lehrer, der sich an einen von oben vor-

geschriebenen Lehrplan hält. Die Christen besitzen nicht die innere Freiheit, unter Verzicht auf allen äußeren Apparat unter freiem Himmel das zu lehren und zu lernen, was nötig ist. Die Schulen sind wie die Krankenhäuser ein Stück des erworbenen Besitzes, den man ängstlich hütet. Sie entsprechen der patriarchalischen Haltung und dem Klassencharakter der Gemeinden. Sie verstärken sogar noch die Unbeweglichkeit, indem sie sich als erhaltenswertes Gut der Aufmerksamkeit aufdrängen.

Herkömmliche Aufgaben der Kirchen gehen an den Staat über

Am Beispiel der Krankenhäuser und Schulen läßt sich besonders deutlich erkennen, was auf vielen Lebensgebieten vor sich geht. Das kirchliche Monopol in bestimmten Sozialleistungen bröckelt. Der Staat beginnt, das für alle zu leisten, was die Kirchen früher für eine Minderheit leisten konnten. Damit beginnt der Staat natürlich auch, bestimmte Dienste der Kirchen als entbehrlich zu empfinden. Der moderne Staat drängt überall in der Welt auf dem Gebiet der Erziehung, der Gesundheitspflege, der Wohlfahrt vor. Er wird über kurz oder lang Konkurrenten einzuengen versuchen. Die Kirchen haben in Pakistan und Indien im allgemeinen den Schutz der früheren Herrscher genossen und ihre Institutionen in der britischen Zeit aufbauen können. Wenn auch vielerorts die neuen Staaten an den früheren Grundsätzen festhalten — das islamische Pakistan gewährt den Kirchen in mancher Hinsicht sogar mehr Möglichkeiten als früher das christliche England —, so wehrt sich doch bald das Selbstbewußtsein der Beamten und der politisch wachen Schichten gegen die Überlassung öffentlicher Aufgaben an die Kirchen. Die Übernahme der von Religionsgemeinschaften geführten Schulen durch den ceylonesischen Staat zeigt deutlich, was hier und da zu erwarten ist. Das staatliche Erziehungsmonopol ist ja schließlich nicht nur ein Grundsatz der ceylonesischen Politik, und es ist sachlich falsch, wenn man von „buddhistischer Intoleranz“ spricht, als gebe es nicht auch Schulkämpfe dieser Art in Belgien und anderswo.

Die christliche Minderheit ist, oft gerade wegen ihrer eigenartigen Sozialstruktur, in Indien und Pakistan von den oft blutigen Auseinandersetzungen zwischen Religionsgemeinschaften verschont geblieben. In der Zeit der schlimmsten Unruhen war ein Kreuzeszeichen auf der Kleidung oder ein christlicher Name ein gewisser Schutz. Das heißt aber nicht, daß den Kirchen ein privilegiertes Gelände der Betätigung auch dann vorbehalten bleibt, wenn der Staat ganz allgemein aktiver und umfassender wird. Die Kirchen haben einerseits den britischen Schutz, andererseits die Freiheit einer vielfältig gegliederten Gesellschaft genossen. Der Schutz ist verschwunden, an seine Stelle ist der indische

Wunsch nach einem grundsätzlich über den Streit der Religionsgemeinschaften erhabenen Staat getreten, in Pakistan die planmäßige Ritterlichkeit des islamischen Staates gegenüber den Minderheiten, die der Präsident selbst vorbildlich nicht nur den Christen, sondern auch den Parsen, Buddhisten usw. zeigt. Wenn also auch die beiden Staaten den Bereich der Kirchen anerkennen, so heißt das nicht, daß sie kritiklos ihre öffentliche Betätigung hinnehmen. Außerdem muß man da noch unterscheiden zwischen der Haltung der Regierung und der eines militanten Teils der Öffentlichkeit.

Mangelnde Öffentlichkeitsverantwortung der Christen

Die Christen ziehen aus der Tatsache, daß sie eine Minderheit sind, oft die merkwürdige Folgerung, daß sie sich deshalb nicht verantwortlich um alle öffentlichen Dinge kümmern müßten. Sie können aber nicht weiter den Anspruch auf Betätigungsfreiheit in Schulen, Krankenhäusern und der Wohlfahrtspflege stellen, wenn sie sich auf anderen Lebensgebieten von der Allgemeinheit isolieren. Sie sind fast übermäßig stark mit den Angelegenheiten der eigenen kleinen Gemeinden und Kirchenkörper beschäftigt, und sie vertreten nach wie vor die unpolitische Haltung, die ihnen unter dem Schutz des britischen Vizekönigs angemessen schien, besonders wenn es sich um arme Sweepers handelte. In Indien und Pakistan bestehen jedoch, wenn auch in ganz verschiedener Form, mächtige demokratische Strömungen, und die Regierungen der beiden Staaten wünschen eine demokratische Integration der verschiedenen Bevölkerungsteile. Es ist also nötig, daß die Christen sich ihrer Pflichten als verantwortliche Staatsbürger bewußt werden, wenn sie nicht das Ansehen ihrer Kirchen vor der Öffentlichkeit und vor der Regierung schädigen wollen. Es geht nicht mehr mit dem Rückzug aus der Politik.

Es versteht sich von selbst, daß mit dieser Forderung nicht eine Konfessionspolitik gemeint ist oder gar eine Mobilisierung der Massen von den Kanzeln herab, wie sie im südindischen Kerala einmal vor sich zu gehen schien. Was mit der verantwortlichen Staatsbürgerschaft des Christen wirklich gemeint ist, haben ökumenische Arbeitsgruppen oft genug erläutert. Die Christen des Subkontinents werden mehr als bisher am öffentlichen Leben ihrer Staaten teilnehmen müssen, wenn sie für ihre Kirchen einen Platz behalten wollen. Sie bemühen sich um Befreiung von dem Vermächtnis der fremden Bindungen. Diese Befreiung ist bei den Nachfahren europäischer Väter und indischer Mütter besonders schmerzhaft, bei den Anglo-Indern oder Anglo-Pakistanis. Andererseits bemühen sie sich darum, aus der Servilität der erblich Ausgestoßenen, aus der Sweeper-Haltung, herauszukommen.

Trotz aller Bemühungen haben sie bis jetzt ihren Ort als Minderheit in den beiden Großnationen noch nicht klar bestimmt. Es ist überhaupt die Frage, ob sie sich das Etikett der Minderheit aufdrücken lassen und nicht vielmehr Bürger ihres Landes wie alle anderen zu sein versuchen sollten, wobei nur jeder von ihnen Träger des Evangeliums ist. Korporative Vorrechte oder Schutzzäune gefährden vielleicht gerade die Strahlkraft dessen, was die Gemeinde allein auszeichnen sollte. Im übrigen ist es ja nicht so, daß geschlossene Mehrheiten der christlichen Minderheit gegenüberstünden. Indien ist in seinen Religionsgemeinschaften so vielfältig wie je, und auch noch nach der Gründung Pakistans leben viel mehr Moslems in Indien als in einem der arabischen Staaten. In Pakistan selbst gibt es eine bunte Reihe von Spielarten des Islams. In beiden Staaten lassen sich innerhalb aller Religionsgemeinschaften alle Varianten vom dumpfen Aberglauben über starre Orthodoxie bis zu nahezu völliger Säkularisation feststellen. Die Gemeinde Christi sollte in dieser bunten Welt das sein, was sie immer sein sollte: das Salz der Erde — nicht aber eine verschüchtert in der Ecke stehende, sich bei der Obrigkeit für die Anerkennung ihres Lebensrechts bedankende Minderheit.

Ungeklärtes Verhältnis zu den anderen Religionen

Eine christliche Standortsbestimmung in den neuen Staaten setzt natürlich voraus, daß man sich auch theologisch sehr über die Positionen klar wird. Die Jerusalemer Konsultation im Sommer 1960, in der sich Persönlichkeiten der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen um das Verhältnis zum Islam bemühten, hat in Pakistan viel Beachtung gefunden. Von einer pakistani-schen Kanzel wurde 1960 gepredigt: „Wenn man überzeugt ist, daß der Glaube an Christus die letzte und endgültige Wahrheit ist und daß nur er zur letzten und endgültigen Erlösung führt, dann heißt das noch nicht notwendig, daß vor Gottes Auge Christen einen Vorzugsplatz anderen gegenüber haben . . . Es ist einfach nicht annehmbar, daß unser Glaube dann unterminiert wird, wenn Gott unseren Nächsten rettet, oder wenn unsere Chancen, ins Himmelreich zu kommen, davon abhängen, daß andere nicht hineingelangen, so daß wir schließlich Interessenten an der Verdammnis anderer sind.“ Weder in Pakistan noch in Indien haben die Gemeinden ihre Stellung zu den Brüdern und Schwestern geklärt, die sich zu anderen Glaubensinhalten bekennen. Das ist natürlich in erster Linie eine Aufgabe der Theologie, aber die Nichterfüllung der Aufgabe hat politisch-soziale Auswirkungen. Eine Minderheit, die von der Verdammnis der Mehrheit ihrer Mitbürger überzeugt ist, wird es sehr schwer haben, sich zu behaupten. Ist sie davon überzeugt? Hier liegt allgemein ein Nebel von Unklarheiten.

Weltgeschichtliche Umwälzungen erfordern gemeinsame Neubesinnung der Christenheit

Indien und Pakistan stehen in oder vor Umwälzungen, die man im Wortsinn „Revolutionen“ nennen kann. Die Christen der beiden Staaten aber halten sich ängstlich von „revolutionären“ Bewegungen oder Gedanken fern. Eine Revolution war das Ende der britischen Herrschaft und der Aufstieg einer einheimischen Führungsschicht. Eine Revolution war in Pakistan der Auszug der durchweg aus Hindus und Sikhs bestehenden Mittelklasse und ihre Ersetzung durch neu zum Handel oder den akademischen Berufen gekommene Moslems. Eine Revolution ist die Landschenkungsbeziehung Vinoba Bhaves in Indien. Revolutionär ist die Militärherrschaft in Pakistan und ihr Versuch zur „Demokratie von unten her“. Revolutionär ist die Modernisierung der beiden Länder, die Emanzipation ihrer Frauen, die Stadtwanderung ihrer Bauern, der Aufbau von Industrien, die Gewöhnung an moderne Konsumgüter, die Hinwendung zur Familienplanung. Revolutionär ist auch die „afro-asiatische“ Außenpolitik, die von beiden Staaten seit der Konferenz von Bandung 1955 betrieben wird.

Diese Symptome des großen Wandels berühren nur die Oberfläche der Geschichte. In der Tiefe erwacht hier ein Teil der Menschheit, der einen Raum von der Größe eines Kontinents bewohnt, zum Selbstbewußtsein und zum Stolz auf die eigene Tradition, zugleich zum Anspruch auf ein menschenwürdiges Leben auch in materieller Hinsicht.

Die Christen dieser Länder dagegen sind durchweg konservativ, ländlich, patriarchalisch, hochfahrend oder servil, sie hängen an den gewohnten Praktiken und Einrichtungen. Sie stehen vor großen Schwierigkeiten, wenn sie nicht verantwortlich zu den revolutionären Vorgängen Stellung nehmen, wenn sie als Gruppe gegen den Strom zu schwimmen versuchen.

Nun hat die Christenheit in anderen Ländern eine Mitverantwortung für alles, was in Indien und Pakistan geschieht. Die dortigen Gemeinden haben ja nicht allein zu ihrer heutigen Position gefunden, sondern sie sind gelenkt und beraten worden. Wer aus der Fremde die heutige Stellung der Kirchen in Indien und Pakistan nur bestätigen will, sollte sich darüber klar sein, daß er dann mitverantwortlich für alle Schwierigkeiten wird, die sich daraus ergeben. Niemand hilft seinen Brüdern und Schwestern dadurch, daß er ihnen schmeichelt und alles für gut befindet. Schon im Begriff der „Jungen Kirchen“ steckt ein Kompliment, das keineswegs immer mit der Wirklichkeit übereinstimmt, es mag sich um sehr wenig „junge“ Positionen in Gemeinden und Kirchen handeln, die heute ohne ausländische Mitwirkung ihren Weg zu finden versuchen.

Es käme also weniger darauf an, den geistlichen und kirchlichen Status quo mit all seinen Schwächen und Nöten zu bestätigen, als vielmehr diese Schwächen

und Nöte mitzuleiden. Wo immer in der Ökumene mit ähnlichen Schwierigkeiten gerungen wird, da geht es auch um die Zukunft der Kirche in Indien und Pakistan. Die wichtigste ökumenische Hilfe wird darin bestehen, daß man die Kirchen in den einzelnen Ländern nicht allein läßt, sondern mit ihnen teilt, was man hat, auch was man an Einsicht in die Forderung unserer Zeit hat. Überall in den Gemeinden des Subkontinents werden Menschen mitgehen, wenn sie spüren, daß der Ruf zum Ausbruch aus ökumenischer Brüderlichkeit, aus echtem Verständnis der Dinge und aus der Verantwortung im gemeinsamen Glauben erfolgt. Sie werden nicht mitgehen, wenn man Babysprache mit ihnen redet oder wenn man sie anherrscht und andoziert.

Jede der Nöte, die in Indien und Pakistan zu finden sind, gibt es auch bei uns. Man scheut sich fast, mit dem Finger auf die Parallelen hinzuweisen. Aber die Gemeinsamkeit der Not ist vielleicht ein Unterpfand für die Gemeinsamkeit der Rettung.

DIE EINHEIT DER KIRCHE NACH DEM NEUEN TESTAMENT

VON LESSLIE NEWBIGIN

Die Frage nach der recht verstandenen Einheit der Kirche ist durch den Entwurf, den die Kommission für Faith and Order dem Zentralauschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen im Blick auf ihre eigene Zukunft vorgelegt hat, ganz besonders dringend geworden. Der Entwurf fordert u. a., daß der Weltrat sehr viel klarer als bisher zu sagen versucht, welche Art von sichtbarer Einheit der Christen er verwirklicht sehen möchte. Wenn dieser Versuch gemacht wird, dürfte er zu einem Markstein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung werden. Daß diese Frage überhaupt gestellt wird, ist von größtem geistlichen Gewicht, zwingt sie doch den Weltrat, öffentlich darüber zu befinden, ob er ein statisches oder dynamisches Selbstverständnis hat. Wenn sich der Weltrat als Diener einer Bewegung betrachtet, welche die Kirche von der Uneinigkeit zur Einheit treibt und so teil hat an der Geschichtsbewegung, die von dem ersten Kommen Christi zu seiner Wiederkunft führt, dann ergibt sich ganz von selbst die Frage: Sind wir nicht jetzt gezwungen, einen Schritt weiter vorwärts zu tun? Dieser Schritt vorwärts beinhaltet nicht, daß die traditionelle Auffassung von Faith and Order als eines Studienprozesses, als eine ökumenische Diskussion, die keine kirchlichen Konsequenzen beinhaltet, nunmehr verworfen werden müsse. Dieser neue Schritt lädt vielmehr den Rat ein zu fragen: Haben diese Studien, hat diese Diskussion nunmehr einen Punkt erreicht, an dem erste Ergebnisse fest-

gestellt werden können? Wollte man sich weigern, diese Frage zu stellen, so würde man damit die Kommission von Faith and Order, ja den Weltrat selbst, zur Unfruchtbarkeit verurteilen. Für die Jahre, die jetzt vor uns liegen, wird unendlich viel davon abhängen, wie man innerhalb der ökumenischen Bewegung zu dieser Frage Stellung nimmt.

I.

Die Einheit, nach der Christen streben, kann nur die Einheit sein, um die unser Herr gebetet hat und die er uns nach seinem eigenen Willen geben wird. Sie ist treffend beschrieben in dem großen Gebet Johannes 17:

„Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien gleich wie wir . . . Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt. Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, gleichwie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebst sie, gleichwie du mich liebst.“

Viererei geht aus diesen Worten klar hervor:

1. Die Einheit, um die wir beten müssen, beruht auf einer Gabe Gottes in Jesus Christus. Wir werden eins, indem wir in dem Namen erhalten werden, welchen Gott gegeben hat und der Herrlichkeit teilhaftig werden, die er gibt.

2. Die Einheit, um die wir bitten müssen, liegt im geistlichen Bereich. Sie ist analog der göttlichen Einheit „wie du, Vater, in mir bist und ich in dir“.

3. Diese Einheit wird in einer solchen Weise sichtbar werden, daß die Welt um ihretwillen glauben und die Wahrheit des Evangeliums erkennen wird „damit die Welt glaube, du habest mich gesandt . . . auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebst sie, gleichwie du mich liebst“.

4. Diese Einheit wird vollkommen werden und schaut voraus auf die Welle des göttlichen Liebeswillens, die die ganze Welt einschließen wird „auf daß sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne . . .“.

II.

Wir wollen im folgenden versuchen, miteinander festzustellen, was diese vier Grundwahrheiten besagen.

1. Die Einheit der Christen beruht auf der Tatsache und kommt von der Tatsache her, daß ihnen der Name Gottes und seine Herrlichkeit in Jesus Christus gegeben sind; mit anderen Worten: die Liebestat Gottes in Jesus Christus, durch welche sein eigenes innerstes Wesen offenbar geworden ist, bildet das Fundament aller christlichen Einheit. Wie Gott eins ist, so müssen auch die, die seinen Namen tragen und denen er sein Bild aufgeprägt hat, notwendig eins sein.

Das bedeutet, daß das Streben nach christlicher Einheit immer den Charakter der Buße trägt. Alle Uneinigkeit zwischen Christen steht im Widerspruch zu der Grundlage, auf der das Christsein beruht. Uneinigkeit ist Sünde und ein Widerspruch gegen das gottgegebene Wesen der Kirche. Das Streben nach Einheit kann darum nicht als menschliche Unternehmung betrachtet werden, durch die man versucht, etwas Neues zu bauen, sondern immer nur als eine reuige Rückkehr zu dem, was der Kirche ursprünglich geschenkt war, was sie aber in der Folgezeit durch eigene Schuld verloren hat. Ich glaube darum, daß der Begriff „Wiedervereinigung“ in diesem Zusammenhang der allein richtige Ausdruck ist. Dem wird manchmal mit der Begründung widersprochen, daß die in Frage kommenden Kirchen ja niemals Teil eines und desselben Kirchenkörpers gewesen seien. Aber hinter dieser Argumentation lauert der Wunsch, sich gegenseitig zu versichern, daß wir nicht etwas Zerbrochenes zu heilen, sondern vielmehr etwas Neues zu schaffen hätten. Ich glaube, daß unsere Aufgabe hier völlig mißverstanden ist, und darum widerspreche ich dieser Auffassung aus historischen und aus theologischen Gründen. Aus historischen, weil jede heutige Trennung zwischen Christen auf irgendeinen Punkt in der Geschichte zurückgeht, wo ein Versagen in der Wahrheit oder in der Liebe, vielleicht auch in beiden, zu einem Bruch der Gemeinschaft derer geführt hat, die sich ursprünglich als Glieder einer Familie betrachtet hatten. Und die theologischen Gründe für diese Auffassung sehe ich darin, daß die Heilung eines solchen Bruches christlicher Gemeinschaft ganz schlicht in einer Rückkehr zum wahren Wesen der Kirche, wie sie sich auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründet, besteht. Wenn wir nicht bereit sind, unsere Aufgabe im Geiste der Buße in Angriff zu nehmen, verstehen wir sie von Anfang an falsch.

Dies führt zu einem Ergebnis von großer praktischer Bedeutung. Es erhebt sich nämlich die Frage, wieweit der Begriff „comprehension“ wirklich angewandt werden darf, wenn es darum geht, die Art und Weise zu schildern, mit der wir an die praktischen Aufgaben der Wiedervereinigung der Kirchen herangehen. Für „comprehension“ und „comprehensiveness“ gibt es keine deutschen Substantive. Ich gebrauche darum im folgenden die englischen Worte. Es geht darum, daß alle Elemente kirchlichen Wesens und Lebens aufgenommen und zusammengefaßt werden und so durch die Union die ganze Fülle zum Ausdruck gebracht wird.*)

Die Verfassung der Kirche von Südindien enthält einen Paragraphen, der freilich viele Jahre vor dem Zustandekommen dieser Kirchenunion abgefaßt worden ist, den ich in diesem Zusammenhang zitieren möchte:

„Die Kirche von Südindien bedarf, damit ihr Leben als das einer Gesamtkirche vollkommen werde, des Erbes aller in ihr vereinigten Kirchen, und darum wird, wie wir

*) Das Adjektiv „comprehensive“ bedeutet: umfassend.

hoffen, keine dieser Kirchen die Kontinuität ihres Eigenlebens verlieren, sondern sie werden dieses Leben in einer Form bewahren, die durch die Union mit den beiden anderen Kirchen bereichert worden ist.“

Die Kirche von Südindien entsteht also nicht dadurch, daß eine Kirche von irgendeiner anderen aufgeschluckt wird; sie formt sich vielmehr aus einer Kombination verschiedener Elemente, deren jedes zum Ganzen beiträgt. Sie ist infolgedessen eine „umfassende Kirche“, und ihre Glieder haben, indem sie sich fest an die Grundlage des Glaubens und die Ordnungen der weltweiten Kirche halten, eine große Freiheit der Meinungen in allen anderen Dingen und zugleich eine große Handlungsfreiheit im Blick auf die Gebräuche, die in den Rahmen der Kirche als eines verfaßten Körpers hineinpassen.

Betrachtete man diesen Paragraphen 1947 vom Standpunkt einer der getrennten Kirchen aus, so war er naturgemäß eine der Säulen dieses ganzen Planes. Keiner von uns war willens zuzugeben, daß seine eigene Kirche einfach in einer anderen aufgehe und daß damit das Erbe ihres Glaubens und Lebens einfach verschwinden sollte. Wenn man den gleichen Paragraphen heute liest, nahezu 15 Jahre nach dem Zustandekommen der Union, so drängen sich ganz andere Gedanken auf. „Comprehension“ ist der Ausgangspunkt, aber der Unionsschluß setzt notwendig einen Prozeß eingehender Selbstprüfung und Selbstkritik in Gang. Alle Fragen erscheinen in einem ganz neuen Lichte. Die eigene Tradition wird nicht mehr einfach hingenommen als etwas, worauf man ohne lange Diskussion verweisen kann, sondern sie wird wieder und wieder kritisiert, aber nun nicht in der abstrakten Weise, die für die kirchlichen Diskussionen so typisch ist, sondern im Laufe täglicher Gespräche und praktischer Ausübung des Dienstes. So kommt die Tradition unter die Kritik der tatsächlichen Situation unserer Zeit, einer Zeit, die so gänzlich verschieden ist von der, in der sich die Tradition gebildet hat, und sie kommt gleichfalls unter die Kritik der Bibel, als des letzten und entscheidenden Maßstabes für eine jede Erörterung in einer reformatorisch geprägten Kirche.

Es ist ganz unmöglich, daß die Tradition der Einzelkirche unverändert bleibt, nachdem die Union einmal beschlossen worden ist; denn mit dem Unionsschluß geschieht etwas, was nie mehr rückgängig gemacht werden kann. In einem sehr realen Sinne mißlingt es der Einzelkirche, die Kontinuität ihres Eigenlebens zu bewahren; sie muß diese Kontinuität verlieren, wenn sie leben will. Vom Standpunkt all der Traditionen, die hier vereinigt sind, kann man mit Fug und Recht behaupten, daß unser Leben „durch die Union bereichert“ worden ist. Aber diese Bereicherung ist nach dem Schema des Christusgesetzes erfolgt: „Wer sein Leben verlieren wird um meinetwillen, der wird es finden.“

Was ist denn aber das Prinzip der „Comprehension“? Was wir bisher gesagt haben, bedeutet nicht etwa, daß wir dieses Prinzip verneinen müßten, im Gegen-

teil, es muß aufs stärkste bejaht werden. Der Prozeß des Wachstums durch Selbstkritik muß dem Unionsschluß folgen, er kann ihm nicht vorausgehen. Wenn man einer Kirche befiehlt, einen bestimmten Teil ihrer Tradition aufzugeben, oder wenn man ihr die Auflage macht, irgendein Element einer anderen kirchlichen Tradition zu übernehmen, ehe es zum Unionsschluß kommt, dann macht man einen fundamentalen Fehler. Eine solche Forderung hieße, den Wagen vor das Pferd spannen. Man kehrt damit die Ordnung von Gnade und Werken um. Der Unionsschluß ist Gott gegenüber ein Akt der Buße, durch den wir anerkennen, daß die Entfremdung von unseren Mitchristen zur Christusoffenbarung im Widerspruch steht und darum sündhaft ist. Den anderen Kirchen gegenüber ist der Unionsschluß ein Akt der Anerkennung und Annahme, durch den wir, ohne einander zu richten, einer den anderen annehmen als die, die gleichermaßen unter Gottes Gericht und Gnade stehen.

Diese „Comprehensiveness“ ist nicht das gleiche wie Relativismus; obgleich wir zugeben, daß wir alle vor Gottes Angesicht gleichermaßen Sünder sind, bedeutet das dennoch im Blick auf die kirchlichen Einzeltraditionen nicht, daß eine so gut wäre wie die andere, daß für jede von ihnen vieles spräche und daß man zwischen ihnen nicht mit Erfolg wählen könne. Wir dürfen mit Fug und Recht behaupten, daß gewisse kirchliche Traditionen der wahren Norm sehr viel näher kommen als andere. Nur ist der springende Punkt der, daß wir unseren Gnadenstand nicht dadurch sichern können, daß wir als Kirche unsere Abweichungen und Verirrungen korrigieren. Das Stehen unter Gottes Gnade ist selbst eine Gnadengabe, die allen gleichermaßen gilt. Und nur, wenn wir einander konzedieren, daß wir miteinander unter Gottes Gnade stehen, kann es zu dem Prozeß der gegenseitigen Kritik und Korrektur überhaupt kommen.

Nur im Zusammenhang mit der Buße ist die „Comprehensiveness“ davor geschützt, in bloßen Relativismus abzugleiten. Wir nehmen uns gegenseitig an, nicht weil wir alle der Meinung wären, daß wir gut genug füreinander seien, sondern weil Gott uns in seiner Gnade angenommen hat und wir einander darum annehmen müssen. Dieses gegenseitige Sichannehmen ist der Ausgangspunkt jeder Reformation. Wenn wir die Sache umkehren und die Reformation zur Bedingung für die gegenseitige Annahme machen, haben wir den Bereich der Gnade Gottes verlassen und werden in unseren Sünden sterben.

Wenn man sagt, daß die Einheit, die wir erstreben, darauf beruht, daß Gott uns seinen Namen und seine Herrlichkeit in Jesus Christus geschenkt hat, so führt das zu einer zweiten wichtigen Konsequenz, die wir wieder mit einem Zitat aus der Grundordnung der südindischen Kirche einleiten möchten:

„Die Kirche von Südindien ist sich dessen bewußt, daß das letzte Ziel eines jeden Versuches, getrennte Glieder des Leibes Christi in einer Organisation zu vereinigen, die Einheit in der weltweiten Kirche aller derer sein muß, die den Namen Christi bekennen,

und daß der Prüfstein für alle örtlich begrenzten Unionen die Frage ist, ob sie willens sind, an ihrem Ort dem Prinzip der großen katholischen Einheit des Leibes Christi Ausdruck zu verleihen.“

Weil die Einheit, nach der wir streben, auf dem beruht, was Gott für die Menschheit in Christus getan hat, muß auch jede Form von Union nicht nur bestrebt sein, lokale und temporäre Faktoren zu einer gewissen Harmonie zu bringen, sondern darüber hinaus versuchen, — wie schwach dieser Versuch nun auch immer sein möge — die Einheit jener neuen Menschheit, die in Christus geschaffen ist und sich durch alle Lande und Zeiten hin erstreckt, bis zu seiner Wiederkunft zum Ausdruck zu bringen.

Hier erhebt sich natürlich die Frage nach der kirchlichen Verfassung und der Kontinuität des geistlichen Amtes. Die Kontinuität des geistlichen Amtes ist der normale Ausdruck für die Einheit der Kirche durch die Jahrhunderte. Wenn ein Diener des Wortes durch Gebet und Handauflegung seitens derer, die dazu in der Kirche Vollmacht haben, ausgesondert ist, dann gilt er als einer, dessen Handlungen Handlungen der Kirche sind. Wenn er am Tisch des Herrn seinen Dienst tut, dann ist dieser Tisch der der ganzen Kirche. Wenn er unter Gebet einem Bruder die Hände auflegt, so ordiniert er damit zum Dienste der gesamten Kirche. Wäre die Kirche nicht zerspalten, dann würde dieser Satz weltweite Anerkennung finden; jeder Diener des Wortes würde überall Aufnahme finden als einer, der die Vollmacht und den Auftrag von allen Brüdern empfangen hat. Um unserer Zerspaltenheit willen ist das nicht so. Aus dem Bruch der Einheit der Kirche hat es sich ergeben, daß Menschen ordiniert worden sind, deren Ordination von anderen nicht anerkannt wird. Unser Amt schließt keine weltweite Vollmacht mehr in sich.

Wenn wir mit unserer Aussage recht haben, daß die Einheit, nach der wir streben, sich auf das gründet, was Gott in Jesus Christus getan hat, dann dürfte daraus wohl folgen, daß ein Aspekt dieser Einheit in einem geistlichen Amt zu sehen ist, welches, soweit es nur geht, sichtbar und erkennbar die Vollmacht der ganzen Gemeinschaft über Kontinente und Jahrhunderte hinweg in sich schließt. Freilich nicht, weil dies die Bedingung dafür wäre, daß wir unter Gottes Gnade kämen, wohl aber, weil ein solches Amt das rechte Zeichen und die Frucht dieser Gnade wäre.

2. Die Einheit, die wir erstreben, ist geistliche Einheit. Wir zitieren wiederum aus der Ordnung der Kirche von Südindien:

„Die Kirche von Südindien glaubt, daß die Einheit der christlichen Kirche, für welche Christus gebetet hat, eine Einheit ist in ihm und im Vater durch den Heiligen Geist und daß sie darum wesenhaft im geistlichen Bereich wurzelt.“

Die Sprache des hohepriesterlichen Gebetes Jesu weist nicht nur auf eine Einheit, die analog der Einheit der göttlichen Natur wäre — „wie du, Vater, in mir

und ich in dir“ —, sondern sie ist darüber hinaus Teilhabe am Wesen des dreieinigen Gottes „ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien“. Die Einheit, nach der wir streben, ist darum eine Einheit, die aus der Einwohnung Christi in seinem Volk und ihrem Einssein mit ihm entspringt. Sie ist nicht bloß eine Einheit der Organisation, noch auch eine bloße Absprache über die Lehre. Sie ist vollkommener gegenseitiger Wesensaustausch. Christus gibt sich uns ganz, wie wir uns ihm ganz geben. Auf diese Weise umschließt die Einheit das ganze Wesen aller, die in ihr beschlossen sind. Sie ist darum auch nicht gleichzusetzen mit irgendeiner anderen menschlichen Einheit. Ihre Voraussetzung ist die Vergebung der Sünden, Gottes Vergebung, die wir empfangen, und die Vergebung, mit der wir einander vergeben. Ihr Charakter wird am einfachsten durch die Aussage beschrieben, daß die, die an ihr teilhaben, einander so lieben, wie Christus sie geliebt hat.

Das bedeutet, daß die Frage der Lehrübereinstimmung nicht die einzige, noch auch die zentrale Frage ist, um die es in Gesprächen über die Einheit der Kirche gehen muß. Natürlich muß es eine grundsätzliche Übereinstimmung im Blick auf die Lehre geben; das gehört zu den Grundvoraussetzungen für eine Einheit. Unsere Teilnahme an Christus hängt davon ab, ob wir die Botschaft von der rettenden Tat Gottes in ihm hören, glauben und annehmen. Ohne diesen grundsätzlichen Konsensus des Glaubens kann es keine Einheit geben. Aber die Einheit, von der hier die Rede ist, beruht ihrem Wesen nach nicht nur auf intellektueller Übereinstimmung in der Lehre, sondern sie ist eine totale gegenseitige Aussöhnung und damit das Ergebnis einer Wiedergeburt im Geiste. Sie ist eine Einheit der gegenseitigen Liebe, die Gott schenkt. Als solche verträgt sie eine große Variationsbreite im Blick auf die Art der Lehrdarbietung und die unterschiedliche Akzentuierung der Lehre. Eine solche Auffassung schiene mir mit der Variationsbreite neutestamentlicher Lehraussagen durchaus zusammenzustimmen. Kein begrenzter menschlicher Geist ist dazu in der Lage, eine vollkommene und fehlerlose Formulierung der gesamten christlichen Lehre zu schaffen, sondern nur durch das Zusammenspiel voneinander abweichender menschlicher Einsichten kann es durch den Halt, den Gottes Liebe uns gibt, zu einem Zeugnis kommen, das der Fülle der Wahrheit, die in Christus beschlossen liegt, adäquat ist. Der Versuch, allzu kunstvolle Formulierungen der Wahrheit zustande zu bringen und sie anderen als Bedingung für die Einheit aufzuerlegen, führt zum Schisma. Freilich muß man auf der anderen Seite zugeben, daß eine laxer Haltung Lehrabweichungen gegenüber die Kirche gleichfalls in Sünden fallen läßt. Dennoch muß man sich im Blick auf kirchliche Wiedervereinigungspläne vor allem vor dem Versuch hüten, eine allzu vollkommene und genaue Lehrübereinstimmung erreichen zu wollen. Man kann hierfür keine Regeln aufstellen; man kann lediglich die Gefahren, die sich auf beiden Seiten auftun, darlegen. Die lebendige

Kirche kann sich der Verantwortung nicht entziehen, in jedem Einzelfall darüber zu entscheiden, wieweit die Übereinstimmung in der Lehre zu gehen hat. Darin mag sie Fehler machen — und sie tut es ständig —, aber zum Glück lebt die Kirche nicht aus ihrer eigenen Korrektheit, sondern aus der Gnade Gottes.

In diesem Zusammenhang wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß das Gebet: „Heilige sie in der Wahrheit“ eng verbunden ist mit dem Gebet um Einheit. Das stimmt natürlich. Die Einheit, um die gebetet wird, ist nicht lediglich eine Form von Zusammengehörigkeit; sie ist Einheit in der Wahrheit. Aber wiederum ist Wahrheit auch nicht nur eine Folge von Sätzen, sondern Wahrheit ist Wort Gottes, wie es Fleisch geworden ist in Jesus Christus. Und „geheiligt in der Wahrheit“ bedeutet doch gewiß nicht, daß man in seiner Lehre reiner und zugleich genauer würde, sondern es bedeutet, gänzlich von Dem beherrscht zu werden und mit Dem eins zu sein, der selbst die Wahrheit ist.

3. Drittens ist die Einheit, die wir erstreben, eine sichtbare Einheit, der ganzen Welt sichtbar als ein Zeichen, durch welches die Welt zum Glauben an Christus als den Abgesandten Gottes und Mittler seiner Liebe gebracht werden soll. Die Frage, welche Form diese sichtbare Einheit finden sollte, werden wir später erörtern. Jetzt begnügen wir uns mit der einfachen Feststellung, daß die erstrebte Einheit sichtbar sein muß.

Viele Christen äußern ein starkes Mißfallen, wenn das hohepriesterliche Gebet Christi im Zusammenhang mit Plänen für die kirchliche Wiedervereinigung überhaupt erwähnt wird. Sie nehmen nämlich in Anspruch, daß diese Worte sich lediglich auf eine geistliche Einheit und damit auf etwas ganz anderes als eine Einheit im Rahmen kirchlicher Organisationen beziehen. Demgegenüber erwächst jetzt aber ein Bewußtsein, daß dieser Spiritualismus dem Denken der Bibel mit seiner starken Betonung des Leibhaften, auch wo es um das Leben im Geist geht, fremd ist. Gewiß können Christen innerhalb einer Kirche zu gewissen Zeiten und an bestimmten Orten ärgerlich aufeinander sein und einander bekämpfen, während Christen verschiedener Kirchen in aller Herzlichkeit miteinander umgehen. Aber man kann unmöglich abstreiten, daß die gegenseitige Liebe sich normalerweise in einer bleibenden Beziehung und Bindung, nicht aber nur in individuellen Freundschaften äußern muß. Sie sollte dazu führen, daß wir uns gegenseitig festlegen und Verpflichtungen im Blick auf die Gemeinschaft übernehmen.

Eine „Einheit im Geist“, die sich damit zufriedengibt, rein geistig zu bleiben, statt ernsthaft einen Ausdruck zu suchen im Handeln, in der Übernahme von Pflichten, in der Zusammenarbeit und im Zusammenleben, wird sehr rasch in bloße Sentimentalität und Heuchelei absinken. Die Realität geistlicher Einheit kann sich nur da erweisen und kann nur da wachsen, wo sie sichtbar verkörpert wird. Wo Menschen so zu leben versuchen, als wären sie fleischlose Geister, da täuschen sie sich selbst, aber es dürfte ihnen kaum gelingen, andere zu täuschen.

Wenn wir das Problem in dieser Weise schildern, legen wir freilich den Gedanken allzu nahe, als sei die Einheit der Kirche das Ergebnis der Übereinkunft von Individuen oder Gruppen, die von den verschiedensten Beweggründen getrieben werden. In Wahrheit ist es so, wie wir bereits gesagt haben, daß die Einheit der Kirche etwas ist, das ihr von allem Anfang an gegeben ist, und zwar von ihrem Herrn. Ihren äußeren Ausdruck fand diese Einheit zunächst in der Tatsache, daß die Jünger sichtbar um ihren einen Herrn geschart waren, später dann in der engen Gemeinschaft der Tage, die unmittelbar auf Pfingsten folgten, in der Teilhabe an der einen Taufe, an der gemeinsamen Lehrtradition, dem gemeinsamen Herrenmahl und der gemeinsamen Anerkennung der Apostel als Führer der Kirche. Dann fand diese Einheit ihren Ausdruck in dem Verhältnis, das wir zwischen Paulus und seinen Gemeinden und zwischen ihm und seinen Mitaposteln sehen und auch in der Weise, wie die Kirche mit dem Streit um die Beschneidung fertig geworden ist.

Gewiß war diese Einheit starken Spannungen ausgesetzt. Sie war keine vollkommene geistliche Einheit. Aber man kann nicht abstreiten, daß es zum Wesen der Kirche, so wie unser Herr sie will, gehört, daß die sichtbare Einheit nicht zerbrochen werden darf. Wo das geschehen ist und die getrennten Brüder sich nicht länger als Brüder anerkennen, hat sich ein entscheidender Fehler eingeschlichen. Es darf nicht abgestritten werden, daß die Einheit, die der Herr will, den Grad der sichtbaren Einheit einschließen muß, den die Kirche besaß, als sie zuerst in die Welt ausgesandt wurde.

4. Die Einheit, die wir erstreben, ist eine Einheit, für die wir selbst erst vollkommen gemacht werden müssen und die die ganze Welt angeht: „auf daß sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne . . .“. Das Streben nach Einheit wird mißverstanden, wenn man es von der Erfüllung des Willens Gottes, der alle Dinge im Himmel und auf Erden in Christus eins sein lassen will (Eph. 1, 10), zu trennen versucht. Die Kirche ist beides: Erstling und Instrument dieses Willens, dessen Erfüllung die gesamte Schöpfung einschließt. Die Vollendung jedes Teiles wartet auf die Vollendung des Ganzen. Nur wenn die Einheit von einem missionarischen Gesichtspunkt aus erstrebt wird als eine teilweise Erfüllung des Versprechens Christi, alle Menschen zu sich zu ziehen (Joh. 12, 32), ist sie richtig verstanden.

Die Folge einer wahren Union von Kirchen sollte darin bestehen, daß diejenigen, die an ihr teilhaben, mehr erfahren von der Länge und Breite, von der Höhe und Tiefe der göttlichen Liebe. Diejenigen, die sich zusammenschließen, sollten weniger darauf aus sein, eigene Traditionen kirchlicher Bräuche und Frömmigkeit zu bewahren, als vielmehr die ganze Menschheit zu ihrem Heiland zu führen. Die Kirchen sollten in ihrem gemeinschaftlichen christlichen Leben weniger den Charakter von Gruppen tragen, deren jede mit den Eigenheiten ver-

schiedener Gesellschaftstypen behaftet sind, sondern vielmehr den Charakter einer weltweiten Gemeinschaft, einer neu erschaffenen Menschheit, in der alle Menschen, woher sie auch kommen mögen, ihre wahre Heimat finden.

Die Folge einer wahren Union sollte es sein, daß die Kirche Elastizität mit Stärke, Verschiedenheit und Freiheit mit Einigkeit verbindet. Und all dies kommt zustande, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf das konzentrieren, was für die Gottesoffenbarung in Christus entscheidend ist, und weil die Kirche nur von dieser Mitte her das Instrument sein kann, dessen Gott sich bedient, um die Menschheit mit sich zu versöhnen. Mit anderen Worten: Jeder Plan einer Union muß über sich selbst hinausschauen; es geht nicht um eine schön anzusehende abgerundete christliche Zimmermannsarbeit. Nichts wird abgeschlossen sein, ehe der Herr wiederkommt. Bis dahin müssen wir ständig über die bestehenden Grenzen wirksamer christlicher Gemeinschaft hinausschauen und versuchen, diese Grenzen zu erweitern durch neue Unionsakte und unaufhörliche missionarische Verkündigung.

III.

Wieweit können wir mit den bisher aufgestellten Richtlinien die Frage beantworten, welche Form sichtbarer Einheit wir anzustreben haben? Ich kann hier nur eine ganz allgemeine Antwort skizzieren und dann einige positive und negative Aussagen dazu machen.

Die Einheit, die wir erstreben, muß eine Form kirchlichen Lebens garantieren, daß, wo immer und wann immer Christen zusammenkommen, sie sich eins wissen mit der Familie Christi von Pfingsten bis heute und daß sie als Glieder dieser Familie von anderen anerkannt werden. Und dies Bewußtsein der Einheit sollte nicht nur eine Sache der innersten Erfahrung sein, sondern auch erkennbare äußere Zeichen haben.

Daraus und aus allem vorher Gesagten sollte zugleich deutlich geworden sein, daß das Streben nach Einheit von unserem Streben nach Erneuerung nie getrennt werden darf. Die Wiedervereinigung der Kirche ist — das muß ich hier betonen — niemals ein Zusammenschluß bestehender kirchlicher Gebilde zu einem größeren Gebilde gleicher Art, sondern vielmehr — und man kann das nicht oft genug sagen — ein Akt der Buße. Sie ist die Wiederentdeckung der wahren Art und des wahren Wesens der Kirche, wie unser Herr sie gewollt hat und will. Ein großer Teil grundsätzlicher Gedankenarbeit muß in dieser Arbeit noch getan werden in bezug auf die Fragen, in denen wir nicht übereinstimmen, aber auch im Blick auf die, in denen wir gleicher Meinung sind. Eric Mascall hat mit Recht darauf hingewiesen, daß eine der Gefahren im Blick auf die Wiedervereinigungsverhandlungen die ist, daß wir viel zu sehr auf die Dinge achten, in denen unsere Meinun-

gen auseinandergehen und bei denen darum durchaus die Möglichkeit besteht, daß eine Gruppe die Wahrheit auf ihrer Seite hat, während wir andere Fragen ignorieren, weil wir in ihnen übereinstimmen und es so sein könnte, daß wir insgesamt irren; solche Fragen, wie etwa die nach dem wahren Wesen der Gemeinde, der Aufgabe der Laien in der Kirche, der Vollmacht in der Kirche, die Frage, wieweit eine Synode, ein Rat oder die Bischöfe gegenüber einer Einzelgemeinde Autorität beanspruchen dürfen, die Frage, wieweit das geistliche Amt als ein Amt betrachtet werden muß, das die gesamte Zeit und Kraft eines Amtsträgers beansprucht und viele andere Fragen, die quer durch die einzelnen Denominationen hindurchgehen und alle tiefes und mutiges Nachdenken erfordern. Wir können sie hier nicht lösen. Lassen Sie mich an dieser Stelle nur zwei negative Bemerkungen machen:

1. Die Einheit, die wir erstreben, verlangt nicht notwendig größere kirchliche Organisationen. Es könnte genau umgekehrt sein. Mein Eindruck ist es, daß das Sekretärwesen, das sich unter uns breit macht, immer größere und besser organisierte Verwaltungssysteme gebären will, während Wiedervereinigung ein großes Ausmaß von Dezentralisierung bedeuten würde und viel kleinere Verwaltungseinheiten. Eine Gemeinde, die mit zehn anderen in einer kleinen Stadt im Wettbewerb steht, braucht das Gefühl, eine starke Körperschaft, die sie trägt, im Rücken zu haben. Wenn aber die zehn zu einer Gemeinschaft gehören und sich gegenseitig unterstützen, sind ihre Ansprüche bescheidener. Eine örtliche Gruppierung von Gemeinden, wie wir sie auch nennen wollen, gibt den notwendigen Hintergrund für die Gemeinschaft ab.

2. Die Einheit, die wir erstreben, ist kein Bündnis, wenn wir unter Bündnis verstehen, daß man darauf verzichtet, die Christen innerhalb eines Ortes in eine neue Beziehung zueinander zu bringen, so daß sie gezwungen wären, die eigentlichen Probleme christlicher Uneinigkeit nicht auf der Ebene des gemeindlichen Lebens auszufechten. Ein Bündnis, in welchem verschiedene Gruppen klare Demarkationslinien für ihre Jurisdiktionsbereiche abgesteckt haben, ist ein Ding; ein anderes Ding ist es, wenn es in einem Bündnis solche Demarkationslinien eben nicht gibt. Die Vereinigten Staaten von Amerika bieten auf politischer Ebene ein Beispiel für die erste Art von Bündnis und — mit einigen eingestandenen Anomalien — bietet es die anglikanische Kirche auf kirchlicher Ebene. Eine Situation, in der es den Regierungen aller amerikanischen Staaten frei stünde, sich die Bürger jedes beliebigen Landesteiles botmäßig zu machen, wäre ein Beispiel für die zweite Art von Bündnis im politischen Bereich. Das kirchliche Äquivalent dafür haben wir in unseren nationalen Christenräten, und eben das ist nicht die Einheit, die wir erstreben sollten.

Und nun will ich versuchen, zwei positive Bemerkungen anzufügen:

1. Der springende Punkt für alles dies liegt da, wo Christen tatsächlich zusammenkommen, um Gottesdienst zu halten, gemeinsam das Wort zu hören, miteinander das Brot zu brechen und beieinander zu stehen im Zeugnis und Dienst. Aber — und das ist nun das Entscheidende — wenn dieses gemeinsame Leben der Gemeinde nicht eingebettet ist in ihren Alltag und ihre Arbeit, verliert es damit auch seine weltverändernde Kraft. Christliche Einheit sollte bedeuten, daß der Nächste zum Bruder wird! Aber wer ist mein Nächster? Es ist der, mit dem ich zu tun habe! In einem indischen Dorf sind meine Nächsten die Dorfbewohner, die Besitzenden und die Tagelöhner, die Töpfer, die Zimmerleute, die Dhobi, die Barbier, die Krämer und alle anderen. In Indien muß christliche Einheit heißen, daß alle Christen eines Dorfes zu einer Familie gehören und ihre Einheit ganz bewußt danach strebt, das ganze Dorf zu umfassen. Aber was bedeutet nun dieses „Nächstersein“ in einem Vorort Londons oder Berlins? Hat der moderne Verkehr und hat die moderne Welt überhaupt den Raum so sehr überwunden, daß die Ortsgemeinschaft für das „Nächstersein“ überhaupt keine Rolle mehr spielt? Möglicherweise ja; möglicherweise verlangen die heutigen soziologischen Strukturen von uns, daß wir die Frage, wer ist mein Nächster, völlig neu durchdenken und daß wenigstens in ganzen Teilen unserer Gesellschaft nicht mehr der örtliche Bereich im alten Sinne entscheidend ist, sondern ein ganz neues Beieinander, etwa in der Fabrik, um nur ein Beispiel zu nennen. Ich persönlich zweifle allerdings daran, daß wir bereits so weit sind, daß der örtliche Bereich geistlich irrelevant geworden wäre. Auf alle Fälle aber muß der Grundsatz bestehen bleiben, daß die von uns erstrebte Einheit die ist, in der der Nächste zum Bruder wird.

2. Es gehört zum Wesen der Sache, daß diese Bruderschaft in Christus Wirklichkeit wird, d. h. aber, daß sie in einem erkennbaren Zusammenhang mit dem Volke Gottes zu allen Zeiten und an allen Orten stehen muß. Zu diesem sichtbaren Zeichen gehört die Berufung auf die Heilige Schrift als die höchste und entscheidende Richtschnur des Glaubens. Die ökumenischen Bekenntnisse, die die Offenbarung in der Schrift bezeugen und gegen Irrlehren absichern, und die Sakramente unseres Herrn sind sichtbare Zeichen und Siegel dafür, daß wir Christus einverleibt worden sind. Dazu muß ein geistliches Amt treten, welches soweit als möglich die Vollmacht der gesamten christlichen Gemeinschaft in sich schließt. Keinem der gegenwärtigen Pläne zur Wiedervereinigung ist es gelungen, hier etwas Vollkommenes zu erreichen. Wir müssen aber auch hier eine Einheit in größtmöglichem Maß anstreben.

In diesem Zusammenhang, in der Absicht, ein Amt zu bekommen, das möglichst weltweite Anerkennung finden kann, hat die südindische Kirchenunion den historischen Episkopat als ein Wesenselement übernommen. Über die Bedeutung des Episkopats werden oft übertriebene Behauptungen verbreitet, die dann

ebenso übertriebene Ablehnungen hervorrufen. Es gibt genug Beweise dafür, daß Kirchen jahrhundertlang ohne Bischöfe leben können, wobei ihr geistliches Leben durch reiche Gaben des Geistes ausgezeichnet ist, während bischöflich verfaßte Kirchen eine verarmte und ausgezehrte Existenz führen, weil sie andere Aspekte der Fülle christlicher Kirche wie etwa das volle und verantwortliche Leben der Gemeinde vernachlässigt haben. Diejenigen unter uns, die aus nichtbischöflichen Traditionen zur Kirche von Südinien gestoßen sind, empfehlen ihren Brüdern dennoch die Übernahme des historischen Episkopats als einen Bestandteil jedes Planes, der die Wiedervereinigung der Christenheit zum Ziel hat, nicht nur deshalb, weil der Episkopat notwendig wäre für die Existenz der Kirche — diese Begründung ist unhaltbar —, sondern einfach deshalb, weil jede wahre Wiedervereinigung der Christenheit als ganzer als eins ihrer Elemente die Wiedergewinnung eines Amtes einschließen muß, das die Vollmacht der ganzen Kirche zum Ausdruck bringt und jede örtliche Zelle der Bruderschaft sichtbar mit dem ganzen Leibe verbindet.

DOKUMENTE UND BERICHTE

„BROT FÜR DIE WELT“ UND „ÖKUMENE IM EIGENEN LAND“

VON BISCHOF DR. FRIEDRICH WUNDERLICH

Über die Aktion „Brot für die Welt“ als solche zu schreiben, erübrigt sich wohl an dieser Stelle. Ist sie doch im Lauf der beiden vergangenen Jahre so bekannt geworden, daß uns schon die Überschrift in der Übersetzung mancher Sprachen in außerdeutschen Ländern begegnet. Sie ist in der Ökumene mit freudiger Zustimmung zur Kenntnis genommen worden. Auf der Generalsynode der Evangelischen Kirche in Deutschland, die im Februar 1961 in Berlin gehalten wurde, war sie das Thema, über welches der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, in seinem Grußwort sprach. Besondere Zustimmung fanden dabei die Worte des zweiten Aufrufs, in welchem es heißt:

„Brot für die Welt soll eine Brücke des Friedens und ein Schritt zur Versöhnung werden zwischen den Menschen Europas und ihren Brüdern in Asien, Afrika und Südamerika . . . Unsere tatkräftige gründliche Hilfe soll am Anfang stehen, damit die Menschen Afrikas und Asiens ermutigt werden, sich selbst zu helfen und ihren Ländern zu dienen. Als Christen aber wollen wir ‚Brot für die Welt‘ frei von allen wirtschaftlichen Interessen und politischen Bindungen halten. Nur eine Gabe der Christen, die aus bedingungsloser Hilfsbereitschaft kommt, kann der Versöhnung dienen.“

Diese Zielsetzung, die immer wieder von dem Vorsitzenden des Diakonischen Rates, Oberkirchenrat Riedel, betont wurde, hat im innerdeutschen Raum zwei überaus erfreuliche Ergebnisse zur Folge gehabt, die als Beitrag zur Ökumene im eigenen Land angesehen werden dürfen.

Das erste Ergebnis ist, daß die „evangelische Christenheit“, die in beiden Aufrufen angesprochen wurde, im Osten und im Westen unserer Heimat in diesem Dienst der Liebe zusammenstand und gemeinsam handeln konnte. Der hohe Anteil des Ostens an dem Gesamtopfer verdient, dabei besonders hervorgehoben zu werden.

Das zweite Ergebnis ist die Tatsache, daß zum ersten Mal in der Geschichte Deutschlands alle Landeskirchen und alle evangelischen Freikirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Deutschlands und in der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen in Deutschland zusammengeschlossen sind, zusammenstanden. Die Freikirchen sind: Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), Methodisten, Evangelische Gemeinschaft, Bund Freier Evangelischer Gemeinden, evangelisch-lutherische Freikirchen, Mennoniten, Heilsarmee und Altkatholiken. Der Samariterdienst am „fernen Nächsten“ hatte sie zusammengeschlossen.

Die Brücke gegenseitigen Vertrauens wurde durch den gemeinsamen Dienst gefestigt. Es darf hier berichtet werden, daß auch im sogenannten Verteilerausschuß, dem die schwierige und mit vielen Problemen beladene Aufgabe der zweckmäßigen Verteilung der eingebrachten Gaben aufgetragen war, in vollem Vertrauen und in großer Brüderlichkeit mit gegenseitigem Verständnis gearbeitet worden ist. Das gegenseitige Vertrauen schloß gegenseitige Übervorteilung aus. Konfessionelle und denominationelle Linien wurden hier nicht als Trennung angesehen. Wir erinnerten uns daran, daß in den Jahren nach dem großen Zusammenbruch unseres Volkes die christlichen Brüder in Amerika und in Europa nicht nach Kirchenzugehörigkeit fragten, sondern einfach den Auftrag des Herrn befolgten: „Gebt ihr ihnen zu essen!“

Die Ausstrahlung der „Ökumene im eigenen Land“ ist dabei nicht zu übersehen. Viele Zeichen aus den Katastrophenländern ließen erkennen, daß die Hilfe so verstanden wurde, wie sie gemeint war. Ein Beispiel möge für viele sprechen.

Pakistan war von einer großen Überschwemmung heimgesucht worden. „Brot für die Welt“ brachte Hilfe; in diesem Fall war die Versorgung mit Trinkwasser vordringlich, um der Seuchengefahr zu begegnen. Die Antwort aus Pakistan lautet:

„Die Fluten überschwemmten vor zehn Monaten fünfzig unserer Dörfer und rissen unsere Lehmhäuser, unsere Läden, unsere Lebensmittel mit sich. Das Oberflächenwasser, über einen Meter hoch, überflutete unsere Trinkwasserbrunnen und brachte viele derselben zum Einsturz. So waren wir ohne Trinkwasser. — Nun hat die evangelische Christenheit in Deutschland größere Summen gesandt, die uns ermöglichen, unser Programm für die Trinkwasserversorgung für Christen und Moslems in großem Stil durchzuführen. Dieser Beweis einer über alle rassischen und völkischen Schranken hinausreichenden christlichen Bruderschaft hat uns pakistanische Christen hoch erfreut. Die evangelischen Christen in Pakistan haben sich zum gemeinsamen christlichen Bruderrat (Westpakistan Christian Council) zusammengeschlossen. So darf ich Euch unseren herzlichen Dank übermitteln mit der Versicherung unserer Fürbitte, daß Gott Euch reichlich segnen und weiterhin zum Segen innerhalb und außerhalb der Grenzen Eures Landes setzen möge.“

Das ökumenische Problem sieht für den Baptistischen Weltbund, von dessen über hundert Gemeindebünden nur elf zum Ökumenischen Rat gehören — wenn diese auch ca. 40 % aller Baptisten umfassen — anders aus als für den Lutherischen oder Reformierten Weltbund. In ihren Reihen gibt es eine offizielle Auseinandersetzung mit dem Ökumenischen Rat und den Aufgaben, die er stellt. Im Baptistischen Weltbund ist das nicht so. Er versteht sich bewußt als eine Gemeinschaft von Gemeinden mit Gläubigentaufe und hat auch heute — was anderen vielleicht verachtens- oder beneidenswert vorkommt — kein schlechtes Gewissen dabei. Mehr als je zuvor hat der Weltbund in den letzten fünf Jahren gezeigt, daß er die Einheit seiner rund 100 000 Gemeinden in mehr als 100 Ländern für Zeugnis und Dienst stärken will. Dieser Akzent auf einer innerkonfessionellen Gemeinsamkeit war in Rio de Janeiro, wo im Sommer vergangenen Jahres der Weltkongreß stattfand, sogar für die sonst recht unökumenischen Südlichen Baptisten der USA eine Entdeckung. Sie wird noch rascher als bisher dazu beitragen, diesen größten Gemeindebund von einem exklusiv „südlichen“ Selbstbewußtsein zu einem gesamtbaptistischen Familiendenken zu führen.

In der Tat hat sich in den Monaten nach Rio dieser Klimawechsel sogleich in der amerikanischen baptistischen Presse niedergeschlagen. Wer bisher die traditionelle Selbstgenügsamkeit und Aggressivität der Südlichen Baptisten gerügt hat — und das waren nicht gerade wenige auch unter den anderen Baptisten —, der mag sich gewundert haben, auf der Frontseite des „Baptist Standard“ aus Texas im Januar 1961 einen Aufruf zu lesen, der von sieben verschiedenen Gemeindebünden Nordamerikas unterzeichnet ist. Wahrscheinlich wird er noch mehr darüber staunen, daß führende Persönlichkeiten der Südlichen Baptisten (ca. 9,2 Mill. Glieder) und der zwei großen Negerdenominationen (zusammen knapp 8 Mill. Glieder) im Dezember 1960 zusammenkamen, um über Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit zu sprechen. Und schließlich schreibt ein führender Mann derselben Gruppe im Blick auf Differenzen zwischen verschiedenen baptistischen Bünden der Welt: „Heute sind diese Differenzen eingeschmolzen in der größeren und weiteren Gemeinschaft der Baptisten in der Welt.“ Das ist doch — man denke an die im Weltluthertum etwa vergleichbare Missouri-Synode — ein ganz beachtlicher vorökumenischer Schritt.

Gewiß handelt es sich bei alledem zunächst nur um die Weiterentwicklung eines konfessionellen Weltbundes. Aber es ist heute jedermann einsichtig, daß diese Weltbünde für die Einheit und Mission der Kirche Jesu Christi im Verlauf der kommenden Jahre eine immer wichtigere Rolle spielen werden. Welche Rolle wird das sein?

In ökumenischen Gesprächen ist man in diesem Jahr der Dritten Vollversammlung dazu geneigt, die Einheit von Ökumene (Kirche) und Mission weithin als selbstverständlich anzusetzen. Soweit es sich übersehen läßt, wird jedoch der Baptistische Weltbund, wie etwa auch die Pfingstgemeinden, den Schwerpunkt seiner Arbeit auf Mission und nicht auf Ökumene legen. Es zeigt sich schon jetzt, daß die engere Gemeinschaft im Weltbund zu einer erheblichen Stärkung des missionarischen Auftrages beiträgt, und zwar auch bei den Gemeindebünden, die augenblicklich keine Vorwärtsentwicklung zeigen. Mit anderen Worten, die Baptistengemeinden werden sich auch in den nächsten Jahren mehr an die Welt als an an-

dere Kirchen richten. Vorgebildet ist diese im Dienste des Zeugnisses stehende Einheit in der Zusammenarbeit von sieben großen Gemeindebünden in USA und Kanada. Sie stehen mitten in einem von 1959–1964 laufenden „Jubilee Advance“, in dessen Verlauf sie auf Grund gemeinsamer Planung 30 000 neue Gemeinden und Gemeindestationen gründen wollen. Bisher hat man immerhin etwa 11 000 erreicht.

Aber auch auf dem Weltkongreß selbst wurde diese Ausrichtung zur Welt hin deutlich. Gemeint ist nicht nur die evangelistische Schlußveranstaltung mit Billy Graham, zu der 200 000 Menschen kamen, sondern vor allem die Resolutionen, die von verschiedenen Kommissionen vorbereitet worden waren. Dr. K. McCall, Präsident eines Southern Baptist Theological Seminary, schreibt darüber: „Offen gestanden war ich als Theologe nicht gerade stark beeindruckt von Niveau und Tiefgang der meisten Reden und Resolutionen. Aber der Mann auf der Straße, der eine ausbalancierte Erklärung vielleicht ignoriert hätte, merkte, daß die schlichten und geraden Feststellungen . . . direkt auf seine Verhältnisse und auf seine Situation zugeschnitten waren.“

Die gemeinten Resolutionen beschäftigen sich mit folgenden sechs Themen: Rassenbeziehungen, Atomwaffen, Trennung von Staat und Kirche, Armut (underprivileged persons), Weltfrieden und Glaubensfreiheit. Fünf davon werden in der Ökumene ähnlich behandelt wie hier; bei dem sechsten ist es bisher nicht gut möglich: „Über die Trennung von Staat und Kirche“. Mit einem Hinweis auf die Geschichte wird die Gültigkeit dieses Grundsatzes erneut festgestellt, den Regierungen, die ihn anerkennen, gedankt und schließlich gefordert, daß man überall die erzieherische und die diakonische Arbeit von Staat und Kirche getrennt halte und die kirchliche Arbeit nicht mit der Steuerkraft eines Staates verkoppele.

Zum neuen Präsidenten des Weltbundes wurde der Brasilianer Dr. J. Soren gewählt, erstmals ein führender Mann aus einem der jungen Kirchengebiete. Generalsekretär wurde Dr. J. Nordenhaug, bisher Präsident des internationalen theologischen Seminars in Rüschnikon, Schweiz, ein gebürtiger Norweger.

Zusammenfassend läßt sich gerade von diesem Weltkongreß sagen, daß durch ihn einmal der Gedanke einer innerbaptistischen Ökumene, sodann aber auch der Wunsch nach einer größeren Katholizität der Baptistengemeinden gefördert wurde. Die Stoßrichtung dieser Gemeinsamkeit ist das Zeugnis in der heutigen Welt. Sehr wahrscheinlich wird der nächste Weltkongreß in fünf Jahren diese Linien noch deutlicher ausziehen.

Günter Wieske

CHRONIK

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates hat auf seiner Februartagung in Genf die Atomwaffen erneut aufgefördert, alle Atomwaffenversuche einzustellen. Der Exekutivausschuß beschäftigte sich weiter mit der wachsenden Zahl informeller Kontakte zwischen römischen Katholiken und Protestanten, vor deren Überschätzung Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft warnte.

Die im Dezember 1960 in Südafrika veranstaltete Konferenz über Rassenfragen fand die ausdrückliche Anerkennung des Exekutivausschusses (vgl. Heft 1/1961, S. 52).

Zu der im Juni in Prag stattfindenden Allchristlichen Friedensversammlung wird der Ökumenische Rat nach einem Beschluß des Exekutivausschusses auch in diesem Jahre wieder einen Beobachter entsenden.

Auf Einladung des Referates für Glauben und Kirchenverfassung sowie des Jugendreferates des Ökumenischen Rates erörterten 29 Theologen und christliche Jugendführer aus europäischen und amerikanischen Kirchen vom 1.—4. März in Bossey eine Neuordnung der Abendmahlsfeiern auf ökumenischen Konferenzen. Den Wortlaut der dort erarbeiteten Vorschläge werden wir im nächsten Heft abdrucken.

Protestantische Kirchen Afrikas wollen in Yaounde (Kamerun) mit Hilfe des Internationalen Missionsrates sowie europäischer und nordamerikanischer Kirchen und Missionsgesellschaften eine theologische Fakultät zur Ausbildung einheimischer Pfarrer errichten, für die die Genfer Theologische Fakultät die Patenschaft übernommen hat.

Zehnjährige Spannungen zwischen dem „evangelischen“ und dem „orthodoxen“ Flügel der Syrischen Mar Thoma-Kirche von Malabar haben jetzt zur Gründung der Evangelischen St. Thomas-Kirche von Indien geführt. Damit sind die Versuche von Metropolit Juhanon Mar Thoma, einem der Präsidenten des Ökumenischen Rates, die Einheit seiner Kirche zu erhalten, endgültig gescheitert.

Zwecks Verstärkung der Kontakte mit dem Ökumenischen Rat haben vier Vertreter des Moskauer Patriarchats unter Führung von Bischof Nikodim, dem Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, dem Genfer Generalsekretariat Mitte März einen mehrtägigen Besuch abgestattet.

Zu ihrem persönlichen Verbindungsmann zu den vorbereitenden Kommissionen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben die anglikanischen Erzbischöfe von Canterbury und York Kanonikus Bernard Clinton Pawley ernannt.

Die Ökumenische Centrale (Frankfurt/Main) führte auch im vergangenen Winter wiederum vier Arbeitstagungen über ökumenische Gegenwartsaufgaben durch, an denen 293 Theologen und Laien aus den deutschen Landes- und Freikirchen sowie ausländische Gäste teilnahmen.

Die Niederländisch-Reformierte Kirche von Afrika (Hervormde Kerk van Afrika) hat am 21. März ihren Austritt aus dem Ökumenischen Rat beschlossen, da sie den Ergebnissen der Johannesburger Konferenz über die Rassenfragen vom Dezember 1960 nicht zustimmt. Zu dieser relativ kleinen Kirche können nur Weiße gehören.

VON PERSONEN

Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Geoffrey F. Fisher, wird am 31. Mai von seinem Amt zurücktreten. Zu seinem Nachfolger wurde der bisherige Erzbischof von York, Dr. Arthur Michael Ramsey, ernannt.

Pastor Dr. Marc Boegner, der am 21. Februar 80 Jahre alt wurde, hat den Vorsitz des französischen Protestantischen Kirchenbundes niedergelegt. Zu seinem Nachfolger wurde Pastor Charles Westphal bestellt.

Metropolit Nikolai, der im vergangenen Sommer aus Gesundheitsgründen die Leitung des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche niederlegte, wurde vom

Heiligen Synod auf seine Bitte nunmehr auch von den Pflichten des Metropoliten von Krutizy und Kolomna entbunden. Zu seinem Nachfolger im Metropolitenamt ernannte der Heilige Synod den von seiner Mitarbeit auf den Prager Friedenskonferenzen bekannten Metropolit Pitirim von Leningrad.

Der anglikanische Bischof von Johannesburg, Dr. Ambrose Reeves, der im September 1960 wegen seines Widerstandes gegen die Rassenpolitik der südafrikanischen Regierung des Landes verwiesen wurde, hat mit Rücksicht auf die geistliche Versorgung seiner Diözese sein Amt zur Verfügung gestellt.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Dokumente des National Council of Churches in den USA: 1) Message to the Member Churches vom Dezember 1960. 2) A Proposal Toward the Reunion of Christ's Church. Predigt von E. C. Blake auf der fünften Generalversammlung des Rates.) *Christian Century*, Nr. 51, 21. Dezember 1960, Seite 1505.

Beide Dokumente sind deshalb so allgemein bedeutsam, weil sie die amerikanischen Unionsgespräche erneut in Bewegung gebracht haben. Der Vorschlag von E. C. Blake richtet zunächst an vier amerikanische Denominationen den Appell, sich zu vereinigen. Er versucht, bischöfliche, presbyteriale und sogar kongregationalistische Strukturen zusammenzuführen.

James E. Wagner, „No Superchurch but Superfellowship“, *Christian Century*, Nr. 5, 1. Februar 1961, Seite 142 bis 143.

Gegenstand des Artikels ist eine Bemerkung der Zurückhaltung, die Dr. Dahlberg als bisheriger Präsident des National Council of Churches in den USA zu dem überraschenden Unionsvorschlag von E. C. Blake gemacht hat. Dr. Dahlberg betont, daß Kirchenräte bei Unionsgesprächen nur mit Sympathie zuschauen können, was der Verfasser nur bedingt anerkennt. Denn der Nationale Kirchenrat hätte doch allein durch sein Dasein den Boden für derartige Unionsvorschläge geschaffen und solle das — so impliziert er — auch weiter tun. Er solle eine Art „Übergemeinschaft“, nicht „Überkirche“ sein und als solche Einfluß ausüben.

Martin E. Marty, „The Nature of the Mission We Seek“. *Christian Century* Nr. 46, 16. November 1960, S. 1342 f.

Prof. Marty hat in den letzten Monaten eine Reihe von Artikeln über ökumenische Grundsatzfragen veröffentlicht; dieser ist der erste in der Serie. Marty zählt die bekannten Ursachen der missionarischen Inaktivität auf und fordert „eine schöpferi-

sche Verschmelzung“ von Mission und Einheitsstreben. Man dürfe mit der Mission jedoch nicht warten, bis eine völlige Einheit erreicht worden sei. Zwei Thesen stehen am Schluß: „(1) Wir haben genügend Einheit, um eine rechte (proper) Mission wieder aufzunehmen; (2) Wenn wir eine rechte Missionsarbeit aufnehmen, wird das beitragen zu einem weiteren Aufbau der rechten Einheit.“ Titel und Grundgedanke des Aufsatzes sind eine bewußte Ergänzung zu der Oberlin-Konferenz (Ohio, 1957), wo man über „The Nature of the Unity We Seek“ sprach.

In dem zweiten der sechs Artikel wird hinzugefügt, daß die ökumenischen Denominationen sich in puncto Mission nicht sehr unterscheiden von den unökumenischen: man konkurriere gegeneinander. Darum stelle die Dritte Vollversammlung an Kirche und Mission genau die gleichen Fragen wie Edinburgh 1910.

Friedrich Hübner, „Die Einheitsgestalt der Kirche“, *Informationsblatt*, Nr. 1, 1961, S. 5—9.

An mehreren Symptomen meint der Verfasser ablesen zu können, daß die Stagnation in der ökumenischen Arbeit jetzt überwunden sei und fragt von daher nach dem Ziel, das man nunmehr anstrebe. Die neue Einheitsformel bildet im folgenden den Ausgangspunkt einer Diskussion des Wesens der Einheit. Scharf wendet Hübner sich gegen Van Dusens „konziliare Ökumene“ und gegen die darin implizierte „hemmungslöse Anerkennung jedes, der den Namen Christi nennt, als Glied am Leibe Christi“ (S. 5). Er schlägt dann drei Schritte „zur gegenseitigen Annäherung der Kirchen“ vor: Zuerst Wahrung bestimmter „Regeln des Anstandes im Umgang miteinander“ (ibid.), dann „das weite Gebiet der praktischen Kooperation“ (S. 9) und schließlich, schwieriger zu vollziehen, die „Erörterung von Lehrfragen“ (ibid.). Gerade auf diesem Gebiet hätten die konfessionellen Weltbünde noch viel zu leisten.

Robert McAfee Brown, „Tradition as a Protestant Problem“, *Theology Today*, Nr. 4, Januar 1961, Seite 430 bis 454.

In diesem umfangreichen und anregenden Aufsatz referiert der Verfasser zunächst die Hauptlinien eines 1959 von Father Tavad veröffentlichten Buches mit dem Titel „Holy Writ or Holy Church, The Crisis of the Protestant Reformation“. Tavad verfolgt das Problem der Tradition durch die Geschichte und läßt immer wieder deutlich werden, daß „die Kirche die Schrift impliziert, wie auch die Schrift die Kirche impliziert“ (zitiert S. 435). Für Tavad ist ein isoliertes „sola scriptura“ ebenso falsch wie ein isoliertes „sola ecclesia“.

McAfee Brown stellt bei viel Zustimmung heraus einen entscheidenden Unterschied her, der auch nach manchen Korrekturen früherer Standpunkte und falscher Urteile über die Geschichte, z. B. über das Trienter Konzil noch bleibt: Der Papst bleibt für Tavad Empfänger „nach-apostolischer Offenbarungen“, was Tavad selbst bei Konzilien wegen ihrer Fehlbarkeit nur sehr bedingt für möglich hält. Im dritten Teil nennt der Verfasser eine Reihe von Fragen, die im ökumenischen Gespräch auf protestantischer Seite jetzt ganz neu zu durchdenken sind. Dabei könne man die Tradition nicht einfach ablehnen, sondern müsse vor allem fragen nach der rechten Zuordnung von Schrift und Tradition (Kirche) zueinander, und was Tradition auf protestantischer Seite überhaupt meine.

Hans Heinrich Wolf, „Towards an ecumenical Theology“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, Januar 1961, Seite 215—227.

Unter „ökumenischer Theologie“ versteht Prof. Wolf nicht ein neues theologisches Fachgebiet, sondern die neuentdeckte „ökumenische Perspektive“ in allen theologischen Disziplinen, um dadurch der „Wirklichkeit der Einen Missionarischen Kirche“ in den historischen Kirchen zu einem klareren Ausdruck zu verhelfen. Diese „ökumenische Theologie“ kann jedoch nicht „auf der Basis eines unbestimmten Interkonfessionalismus“, sondern nur innerhalb der bestehenden Konfessionskirchen in der Form des Dialogs und in der Bindung an die Heilige Schrift ihren Dienst tun. An

einigen instruktiven Beispielen wird die praktische Auswirkung dieser „ökumenischen Dimension“ in den einzelnen theologischen Disziplinen verdeutlicht. Abschließend zeigt Prof. Wolf Ansätze und Ausichten einer so verstandenen „ökumenischen Theologie“ im zwischenkirchlichen Gespräch auf und fragt zugleich nach den Folgerungen für das Leitbild des theologischen Studiums.

An weiteren Arbeiten aus der Januar-Nummer der *Ecumenical Review* nennen wir:

Thomas C. Oden, „Is the Demand of God Ambiguous? An American — European Dialogue.“ (S. 153—171).

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, ob es eindeutige theologische Grundlagen für die christliche Sozialethik gibt. Die vorgetragene These lautet dann — nach einem Referat über Kant, Bultmann und K. Barth: „Die (sc. ethische) Forderung Gottes ist formal immer klar, aber die moralische Situation des Menschen ist material immer zweideutig...“ Darum ließe sich nur auf der Grundlage des christlichen Verständnisses von der Vergebung vertrauensvoll handeln. (S. 153.)

H. H. Schrey, „Restauration and Revolution and the Unity of the Church“ (S. 172—179).

Eine Untersuchung der beiden im Titel enthaltenen Begriffe auf dem Hintergrund der heutigen politischen Situation und des Verhältnisses von Staat und Kirche zueinander.

Paul Abrecht, „Rapid Social Change and Human Need“ (S. 180—190).

Hans Ruedi Weber, „The Ecumenical Movement, the Laity and the Third Assembly“ (S. 203—214).

Abdruck eines Vortrages, der auf der Tagung für die ökumenischen Referenten der Landeskirchen im Oktober vergangenen Jahres in Arnoldshain gehalten wurde.

Roland H. Bainton, „Mission in Latin America“ I und II, *Christian Century*, Nr. 2, 11. Januar 1961, S. 41 bis 44; Nr. 3, 18. Januar 1961, S. 78—80.

Der Verfasser zeichnet in einigen Linien den geschichtlichen und soziologisch-kultu-

rellen Hintergrund, bevor er über die religiösen Gruppen in Lateinamerika spricht. Auch er meint, daß dieser Kontinent heute die größte missionarische Gelegenheit unserer Zeit überhaupt darstellt und fordert Zusammenarbeit der Protestanten, bessere Ausbildung, größere Bibliotheken mit Werken in portugiesischer und spanischer Sprache sowie protestantische Professoren, die sich innerhalb der Universitäten mit Säkularismus und Kommunismus auseinandersetzen.

The Student World, Nr. 4, 1960, „Peace in the Atomic Age“.

Diese Nummer der bekannten christlichen Studentenzeitschrift beschäftigt sich in elf Artikeln mit Krieg, Abrüstung und Pazifismus im Atomzeitalter. Verfasser aus Ost und West geben einen recht vielseitigen Überblick über die Probleme und Aufgaben der Kirche und der weltlichen Mächte. Eine 12seitige Bibliographie über „jüngere Literatur zum Pazifismus“ bildet eine ausgezeichnete Ergänzung.

NEUE BÜCHER

Daniel T. Niles, Die Botschaft für die Welt. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 111 Seiten. Kart. DM 5.40.

Der Verfasser ist ein bekannter asiatischer Christ. Seine Heimat ist Ceylon. Als Generalsekretär der Christlichen Kirchen Südostasiens sowie als Präsident des Christlichen Studenten-Weltbundes hat er Gelegenheit gehabt, weite Teile der ökumenischen Christenheit aus eigener Anschauung kennenzulernen. Das vorliegende Buch von ihm erschien ursprünglich in einer amerikanischen Ausgabe.

Niles entwickelt in klaren und lebensnahen Gedanken seine Erkenntnisse über den Missionsauftrag der Kirchen in unserer Zeit. Die Hauptkapitel dieser Schrift lauten: I. Das Evangelium, II. Die Welt, III. Der Bote des Evangeliums, IV. Die Kirche, V. Die Aufgabe. Wir haben hier einen wichtigen Beitrag der asiatischen Christenheit zum allgemeinen ökumenischen Ringen um eine rechte Theologie der Mission vor uns.

Die Sprache ist einfach, bildhaft und praktisch. Beispiele aus den Erfahrungen der farbigen Christenheit werden berichtet und geben dem Buch seinen besonderen Charakter. Diese Stimme der Ökumene aus Asien macht deutlich, zu welcher Reife die dortige Christenheit in ihren hervorragenden Vertretern schon gekommen ist, und daß die abendländische Christenheit Grund genug hat, auch von den Erfahrungen und Erkenntnissen der farbigen Brüder willig zu lernen. Ekkehard Krajewski

Stephan Neill, Men of Unity. SCM Press LTD, London 1960. 192 Seiten. Kart. 5s.

Der Titel läßt eine Sammlung von Kurzbiographien ökumenischer Persönlichkeiten vermuten. Das trifft jedoch nur bedingt zu. Der Verf., der zusammen mit Ruth Rouse 1954 die „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ herausgab, zeigt vielmehr an einer Anzahl charakteristischer Beispiele den bestimmenden und gestaltenden Einfluß auf, den charismatische Einzelpersonlichkeiten im Laufe der Jahrzehnte auf den Gang der ökumenischen Bewegung ausgeübt haben. Dadurch, daß der Verf. seine biographischen Skizzen hineinstellt in den Rahmen der ökumenischen Gesamtentwicklung, erhält der Leser ein umfassendes Bild vom Werden und Wesen der ökumenischen Bewegung seit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 mit allen ihren Wegen und Umwegen, Fortschritten und Rückschlägen, Aufgaben und Gefahren. Diese Anlage der Darstellung bringt es auch mit sich, daß weit mehr Persönlichkeiten genannt und in ihrer ökumenischen Bedeutung gewürdigt werden als aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich ist.

Man wird es begrüßen, daß auch Dietrich Bonhoeffer und mit ihm der „Bekennenden Kirche“ ein besonderes Kapitel gewidmet ist, womit nachträglich eine in dem Standardwerk der „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ offen gebliebene Lücke wenigstens teilweise geschlossen wird. Ebenso scheint uns auch die — vielleicht auf den ersten Blick befremdlich wirkende — Einbeziehung von Papst Johannes XXIII. und des Ökumenischen Konzils um der Vollständigkeit des Überblicks willen sowohl vom Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung her wie im Blick auf die gegenwärtige Gesprächslage mit Rom nicht nur

sachlich gerechtfertigt, sondern geboten zu sein.

Mit wenigen, meisterhaften Strichen weiß der Verf. Lebensweg und Eigenart der Pioniere und Träger, der Bewahrer und Förderer, der Seher und Denker der ökumenischen Bewegung vor uns erstehen zu lassen und organisch mit dem Ganzen ökumenischer Geschichte und Zielsetzung zu verweben, ohne daß man je den Eindruck künstlicher Kompression hätte, der oftmals solchen kurzgefaßten Gesamtübersichten anhaftet.

Man spürt es auf jeder Seite des Büchleins, daß der Verf. nicht nur historische Absichten verfolgt, sondern den drängenden Auftrag der Christenheit in der Welt von heute besser zu sehen und zu erfüllen lehren möchte. Das läßt ihn mancherlei kritische Perspektiven aufzeigen und freimütige Urteile aussprechen, denen man nicht in jedem Falle vorbehaltlos zustimmen wird, die aber immer zu eigenem Nachdenken und Überprüfen anregen, weil sie in gleicher Weise aus Sachkunde und Nüchternheit wie aus einer inneren Verpflichtung gegenüber der Sendung der Kirche Jesu Christi erwachsen sind. Darum wünschen wir diesem ebenso inhaltsreichen wie gehaltvollen Büchlein eine baldige und gute deutsche Übersetzung.

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. Løgstrup, herausgegeben von Kurt Galling. Band IV (Kop — O). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. XXXV Seiten, 1756 Spalten, 36 Tafeln, 2 Karten. Ln. DM 103.—, Hld. DM 109.—.

Der jetzt vorliegende vierte Band enthält die Hauptartikel über „Mission“ und „Ökumenische Bewegung“, beide nach Fachgebieten aufgegliedert und durch mehrere Anschließartikel ergänzt. Daß auch die „ökumenische Diakonie“ und die kirchenrechtliche Bedeutung der ökumenischen Bewegung in die Gesamtdarstellung einbezogen sind, sei anerkennend hervorgehoben. Aufs ganze gesehen hätten sich freilich

die verschiedenen Beiträge wohl mehr aufeinander abstimmen lassen, um Überschneidungen und Wiederholungen zu vermeiden. Dieser größeren Einheitlichkeit wäre auch eine zusammenhängende Erörterung der jetzt jeweils nur am Rande erwähnten Hauptprobleme ökumenischer Theologie dienlich gewesen, um Wesen und Weg, Ziele und Lebensäußerungen der ökumenischen Bewegung von ihren inneren Voraussetzungen her erfassen und zusammenordnen zu können (man vergleiche demgegenüber die breit entfaltete theologische Grundlegung im Artikel „Mission“!).

Unübersehbar groß ist auch in diesem Band die Vielfalt ökumenisch bedeutsamer Beiträge. Von den Kirchengemeinschaften greifen wir heraus: Kopten, Luthertum, Lutherischer Weltbund, Mariaviten, Menoniten, Methodisten, Mormonen, Missourisynode und Orthodoxe Kirche. Weiteres ökumenisch relevantes Material findet sich unter den Stichworten Krieg, Kriegsdienstverweigerung, Laienbewegung, Lambethkonferenzen, christliche Kunst in den jungen Kirchen und Ostasiatische Christliche Konferenz. Im Anschluß an Erzbischof und Universität Lund wird über die dort stattgefundenen Kirchenkonferenzen (insbesondere von 1952) eingehend berichtet, was man in dieser Isolierung als fehl am Platze empfindet, zumal Entsprechendes bei Lausanne, Amsterdam usw. nicht geschieht.

Zahlreich sind wiederum die Länderartikel (Korea, Luxemburg, Madagaskar, Mexiko, Mittelamerika, Neuguinea, Neuseeland, Niederlande, Nordafrika, Norwegen und Österreich). Von ökumenischen Persönlichkeiten sind u. a. aufgeführt Küry, Laski, Lilje, Macfarland, Mackay, Mott (dem allerdings die ihm gewidmeten knapp neun Zeilen kaum gerecht werden dürften), Neill, Reinhold und Richard Niebuhr, Niemöller, Nygren, Oldham und Ordass. Gerne hätte man darüber hinaus auch Manikam, Menn, Michelfelder und Mackie behandelt gesehen, doch zwei Männer hätten gewiß nicht übergangen werden dürfen, die Bischof Lilje kürzlich in einem Vortrag mit Recht unter die großen charismatischen Führer der ökumenischen Bewegung einreichte: Pierre Maury und Hendrik Kraemer. Beider Namen in einem sechsbändigen Standardwerk vom Range der RGG missen zu müssen, bleibt überaus bedauerlich.

Lexikon zur Bibel. Herausgegeben von Fritz Rienecker. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1959. 1680 Spalten und 100 Kunst-druckbildseiten, über 150 Fotos, z. T. im Großformat. Drei mehrfarbige Karten. Über 350 Textillustrationen und Kartenskizzen. Großes Lexikonformat 18,5 x 27 cm. Sechsfarbiger Schutzumschlag. Ganzleinen DM 82.—, Halbleder DM 88.—.

In einer Zeit des immer mehr in den Mittelpunkt rückenden „ökumenischen Schriftstudiums“ darf ein für breite Kreise bestimmtes Bibellexikon auf allgemeine Beachtung rechnen, zumal wenn es selber aus einer zwischenkirchlichen Zusammenarbeit erwachsen ist. Das an der Lutherübersetzung orientierte Lexikon hält getreu der Tradition des Brockhaus-Verlages eine bewußt konservativ-fundamentalistische Linie ein, verwertet aber ebenso Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft.

Neben den Sachartikeln stehen die biblischen Begriffe wie Bekehrung, Bekenntnis, Heiligung usw., wobei freilich der ökumenische Benutzer bedauern wird, daß „Einigkeit“ bzw. Einheit in der Vorstellung der neutestamentlichen Glaubenswelt nur in gut 15 Zeilen und dazu in fast ausschließlich negativ-abgrenzendem Sinne zur Sprache kommt.

Ein reichhaltiges Bild- und Kartenmaterial sowie ein im Blick auf die verschiedenen Bibelübersetzungen sorgfältig aufgeschlüsseltes Register runden das Werk ab und lassen es mit seinen über 6000 Stichworten zu einer reichhaltigen und durchweg verlässlichen Handreichung für den Bibel-leser werden.

Ernst Hammerschmidt, Grundriß der Konfessionskunde. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1955. 211 Seiten. Geb. DM 9.80.

Die große Zahl der in diesen Jahren erschienenen konfessionskundlichen Bücher und Nachschlagewerke täuscht nicht darüber hinweg, daß an knapp gefaßten, systematisch aufgebauten und in ihren Angaben verlässlichen Informationen über die Kirchen und Konfessionen immer noch Mangel besteht. In der Tat ist es ein Wagnis, die Fülle des Stoffes in einem übersichtlichen Rahmen zu erfassen und dabei der Vielfalt kirchlicher Erscheinungs- und Lebensformen wenigstens annähernd gerecht zu

werden. Der Verf. hat dies Wagnis unternommen, und man wird sagen können, daß ihm sein Vorhaben aufs Ganze gesehen durchaus gelungen ist, nämlich „die christlichen Glaubensgemeinschaften in ihrem geschichtlichen Werden, gegenwärtigen Bestand und grundlegenden Lehren, insofern diese miteinander übereinstimmen oder sich voneinander unterscheiden, darzustellen, sachlich zu beurteilen und die Werte und Wahrheiten, die in ihnen besonders verwirklicht worden sind, sichtbar und für die eigene Kirche sowie für eine Wiedervereinigung fruchtbar zu machen“ (S. 11 f.). Die „eigene Kirche“ war für den Verf. zur Zeit der Abfassung die römisch-katholische (er ist inzwischen alt-katholisch geworden), jedoch macht sich nirgends eine einseitige Tendenz störend bemerkbar. So wird sich auch der ökumenische Leser dankbar dieses ebenso sorgfältig gearbeiteten wie erstaunlich vollständigen und mit einem umfangreichen Register versehenen Grundrisses bedienen können.

Paul Griswold Macy, If it be of God, The Story of the World Council of Churches. Mit einem Vorwort von Henry Smith Leiper. The Bethany Press, St. Louis, Mo., 1960. 192 Seiten. Ganzleinen \$ 4.—.

Dies Buch ist geschrieben, um die Gemeinden in Anknüpfung an das Wort des Gamaliel (Apg. 5, 39) die ökumenische Bewegung unserer Tage als im Plane Gottes liegend erkennen und die entsprechenden Folgerungen für eine aktive Mitarbeit daraus ziehen zu lassen. In großen, klaren Linien verfolgt der Verf. den ökumenischen Gedanken durch die Jahrhunderte, um dann das Werden und die Geschichte des Ökumenischen Rates in seinen verschiedenen Phasen und Strömungen aufzuzeigen. Besonders eingehend verweilt er bei der Zeitspanne von 1938—48, als der Ökumenische Rat „in process of formation“ war. Dabei erfährt man viele interessante Einzelheiten, die sich in manchen anderen Büchern dieser Art nicht finden oder schon wieder in Vergessenheit geraten sind.

Wenn demgegenüber auch die inneren Probleme ökumenischer Gemeinschaft meist nur gestreift werden, so weiß doch der Verf. immer so lebendig und ansprechend zu schreiben, daß der Leser nicht nur eine gute erste Information, sondern auch einen

echten Impuls zu eigener Beteiligung empfängt. Dazu will insbesondere der umfangreiche Anhang mit Entwürfen für ökumenische Gottesdienste (darunter ein eigenartiger auf die Ökumene bezogener Gottesdienst für die Aufnahme neuer Mitglieder), wichtigen ökumenischen Verlautbarungen, graphischen Skizzen u. a. m. weitere Hilfen geben.

Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, herausgegeben von Leonhard Reinisch. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1960. 254 Seiten. Ganzleinen DM 9.80.

In diesem Sammelband, der aus einer Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks „Neue Deutungen christlicher Theologie“ erwachsen ist, werden die Grundgedanken von je sechs protestantischen und katholischen Theologen entwickelt, „die vom heutigen Stand der Selbsterkenntnis des Menschen aus neue Wege zum rechten Verständnis der Offenbarung suchen“. Die Tatsache, daß sich unter ihnen auch eine Reihe ökumenisch profilierter und bekannter Persönlichkeiten befindet, läßt uns auf dieses auch äußerlich ansprechend aufgemachte Buch gerne hinweisen.

Es berichten auf protestantischer Seite Ernst Wolf über Karl Barth und Rudolf Bultmann, Wenzel Lohff über Emil Brunner und Paul Althaus, Horst Bürkle über Paul Tillich, Heinrich-Constantin Rohrbach über Reinhold Niebuhr; auf katholischer Seite Jakob Laubach über Karl Adam, Romano Guardini, Heinrich Schlier, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar und Karl Rahner. Ein Anhang mit biographischen und bibliographischen Notizen vermittelt Ergänzungen und Hinweise, so daß das Ziel des Buches, für weitere Kreise „ein Behelf zur Orientierung zu sein“, in einem erfreulichen Maße als erreicht gelten darf.

Calvin-Studien. Herausgegeben von Jürgen Moltmann. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1960. 175 Seiten. Ln. DM 21.—.

Der Band enthält Vorträge und Studien in- und ausländischer Theologen über die Theologie Calvins, die anlässlich des 450. Geburtstags des Genfer Reformators im Jahre 1959 entstanden sind. Mit dieser Veröffentlichung wird jedoch nicht nur eine wertvolle Hilfe zum besseren Verstehen Calvins, son-

dern auch ein Beitrag für das ökumenische Gespräch unserer Tage geleistet, denn der Herausgeber bezeichnet es mit Recht nicht als zufällig, „daß sich gegenüber vergleichbaren früheren Unternehmungen dieser Art das Interesse in diesem Jahr vornehmlich auf die Lehre von der Kirche bei Calvin richtet“. Hervorgehoben seien unter diesem Gesichtspunkt die Untersuchungen von Willem Nijenhuis „Die Aufgabe der Reformierten Kirchen in der ökumenischen Bewegung“ und Otto Weber „Die Einheit der Kirche bei Calvin“. Nicht unerwähnt bleibe aber auch im Blick auf das Taufgespräch in Faith and Order die Studie von Thomas F. Torrance über „Calvins Lehre von der Taufe“. Die am Ende des Sammelbandes gegebene Übersicht über „wichtige Veröffentlichungen zum Werk Johannes Calvins 1950—1959“ wird manchem Leser für die Weiterarbeit willkommen sein.

Kg.

G. K. A. Bell, Die Königsherrschaft Jesu Christi. Die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Aus dem Englischen übertragen von Pastor Rudolf Dohrmann. Herbert Reich Evang. Verlag, Hamburg, 1960. 209 Seiten, DM 6.—.

Vor der Zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1954 in Evanston) hatte der damalige Vorsitzende seines Zentralausschusses, der inzwischen heimgegangene ehemalige Bischof von Chichester, eine kurze, übersichtliche Darstellung der Geschichte des Ökumenischen Rates vorgelegt. Mit knappen Strichen hatte er die Vorgeschichte gezeichnet, um dann Werden und Arbeit des Ökumenischen Rates selber ausführlicher darzustellen und in die gesamte ökumenische Problematik einzuführen. Jedem Kapitel der kleinen Schrift ist anzumerken, daß der Verfasser mit einer Kenntnis geschrieben hat, die nur in jahrzehntelanger Teilnahme und Anteilnahme an der ökumenischen Arbeit gewachsen ist. Jeder Akzent sitzt an der rechten Stelle, und trotz der Kürze der Darstellung gibt es keine Verzeichnung der Proportionen.

So werden die Anfänge dargestellt, die Schwierigkeiten während des zweiten Weltkrieges und der ersten Nachkriegsjahre, der eigentliche Beginn in Amsterdam 1948, die Problematik der Teilnahme oder der Absage orthodoxer Kirchen und der Kirche Roms,

die Geschichte des Ökumenischen Rates in den ersten sechs Jahren, 1948—54, und die Tätigkeit seiner einzelnen Abteilungen.

Diese für Nichttheologen und Theologen in gleicher Weise hilfreiche Schrift liegt nunmehr in deutscher Fassung vor. Hinzugefügt ist ein von Francis H. House, einem der Beigeordneten Generalsekretäre des Ökumenischen Rates, geschriebener Nachtrag, der über die Entwicklung von 1954—57 (leider nicht bis in die jüngste Vergangenheit, wie der Übersetzer auf S. 12 verheißt) berichtet.

Zu der deutschen Ausgabe sind einige Anmerkungen zu machen. Die Übersetzung hat nicht nur den schlichten, kristallklaren Stil des Verfassers nicht wiedergeben können, sondern offenbart eine stellenweise geradezu entwaffnende Hilflosigkeit sowohl der englischen als auch der deutschen Sprache gegenüber, so daß man ohne den ständigen Vergleich mit dem Original immer wieder auf Abwege gerät (man vergleiche nur einmal die Sätze über Brent auf S. 23 oder die über Brilioth auf S. 103 mit dem Original!! Auch eine Übersetzung sollte bei im Original als Zitate kenntlich gemachten Stellen die Anführungszeichen nicht unterschlagen und in Zitaten nicht willkürlich Absätze machen!). — Die glänzende und so zuverlässige kleine Schrift Bischofs Bells hätte eine zuverlässigere Übersetzung verdient.

Die Religionsstatistik im Anhang 2 hätte ohne große Mühe nach neueren Angaben erarbeitet werden können. Und geradezu phantasielos ist der Anhang 3 „Eine kurze Bibliographie“. Hier hat der Übersetzer ganz schlicht die englischen Titel der vom Verfasser genannten 16 Bücher ins Deutsche übersetzt und die englischen bzw. amerikanischen Verlage stehen lassen, ohne zu bedenken, daß derartige „bibliographische Angaben“ blanker Unsinn sind, und offenbar auch ohne zu ahnen, daß wenigstens acht dieser Bücher längst in deutscher Übersetzung vorliegen, freilich meist mit anderen Titeln, als der Übersetzer ihnen gegeben hätte. Geradezu peinlich ist dabei, daß aus dem Titel eines Buches von Bischof Newbigin „The Household of God“ „Die Haushalterschaft Gottes“ wird (Titel der deutschen Ausgabe „Von der Spaltung zur Einheit“, Stuttgart 1956). Von den im An-

hang 4 genannten 10 Abschriften stimmen noch vier. Hans Heinrich Harms

La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe. — Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche. Mit Beiträgen von N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff und A. Schmemann. — Bibliothèque Orthodoxe 1. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1960. 150 S. (Die deutsche Ausgabe erscheint parallel im Evang. Verlag Zollikon, Zürich, ca. 140 Seiten. Leinen ca. sfr.14.—.)

Das vorliegende Werk ist der erste Band einer Serie, mit der eine Gruppe in Frankreich lebender Orthodoxer und eine evangelische Verlagsgemeinschaft sich das Ziel gesetzt haben, Arbeiten und Dokumente aus der östlichen Theologie und Kirche dem westlichen Leser zugänglich zu machen. Aus diesem Grunde erscheint die geplante Serie gleichzeitig in französischer, deutscher und auch in englischer Sprache.

Die Verfasser der Beiträge zu diesem Band sind Vertreter der jüngeren russischen Theologengeneration, die ihre Ausbildung in der Emigration erhalten hat. Sie lehren ostkirchliche Theologie am Pariser Institut St. Serge und am St. Vladimir's College in New York. In ihrer Einstellung verbinden sie die überaus fruchtbare russische Theologie der vorrevolutionären Epoche mit der Fragestellung, wie sie aus der Begegnung mit dem Westen und seiner Theologie erwächst. Die Aufgeschlossenheit für die ökumenische Begegnung ist für sie eine Selbstverständlichkeit, die ihre ganze theologische Arbeit bestimmt.

Der Inhalt der vier Arbeiten ist nicht nur, wie das Thema zunächst vermuten läßt, auf die Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche ausgerichtet. Zwar wird dieses Thema unter dem Gesichtspunkt der Patristik, des Neuen Testaments, der mittelalterlichen byzantinischen Theologie und der Dogmatik behandelt. Aber dabei geht es weniger um die Kontroverse, sondern um die Erörterung der grundsätzlichen Frage nach dem Prinzip kirchlicher Einheit. Zumal in den Aufsätzen von Afanassieff und Schmemann werden Gedanken vorgetragen, die von allgemeiner Bedeutung für die ökumenische Problematik sind.

Der Vorzug dieser Arbeit liegt darin, daß nicht, wie es bis jetzt noch bei den

meisten Veröffentlichungen über die Ostkirche der Fall ist, eine bloße und oft schematisierende Darstellung geboten wird. Wir haben es hier vielmehr mit Ergebnissen echter theologischer Besinnung zu tun, aus der nicht Fronten, sondern gemeinsame Fragen hervortreten. Reinhard Slenczka

Bilan du Monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien. Bd. 1, 408 S., 1958. Bd. 2., 820 S., 1960. Casterman, Tournai-Paris 510 fb / DM 43.35.

Dieses inhaltsreiche Nachschlagewerk wurde herausgegeben von dem 'Centre de Recherches socio-religieuses' (Brüssel) und dem 'Centre Eglise Vivante' (Löwen). Mit dem Untertitel: „Katholische Enzyklopädie der christlichen Welt“ sind nur annähernd Umfang und Ziel angedeutet. Es geht den Herausgebern darum, nach modernen soziologischen Prinzipien die Lage der römisch-katholischen Kirche auf dem Hintergrund der sozialen, politischen und kulturellen Gegebenheiten in der Welt und in den einzelnen Ländern an Hand von Übersichten und Statistiken darzustellen. So behandelt der erste Band zunächst die allgemeinen Weltprobleme, z. B. Fragen der Bevölkerungsstatistik, der sozialen Struktur, Bevölkerungsbewegung (Flüchtlingsproblem), Entwicklungsländer, Arbeiterfragen, politische Tendenzen und Weltorganisationen usw. Auf diesem Hintergrund wird alsdann die Lage der römisch-katholischen Kirche in der Welt mit detaillierten Angaben über ihre Geschichte, ihren Aufbau und ihre Tätigkeit veranschaulicht. Der zweite Band gibt in entsprechender Weise eine Übersicht über die Lage der römisch-katholischen Kirche in den einzelnen Ländern, die von den größten bis zu den kleinsten vollständig angeführt sind. Besonders berücksichtigt wird in beiden Bänden das Verhältnis zu den anderen Kirchen und Religionen sowie die Auseinandersetzung mit den modernen Ersatzreligionen.

Das Werk ist auf die römisch-katholische Kirche zugeschnitten und vermag demgemäß auf die damit verbundenen Fragen — z. T. besser und genauer als die im Päpstlichen Jahrbuch veröffentlichten Angaben — zu antworten. Die Besonderheit und Einzigartigkeit der Anlage und der Angaben geht jedoch darüber hinaus, und damit empfiehlt sich das Werk als praktische und nützliche Informationsquelle. Reinhard Slenczka

Hermann Mentz, Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang. München, Chr. Kaiser Verlag 1960 (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 29). 112 Seiten, DM 8.—.

„In der Ekklesia wird getauft, seit es Ekklesia gibt“ (S. 7). Wie ist dieser Tatbestand zu verstehen? 1. Wie kommt es zur Taufe? 2. Was geschieht in ihr? 3. Warum muß sie fortgesetzt geübt werden? Die Antworten werden aus dem neutestamentlichen „Taufkerygma“ abgeleitet. So beschäftigt den Verf. nach einer kurzen Einführung in die „Problemlage“ (S. 7—11) die „Ekklesia“ (S. 12—28), denn was als „Tatbestand“ vorgegeben ist, ist weder eine Tauflehre noch ein Sakramentsbegriff, sondern die Ekklesia in ihrer Originalität. Ekklesia und Taufe stehen nicht in gegenseitiger Abhängigkeit, sondern in einer „gemeinsamen wurzelhaften Verbindung zu dem Christusereignis“ (S. 29). Der Abschnitt „Baptisma“ (S. 29—85) befragt die Taufsaussagen auf ihre eigene Originalität hin. Das Taufen in der Ekklesia gehört von Anfang an zu ihrem Kerygma. „Da dieses Kerygma selbst wirkendes Christusereignis ist . . . , ist Taufen ein für die Kirche existenznotwendiger Vorgang . . .“ (S. 51). „Die geschichtliche Originalität der Taufe in der Ekklesia“ (S. 29—52) wird anhand der Tauftexte der Apostelgeschichte und der Johannestaufe im neutestamentlichen Kerygma herausgestellt, während sich die Diskussion über „das Taufkerygma der Ekklesia“ (S. 52 bis 85) auf die „Todestaufe“ Jesu und die „Geist-Taufe“ beschränkt. Die Taufe Jesu ist „der eigentliche Angelpunkt“ des neutestamentlichen Taufkerygmas (S. 86), in ihr wird die Taufe der Gemeinde verkündet, und d. h.: „Die Wassertaufe der Gemeinde ist im Kerygma . . . mit dem Kreuzestod Jesu verbunden“ (S. 55). „Geist-Taufe“ ist Taufe „im Machtbereich des Geistes“, „unmittelbar beteiligt an der origo der Ekklesia“ (S. 79) und fällt in der Ekklesia mit der Wassertaufe zusammen. Die Taufe Jesu war stellvertretendes Handeln, die Taufe der Gemeinde ist „ein Akt der Brüderlichkeit“ (S. 99). „Kein Mensch hat die Taufe nötig“ (weder Buße noch Glauben sind gefordert), aber „Gott nötigt die Kirche, fortgesetzt zu taufen“ (S. 106). „Taufe muß nicht Kindertaufe sein“ (S. 107), aber „es bestehen . . . keine Beden-

ken gegen die Kindertaufe“ (S. 108). „Um der Brüderlichkeit willen“ könnte die Taufe gelegentlich verschoben oder verweigert werden (S. 109).

Die Behandlung des (auch für das ökumenische Taufgespräch) so verheißungsvollen Themas erweckt trotz ihres Geschicks, ihrer Konsequenz und rechtschaffenen Verarbeitung der Literatur u.E. mannigfache Bedenken. Mk 10, 38 f. kann die ihm aufgebürdete Beweislast nicht tragen. Die Behandlung von Buße und Glauben verrät mehr als eine exegetische Gewalttätigkeit. Die paulinischen Texte sind sträflich vernachlässigt. Wenn die Taufe als „Akt der Brüderlichkeit“ definiert wird, dann merkt man, daß hier eine „Kerygma-Theologie“ bzw. existentielle Interpretation zu Tode geritten ist.

Günter Wagner

Heinz Hunger, Die biblischen Gebete des Lancelot Andrewes. Ludwig Bechaf Verlag, Bielefeld, 1961. 208 Seiten. Plastik DM 14.80.

Auch die Bitte „Herr, lehre uns beten!“ kann Gott durch andere Christen erhören. Ihre Gebetserfahrung hilft, mehr zu beten und recht zu beten. Die biblischen Gebete von L. Andrewes (gest. 1626) sind von Christen verschiedener Kirchen und verschiedener Jahrhunderte als Hilfe empfunden worden. Darum lohnt es sich gerade in diesem Jahr, eine solche bewährte Hilfe für die persönliche Stille wie für das Gebet in einer Gemeinschaft mit der Bereitschaft zur Hand zu nehmen, über den Bruder auch von dem Herrn selbst beten zu lernen. Den einen wird an dieser Sammlung des anglikanischen Bischofs die biblische Sprache, den andern die gute thematische Zusammenstellung, den dritten die Mannigfaltigkeit ansprechen. Zu lernen und zu nehmen hat wohl jeder offene Leser.

Günter Wieske

Rolf Knierim, Entwurf eines methodistischen Selbstverständnisses. Christliche Vereinsbuchhandlung, Zürich 1960. 40 Seiten. DM 1.50.

Die Schrift von Knierim ist ein Beitrag zum Verständnis der speziell methodistischen Ekklesiologie. Der Verfasser geht aus von der These, daß Heilsgabe und Heilannahme in der Erscheinungsform der Kirche in rechter Weise versichtbar werden

müssen und fragt, wo das geschieht. Eine Reihe traditioneller methodistischer Aussagen zur Begründung einer kirchlichen Sonderexistenz werden in diesem Zusammenhang als unhaltbar erwiesen. Damit ist das Gespräch zwischen Methodisten einerseits sowie Landeskirchen bzw. Baptisten andererseits von manchen Momenten befreit, die nach Knierims Meinung bisher fälschlich im Blickpunkt gestanden haben. Meines Erachtens bleibt gerade nach diesem Versuch die Frage in verschärfter Form bestehen: Hat der Methodismus ekklesiologisch (nicht kirchengeschichtlich) wirklich eine Daseinsberechtigung?

Günter Wieske

Wahrhold Drascher, Schuld der Weißen? Die Spätzeit des Kolonialismus. Verlag F. Schlichtenmayer, Tübingen 1960. 327 S. Ln. DM 17.80.

Es ist immer fatal, wenn eine gute Sache in die Hände von Propagandisten fällt, die mehr ihrer Ideologie als der Wirklichkeit verpflichtet sind. Das gilt auch für die Kritik am Kolonialismus, die heute in aller Munde ist, eben dadurch aber an Sachlichkeit nicht gewinnt. Schon deswegen sollte man sorgfältig die Argumente prüfen, mit denen ein auslandserfahrener Überseekundler für eine gerechte Beurteilung des Kolonialismus plädiert. Nach kurzer Einführung in die ältere Geschichte des Kolonialismus untersucht er ausführlich die Entwicklung seit dem Ersten Weltkrieg, wobei die heimatlische Situation der Kolonialmächte wie die der überseeischen Gebiete, die politischen wie auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Faktoren in voller Breite dargestellt und analysiert werden. Besondere Erwähnung verdient die durchweg verständnisvolle Beurteilung der christlichen Mission. Das Ergebnis: Der moderne Kolonialismus hat trotz seiner Irrwege und Fehler dazu geholfen, die „Universalität der Menschheit“ herbeizuführen. Er ist nicht nur als Durchgangsstufe, sondern als Vorbereiter einer neuen, auf Partnerschaft beruhenden Weltordnung zu bewerten und rechtfertigt somit den Anspruch des Westens, an dieser Neuordnung maßgeblich beteiligt zu sein. Diese Thesen werden ebenso viel Widerspruch wecken wie ihre Begründung im einzelnen, die Beurteilung der Lage in bestimmten Gebieten (Südafrika!)

nicht ausgenommen. Eben darum wird die Auseinandersetzung über den Kolonialismus an diesem Buch nicht vorbeigehen dürfen.

Hans-Werner Gensichen

A.-M. Thunberg, Kontinente im Aufbruch.

Kirche und Mission angesichts der afroasiatischen Revolution. Aus d. Schwed. v. K.-H. Becker u. E. Ebel. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. 340 Seiten, 1 Falttafel. Br. DM 14.80.

Wer bisher die Probleme der Entwicklungsländer unter christlichen Aspekten studieren wollte, war auf mühsames Sammeln und Sichten angewiesen, bis 1959 das zur Unterstützung des Fastenopfers der deutschen Katholiken geschriebene Buch von W. Pank, *Der Hunger in der Welt* (Herder-Bücherei Nr. 38) mit seinem fast überreichen statistischen Material als dankbar begrüßte „erste Hilfe“ herauskam. Jetzt liegt auch ein aus evangelischer Sicht verfaßtes Werk ähnlicher Zielsetzung vor, in dem Gründlichkeit der Materialsammlung (die auf dem „team-work“ eines schwedischen Arbeitskreises beruht) und Klarheit der Interpretation durch die Autorin muster-gültig vereinigt sind. Politische Probleme, die Rassenfrage, die Übervölkerung, die Urbanisierung und Industrialisierung werden, mit ständiger Blickrichtung auf die jeweils besonders betroffenen Weltgebiete, als Fragen gesamtchristlicher Verantwortung abgehandelt. Das Schlußkapitel, das ausführlich die ökumenische Diskussion der Weltprobleme seit Edinburgh 1910 aufarbeitet, ist eine Leistung besonderen Ranges und wird das Buch auch für den wertvoll machen, der es nicht sowieso als Studien- und Nachschlagewerk stets zur Hand haben will. Die Literaturangaben haben auch entlegenes Material, zumal skandinavischer Herkunft, ziel-sicher aufgespürt. Es ist besonders dankens-wert, daß die deutsche Ausgabe auf den Stand vom Herbst 1960 gebracht werden konnte, also wirklich ganz aktuelle Informationen bietet. Das Register wünscht man sich allerdings — wieder einmal! — wesent-lich ausführlicher. Für eine Neuauflage sollte auch eine Einarbeitung der besonde-ren Probleme des Kolonialismus erwogen und einiges wenige korrigiert werden (S. 59 wird, wohl auf Grund eines Lapsus der Übersetzung, die Gita als eine Person zitiert; S. 37 sind die Jahreszahlen der Un-

abhängigkeit zu verbessern: Burma, Indien, Pakistan 1947, Ceylon 1948). Im übrigen können Autorin, Übersetzer und Verlag der Dankbarkeit vieler gewiß sein, die hier endlich finden, was schon lange vermißt worden war.

Hans-Werner Gensichen

Gustav Menzel, Die Kirchen und die Rassen — südafrikanische Probleme. Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal 1960, 100 Seiten. DM 3.80.

Man kann dem früheren Missionsinspek-tor der Rheinischen Missionsgesellschaft nur von Herzen dankbar sein, daß er über die heftig diskutierte Apartheidsfrage in Südafrika eine so saubere und gut informierende Schrift vorlegt. Nach einer Über-sicht über die Geschichte des Rassenpro-blems skizziert Menzel das politische Pro-gramm der Apartheid, das er als das Pro-gramm der „praktischen positiven Apartheid“ kennzeichnet. Er hätte vielleicht noch stärker herausstellen können, daß man in Südafrika gern von der „eigenständigen Entwicklung“ redet und das Schlagwort der Apartheid, das solche großen Wellen ge-schlagen hat, heute lieber vermeidet. Der Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit den Stellungnahmen der Kirchen, die Men-zel objektiv und auf den Zeugnissen der entsprechenden Konferenzen und Veröffent-lichungen fußend referiert. Dabei nimmt natürlich die Darstellung der Niederlän-disch-Reformierten Kirche, die sich hinter das Programm der Regierung gestellt hat, den breitesten Raum ein. Aber auch die so- genannten „englischen Kirchen“ werden in ihren wichtigsten — ablehnenden — Ver-lautbarungen zitiert. Desgleichen die katho-lische Kirche. Menzel weist auch darauf hin, daß die lutherischen Gruppen in Süd-afrika leider bis heute keine klare Stellung bezogen haben, obwohl sie vielleicht in be-sonderer Weise dazu berufen sein könnten, den ganzen Fragenkomplex ohne politische Festlegung zu klären. Auch die Haltung der nichtweißen Kirchen wird kurz charak-terisiert.

In einem wichtigen Abschlußkapitel „Apartheid durch Einheit“ stellt der Ver-fasser in einer Reihe von Thesen seine eigene, aufgrund von eingehenden Studien und vielen Gesprächen erarbeitete Meinung dar, die davon ausgeht, daß das Wort Got-tes keinen Anhaltspunkt für die durch das

Apartheidsschema begründeten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Maßnahmen gibt und daß es dem Wesen der Kirche radikal widerspricht, zu einer grundsätzlichen Trennung der Rassen im eigenen Bereich zu kommen. Vor allem stellt er heraus, daß Rasse und Volk nicht als Schöpfungsordnungen anzusehen sind, die nicht unter der Sünde stünden. Kirche ist auf dem Wege „von der Einheit zur Einheit“. Rassengleichheit dürfe freilich nicht einfach Gleichmacherei bedeuten. Aber die Kirche bleibt die eine Kirche, auch wenn die Geschichte nach Rassen und Völkern getrennte Kirchenkörper hervorgebracht hat. Der Verfasser ist sich im klaren, daß seine abschließenden Thesen, von denen hier nur wenig angedeutet werden konnte, nur die Richtung angeben können, in die die theologische Besinnung zu gehen hat. An dieser Stelle muß nun weitergearbeitet werden. Wir hoffen, daß dies auch gerade in den Kreisen der lutherischen Kirchen in Südafrika geschieht. Nur im ständigen Befragen der Schrift und im Weiterdenken der theologischen Ansätze wird es auch in diesen Kirchen, die uns besonders nahe stehen, zu klareren Entscheidungen kommen können.

Gerhard Brennecke

Ronald K. Orchard, Eine Diskussion über die Mission als internationale Aufgabe. 80 Seiten, kart. DM 2.40. („Weltmission heute“, Heft 15/16).

John Foster, Zu allen Völkern. Die Weltmission der weltweiten Kirche von 1700 bis zur Gegenwart. 96 Seiten. Mit zwei Skizzen. Ktl. DM 2.80. („Weltweite Reihe“, Nr. 11.)

Beide im Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1960.

Mit zwei Übersetzungen aus dem Englischen hat der Evangelische Missionsverlag dem deutschen Leser zwei wichtige kleine Schriften zugänglich gemacht. R. K. Orchard, Sekretär des Internationalen Missionsrates in London, hat seine Arbeit über das Problem der Internationalisierung der Mission schon 1958 vorgelegt. Aber sie ist heute noch gleich aktuell. Die Mission hat eine weltweite Grundlage. Das kann man nicht nur mit dem Wort „ökumenisch“ beschreiben. Die Internationalität eignet ihr ebenfalls. Daraus entstehen eine Fülle von praktischen und theologischen Fragen.

Nach einem historischen Rückblick über die missiologische Diskussion im Blick auf das Problem der Internationalisierung behandelt er die grundsätzlichen Fragen, um dann sehr praktische und konkrete Beobachtungen und Vorschläge weiterzugeben. Man kann auf so knappem Raum nur eine komprimierte Darstellung erwarten. Leider wird die Lektüre erschwert. Man hat zu lange Perioden in der Übersetzung beibehalten.

Wie in der ökumenischen Bewegung an vielen Stellen so wird auch im Bereich der Mission — noch ist das eine andere Plattform — über den Weltmaßstab der Aufgabe und des Handelns in letzter Zeit viel diskutiert. Der Beitrag von Orchard gehört unbedingt dazu.

Der kurze Abriss der Missionsgeschichte seit 1700 von Foster ist der Reihe World Christian Books entnommen. Die Reihe will den Mitarbeitern in den asiatischen und afrikanischen Kirchen durch übersichtliche Zusammenfassungen Studienhilfen geben. Wir glauben, daß der Beitrag von Foster diesen Dienst gut tut. Darüber hinaus ist er aber auch für den Leser in Deutschland eine langersehnte Informationsquelle über die Missionsgeschichte. Dabei läßt Foster eine erfreuliche Vorsicht im Urteil walten, ohne kritische Probleme zu scheuen (z. B. Kolonialismus). Es gelingt ihm, knapp und übersichtlich die wichtigsten Linien zu ziehen. Die theologische Position des Verfassers kommt deutlich heraus, ohne die Geschichtsschreibung zu vergewaltigen. Wir sind überzeugt, daß diese sehr gute und auch gut lesbare, kurzgefaßte Missionsgeschichte vielen kirchlichen Mitarbeitern an vielen Stellen eine große Hilfe und Anregung sein wird.

Johannes Althausen

Neue Begegnung von Kirche und Islam.
Herausgegeben von Walter Holsten.
„Weltmission heute“, Heft 13/14.)
Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1960.
64 Seiten, kart. DM 2.40.

Die Missionskonferenzen haben eine Islam-Studententagung gehalten, deren Referate hier der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Hendrik Kraemer behandelt: „Die grundsätzlichen Schwierigkeiten in der Begegnung von Christentum und Islam, historisch und theologisch“ sowie „Die Lage der islamischen Welt und die christliche Kirche“, Hans Merklin „Christentum und Islam in Ägypten“, G. F. Vice-

dom „Der Islam im Abendland“. Dazu wird der schon 1955 in der EMZ veröffentlichte Vortrag W. Freytags über „Der Islam als Beispiel einer nachchristlichen Religion“ noch einmal abgedruckt. Nicht nur, daß die Missionskonferenzen mit ihrer Islam-Tagung einen sehr guten Dienst getan haben. Das Heft mit den Vorträgen tut ihn in weitem Rahmen und vermag neben der Beschreibung der neuen Begegnungen auch vor allem die brennenden Aufgaben zu umreißen, die sich der Kirche stellen. Sie kann sich faktisch an keinem Ort mehr davon freisprechen. Selbst da, wo eine Gemeinde nie einen Mohammedaner gesehen hat, ist sie angesprochen, wenn gesagt wird: „Gemeinde aus Mohammedanern entsteht im großen und ganzen immer da, wo mitten im Islam lebendige Gemeinde lebt“ (Freytag S. 12/13). Eine Bedingung für die grundsätzlich theologische Begegnung von Kirche und Islam ist: „daß der Islam eine lebendige Kirche zu sehen bekommt, die durch ihr Sein beweist, daß sie in einer anderen Lebensdimension, von Christus her, steht als die Welt“ (Kraemer S. 27).

Johannes Althausen

Georg F. Vicedom, Die Mission stellt sich der Kritik unserer Zeit. 32 Seiten. DM 1.50.

Heinrich Meyer, So sah ich Afrika. 16 S. DM —.90. Beides erschienen in der Schriftenreihe „Christus und die Welt“. MBK-Verlag, Bad Salzflun 1961.

In einer lebendigen und knappen Sprache beantwortet Prof. Vicedom Fragen, die innerhalb und außerhalb der Kirche an die Mission gestellt werden. Die Schrift ist für den Leser eine direkte seelsorgerliche Hilfe und schafft Klarheit und Freude zum missionarischen Dienst auch heute noch.

Der Bericht von Bischof Meyer ist ein vorzügliches Beispiel dafür, wie man die wesentlichen Probleme der heutigen Missionsarbeit an einzelnen Erlebnissen und Begegnungen in Afrika (oder Indien, vgl. Heft 5 derselben Reihe!) in überzeugender und anschaulicher Sprache so darstellen kann, daß die Gemeinde hinhört.

Günter Wieske

Philippe Maury, Politik und christliche Verkündigung. Aus dem Französischen übertragen von Rudolf Pfisterer. Calwer Verlag, Stuttgart 1959. 148 Seiten. DM 8.80.

„Politik bedeutet für den Christen die Gelegenheit, seinen Nächsten in konkreter Weise zu lieben, den Leidenden zu Hilfe zu kommen und den Armen zu dienen“ (S. 69). In diesem Satz wird die Perspektive angedeutet, in der Philippe Maury in seinen Vorlesungen, die er 1957 im „Protestantischen Studienzentrum“ in Genf gehalten hat, politische Problematik betrachtet. Hier spricht ein Mensch, der von den politischen Problemen leidenschaftlich angezogen ist — in seiner praktischen politischen Betätigung im Kriege und in der ersten Nachkriegszeit in seiner Heimat, aber auch in seiner Tätigkeit als Generalsekretär des Christlichen Studenten-Weltbundes („Man kann nicht mit Studenten leben und unter ihnen arbeiten, ohne ihre politischen Sorgen, ich möchte fast sagen, ihre Besessenheit von der Politik mit ihnen zu teilen“, S. 8); der aber seine politische Leidenschaft niemals als abstrakten Selbstzweck betrachtet, sondern seine politischen Entscheidungen im organischen Zusammenhang seines Glaubenslebens zu fällen versucht. Als Akt der Nächstenliebe ist ihm Politik ein Teil unseres Lebens in der Nachfolge und im Zeugnis Jesu Christi. So ist der Titel dieses Buches streng sachlich und programmatisch zu verstehen: „Christliche Verkündigung und Politik lassen sich nicht trennen. Ich bin überzeugt, daß es heute unmöglich ist, für Jesus Christus Zeugnis abzulegen, ohne sich in irgendeiner Weise auf dem Gebiet der Politik einzusetzen. Gleicherweise kann ein Christ keine politische Verantwortung wahrnehmen, ohne sich über die missionarische Tragweite seines Handelns klar zu werden“ (S. 9).

Diese Dialektik wird bei Maury meines Erachtens vorbildlich entfaltet. Den theologischen Ausgangspunkt seiner Ausführungen bildet — in guter reformierter Tradition seiner Heimatkirche und im dankbaren Anschluß an entscheidende Elemente der Theologie Karl Barths — der Gedanke des kommenden Reiches Gottes, das zwar noch verborgen, aber doch in Jesus Christus real gegenwärtig ist. Als Aufruf zum „entsprechenden“ Handeln drängt dieses Reich zur gehorsamen Antwort auch im politischen Bereich. Dadurch werden zwei Klippen christlicher Entscheidungen „in politicis“ vermieden: der pietistische Neutralismus einerseits und der römisch-katholische Ver-

such der „Christianisierung“ (in Wirklichkeit eher der Klerikalisierung) der Politik andererseits. Beide sind von falscher Eschatologie geprägt. Die pietistische „Abstinenz“ von jeder politischen Tätigkeit ergibt sich aus einer allzu „sintflutartigen“ Auffassung der letzten Dinge, in welcher die Welt einfach preisgegeben wird: für eine Verantwortung für diese Welt kann man daher kein positives Verständnis haben. Praktisch bedeutet diese programmatische Abstinenz allerdings eine politisierende Haltung, und zwar eine höchst bedenkliche: einen bewußten oder unbewußten Konservatismus. Das römische Ideal einer Christianisierung wird dagegen von einer Verkürzung der eschatologischen Souveränität des Reiches Gottes getragen: die Wiederkunft des Herrn wird überflüssig, denn sein Reich ist in seiner Kirche bereits sichtbar und gegenwärtig. Dadurch werden dann ausgesprochen klerikalisierende Konsequenzen entwickelt: ist die Kirche sozusagen das inkarnierte Reich Gottes, dann kann sie in politischen Dingen die Welt bevormunden. Das höchst zweideutige Ideal einer „christlichen Partei“, das immer in Versuchung steht, die Autorität Christi für menschlich bedingte Interessen zu entfremden, entspricht dieser Verkürzung.

Von diesen Klippen christlicher politischer Ethik ruft Maury evangelische Christen auf neue Wege des politischen Gehorsams. Den Orientierungspunkt dieser Wege sieht er in der „Entsprechung“ unseres Handelns zum Reiche Gottes: in dieser sündigen Welt soll politisches Handeln der Christen Zeichen des noch verborgenen Reiches aufrichten — unvollkommene, vorläufige, aber doch bedeutungsvolle Zeichen — zum Zeugnis und zur Hilfe für unsere Mitmenschen. Da dieses Reich das Reich der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Versöhnung und des Friedens ist, sollen unsere Entscheidungen immer in diese Richtung weisen. Das hat in der gegenwärtigen Lage konkrete Folgen, die Maury z. B. als Verpflichtung der Christen zum aufgeschlossenen Gespräch („Jedes die Mauer des Schweigens durchbrechende Gespräch ist sinnvoll“), als Willen zur Koexistenz, als eindeutige Absage an den Krieg als Mittel der Politik im atomaren Zeitalter bezeichnet. In dem allen bleibt der Christ in der Politik ganz nüchtern und realistisch: kein Utopist, aber auch

kein Pessimist, sondern ein unermüdlicher „Revolutionär im eigentlichen Sinn“ („Unsere politische Betätigung muß dazu dienen, daß sich in der Welt etwas ändert; das ist einer der wichtigsten Maßstäbe für unser Handeln“, S. 106). Seine besondere Hingabe gilt dabei immer vor allem den Armen und Entrechteten der jeweiligen Gesellschaft. Natürlich können Entscheidungen einzelner Christen im Vollzug ihrer politischen Verantwortung verschieden sein — manchmal sogar in trauriger Verflochtenheit mit Interessen eigener Rasse, Klasse, Nation. Hier kann „gegenseitige Zurechtweisung“ der Christen und zuletzt eine echt ökumenische Ausrichtung unseres politischen Denkens höchst fruchtbar sein: gerade darin könnte die Kirche dieser gespaltenen Welt ein Beispiel vorleben — zum heilenden politischen Dienst und zum glaubwürdigeren Zeugnis.

Das Buch von Maury bringt keine theologischen oder politischen „Entdeckungen“. Es beansprucht auch keine offizielle Autorität. Trotzdem will es auch nicht als ein „privates“ Votum aufgefaßt werden, und ist es auch nicht. Es möchte zeigen, „wie vom Evangelium her ein Nachdenken über politische Fragen möglich wird“ (S. 90). Aber gerade das erfüllt es — in dem gesunden theologischen Ansatz und in der aufgeschlossenen und konstruktiven Ausrichtung seines konkret politischen Blickes. Natürlich kann es kritisiert werden und wird es auch bestimmt — besonders dort, wo sein Typus kirchlicher Tradition und theologischen Denkens als fremd betrachtet wird. Aber auch dort verdient es, wirklich ökumenisch gehört zu werden.

J. M. Lochman

Herbert Krimm, Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1960. 219 Seiten. Ln. DM 22.—.

Hier wird von Fachleuten aus den betreffenden Ländern über die Diakonie in den evangelischen Kirchen Dänemarks, Finnlands, Frankreichs, der Niederlande, Norwegens, Schwedens und der Vereinigten Staaten berichtet. Das vom Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg herausgegebene Buch enthält so viel Anschauungsmaterial und beleuchtet die Probleme des kirchlichen

Dienstes an den besonders Hilfebedürftigen unter so vielfältigen Aspekten, daß es gründlich zur Kenntnis genommen und durchdacht werden sollte. Es hilft auch auf diesem Gebiet, durch ökumenische Begegnung den Horizont zu erweitern und die eigene Sache in neuem Lichte schärfer zu sehen.

Aus der Fülle des Mitgeteilten sei nur dreierlei erwähnt. Das klare Bild der nach hundertjährigem geistigen Ringen jetzt erstaunlich weitgehend realisierten kirchenamtlichen Diakonie in Finnland, die wie Predigt, Unterricht und Seelsorge von Amtswegen zu den unveräußerlichen Bestandteilen des Gemeindelebens dieser lutherischen Kirche gehört. Die theologisch und soziologisch gründlich durchleuchteten, auch für uns immer aktueller werdenden Probleme der Diakonie im perfekten Wohlfahrtsstaat Schwedens. Die höchst instruktive Darstellung der nordamerikanischen Diakonie durch drei Jahrhunderte hindurch, die besonders auf die geistes- und sozialgeschichtlichen Hintergründe des dortigen Kirchen-tums eingeht.

Mit dem Dank an Herausgeber und Mitarbeiter für diese ebenso wichtige wie mühevoll Arbeit auf theologischem Neuland sei die Bitte verbunden, das Bild der Diakonie in der Ökumene recht bald durch eine weitere Folge derartiger Darstellungen, z. B. aus England, der Schweiz, vielleicht auch aus der orthodoxen Kirchenfamilie oder aus Kirchen Afrikas und Asiens zu ergänzen. Gerhard Noske

Lorenz Jaeger, Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag. — Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 4, 3. erweiterte Auflage. — Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960, 165 Seiten, DM 6,90.

Der Paderborner Erzbischof, eines der zehn Mitglieder des „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen“, ist besonders in der Lage, die „ökumenische“, und darunter verstehen wir die ganze Christenheit und ihre Einheit angehende, Bedeutung des bevorstehenden zweiten Vatikanischen Konzils zu interpretieren. Die vorliegende Schrift, nach wenigen Monaten in 3. erweiterter Auflage erschienen und bereits ins Englische, Französische und Niederländische übersetzt, gibt eine sehr

beziehungsreiche und auch dem Nichtkatholiken unentbehrliche Einführung in alle wesentlichen mit dem Konzil und der „Wiedervereinigung“ der Christen zusammenhängenden Fragen einschließlich einer bis in die jüngste Zeit fortgeführten Dokumentation orthodoxer und anderer nichtrömischer Stellungnahmen zur Konzilsfrage. Dabei konzentriert sich der Verfasser auf die ökumenische Grundfrage, indem er zunächst die Geschichte und die Entscheidungen aller vorangegangenen zwanzig Konzilien nach ihrer Bedeutung für die Entfaltung der Lehre von der Kirche und für das Verhältnis von Kirche und gesamter Christenheit befragt. Von daher ergeben sich dem Verfasser dann Hinweise für die Anliegen des angekündigten Konzils, von dem er in dogmatischer Hinsicht eine sachliche Weiterführung des Vaticanums unter den Leitmotiven des gegenwärtigen Papstes „Einheit und Katholizität der Kirche“ und in „ökumenischer“ Hinsicht durch eigene Erneuerung der röm.-kath. Kirche einen Schritt in Richtung auf eine künftige „Wiedervereinigung der Getrennten“ erwartet.

Der Raum erlaubt dem Rezensenten nur wenige Anmerkungen. Wird diese Erneuerung auch das ökumenische Grundgesetz erfassen, nach dem Rom bisher die anderen nur zu sich selbst zurückrief und auf diese Weise die Christenheit erst recht in isolierte Sondergemeinschaften verwandelte? Oder wird sich die Erkenntnis Raum schaffen, daß die Kirchen statt dessen einander in erster Linie gegenseitige Hilfe zur besseren Christuserkenntnis schulden und daß allein dieser Weg für die sichtbare Darstellung der Einheit der Kirche verheißungsvoll ist? Die Andeutungen von Erzbischof Jaeger in dieser Richtung sind zu vage, und sie können es bis auf weiteres wohl nur sein, als daß man hier optimistisch sein könnte. Auf der anderen Seite aber macht das Buch von Jaeger eindrucksvoll deutlich, wie wenig auch die röm.-katholische Kirche in ihrer alten ökumenischen Exklusivität noch verharren kann. Die übrige Christenheit denkt ihrerseits nur dann „ökumenisch“, wenn das Gespräch mit Rom als unentbehrlicher Bestandteil aller eigenen ökumenischen Arbeit erkannt wird. Erwin Wilkens

Mitteilungen der Schriftleitung

Auch der Inhalt dieses Heftes möchte der Vorbereitung auf die Aufgaben der Vollversammlung von Neu-Delhi dienen. Der Überblick von D. Martin Niemöller über die ökumenische Entwicklung der letzten Jahre geht auf einen Vortrag zurück, der auf den Arbeitstagungen der Ökumenischen Centrale im vergangenen Winter gehalten wurde.

Die Ausführungen von Prof. Karl Heinz Pfeffer, der einen mehrjährigen Forschungsauftrag in Pakistan wahrnimmt, mögen auf manchen Leser ernüchternd wirken und das oftmals etwas idealisierte Bild der sogenannten „Jungen Kirchen“ kritischer sehen lassen als es meist geschieht. Gerade dadurch aber wird die gemeinsame Verantwortung der Christenheit füreinander umso eindringlicher unterstrichen und zum Bewußtsein gebracht.

Der Beitrag des Generalsekretärs des Internationalen Missionsrates, Bischof Lesslie Newbigin, bildete das Hauptreferat auf einer im vorigen Jahr veranstalteten ökumenischen Studententagung der Evangelischen Kirche der Union in Berlin. Die von der Faith and Order-Kommission in St. Andrews (1960) vorgeschlagene Formulierung der „Einheit“ (vgl. H. 4/1960 S. 199 ff.) gibt im Blick auf die in Neu-Delhi zu erwartende Diskussion Anlaß, Grundsätze und Ziele der ökumenischen Bewegung erneut zu überprüfen. Hierfür bieten die Gedankengänge von Bischof Newbigin eine gute Anleitung, zumal sie uns zugleich in das Verständnis des Wesens der südindischen Union einführen.

Wir sind dankbar, daß unser Mitherausgeber, Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, uns auch im Rahmen dieser Zeitschrift an die ökumenische Bedeutung der Aktion „Brot für die Welt“ erinnert, wie wir auch die ökumenischen Entwicklungen in den großen Weltbünden – diesmal im Baptistischen Weltbund – aufmerksam zu verfolgen suchen.

Hinweisen möchten wir abschließend auf die diesem Heft beiliegende Einladung zur Teilnahme an einem ökumenischen Preisausschreiben sowie auf die Werbekarte für eine neue, von der Ökumenischen Centrale herausgegebene Hefereihe für die Gemeindegarbeit. Wir empfehlen für die Vorbereitung der ökumenischen Gebetswoche, auch für einzelne Veranstaltungen, heute besonders Heft 2 „Christen beten für die Einheit“. Bei Bestellung von mindestens 11 Heften kostet das Exemplar nur DM 1.—. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Missionsinspektor Pastor Johannes Althausen, Berlin NO 18, Georgenkirchstr. 70 / Missionsdirektor D. Gerhard Brennecke, Berlin NO 18, Georgenkirchstr. 70 / Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Kraysenkamp 4 c / Dr. Ekkehard Krajewski, Braunschweig, Madamenweg 175 / Prof. Dr. J. M. Lochman, Prag 2, Jungmannova 9 / Bischof Lesslie Newbigin, Generalsekretär des Internationalen Missionsrates, Edinburgh 9, 87 Spottiswoode Str. / Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, Wiesbaden, Brentanostr. 3 / Pastor Gerhard Noske, Berlin-Dahlem, Reichensteiner Weg 24 / Prof. Dr. Karl Heinz Pfeffer, Social Sciences Research Centre, University of the Panjab, Lahore (Pakistan) / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, Bergstr. 115 / Dr. Günter Wagner, Baptist Theological Seminary, Rüslikon/ZH, Schweiz / Dr. Günter Wieske, Frankfurt/Main, Schöne Aussicht 9 / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8 / Bischof D. Dr. Friedrich Wunderlich, Frankfurt/Main, Grillparzerstr. 34.

DIE VERANTWORTUNG DER WELTKIRCHENKONFERENZ VON NEU-DELHI IM BLICK AUF DIE UMWÄLZUNGEN IN ASIEN*)

VON GERHARD ROSENKRANZ

Am 1. Advent 1960 hat die indische Christenheit ihren alljährlichen „Gebets- tag für Indien“ begangen. Das vom Nationalen Christenrat dafür vorgeschlagene Gebet enthielt eine Fürbitte für die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die November/Dezember 1961 in Neu-Delhi stattfinden wird. Gott, der heilige Geist, so hieß es darin, möge auf die Delegierten und Gäste herab- kommen, ihre Herzen und Sinne läutern, daß die Versammlung dem Aufbau der Kirche, dem Abbruch der Scheidewände und der Förderung seiner Sache in aller Welt diene. Er möge die Herzen derer, denen die Vorbereitung der Konferenz obliegt, erheben und allezeit mit seiner Freude füllen¹⁾.

Damit hat die indische Christenheit zum Ausdruck gebracht, wie ernst sie sich nicht nur für die kleinen Dinge, die ihr die Vorbereitung der Konferenz bringt, sondern auch für deren weltweiten Auftrag verantwortlich weiß. Sie hat in ihrem Gebet Gott für die Erhaltung des Friedens in der Welt sowie für seine Über- windung von Krankheit und Armut und dafür gedankt, daß er in jeder Nation Menschen guten Willens erweckt, die für Heilung und Frieden wirken. Nur kurz, ebenfalls mit einem Dankeswort, ist von den Umwälzungen in Asien die Rede: Gott wird gepriesen, daß er den Völkern in Asien und Afrika ihre Freiheit schenkt.

Hier beginnen unsere Überlegungen, nicht im Blick auf die Verantwortung der indischen Christen, sondern mit der Frage nach der Verantwortung der Welt- kirchenkonferenz von Delhi angesichts der Umwälzungen in Asien. Nachdem sich die Konferenz 1948 in Amsterdam auf europäischem, 1954 in Evanston auf nordamerikanischem Boden versammelt hatte, hat sie diesmal ein Land in Asien für ihre Vollversammlung gewählt. Das heißt: sie geht nach einem Erdteil, von dessen rund 1200 Millionen Einwohnern sich nur etwa 35 Millionen zu Christus bekennen, in ein Land, von dessen rund 400 Millionen Bewohnern nur etwa

*) Aus der ungedruckten Festschrift zum 60. Geburtstag (23. Mai 1961) von Professor D. Arno Lehmann, Halle/Saale.

Dieser Beitrag erscheint gleichzeitig als Sonderdruck (Preis —.40 DM).

8 ½ Millionen Christen, darunter kaum 3 ½ Millionen Protestanten, sind. Der Präsident der Indischen Union, Prasad, ist überzeugter Anhänger des alten Hinduismus, ihr Vizepräsident Radhakrishnan, ist erfüllt vom Glauben an die Weltmission eines modernen Hinduismus und sieht in den Christen „sehr gewöhnliche Leute, die für ihre Religion außergewöhnliche Ansprüche stellen“, und ihr Ministerpräsident, Nehru, bezeichnet sich als einen „dezidierten Heiden“, der den Religionen in seinem Machtbereich nur aus nationalen und kulturpolitischen Gründen Beachtung schenkt. Es ist also eine geradezu klassische Missionsituation, in die sich die Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi begibt. Sie muß sich zwangsläufig auf ihre Verhandlungen auswirken. Vor allem zwei Gegenstände ihrer Beschlußfassung geraten dadurch in ein noch schärferes Licht, als bereits in ihrer langen Vorbereitung auf sie gefallen ist. Ihre Billigung wird in voller Tiefe die Verantwortung offenbar machen, die die Delegierten mit ihr für ihre 176 protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen, und zwar nicht nur „alte“, sondern in großer Zahl „junge“ Kirchen, übernehmen. Damit wird etwas geschehen, dessen Folgen im Blick auf die Umwälzungen in Asien wie in Afrika nicht abzusehen sind. Es handelt sich um die beiden, mit aller Wahrscheinlichkeit zur Annahme gelangenden Anträge des Zentralausschusses, den Internationalen Missionsrat und den Ökumenischen Rat miteinander zu verschmelzen sowie die bisherige sogenannte „Basis“ des Ökumenischen Rates zu erweitern und zu vertiefen. Beide Vorhaben bedürfen einer kurzen Sacherläuterung.

Daß die Geburtsstunde der ökumenischen Bewegung und des aus ihr hervorgegangenen Ökumenischen Rates die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 war, ist bekannt. Sie war zugleich die Geburtsstunde des Internationalen Missionsrates, dessen Gründung, durch den Ersten Weltkrieg verzögert, 1921 erfolgte. Damit war für die Missionsräte im Gebiet der sendenden Kirchen und die Nationalen Christenräte im Gebiet der Mission und der Jungen Kirchen eine Dachorganisation geschaffen worden, die keine vollziehende Gewalt besitzt, aber als Treuhänderin ihrer Mitglieder untereinander und in ihren Beziehungen zur Außenwelt waltet, die Vertreter der Missionen und Kirchen zu gemeinsamer Arbeit zusammenruft und deren Ergebnisse als Anregungen und Richtlinien der Mission in ihrer Gesamtheit vermittelt. Die Geschichte des Ökumenischen Rates und der ihn tragenden ökumenischen Bewegung, die seit Edinburgh in steter Fühlungnahme mit dem Internationalen Missionsrat aus den Bewegungen für „Glauben und Kirchenverfassung“ und für „Praktisches Christentum“ zusammengewachsen ist, ist so oft geschrieben worden, daß ein paar Erinnerungen genügen mögen. Auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 wurde deutlich, wie stark sich in den Jahren vorher, nicht zuletzt unter dem Drängen der aus der Mission entstandenen Jungen Kirchen, in der Mission die Erkenntnis durchgesetzt hatte, daß sich, wer sich zu ihr bekennt, zur Kirche be-

kennen muß. Der Titel des deutschen Berichts über Tambaram „Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde“²⁾ ist dafür bezeichnend. Zur gleichen Zeit war, wie sich zeigte, in den Kirchen, soweit sie nicht bereits sendende Kirchen waren, die Verpflichtung immer beherrschender geworden, daß sich, wer sich zur Kirche bekennt, zur Mission bekennen muß, nicht als zu einem ihrer Werke, sondern als zu ihrem Wesen. Die Annäherung von Mission und Kirche hatte in Tambaram zur Einsetzung eines Verbindungsausschusses zwischen Internationalem Missionsrat und dem damals noch „im Aufbau begriffenen“ Ökumenischen Rat geführt. Nach dem Zweiten Weltkrieg — äußerlich durch ihn behindert, innerlich durch ihn gefestigt — führte die Verbindung in Amsterdam zu einem verfassungsmäßig festgelegten Miteinander der beiden Räte. Sie wird Ende 1961 ihre endgültige Gestalt darin gewinnen, daß der Internationale Missionsrat als eine in ihrer Arbeit selbständige Abteilung für Weltmission und Evangelisation in den Ökumenischen Rat eingeht.

Das ist der folgerichtige Abschluß einer durch fünf Jahrzehnte laufenden, immer engeren Zusammenarbeit der beiden Räte, und es ist der Anfang eines Neuen. Es könnte scheinen, als ob Nützlichkeitserwägungen auf Grund praktischer Erfahrungen für den Zusammenschluß der beiden, sich vielfach in ihren Arbeitsgebieten und Arbeitskräften begegnenden Weltorganisationen bestimmend sind. Daß sie mitspielen, ist kaum zu bezweifeln, aber sie sind nicht entscheidend. Den Ausschlag geben, das wurde schon angedeutet und wird sich noch im einzelnen zeigen, auf beiden Seiten innere Antriebe und theologische Faktoren.

Dasselbe trifft für die Änderung der „Basis“ des Ökumenischen Rates zu. Sie lautete bisher: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“. Sie soll künftig lauten: „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*“. Damit wird ein Satz, der als lehrmäßige Verhandlungsgrundlage für die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen gedacht war, in ein Bekenntnis umgewandelt. Auch das sei hier nur angedeutet. Es wird uns ebenfalls noch eingehender beschäftigen.

Versuchen wir zunächst, ein Bild der Umwälzungen in Asien zu gewinnen. Es wäre nicht gut, wenn wir es nur aus unserer westlichen Sicht heraus tun müßten. Zwar begünstigt Abstand in der Betrachtung die Objektivität des Urteils; in unserem Fall jedoch bleibt noch unser Wille zur Objektivität dadurch befangen, daß ja der Homo Europaeus Urheber jener Umwälzungen ist, daß er vollends als Christ seit den Tagen Petrarca und Dantes nicht nur ein Unbehagen, sondern

ein Gefühl schuldhafter Verantwortung darüber empfindet, daß sich die Kräfte, die sich heute in Asien wie in aller Welt austoben, von ihrem Ursprung im christlichen Glauben gelöst haben. Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, daß wir eine beachtliche Zahl von Diagnosen und Analysen der Vorgänge in Asien durch die Christen in Asien selbst haben. Sowohl die Gründungsversammlung der Christlichen Ostasienkonferenz, einer regionalen Vereinigung fernöstlicher Kirchen zu Kuala Lumpur 1959, wie die ihre Entstehung vorbereitenden Konferenzen von asiatischen Kirchen, vor allem in Bangkok 1949 und Prapat 1957, haben die asiatische Revolution in ihrer Bedeutung für die Christenheit sehr eingehend behandelt. —

Die Umwälzungen in Asien sind ein Teil der Weltumgestaltung, die einst ihren Ausgang in Europa genommen, früh Amerika als Bundesgenossen gewonnen, sich im 19. und 20. Jahrhundert rapide verbreitert hat und längst in die entferntesten Länder nicht nur Asiens, sondern auch Afrikas und der Südsee eingebrochen ist.

„Es hat sich eine Welt gebildet, zuerst durch europäischen Handel, europäische Eroberung und Kolonisation, und später durch westliche Wissenschaft und Technik. Und hinter Eisenbahn, Auto und Flugzeug hat sich eine Welle säkularer Ideen ausgebreitet, die ihren Ursprung im Europa der Aufklärungszeit der Französischen Revolution hatte. Sie hat die Ideen politischer Freiheit und sozialer Gleichheit, des Nationalbewußtseins und der Selbstbestimmung von einem Volk zum andern weitergetragen, bis sie buchstäblich weltweit geworden sind“³⁾.

Außer ein paar kleinen Gebieten an der Südküste Asiens, die noch im Besitz europäischer Mächte sind, aber — Hongkong vielleicht ausgenommen — ebenfalls leidenschaftlich ihre Selbständigkeit erstreben, haben alle Länder Asiens, die unter westlicher Herrschaft standen oder, wie China, durch einseitige Verträge in ihrer Eigenentwicklung behindert waren, in den wenigen Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ihre nationale Unabhängigkeit gewonnen. Das ist nicht ohne gelegentliche Gewaltanwendung geschehen, wie es auch in der Vergangenheit nicht an ihr gefehlt hat. Es sei nur an den indischen Aufstand von 1857 und die Boxerunruhen von 1900 erinnert. Aber solche militanten Ausbrüche des Nationalgefühls sind für die Entwicklung, die zur Freiheit geführt hat, nicht bezeichnend, so sehr sie aus ihrem Mißlingen neue Antriebe gewonnen hat. Bestimmend war vielmehr für sie, daß die Völker für ihren Freiheitskampf gegen ihre westlichen Kolonialherren die politischen Ideen und Ideale des Westens übernommen haben. Führend waren immer nur kleine Kreise Intellektueller, die durch ihr Studium im Westen oder auf westlich geleiteten, sehr oft von der christlichen Mission unterhaltenen Schulen in ihren eigenen Ländern mit der europäischen Gedankenwelt vertraut geworden waren. Ihnen gelang es, die Feindschaft der Massen gegen die ausländischen Ausbeuter in den Dienst ihrer nationalpolitischen Ziele zu stellen. Was K. M. Panikkar als Folge des „panindischen Erziehungs-

wesens“ beschreibt, das die Briten mit Hilfe der englischen Sprache als Einheits-sprache aufgebaut hatten, gilt nicht so umfassend, aber in seiner Wirkung ähnlich für China und andere Länder, daß nämlich durch die westliche Erziehung eine „Einheit im Denken, im politischen Denken“, ein „Begreifen und Fühlen“ geschaffen wurde, durch das ein allgemeines „Nationalbewußtsein erst möglich wurde“⁴⁾. Damit verband sich ein anderes. Unmittelbarer noch als mit den politischen Ideen des Westens waren die asiatischen Völker unter der Fremdherrschaft mit seinen modernen, sich immer vollkommener entwickelnden Errungenschaften, mit seiner Überlegenheit in Wissenschaft und Technik und mit den Vorteilen, die sich für ihr tägliches Leben daraus ergaben, in Berührung gekommen. Sie waren nicht gewillt, nach ihrer Befreiung vom Westen das preiszugeben, was sich ihnen als wirtschaftliche und soziale Aufstiegsmöglichkeit darbot. Das bedeutet, daß der Kampf, der „außenpolitisch“ zum Sieg geführt hat, in ihrem Innern auf politischem, wirtschaftlichem, kulturellem und sozialem Gebiet weitergeht. Die asiatischen Staaten haben in ihre Verfassungen, die sie sich nach dem Muster westlicher Verfassungen gegeben haben, die Gewährleistung der Menschenrechte aufgenommen, und ihre Regierungen sind bemüht, ihnen Geltung zu verschaffen. Das bildet heute den Inhalt der Umwälzungen in Asien und bringt dauernde Unruhe in seine Völker bis hinüber nach Japan. Wie Thailand, hat Japan niemals unter westlicher Herrschaft gestanden, sich aber mit erstaunlicher Schnelligkeit und Geschlossenheit der Fortschritte und Machtmittel des Westens gegen dessen Ansprüche bemächtigt; es ist aber auch in bald hundert Jahren mit dem Übernommenen innerlich nicht fertig geworden. Mit einem Selbstbewußtsein, das nicht selten die Schärfe eines rassistischen Überlegenheitsgefühls annimmt, wie es den Europäern in Asien nicht ohne Grund zum Vorwurf gemacht wird, suchen die führenden Kreise in der Erkenntnis, daß die alten, oft Jahrtausende alten Grundlagen des Zusammenlebens und Nahrungserwerbs in ihren Völkern nicht mehr tragfähig sind, den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Aufbau vorwärtszutreiben. Freiheit und Würde der Persönlichkeit, Gerechtigkeit und Gleichheit im Verkehr miteinander — das sind die hohen Ideale, für die sie kämpfen, für deren Verwirklichung aber, wie immer deutlicher wird, die äußeren und inneren Voraussetzungen fehlen, ja, für die sich die Massen nicht nur nicht zu begeistern vermögen, sondern die sie als „westlichen Import“ ablehnen und denen sie mit der Erneuerung der Werte ihrer eigenen national-religiösen Kultur entgegen-treten.

„Die Menschen in Südostasien sind zwischen zwei Trittsteinen festgehalten, die so weit voneinander entfernt sind, daß man bezweifeln muß, ob sie den Übergang glatt zu bewältigen vermögen. Es ist durchaus möglich, daß bei diesem Versuch ihr Fuß, der auf den Grundlagen der Vergangenheit steht, oder ihr Fuß, der auf dem Grund der Zukunft steht, ausgleitet, und daß sie zwischen die

beiden Steine fallen. Wenn so etwas Schlimmes eintreten sollte, ist es für mich keine Frage, daß sie sich in der Mitte des Stromes erheben und, wenn auch mühsam, auf die Grundlage der Zukunft emporsteigen werden“⁵⁾.

Wie stellt sich diese ungewisse, beunruhigende Lage im einzelnen dar? Auf politischem Gebiet ist sie dadurch bedingt, daß der Nationalismus, der aus einem haßerfüllten Fanatismus gegen die Fremden Kräfte der Abwehr gewann, nicht schöpferisch genug ist, die Aufgaben zu lösen, die der Gewinn der nationalen Selbständigkeit stellt. Bestrebungen, an Kleinstaaterei festzuhalten, Konflikte zwischen politischen Parteien sowie Gruppen, die durch sprachliche oder auch rassische Besonderheiten gebunden sind, brechen immer wieder auf und machen den Regierungen schwer zu schaffen. Uralte Mißstände, die gar nicht einmal als solche empfunden werden — Korruption und Ämterpatronage — verbauen einer demokratischen Ordnung den Weg. Dazu fehlt es den Verwaltungen an fähigen, ausgebildeten, zuverlässigen Kräften. Selbst das kostbare Gut der Freiheit, um die so erbittert gerungen worden ist, beginnt für viele fraglich zu werden: Ist das wirklich die Freiheit, für die wir gekämpft haben?

In der wirtschaftlichen Revolution ist sehr stark das Ressentiment zu spüren, möglichst schnell, besonders in der Industrie, alles nachzuholen, was — wie man wiederum nicht ohne Grund sagt — die nur auf ihren Gewinn bedachten „Imperialisten“ den „Eingeborenen“ vorenthalten haben. Wie ein kaum zu bezwingender Berg türmen sich die wirtschaftlichen Nöte, die es zu bewältigen gilt, allen Reformplänen und -versuchen entgegen. „Das Fehlen des Gleichgewichts zwischen Industrie und Ackerbau, die wirtschaftliche Abhängigkeit vom Westen, die geringe Erzeugung von Nahrungsmitteln und die rasch anwachsende Bevölkerung, die Feudalsysteme mit ihrer Landverpachtung, die ungleiche Verteilung des Einkommens, die entsetzliche Armut der Volksmassen“⁶⁾ — das sind in wenigen Stichwörtern die Probleme, vor die sich die wirtschaftliche Neuordnung gestellt sieht. Ein jedes von ihnen birgt unzählige Fragen in sich, und sie allesamt werden von Tag zu Tag größer und bedrängender. Daß es an ernstesten, nicht nur von Behörden unternommenen Lösungsversuchen fehlt, zeigt in Indien die von Vinoba Bhave geführte „Landschenkungsbewegung (Bhoodan Yajna)“ im Rahmen seiner Sarvodaya-Bewegung, die, wie ihr Name sagt, „das Wohl aller“ erstrebt. Was die asiatischen Länder in dieser Notlage brauchen, sind keine Wirtschaftssysteme, keine politischen Parolen aus dem Westen, die ihrer Eigenart nicht angemessen sind; sie brauchen Fachkräfte aus dem Westen, die zu dem entsagungsvollen Dienst bereit sind, in jedem Land die Probleme in der ihm entsprechenden Weise anzugreifen, und Mittel, die das ermöglichen.

Die Lage wird dadurch noch verwickelter, daß sich die wirtschaftlichen Reformen nicht durchführen lassen, ohne daß es zu tiefen Umwälzungen auf sozia-

Im und kulturellem Gebiet kommt. Was hier vor sich geht, sei wiederum in seinen Hauptzügen wiedergegeben. Es hat eine Abwanderung vom Lande in die Städte eingesetzt, die tief in die sozialen Verhältnisse eingreift. Alte Ordnungen der Familie und der Gesellschaft verändern sich, indem sich die Grundwerte, die sie zusammenhalten, wandeln: Loyalität, Pietät, Autorität, Gruppenbewußtsein. Die Umgestaltung der Erziehung, längst begonnen, erschließt dauernd neue Welten und Werte. Zwischen Altem und Neuem schwankend, sucht sich der Ackerbau zu modernisieren und die Industrie Fuß zu fassen. Der Einzelne, zur Freiheit berufen, verspürt seine Verpflichtung, dem Ganzen zu dienen. Gesetzgebung und Rechtsprechung suchen Ererbtes mit neuzeitlichem Geist zu füllen. Und durch alle Wandlungen ergießt sich, früher in Asien nur vereinzelt bekannt, der Säkularismus. Von den Ideologien, die er mit sich bringt, ist keine einflußreicher und schlagkräftiger als die kommunistische.

„Der Kommunismus spricht an, weil er eine neue Gemeinschaft aufbaut, wenn sich alte Gemeinschaften auflösen. Er erfaßt Intellektuelle, die sich in ihrer Emanzipation von der alten Kultur abge sondert haben, Bauern, die den Unsicherheiten einer steigenden Schuldenlast zum Opfer gefallen sind, Arbeiter, die in ihren Dörfern enturzelt und in die Massengesellschaft eines Industriezentrums geworfen wurden, und bietet ihnen eine neue Gemeinschaft, in der ihr Leben Sinn und Richtung hat. Er bringt in den chaotischen, scheinbar sinnlosen Ablauf der Ereignisse eine Erklärung und eine Hoffnung“?).

Wie eine riesige Zwingburg, die nahezu die Hälfte der Bewohner des Erdteils einschließt, liegt die Volksrepublik China inmitten der Völker Asiens. Mit großem Geschick hat es Mao Tse-tung verstanden, den chinesischen Nationalismus und seinen Aufstand gegen die Imperialisten, insbesondere Japan und Nordamerika, seinen Umsturzplänen dienstbar zu machen und sie mit Hilfe einer Bauernrevolution, wie sie in der Geschichte Chinas nicht selten war, zu verwirklichen. Es gibt noch andere Länder in Asien mit kommunistischen Regierungen. Sie spielen nicht entfernt die Rolle wie China; aber ihr Vorhandensein und die Tatsache, daß der Kommunismus in allen asiatischen Ländern offen oder heimlich Anhänger findet, bezeugen die starke Anziehungskraft, die davon ausgeht, daß er wirtschaftliche Not und soziale Entrechtung in China weitgehend zu beseitigen vermochte. Für die hungernden Massen in Asien ist der Kommunismus keine Weltanschauung. Sie kennen weder Marx noch Lenin und spüren, an ein kollektives Dasein gewöhnt, nicht die Bedrohung, die der liberale Westen ihm gegenüber empfindet. Er ist für sie, denen alle Voraussetzungen für ein selbständiges politisches Denken fehlen, auch keine politische Bewegung. Sie begrüßen ihn als den Helfer, der ihnen unter Hinweis auf seine Leistungen in Rußland und China Brot und Gleichberechtigung verheißt. Wo der Kommunismus auf Widerstände stößt, richten sie sich in der Hauptsache gegen seinen Inter-

nationalismus und Atheismus. Aber auch hier müssen wir uns hüten, solche Begriffe westlich mißzuverstehen. Vom Nationalismus hat der indonesische Ministerpräsident Sukarno gesagt, er sei für sie in Asien und Afrika alles, keine veraltete Lehre, wie für viele im Westen, sondern die Kraftquelle für ihre Anstrengungen. Den Nationalismus in diesem Sinn macht sich der Kommunismus überall zunutze, auch wenn er in der Praxis durchaus einmal russische oder chinesische Interessen vertritt. Er wird auch immer an seinem „Atheismus“ festhalten, d. h. in den Religionen ohne Unterschied „Aberglauben“ sehen, den er unerbittlich als seinen ärgsten Feind bekämpft; aber er wird gleichzeitig ihren Anhängern eine Freiheit gewähren, deren Bedingungen und Grenzen er bestimmt, in der Gewißheit, daß er durch Erziehung der Jugend ausrottet, was er den Alten noch einräumt.

Die Widerstände, von denen hier zu sprechen ist, liegen tiefer und richten sich nicht nur gegen Kommunismus und Säkularismus, sondern gegen die gesamten Umwälzungen Asiens, soweit sie unter Einwirkung des Westens das alte Sozialgefüge der Völker erschüttern. Sie werden dort sichtbar, wo wir auf die Kluft zwischen einer dünnen Schicht verwestlichter, führender Intellektueller und den — an den Maßstäben des Westens gemessen — ungebildeten Millionenmassen gestoßen sind. Diese Massen leben noch heute in einer fast ungebrochenen mythisch-magischen Seinsordnung.

„Die Gesellschaften Ostasiens waren im allgemeinen gegen das Neue und gegen Veränderungen. In verschiedenen Graden waren sie bis in unsere Tage ‚geschlossene‘ Gesellschaften, d. h. es war in ihnen unbekannt oder beinahe unmöglich, daß der Einzelne seinen Stand veränderte. Größtenteils waren sie ‚mystisch‘, indem sie in einem weithin auf übernatürlichen Sicherungen beruhenden Herrschaftssystem dem religiös-charismatischen Führertyp höchste Achtung erwiesen. Das waren die Merkmale der alten, statischen, starr geschichteten Gesellschaften Ostasiens. An ihre Stelle tritt eine neue, dynamische Sicht, die auf Gleichheit des Standes und der Möglichkeiten, auf gerechte Beteiligung an den materiellen und geistigen Gütern der Gemeinschaft drängt . . . Jedoch spielen die Traditionen in diesem Prozeß weiter eine mächtige Rolle. Gewöhnlich sind sie gegen Veränderung und verhindern Reformen. Ihre Macht über Geist und Lebensweise der Menschen ist so groß, daß man mannigfach versucht hat, sie neu zu deuten und mit ihrer Hilfe Reform und Rehabilitierung zu beginnen und zu unterhalten“⁶).

In dieser Tiefe wurzelt auch das „Erwachen der Religionen“ in Asien, von dem heute so viel die Rede ist. Es heißt ihre innere Kraft und Stetigkeit verkennen, wenn man ihr Aufleben nur, wie es bei uns oft geschieht, als eine Folge der Ausbreitung des Westens und als eine Gegenwirkung gegen sie beurteilt. Das spielt mit, aber es reicht nicht aus, etwa den sprudelnden Aufbruch religiösen Lebens recht zu würdigen, der seit Kriegsende in Japan vor sich geht und mit unseren abstrakten religiösen Begriffen nicht zu fassen ist. Denken wir an die in ihrer

Vielheit kaum noch überschaubaren japanischen „Neuen Religionen“! Auch die beachtlichen Bestrebungen gehören hierher, dem nach der Niederlage Japans 1945 mit allen Mitteln unterdrückten Staats-Shintô zu neuer Geltung zu verhelfen. Nationalistische Reaktion ist das nicht, sondern Ausdruck des Willens, ein Vakuum, das die Existenz des Volkes bedroht, dadurch zu beseitigen, daß man das Land wieder unter den Schutz der Götter stellt, die es geschaffen haben, und so in die ihm gemäße mythisch-kosmische Ordnung zurückführt. Vollends die großen Religionen Asiens, der Hinduismus, Buddhismus und Islam, „sind in jüngster Zeit zu echten Kräften im Leben und Denken der asiatischen Völker geworden“⁹). Sie scheuen sich nicht, Formen und Werte einer modernen Welt, auch Gedanken und Praktiken des Christentums, in sich aufzunehmen; aber sie ordnen die Anleihen ihrem Ziel unter, die Kultur, als deren Urheber und Garanten sie sich wissen, zu sichern und einer in Unordnung geratenen Welt, in der die Religionen einander immer näher rücken, das Heil anzubieten.

„Alle alten Religionen Asiens werden immer mehr als Weltreligionen angesehen, und zwar als Träger einer universalen Botschaft, nach der alle Religionen ihrem Wesen nach gleich sind. Für diese Schau werben die asiatischen Führer um die Zustimmung aller denkenden Menschen, weil sie darin die einzig mögliche Grundlage für eine internationale Solidarität sehen“¹⁰).

Das ist das Bild, das die Umwälzungen in Asien bieten. Es bliebe auch dann eine Skizze, wenn wir seine Umrisse mit Einzelheiten füllen würden. Auch so läßt es erkennen, welch ein Spiel und Widerspiel von Kräften im Gang ist, die Zukunft des Erdteils zu gestalten. Viele Vorgänge bleiben schwer durchschaubar, nicht nur weil alles noch im Durcheinander des Aufbruchs liegt, sondern weil asiatische Geistesart alles in einer Unbestimmtheit hält, die dem westlichen Bedürfnis nach Bestimmtheit und Klarheit zuwider ist. Um so mehr haben wir zu beachten, daß sich die Kirchen in Asien nicht damit begnügen, die Vorgänge in ihrer Umwelt so deutlich wie möglich in den Blick zu bekommen, sondern daß sie in ihnen einen Auftrag sehen. Wenn Radhakrishnan die Christen ganz gewöhnliche Leute mit außergewöhnlichen Ansprüchen für ihre Religion nennt, so meint er damit, daß sie in ihrem alltäglichen Leben nicht dem für das religiöse Gefühl des Inders unerträglichen Absolutheitsanspruch ihres Glaubens gerecht werden. Wir nehmen seine Kritik sehr ernst und als Anlaß zu prüfen, was die Kirchen als ihre Aufgaben in ihrer Umwelt erkennen. An Stellungnahmen dazu fehlt es nicht. Wir greifen als jüngste Äußerung den Bericht der Konferenz in Kuala Lumpur heraus, den im Mai 1959 Vertreter von 48 Kirchen aus 14 asiatischen Nationen unter der Überschrift „Das Zeugnis der Kirchen inmitten des sozialen Umbruchs in Asien“ vorgelegt haben¹¹). Das Dokument verbindet grundsätzliche Aussagen über politische, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse der asiatischen Völker mit sehr ins einzelne gehenden Vorschlägen, wie den „zum Himmel schreienden Nöten“ ab-

zuhelfen sei. Es geht davon aus, daß der Christ in den Umwälzungen Gottes Handeln zu erkennen und sein Christsein zu bewähren habe. Die Laien, die an der Abfassung des Berichts maßgeblich beteiligt waren, betonen, sie wollten nicht nur ihre Glaubensbrüder zum Dienst aufrufen, sondern wüßten sich selbst als Laien in diesem Dienst. Wenden wir uns den grundsätzlichen Gedanken zu, die sie bewegen.

Als Künderin der Botschaft von der Versöhnung der ganzen Menschheit, der gesamten Schöpfung, von der Königsherrschaft Christi über die Welt, steht die Kirche mitten im neuen Leben Asiens. Alles, was sie ihm zu sagen hat, ist auf Christus bezogen, dessen Ruf sie im Blick auf die Umwälzungen zu beantworten hat. Sie soll sich dabei keiner religiösen Vokabeln bedienen, sondern säkular auf Gottes Handeln im säkularen Geschehen antworten.

Die asiatischen Völker suchen nach sinnvoller Darstellung ihres nationalen Selbst und nach Festigung dessen, was sie an raschen wirtschaftlichen und sozialen Erfolgen erreicht haben. Der Einzelne aber will mehr: Gemeinschaft. Er sucht sie heute noch vorwiegend in den überlieferten Bindungen seiner Kultur und Religion. Dadurch wird die demokratische und wirtschaftliche Entwicklung bedroht, zumal nationaler Argwohn in ihr einen „Angriff des Westens“ sieht. Dadurch wird weiter der Weg zu einer wirksamen Regierung versperrt. Für ihre parlamentarisch-demokratische Form haben die Völker sowieso in ihrem nationalen Empfinden keinen Raum, und ihr politisches Verantwortungsgefühl ist noch nicht ausgebildet. In dieser Lage besteht die Gefahr, daß sich totalitäre Systeme bilden, für die der Asiate ohnedies anfällig ist. Der Christ sieht das Gleichgewicht der Macht in einem demokratischen Staat gewährleistet, für das allerdings die asiatischen Völker eine ihrem Wesen gemäße, dynamische Form finden müssen. Voraussetzung dafür ist eine pluralistische Gesellschaft, die sich auf freiwillige Gruppenbildungen gründet. Nur durch sie können das Vakuum und die Entwurzelung abgewendet werden, die der Zerfall alter Leitbilder und Ideen mit sich bringt. Darum ist es so notwendig, die Kulturen zu erforschen und zu bestimmen, die in der Vergangenheit aus den großen Religionen hervorgegangen sind. Sie enthalten sittliche Werte, die nur auf diese Weise für die Suche nach nationaler Freiheit und sozialer Gerechtigkeit wirksam gemacht werden können.

Im Umbruch Asiens hat der Staat eine dynamische Aufgabe. Er muß die nationale Gemeinschaft, die wirtschaftliche Revolution und die Respektierung der Menschenrechte fördern, und zwar nicht das eine unter Hintansetzung der anderen, wie das in China geschieht, wo der Kommunismus die wirtschaftliche Entwicklung unter Mißachtung der Menschenrechte betreibt. Jedem anderen Bürger gleich, hat sich auch der Christ der Autorität des Staates zu beugen. Der Nationalismus ist in Asien, anders als im Westen, als eine positive, verbindende, nicht auflösende Kraft anzusehen. Er trägt Gefahren in sich; aber gegen sie

schützt der Staat, in den die fundamentalen Freiheiten des Menschen eingebaut sind. Die Nation ist mehr als der Staat; an der Nation teilhaben heißt jedoch immer auch: am Leben des Staates teilnehmen. Pietistische Innerlichkeit und asiatische Weltmüdigkeit, wie sie von den Religionen genährt wird, sind beide abzuwehren. Der Christ muß ein neues Weltverständnis gewinnen. Es gibt keine christliche Politik, jedoch muß sich die Kirche der politischen Erziehung ihrer Glieder widmen; denn das christliche Zeugnis wird an erster Stelle durch christliche Laien ausgerichtet, die ihre alltägliche Arbeit als christliche Berufung ansehen. Mit der universalen Botschaft der Versöhnung beauftragt, hat die Kirche für die Einheit und den Frieden der Welt einzutreten und den Protest der asiatischen Völker gegen Atomwaffen und Versuche mit ihnen zu unterstützen.

Der Kampf für sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt ist für den Christen ein Ringen um Sinnggebung des Lebens. Das ganze soziale und wirtschaftliche Leben ist in Gottes Weltenplan eingeschlossen; seine Beziehungen zu den Werten, vor allem zum christlichen Sinn des menschlichen Lebens, bedürfen in der Gegenwart Asiens der Klärung, die nur zu erreichen ist, wenn sich die Christen an seinen Prozessen und Plänen beteiligen. Armut, Arbeitslosigkeit, Ungleichheit des Einkommens rufen in Asien nach einer Befreiung, die in der Liebe Gottes durch Christus offenbar geworden ist. Die Christen in Asien müssen immer wieder bezeugen, daß das Evangelium über alle wirtschaftlichen Ideologien hinausgeht. Zu den Problemen, die durch die Landreform und Industrialisierung aufbrechen, treten die Hindernisse, die Kaste, Sippe, Weltverachtung ihrer Lösung bereiten. In vielen Teilen Asiens verhalten sich die alten Religionen ablehnend oder fatalistisch zur Welt und hemmen so den Aufbau einer industriellen Gesellschaft. In vielen Ländern ist die Frau noch sozial entrechtet. Im Blick auf diese Zustände hat die Kirche an der Wohlfahrt des Einzelnen wie der Allgemeinheit mitzuarbeiten. Sie hat sich den großen Veränderungen anzupassen, denen die Technik das alte Raum- und Zeitempfinden unterwirft, und kann sich unter der ständig wachsenden Macht der Technik nur dann wirklich als Hirt und Heimat für den Menschen in der asiatischen Gesellschaft erweisen, wenn sie traditionelle Leitbilder ihres Lebens und Zeugnisses preisgibt. —

Noch in diesen Auszügen läßt der Bericht von Kuala Lumpur den tiefen Ernst spüren, mit dem sich seine Verfasser als Asiaten und als Christen für die Zukunft ihrer Völker verantwortlich wissen. Bewährung christlicher Existenz im Umbruch ihres Kontinents — das ist es, was die Kirchen in Asien erstreben. Es erinnert daran, wie seit den Tagen des Neuen Testaments Gott immer wieder seine Kirche als eine Minderheit gebraucht hat, die die Welt zusammenzuhalten. Aber der Bericht macht uns auch nachdenklich. So gewiß die Christen in Asien angesichts der gewaltigen Aufgaben, von denen sie bedrängt werden, ihrer Existenz standzuhalten haben, so gewiß sie sich in die nationale Emanzipation ihrer Völker

hineinzustellen und zugleich den Wert und die Würde des Einzelnen zu verteidigen haben, so gewiß sie in den Umwälzungen ihrer Welt den Ruf dessen vernennen, der als Mensch in diese Welt eingegangen ist, und so gewiß das alles hic et nunc zu geschehen hat — christliche Existenz begreift noch etwas anderes in sich: das Bekenntnis zu dem, der sich erniedrigt hat, nicht um die Welt zu verbessern, sondern um sie aus ihrer Verlorenheit zu retten. Christliche Existenz ist „Existenz der Hoffnung auf das Zu-Uns-Kommen und dergestalt auf die Zu-Kunft der Herrschaft Gottes. Aber sie ist zugleich in Christus, d. h. im Christenglauben, die Gewißheit, daß die Zukunft des Reiches im gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn schon begonnen hat, ohne aufzuhören, Zukunft und damit Gegenstand hoffender Erwartung zu sein“¹²). Mit anderen Worten, christliche Existenz ist eschatologische Existenz.

Es ist keine Kritik von draußen, die dies im Blick auf die Jungen Kirchen in Asien sagt, und schon gar kein Einwand, der sich auf mehr als eine in leidvoller Geschichte gemachte Erfahrung berufen kann. Es ist das Hilfe anbietende Wort eines Partners, der um einen Notstand in den Kirchen Asiens weiß und, was ihn bedrückt, in der Gemeinsamkeit ausspricht, die sie wünschen. Der Ökumenische Rat kann ja auch nicht vergessen, wie sehr er selbst vor sechs Jahren in Evanston davon bedroht war, daß in seinen Verhandlungen „das soziale Handeln, über das sich die Kirche in jüngster Zeit so beunruhigte, zuversichtlich vorwärtsschritt, um den Tag zu nutzen“¹³). Hier hat er die Probe zu bestehen, die er mit seinem Gang nach Asien auf sich genommen hat, ob er unter dem Leitwort „Christus, das Licht der Welt“ das befreiende Wort findet: den Zuspruch „der Hoffnung des Glaubens auf das Kommen der Herrschaft Gottes im Geschehnis der Gnade, das Jesus Christus heißt“¹⁴), dessen alle Kirchen bedürfen. Und nicht nur die Kirchen — nein, der Auftrag reicht viel weiter: Der Mensch in Asien bedarf seiner, der heute aus den Kollektiven ältester Tradition in die neuen Kollektive des technischen Lebens hineintaumelt. Hinter allen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Rückständen und Fortschritten tönt dumpf der Schrei dieser Menschennot. Ein moderner japanischer Dichter, der protestantische Pfarrer Botyo Yamamura, hat ihn in seinem „Gedicht über den schwermütigen Ladekran“ eingefangen:

„Der Mensch hat die Natur bezwungen.
Der Mensch: Herr der Welt.
Schwindelt's auch der Sonne?
Ach, hat der Mensch die Natur bezwungen?
Ach, wie niedergeschlagen ist er:
vom Augenblick an,
da er dem Ladekran Zauberkraft verliehen hat,
ist der Mensch ein elender Sklave geworden,
eine winzige Ameise“¹⁵).

Damit sind wir an einem zentralen Punkt bei der Frage nach der Verantwortung gelangt, die auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi im Blick auf die Umwälzungen in Asien liegt. Werden die 625 Delegierten der 176 Kirchen überhaupt imstande sein, die ungeheuer komplizierten Vorgänge in Asien, die sich zum mindesten dem Begreifen der Abendländer unter ihnen entziehen, und die ebenso komplizierte Lage der Kirchen in Asien zur Kenntnis zu nehmen und zu verstehen? Es wäre das nicht nur eine Voraussetzung ihrer Verantwortung, sondern schließt sie bereits zu einem wesentlichen Teil in sich.

In ihrer „Botschaft an ihre Mitgliedskirchen und -räte“ hat die Christliche Ostasienkonferenz in Kuala Lumpur von „neuen, bahnbrechenden Wegen“ gesprochen, die „die Verkündigungsarbeit“ geht. Sie hat das folgendermaßen erläutert:

„Die meisten Kirchen in Asien empfangen heute nicht mehr nur die Missionare des Auslands, sie senden bereits ihre eigenen Missionare in andere Länder, helfen sich untereinander auf manche Weise, wie ihnen auch die Kirchen in anderen Teilen der Welt mannigfache Hilfe zuteil werden lassen. Die organisierten Missionen sind nicht mehr Alleinträger des Evangeliums: es wird mitgetragen von dem spontanen Zeugendienst einzelner Christen, die sich als Arbeiter oder Händler, ja, selbst als Flüchtlinge in seinen Dienst stellen. Vor uns zeichnet sich ein neues Muster der Missionsarbeit auf: sie ist nicht mehr ein einseitiges Geben für die einen und Empfangen für die anderen, sondern ein Teilhaben aller — auch der jüngsten Gemeinde und gemäß den Gaben des Heiligen Geistes — an der Verkündigungsaufgabe. Jede Kirche besitzt etwas, das andere brauchen, und jede Kirche braucht, was die anderen geben können. Das Leben der asiatischen Kirchen wird mehr und mehr von diesem Gefühl der Gemeinsamkeit durchdrungen“¹⁶).

Diese Erkenntnisse waren auch im Jahre 1959 nicht mehr so ganz neu. Sie warten noch immer auf ihre Verwirklichung und vor allem: mit ihrem Ineinander von Aussagen über Mission und Kirche weisen sie auf das wahrhaft revolutionäre Neue hin, das der Beschlußfassung der Weltkirchenkonferenz in Delhi aufgegeben ist. Das ist die Verschmelzung von Kirche und Mission in ihren beiden höchsten repräsentativen Instanzen.

Die inneren und äußeren Gründe, die zu ihrer Planung geführt haben, die verschiedenen Stadien des Nebeneinanders, der Annäherung und Zusammenarbeit zwischen Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat sind in letzter Zeit oft dargestellt worden. Wir können uns damit begnügen, ein paar Hauptlinien der Entwicklung im Blick auf Kirche und Mission in Deutschland nachzuzeichnen.

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts hatte der Kardinal Bellarmin den Lutheranern vorgeworfen, ihre Kirche sei, entgegen ihrer Behauptung, keine „katholische“, d. h. ökumenische Kirche, da „ihre Lehre niemals das Meer überquert und weder Asien noch Afrika, Ägypten noch Griechenland gesehen habe“¹⁷). Die Lutheraner,

allen voran Johann Gerhard, verteidigten ihren Anspruch mit vielen, aber wenig einsichtigen, oft bizarren Gründen. Ihre Kirche, die wahre „katholische“ Kirche, so schrieb Gerhard, habe schon bestanden, ehe sich die häretische Kirche Roms gebildet habe; sie bedürfe keiner propagatio und plantatio, weil in ihr „die Berufung und der Zustrom der Heiden zum Reich Christi zur Zeit der Apostel zum Abschluß gekommen sei — da ja ihr Schall in alle Lande ausgegangen, das Evangelium aller Kreatur gepredigt sei und Frucht getragen habe“¹⁸). Dies dogmatische Mißverständnis der Bibel hatte zur Folge, daß sich noch um 1800, als die Mission in Deutschland aufblühte, die Landeskirchen ihr verschlossen. Nur sehr langsam hat sich die Fremdheit zwischen beiden verringert, bis schließlich die Kirchen die weltweite Arbeit der Mission nicht nur anerkannten und unterstützten, sondern gleichsam als einen stellvertretenden Dienst behandelten. Erst rund 300 Jahre nach der Anklage Bellarmins hat die Erkenntnis in ihnen Boden gewonnen, die hinter seinen Worten stand: daß die Mission Wesensgrund, ja, Existenzausweis der Kirche ist.

Andererseits ist die Mission in Deutschland in den letzten hundert Jahren einen Weg der Läuterung und Besinnung gegangen, bis hinein in das Gottesgericht über alle Mission, das in China auch sie getroffen hat. Sie ist aus der geistigen und geistlichen Enge, in der sie entstanden war, herausgetreten, hat philanthropische Zielsetzungen, die ihre Arbeit lange mitbestimmt haben, fallen lassen, Bindungen, in die sie im Zuge der kulturellen und kolonialen Expansion Europas hineingeraten war, abgestreift und ist in der Erkenntnis gewachsen, daß Christus der Lebensgrund der christlichen Gemeinde und die Kirche im Blick auf sein zweites Kommen das Werkzeug seines gnädigen Handelns ist.

Was hier im kleinen Raum vor sich ging, hat in der Weltmission und der ökumenischen Bewegung seine weiten Kreise gezogen. Das wurde auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram sehr deutlich. Die Jungen Kirchen in Asien meldeten sich zum Wort. Das stolze Gefühl ihrer Selbständigkeit, deren Bewährungsprobe sie im Zweiten Weltkrieg bestanden hatten, hat sie gelegentlich verleitet, in das harte Urteil ihrer unabhängig gewordenen Völker einzustimmen, die Mission sei eine Form der westlichen Aggression. Im ganzen aber suchen sie der Verpflichtung, die sie mit ihrer Verselbständigung für die Erneuerung ihres inneren Lebens und die Durchführung ihres missionarischen Auftrags auf sich genommen haben, aus ihren oft recht schwachen Kräften gerecht zu werden. Sie tun das in Zusammenarbeit mit den Missionaren als ihren Brüdern, von denen sie erwarten, daß sie „sich als Christen denen angleichen, denen sie in ihrem täglichen Leben und mit ihren Bestrebungen dienen“, von denen sie aber auch gerade dort einen „einzigartigen Beitrag“ erhoffen, wo ihrem Willen, sich anzugleichen, die Grenze gesetzt ist und ihre Andersartigkeit den „Reichtum und die Mannigfaltigkeit des Lebens der Kirche“ bezeugt¹⁹). Belastet mit dem Erbe denominatio-

neller Spaltung, getrieben von dem Verlangen, die Einheit der Kirche als das Neue zu gewinnen, und angezogen von Kirchenvereinigungen, wie sie in Südindien, Japan und anderen asiatischen Ländern unternommen worden sind, bitten sie, nicht mehr von „Missionen und Kirchen“, sondern von „Mission der Kirche“ zu sprechen²⁰). Sie sind die leidenschaftlichsten Anwälte der in Delhi geplanten Verschmelzung. Das macht die Verantwortung einer Weltkirchenkonferenz in Asien so groß. Wenn ihr Generalsekretär, Dr. Visser 't Hooft, erklärt hat: „Wir kommen nicht in einen geographischen Raum, der Asien heißt, wo es zufällig eine Anzahl Mitgliedskirchen gibt“, sondern „zu einer Familie von Kirchen, die ihre Aufgaben gemeinsam sehen und gemeinsam etwas zur großen Familie beizutragen haben“²¹), so ist das ein verantwortungsbewußtes Wort. Aber es ändert nichts daran, daß zur „großen Familie“ die orthodoxen Kirchen des Ostens gehören, die nur schweren Herzens dem Plan der Verschmelzung zugestimmt haben, weil ihnen die Mission nicht nur fremd, sondern als Proselytenmacherei verdächtig ist. Es ist auch nicht zu übersehen, daß der Internationale Missionsrat als eine Abteilung des Ökumenischen Rates viele Mitglieder verliert, die sich in ihm geborgen fühlten, aber eine Verbindung mit dem Ökumenischen Rat ablehnen. Es fehlt also nicht an Schwierigkeiten auf beiden Seiten. Und das Ziel, um deswillen man sie auf sich nimmt? Es kann keinesfalls nur in einer Vereinfachung der Organisation zweier Weltbewegungen liegen, die bisher nebeneinander bestanden, im Grunde aber aufeinander angewiesen waren. Auch der Hinweis, daß zwei Linien geschichtlicher Entwicklung, die von Anfang an auf Vereinigung angelegt waren, zusammenlaufen, genügt nicht. Erwartet etwa die Mission, deren überlieferte Form sich immer mehr als überholt herausstellt, daß ihr zu einer neuen, kirchlichen Form verholfen werde, die sie den Jungen Kirchen annehmbarer macht, ihr auch die Möglichkeit gibt, Aufgaben zu erfüllen, für die ihre Mittel und Kräfte nicht mehr ausreichen? Oder soll dem Ökumenischen Rat zu neuem Leben verholfen werden? Seine repräsentativsten und einflußreichsten Vertreter sind die Kirchenleitungen, so liest man, deren „legitimes Amt es ist, das Bestehende zu bewahren, nur das Bewährte zu vertreten, das Gegensätzliche auszugleichen“, die ihm damit „die Gewinnung von Neuland, das Wagnis des Experiments in Gedanken, Worten und Werken und die vielleicht prophetische Einseitigkeit“ erschweren, die auch zu den „legitimen Lebensäußerungen einer Kirche im ganzen“ gehören²²). Auch gelte es, den Ökumenischen Rat vor der Lockung zu bewahren, in „Zwischenkirchlicher Hilfe“ und Aktionen wie „Brot für die Welt“, auch in der Einrichtung der „Fraternal Workers“ so etwas wie einen modernen Missionsersatz zu sehen. Darum sei es nötig, ihn durch Integration der Mission zum Gehorsam gegen den Sendungsauftrag der Kirche Christi zu rufen. In allen solchen Erwartungen und durchaus möglichen Wirkungen liegt nicht das Ziel der Verschmelzung, das sich gerade im Blick auf die Umwälzungen

in Asien so fordernd aufdrängt. Kirche wird niemals Mission und Mission niemals Kirche sein. Beide sind vor ein Neues gestellt, das, vom Neuen Testament her gesehen, das Alte, Ursprüngliche ist. Für beide gilt, was auf der Zweiten Konferenz Europäischer Kirchen in Nyborg 1959 der griechisch-orthodoxe Theologe Dr. Nikos Nissiotis gesagt hat: „Wir müssen einander helfen, unsere Institutionen zu transzendieren, nicht dadurch, daß wir sie verneinen, sondern daß wir sie erfüllen mit dem Tun, das aus dem Tun des Heiligen Geistes stammt“²³). Da verfängt unsere Rede von Missionsfreudigkeit der Kirchen und Kirchlichkeit der Missionen nicht mehr. Missionskammern und Kommissionen für Kirche und Mission erweisen sich als Notbrücken, die bestenfalls an ihren Füßen vom Strom des Neuen umspült werden. Die Verschmelzung von Kirche und Mission ist ein elementarer Einbruch in beide, der sie als Organisationen in ihren Strukturen und Traditionen aus den Wurzeln hebt — die Kirchen mit allen ihren überlieferten und juristisch gesicherten Ordnungen bis hinein in jede Disziplin der Theologie, die Missionsgesellschaften mit ihren Selbstbegründungen und Konventikeln. Nur wenn beide sich als Organ ihres Herrn neu erkennen und neu gestalten, als Mittler seines Lebens, seines Lichtes, seiner Liebe, als Erwecker von Glauben und Hoffnung, als Hort der Bruderschaft, erfüllt die Verschmelzung ihren Sinn. Wissen Kirchen und Missionen, was sie damit auf sich nehmen? Sind sie bereit, sich solcher Neuschöpfung auszuliefern? Es ist erschütternd zu lesen, daß die Kirchen des Ökumenischen Rates an der Weltmission heute nur mit einem Sechstel beteiligt sind, und daß die Kirchen in Deutschland, die „sofort hundert junge deutsche Theologen als Dozenten für den Ausbau der theologischen Ausbildung in aller Welt“ bereitstellen sollten, zu diesem Sechstel nur „wenig mehr als ein Minimum beitragen“²⁴).

Die neue Glaubensgrundlage des Ökumenischen Rates kann den Kirchen und Missionen auf dem Wege, den sie vor sich haben, hilfreich sein, obwohl die Erörterungen, die bisher über sie geführt worden sind, das nicht immer erkennen lassen. Soll sie wirklich nur, wie es in ihrer Vorlage für die Vollversammlung heißt, „in biblischer Sprache den zentralen Zweck“ bezeichnen, „der die Vereinigung der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zusammenhält“²⁵). Sie enthält drei Ergänzungen: Bezugnahme auf die Bibel, Bekenntnis zur Dreieinigkeit und die Entschlossenheit, die Einheit der Kirche als Aufgabe zu verstehen, eine gemeinsame Berufung zu erfüllen. Die Kommission, die mit ihrer Bearbeitung beauftragt war, hat dem Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates in St. Andrews 1960 eine Erklärung vorgelegt, in der die Einheit, „die zugleich Gottes Wille und Gottes Gabe an seine Kirche ist“, durchaus in ihrer dynamischen Gestalt gesehen wird²⁶). Professor Henry d’Espine, Genf, der sie in St. Andrews verlas, fügte hinzu, für die Änderung der „Basis“ sei „die missionarische Intention maßgebend gewesen“, also die Absicht, „den Heiden eine einzige Christen-

gemeinde zu präsentieren“²⁷). Im Blick auf unser Thema besagt sie noch mehr. Vor zwei Jahren hat Dr. Devanandan, einer der führenden Theologen der ökumenischen Bewegung in Indien, von „ungeheuren Fortschritten“ der asiatischen Kirchen „im Verständnis des Glaubens“ gesprochen und sie an Punkten aufgezeigt, die sich inhaltlich überraschend mit den neuen Zusätzen zur „Basis“ berühren²⁸). Er nannte als erstes den starken Nachdruck, den die Kirchen auf die „Autorität der Bibel“ legen:

„Nicht daß wir im westlichen Sinne des Wortes buchstabengläubig geworden wären. Aber wir erkennen an, daß die biblische Geschichte unmißverständliches Zeugnis für Gottes zielbewußtes Handeln im Verhältnis zu den Menschen ablegt und daß wir in ihr immer noch das lebendige Kriterium für eine prophetische Beurteilung der jeweiligen Ereignisse finden.“

Weiter erwähnte er, wie wichtig die Lehre von der Inkarnation für die asiatischen Christen geworden sei:

„Nicht, daß wir nun, weil es um den ewigen Christus geht, die historische Person Christi nur in schwachen Umrissen skizzierten . . . Wir meinen, . . . daß Gott sich selbst in seiner eigenen Person offenbart hat und uns seinen ureigenen Geist und Willen in Jesus Christus in einer endgültigen und zuvor nie dagewesenen Weise kundgetan hat.“

Schließlich sprach Devanandan davon, daß die Kirche für die Christen in Asien ein „entscheidender Faktor“ ihres Glaubens sei. Sie hätten erkannt, „daß der christliche Glaube in der lebendigen Gemeinschaft der Menschen gedeiht“, daß jedoch „im asiatischen Klima der Konfessionalismus überholt und sinnlos“ sei.

Das sind eindeutige Aussagen christlichen Glaubens inmitten einer Geisteswelt, die geschichtslos existiert, von metaphysischen Spekulationen und synkretistischen Parolen voll ist und davon ihre Suche nach dem Heil des Menschen bestimmt sein läßt. Wir blicken von ihnen aus auf die erweiterte „Basis“ und fragen: Was heißt „gemäß der Heiligen Schrift“, „Autorität der Bibel“ im Verständnis der heutigen Bibelforschung, was im Blick auf eine Welt, deren Religionen heilige Schriften in Fülle haben und aus ihnen ihre Modernität beweisen? Was heißt Inkarnation, Bekenntnis zu Christus als Gott und Heiland im Verständnis moderner Textauslegung, was inmitten einer religiösen Gedankenwelt, von der ein japanischer Christ geschrieben hat, „die Vorstellung, daß Gott Mensch wird und der Mensch Gott wird“, sei ihr „ganz geläufig“²⁹). Ist die Kirche nur eine Gemeinschaft von Menschen, in der „der christliche Glaube gedeiht“, nur eine Gemeinschaft zu gemeinsamer Erfüllung eines Auftrags an der Welt? Und Gottes Weltvollendung? Christi zweites Kommen? Gewiß, die neue „Basis“ soll kein Glaubensbekenntnis sein; aber wenn sie sich schon zur Bibel, zur Dreieinigkeit und zur Kirche bekennt, sollte in ihr etwas von dem zum Ausdruck kommen,

was Devanandan, obschon in seiner Verallgemeinerung anfechtbar, für die Kirchen in Asien ausgesprochen hat:

„Wir legen großen Nachdruck auf die christliche Lehre von der Großen Hoffnung, daß das endgültige Geschick der Welt und des Menschen in dem Versprechen des Königreiches Gottes erfüllt und gesichert ist. Das neue Zeitalter, das mit Jesus Christus begonnen hat, wird sich am Ende der Zeiten endgültig durchsetzen, wenn die Welt sich wandeln wird, um das Königreich Gottes zu verwirklichen, und wenn die Menschheit neu geschaffen werden wird, um ihres Schicksals als Kinder Gottes würdig zu sein.“

Fragen des Glaubens sind Zeichen geistlichen Lebens. Wer wirklich zu innerer Selbständigkeit durchdringt, vollends Kirche und Mission, kommt um sie nicht herum. Es ist wahrlich nicht der kleinste Teil der Verantwortung einer Weltkirchenkonferenz in Asien, sie aufzugreifen und die Aussagen der asiatischen Kirchen mit ihrer Glaubensgrundlage in eine lebendige Bewegung zu bringen, damit beide nicht die Wirklichkeit verfehlen, die sie repräsentieren, und zu Formeln erstarren. Oder, um es abschließend mit dem Bericht zu sagen, den die Christliche Ostasienkonferenz in Kuala Lumpur veröffentlicht hat:

„Die Kirche muß alles daransetzen wahrzunehmen, wie Christus in der Revolution des gegenwärtigen Asiens am Werke ist, indem er neue, schöpferische Kräfte entbindet, Götzendienst und falsche Götter verurteilt und die Völker zur Entscheidung für oder wider ihn führt . . . Die Kirche muß Christus nicht nur in den Umwälzungen wahrnehmen, sondern selber in ihnen stehen, indem sie ihm Antwort gibt und seine Gegenwart und Führung bekanntmacht“³⁰).

Anmerkungen

- 1) „National Christian Council“, November 1960, S. 396.
- 2) Stuttgart 1939.
- 3) Ch. Dawson, *The Movement of World Revolution*, London 1959, S. 85.
- 4) K. M. Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955, S. 303.
- 5) K. M. Panikkar, *Future of South-East Asia*, S. 203.
- 6) R. B. Manikam (Hrsg.), *Christianity and the Asian Revolution*, Madras 1955, S. 34.
- 7) Ch. West, *Communism and the Theologians*, London 1957, zit. nach C. M. S. News-Letter, November 1960.
- 8) R. B. Manikam, a. a. O., S. 46 f.
- 9) Ebd., S. 113.
- 10) Ebd., S. 115.
- 11) Erschienen beim Ökumenischen Rat in Genf, 1959.
- 12) A. Rich, *Die Verantwortung des Christen für Staat und Politik* (in „Evangelische Theologie“ 1960, Dezember-Nr., S. 557).
- 13) „The Christian Century“, Bd. 71, Nr. 38 (22. 9. 1954), S. 1125.
- 14) A. Rich, a. a. O., S. 557.
- 15) „Der schwermütige Ladekran“, St. Gallen 1960, S. 34 f.
- 16) Ökumenischer Pressedienst Genf, 1959, Nr. 24, S. 10.

- ¹⁷⁾ Johann Gerhard, *Loci theologici*. Bd. 1—4, Leipzig 1885, Locus XXII, Kap. XI, § 189.
¹⁸⁾ Ebd., § 183.
¹⁹⁾ N. Goodall, *Missions under the Cross*, London 1953, S. 211.
²⁰⁾ Ebd., S. 233 f.
²¹⁾ N. Goodall, L. Newbigin, W. A. Visser 't Hooft, D. T. Niles, *A Decisive Hour for the Christian Missions*, London 1960, S. 70 f.
²²⁾ H. H. Walz, Die ökumenische Dimension (in „Zeitwende“, September 1960, S. 605).
²³⁾ Herder-Korrespondenz, Dezember 1960, S. 115.
²⁴⁾ St. Neill, *Ecumenical Missions* (in „Frontier“, Sommer 1960, S. 104).
²⁵⁾ Herder-Korrespondenz, a. a. O., S. 140.
²⁶⁾ Ebd., S. 141.
²⁷⁾ Ebd.
²⁸⁾ P. D. Devanandan, Die Existenz der „eingeborenen Christen“ (in „Christ und Welt“, 9. Januar 1958).
²⁹⁾ N. Odagiri, „Was saget ihr, daß ich sei?“, Tôkyô 1958, S. 1.
³⁰⁾ N. Goodall, L. Newbigin . . . , a. a. O., S. 17.

DIE ALTKIRCHLICHEN KONZILIEN UND DIE VOLLVERSAMMLUNGEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN*)

Ein kritischer Vergleich

VON EDMUND SCHLINK

In welchem Sinne können die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen als Konzilien, und zwar als ökumenische Konzilien, bezeichnet werden? Welche Momente sind für diese Versammlungen konstitutiv?

1. Heben wir zunächst diejenigen Momente hervor, die der altkirchlichen Konzilsüberlieferung entsprechen, wobei freilich nicht nur an die reichskirchlichen Konzilien seit 325, sondern auch an die vorausgegangenen Synoden zu denken ist:

*) Vorabdruck aus dem demnächst im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, erscheinenden Band von Edmund Schlink, „Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen“ (etwa 290 Seiten, englisch broschiert etwa DM 14.80, Leinen etwa DM 16.80). Der Beitrag „Ökumenische Konzilien einst und heute“, dem der nachfolgende Abschnitt entnommen ist, wird sich auch in dem Sammelband des Evang. Verlagswerks finden: „Die ökumenischen Konzile der Christenheit“ (unter Mitarbeit von C. Andresen, G. Kretschmar, P. Meinhold, O. Karer, Emilianos von Meloá, St. C. Neill, M. Seils, J. M. Leuba und E. Schlink herausgegeben von Jochen Margull, Stuttgart 1961).

a) Die Synoden sind in der Alten Kirche historisch erwachsen aus der Versammlung der örtlichen Gemeinde, das heißt aus der gottesdienstlichen Versammlung. Wie die gottesdienstliche Versammlung und der in ihr geschehende Dienst der zentrale Ansatz für die Entfaltung der Ämterordnung war, so auch für die Entfaltung der Synode. Sie entstand, indem zu den Beratungen der Ortsgemeinde führende Glieder anderer Gemeinden hinzutraten. Aber auch mit dem Anwachsen der Zahl der aus verschiedenen Ortskirchen zusammentretenden Glieder blieb der gottesdienstliche Charakter der Versammlung erhalten. Alle Beratungen waren eingebettet in den Gottesdienst, von ihm kamen sie her und ihm waren sie zugeordnet. Die Bitte um den Heiligen Geist und die Gewißheit seiner Leitung bestimmte das synodale Beraten und Beschließen in gleicher Weise wie die Gebete, Zeugnisse und Doxologien des gottesdienstlichen Handelns sonst. Auch bei den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates, die jeweils bei einer bestimmten örtlichen Kirche zu Gast sind, sind die Gottesdienste nicht nur ein äußerer Rahmen, sondern sie bestimmen und durchdringen in ganz entscheidender Weise das Ganze des beratenden und beschließenden Zusammenseins. Die Mannigfaltigkeit der Zeugnisse und Gebete, die hier aus allen Kirchen laut werden und von allen vernommen und mitgebetet werden, erschließt einen überwältigenden Reichtum und läßt die Einheit in Christo oft deutlicher werden, als dies in den mehr theoretischen Aussagen der Beschlüsse zum Ausdruck kommt. Entsprechendes gilt von der betenden Teilnahme an den Abendmahlsfeiern der verschiedenen Kirchen, auch wenn hier die Interkommunion bisher nur zum Teil möglich ist.

b) Sind die altkirchlichen Synoden aus der Versammlung der Ortsgemeinde erwachsen, so bedeutet dies, daß ursprünglich alle Glieder der Gemeinde an der Beratung und Beschlußfassung beteiligt waren. Ist doch die Kirche die Gemeinschaft derer, die alle den Heiligen Geist empfangen haben und in der die prophetische Verheißung in Erfüllung gegangen ist: „Da wird keiner mehr den anderen, keiner seinen Bruder belehren und sprechen: ‚Erkennt den Herrn!‘, sondern sie werden mich alle erkennen, klein und groß, spricht der Herr“ (Jer. 31, 34). Dementsprechend heißt es in dem lukanischen Bericht über das sogenannte Apostelkonzil an der entscheidenden Stelle: „Da beschlossen die Apostel und Ältesten mit der ganzen Gemeinde“ (Apg. 15, 22)¹⁾. Dasselbe gilt von den frühen altkirchlichen Synoden, wie z. B. aus den Briefen Cyprians ganz eindeutig hervorgeht²⁾. Das Moment der verantwortlichen Mitwirkung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen blieb hier auch erhalten, als die Zahl der

¹⁾ Dieser Beschluß bezog sich sowohl auf die Sendung von Paulus, Barnabas u. a. nach Antiochien als auch auf das von ihnen zu überbringende Dekret.

²⁾ Vgl. R. Sohm, Kirchenrecht Bd. I, 1892, S. 258 ff.

von auswärts zusammenkommenden Bischöfe anwuchs. In den ökumenischen Reichskonzilien reduzierte sich die Mitwirkung der Laien im wesentlichen auf den Kaiser und seine Kommissare, aber von den Klerikern nahmen nicht nur die Bischöfe, sondern auch verschiedene Presbyter und Diakone teil. Auf den Reichskonzilien Karls des Großen und den mittelalterlichen Generalkonzilien der römischen Kirche war die Beteiligung der Fürsten und weltlichen Stände zum Teil eine sehr große. Die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates stehen insofern in einer alten synodalen Tradition, als hier nicht nur die Leiter der Gliedkirchen zusammentreten, sondern in großer Mannigfaltigkeit auch die „Laien“ vertreten sind. Theologisch richtiger gesagt: Nicht nur die kirchlichen Ämter, sondern auch die freien Charismen und Dienste kommen hier zu beratender und beschließender Begegnung. Es bedeutet einen großen Reichtum, daß hier die geistlichen Erfahrungen und Impulse nicht nur aus den verschiedensten Kirchen und Ländern, sondern auch aus den verschiedensten Verantwortungsbereichen der Evangelisation, der Erziehung, der sozialen Arbeit, des politischen Handelns und so fort zum Austausch, zur Klärung und zum gemeinsamen Einsatz im Christuszeugnis vor der Welt zusammenkommen. So sind diese Versammlungen eine Darstellung der Gemeinschaft der Ämter und freien Charismen, durch die Christus sich vor der Welt manifestiert.

c) Die vornicänischen Synoden waren in der Regel von dem Bischof der betreffenden örtlichen Kirche berufen und geleitet worden, jedenfalls nicht von einer staatlichen Instanz. Insofern bedeuteten die altkirchlichen ökumenischen Synoden ein Novum. Denn nun erfolgte die Einberufung und Leitung der Synoden sowie die Bestätigung der Synodalbeschlüsse durch den Kaiser oder seine Kommissare. Wir wissen z. B. von dem Konzil von Chalcedon 451, in welchem Maße der Kaiser eingegriffen und die Konzilsvertreter gezwungen hat, trotz ihrer wohlbegründeten Abneigung ein neues Glaubensbekenntnis zu formulieren. Im Unterschied hierzu tagen, beraten und beschließen die Versammlungen des Ökumenischen Rates unabhängig von irgendeiner politischen Gewalt und stehen in diesem Punkt den vornicänischen Synoden näher als den ökumenischen Reichssynoden seit 325. Dem ist hinzuzufügen, daß im Ökumenischen Rat auch nicht irgendeinem vorgegebenen kirchlichen Amt eine Macht zuerkannt wird, durch die die Freiheit der Konzilsverhandlungen und -beschlüsse irgendwie begrenzt wäre. Die Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen sind vielmehr freie Synoden. Sie sind frei in der Wahl ihrer Präsidenten und der Mitglieder ihrer Ausschüsse, frei in der Wahl der Themen, der Festlegung der Geschäftsordnung und in der Durchführung der Beratungen. Die Beschlüsse kommen durch den freien Consensus der Synodalen zustande, wobei alle Stimmen gleichberechtigt sind.

d) Vergleichen wir die Themen, die auf den altkirchlichen Konzilien und in

den Versammlungen des Weltrates der Kirchen behandelt werden, so ist eine erhebliche Ausweitung und Wandlung festzustellen. Damals ging es um die Entfaltung des Christusbekenntnisses in der Auseinandersetzung mit den Problemen, die innerhalb des Mittelmeerraumes durch die Begegnung des Evangeliums mit der griechischen Philosophie und der orientalisch-hellenistischen Gnosis entstanden waren. Heute geht es um die Entfaltung des Christuszeugnisses hinein in die große Mannigfaltigkeit der religiösen und philosophischen Vorstellungen, der anthropologischen Voraussetzungen und der Denkformen, denen die Kirche in den verschiedenen Völkern und Kulturbereichen der ganzen Welt begegnet. Die Probleme der Ausrichtung der Christusbotschaft haben sich dadurch in ungeheurer Weise vermehrt und fordern die Christenheit heute in neuer Weise heraus. Hinzu kommt noch etwas anderes: Fanden die ökumenischen Synoden der Alten Kirche innerhalb der vorgegebenen und anerkannten politischen Ordnung des römischen Reiches statt, so kommen heute auf den ökumenischen Versammlungen die Christen aus all den verschiedenen Völkern, Rassen und Staaten der Erde zusammen, die sich zum Teil auf das schärfste ablehnen, bedrohen, ja bekämpfen. So kann es nicht ausbleiben, daß die ökumenischen Versammlungen heute sich auch darauf besinnen, welche Verantwortung der Liebeswille Gottes den Christen inmitten der sozialen, rassischen und politischen Unordnung dieser Welt auferlegt. Jedoch bei aller mit der Ausbreitung der Christenheit sich selbstverständlich ergebenden Ausweitung der Probleme sind die Grundthemen damals und heute dieselben geblieben. Wie in den altkirchlichen Synoden geht es auch heute primär um die Fragen der kirchlichen Lehre (vor allem der Christusbotschaft in der heutigen Welt) und der kirchlichen Ordnung (z. B. der Verfassung des Ökumenischen Rates und der Gliederung seiner Organe). Hinzu kommt auch die Aufgabe der Besetzung von Ämtern — zwar nicht wie innerhalb des frühkirchlichen synodalen Geschehens die Wahl und die Weihe zum Bischof, wohl aber die Wahl der Präsidenten und der Mitglieder der verschiedenen Arbeitsgremien des Ökumenischen Rates der Kirchen.

e) Welches ist die Norm, unter der damals und heute die synodalen Beratungen stattfinden? Den ökumenischen Konzilien der Alten Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen ist gemeinsam der Grundsatz, daß die Kirche im Wechsel der geschichtlichen Fronten das Christuszeugnis in neuer Weise bezeugen und entfalten muß, daß sie aber nichts Neues lehren darf und kann, was nicht die Kirche von Anfang an gelehrt hatte. Somit gilt die apostolische Botschaft allen Beteiligten als grundlegend und normativ. Nun ist die apostolische Botschaft einem jeden durch die Tradition seiner Kirche übermittelt, und diese kirchlichen Traditionen sind im Verlauf einer fast zweitausendjährigen Kirchengeschichte ganz natürlich sehr viel mannigfacher geworden, als dies im Jahre 325 der Fall sein

konnte. Wie in den altkirchlichen Konzilien, steht es auch heute jedem Synodalen frei, in den Beratungen von demjenigen Verständnis der apostolischen Grundlage aus zu argumentieren, das sich innerhalb der Tradition seiner Kirche ergeben hat. Dabei liegen die Unterschiede zwischen den in den Versammlungen des Weltrates der Kirchen vertretenen kirchlichen Traditionen offen zutage, ebenso die Unterschiede in den Verhältnisbestimmungen von Schrift und Tradition. Im Ganzen der Beratungen setzen sich diejenigen Argumente der kirchlichen Traditionen durch, die aus der Heiligen Schrift stammen. Damit erweist sich immer wieder die Heilige Schrift als ökumenisch verpflichtend, nicht weil man sich auf ein gemeinsames Schriftprinzip geeinigt hätte, sondern weil die Heilige Schrift die von allen Kirchen anerkannte prophetische und apostolische Autorität ist. Die Verschiedenheit der kirchlichen Traditionen kommt somit faktisch als Mannigfaltigkeit der Schriftauslegung zur Geltung.

f) Eines der schwierigsten Probleme der Konzilsgeschichte ist das der Anerkennung der Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse und damit zugleich der Konzilien selbst durch die Gesamtkirche, also das Problem der Rezeption. H. Jedin hat darauf hingewiesen, daß der Vorgang der Rezeption, der dazu führte, daß die römische Kirche heute bis einschließlich dem ersten Vatikanum zwanzig ökumenische Konzilien zählt, noch nicht im einzelnen wissenschaftlich geklärt ist⁸⁾. Darüber hinaus ist das Rezeptionsproblem eines der historisch, systematisch und kirchenrechtlich schwierigsten Probleme überhaupt. Blickt man auf das Ganze der Konzilsgeschichte, so ergibt sich, daß die Rezeption ebenso viele Wandlungen durchgemacht hat wie das Konzil. Denn die Rezeption ist ein Korrelatbegriff zu dem der konziliaren Autorität. Sicher ist, daß bei den altkirchlichen ökumenischen Konzilien sich der Begriff der reichsrechtlichen Rezeption und der faktisch-kirchliche Vollzug der Rezeption nicht deckten und daß sich von dem letzteren her tiefgreifende Korrekturen der reichskirchenrechtlichen Entscheidungen ergeben haben, die die Kaiser durch die Bestätigung und Verkündung der Synodalbeschlüsse getroffen hatten. Reichsrechtlich waren die Konzilsbeschlüsse auf Grund dieses kaiserlichen Aktes für alle Kirchen in Geltung. Faktisch aber haben sich manche dieser Beschlüsse im Leben der Kirche nicht durchgesetzt und mußten dann durch spätere Konzilsbeschlüsse geändert und ersetzt werden. Ja, ganze Konzilien, die als ökumenische einberufen worden waren, sich selbst als ökumenisch verstanden hatten und deren Beschlüsse als für die Ökumene gültig verkündet waren, mußten nachträglich aus der Reihe der ökumenischen Konzilien gestrichen werden und gelten heute auch in keiner Kirche mehr als solche. Dies gilt keineswegs nur von der sogenannten Räubersynode in Ephesus 449. Daß Konzilien irren können, ist nicht ein revolutionärer Satz der Reformation, sondern bereits

⁸⁾ Kleine Konzilsgeschichte. 1959, S. 10.

ein Faktum der altkirchlichen Konzilsgeschichte. Wenn zur Zeit der ökumenischen Reichssynoden der Rezeption der Synodalbeschlüsse durch die Kirchen und damit zugleich durch das Kirchenvolk noch eine so große Bedeutung zukam, so war dies das Erbe des vornicänischen Verständnisses der Kirche und der Synode als der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Weil die örtliche Synode des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß war, wußte sie sich in den Beschlüssen, die die Gesamtkirche betrafen, angewiesen auf die Zustimmung der anderen Ortskirchen der Erde, die von eben demselben Heiligen Geist regiert sind. Diesem Verständnis der Synode im Horizont der alle Christen umschließenden Gemeinschaft des Heiligen Geistes würde es nicht entsprechen, wenn man eine ökumenische Synode bereits auf Grund ihrer rechtlich einwandfreien Einberufung, Durchführung und Verabschiedung als unfehlbare Instanz der Kirche bezeichnen würde. Dieser Gesichtspunkt der Rezeption ist in der Ostkirche bis zum heutigen Tage lebendig geblieben und hat auch in den Reformationskirchen Geltung. Diesem altkirchlichen Verständnis entspricht es, wenn die Beschlüsse der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen der Rezeption durch die ihnen angehörenden Kirchen bedürfen und die Zustimmung ihrer Synodalvertreter allein noch nicht genügt.

g) In welchem Sinne sind nun die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen als ökumenisch zu bezeichnen?

Sie sind es nicht, wenn man ökumenisch nur eine solche Versammlung nennen wollte, in der faktisch die Vertreter aller Kirchen auf Erden versammelt sind. Dies aber war auch kaum bei einem der altkirchlichen Konzilien der Fall. Wohl aber sind sie virtuell ökumenisch insofern, als alle Kirchen der Welt, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, dazu eingeladen sind, dem Ökumenischen Rat beizutreten, wobei mit dieser Einladung keinerlei Auflage verbunden ist, die eine dieser Kirchen dazu verpflichten würde, ihre eigenen Traditionen an irgendeinem Punkt zu verleugnen. Jede Kirche ist geladen, zu kommen und an den Beratungen des Ökumenischen Rates mit Sitz und Stimme teilzunehmen, so wie sie ist. Diese Einladung gilt selbstverständlich auch der römischen Kirche.

Die Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen sind aber auch ökumenisch in der anderen Bedeutung, die sich in der Neuzeit verbreitet hat. Unter „ökumenisch“ versteht man heute die Bemühungen getrennter Kirchen um ihre Einigung. Dies aber ist der Horizont der Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen. Denn es geht in ihnen um das gemeinsame Christuszeugnis der gespaltenen Christenheit und um die Vereinigung der getrennten Kirchen. Dieser ökumenische Aspekt bestimmt alle Themen der gemeinsamen Beratungen in weitestem

Umfang, handele es sich um Fragen des Glaubens oder der Ordnung oder um die soziale und politische Verantwortung der Christenheit in der heutigen Welt.

Schließlich wird man noch darauf hinweisen dürfen, daß der Begriff des Ökumenischen sich in mancher Hinsicht in so großer Nähe zu dem des Katholischen befindet, daß beide nicht selten promiscue verwendet werden. Dabei genügt es nicht, die Katholizität primär quantitativ und geographisch zu verstehen, wozu besonders die römische Kirche neigt, wobei sie die aktuelle und die virtuelle oder auch die faktische und die rechtliche Allgemeinheit der Kirche unterscheidet. Vielmehr wird man den Begriff primär christologisch und pneumatologisch zu bestimmen haben, wie es zumal der Tradition der Ostkirche entspricht. Dann bezeichnet die Katholizität zugleich den allumfassenden Reichtum der mannigfachen Geistesgaben, Ämter und Stände, durch die sich der eine das All beherrschende Kyrios in der Kirche und durch die Kirche in der Welt manifestiert. Auch in diesem Sinne wird man die Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen als ökumenisch bezeichnen dürfen. Denn in ihnen kommt zur Begegnung der Reichtum der mannigfachen Erkenntnisse, Zeugnisse und Dienste, der in den verschiedenen kirchlichen Traditionen unter Gottes geschichtlicher Führung zur Entfaltung gelangt ist.

2. Zugleich aber sind ganz unübersehbar die tiefgreifenden Unterschiede, die zwischen den Versammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und den vönicänischen und nachnicänischen Synoden der Alten Kirche bestehen. Ja, man wird feststellen müssen, daß die Versammlungen des Weltrates sich von fast allen sonstigen Synoden der Christenheit unterscheiden, und zwar nicht nur von denen der römischen Kirche, sondern auch von denen der Reformationskirchen. Diese Unterschiede greifen bis tief in die aufgezeigten Gemeinsamkeiten hinein.

a) Was sich an gottesdienstlicher Gemeinschaft in den Versammlungen des Ökumenischen Rates ereignet, ist nicht zu unterschätzen. Aber sie sind keine *Communio* aller dort Versammelten im Herrenmahl. Wenn z. B. am Ende der orthodoxen Liturgie auch den nichtorthodoxen Anwesenden geweihtes Brot als ein schönes Zeichen brüderlicher Liebe gereicht wird, so ist dies doch nicht die Gemeinschaft des sakramentalen Leibes und Blutes Jesu Christi. Aber auch andere Kirchen vermögen noch nicht oder nur beschränkt solche Christen, die ihnen nicht angehören, zum Abendmahl zuzulassen.

b) Schon an der fehlenden Abendmahlsgemeinschaft wird deutlich, daß der Ökumenische Rat der Kirchen keine Kirchengemeinschaft im neutestamentlichen Sinne ist. Denn die Kirche wird als der Leib Christi aufgebaut durch den gemeinsamen Empfang des sakramentalen Leibes Christi. In den Versammlungen des Weltrates beten, beraten und beschließen getrennte Kirchen miteinander, die sich zum Teil gegenseitig nicht als Kirchen im wahren Sinne anerkennen. Dies

schließt ein, daß sie zum Teil auch die kirchlichen Ämter gegenseitig nicht anerkennen. Zwar wird man nicht unterschätzen, was an Gemeinschaft in Christo da ist und ständig wächst, aber noch sind die Spaltungen nicht überwunden, und dies bedeutet in jedem Falle eine Infragestellung der Beteiligten und ihres gemeinsamen Handelns.

c) Da in den Vollversammlungen sehr verschiedene kirchliche Traditionen zur Begegnung kommen und manche von ihnen sogar ein ausdrückliches Anathema gegen Aussagen anderer dort ebenfalls vertretener Traditionen enthalten, ist die gemeinsame Grundlage trotz der allen gemeinsamen Heiligen Schrift in mancher Hinsicht unbestimmt und schmal. Zwar erschließen sich die Traditionen in der ökumenischen Arbeit mehr und mehr füreinander, und die gemeinsame Besinnung auf das neutestamentliche Zeugnis läßt manches Trennende in einem neuen Licht erscheinen. Aber noch sind die Bindungen nicht überwunden, die — seien sie traditionalistischer oder modernistischer Art — das gemeinsame Hören auf die apostolische Botschaft hindern. Von der Vielzahl der noch nicht ganz füreinander erschlossenen Traditionen aus ergibt sich die Blässe mancher theologischer Verlautbarungen des Ökumenischen Rates. Denn sie beschränken sich darauf, das auszusprechen, was alle anwesenden Gliedkirchen trotz der noch unüberwundenen Spaltungen gemeinsam aussprechen können.

d) Dem entspricht es, daß die Autorität der Beschlüsse der Versammlungen des Weltrates der Kirchen verhältnismäßig schwach ist. Es steht jeder Kirche frei, ob sie die Beschlüsse übernehmen will oder nicht. Zwar erwies sich auch die Autorität der altkirchlichen ökumenischen Synode erst im Prozeß ihrer Rezeption durch die Kirche. In diesem Prozeß mußten sich die Synodalbeschlüsse durchsetzen. Und doch war ihre Autorität insofern eine größere als die des Weltrates, da die altkirchlichen Synoden von einer vorgegebenen, wenn auch oft bedrohten sichtbaren Einheit der Kirche getragen waren und ihnen darum von vornherein mit einem größeren Vertrauen begegnet wurde. Die Schwäche der Autorität des Weltrates aber folgt notwendig aus der Tatsache, daß die Uneinigkeit der in ihm versammelten Kirchen noch nicht überwunden ist. Dem entspricht es, daß die Ablehnung der Beschlüsse einer ökumenischen Vollversammlung durch eine Gliedkirche keineswegs das Ende ihrer Mitgliedschaft im Weltrat bedeutet. Vielmehr ist das Recht einer solchen Ablehnung durch die Verfassung des Rates ausdrücklich gesichert. Die Autorität des Weltrates der Kirchen ist damit nicht nur schwächer als die der altkirchlichen Synoden, sondern auch als diejenige, die Luther dem von ihm geforderten Konzil zuzuerkennen bereit war. Denn er war bereit, um der Einheit der Kirche willen sich der Autorität eines freien und auf der Heiligen Schrift sich gründenden Konzils zu beugen. In dieser Schwäche der Autorität und in dem fast völligen Fehlen

von rechtlichen Sicherungen für die Durchsetzung ihrer Beschlüsse sind die Versammlungen des Weltrates allein angewiesen auf das Wirken des Heiligen Geistes, der die Herzen überzeugt, füreinander erschließt und neu in Christus verbindet, — und zwar nicht nur die Herzen der einzelnen Christen, sondern die getrennten Kirchen.

3. Blicken wir auf die vorstehende Analyse zurück, so ist festzustellen:

In den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen kehren auf der einen Seite wesentliche Momente der altkirchlichen Synoden wieder, wobei freilich nicht nur die altkirchlichen Reichssynoden, sondern auch die Struktur des vornicänischen synodalen Geschehens berücksichtigt sind. Auf der anderen Seite aber liegen so tiefgreifende Unterschiede vor, daß die Versammlungen des Weltrates der Kirchen nicht als Fortsetzung der altkirchlichen Konzilien bezeichnet werden können. Zwar hindert nichts, sie Konzilien zu nennen. Dies ist auch gelegentlich geschehen⁴). Auch wird man sie mit guten Gründen als ökumenische Konzilien bezeichnen dürfen. Aber wenn dies geschieht, müssen sie klar und deutlich von den altkirchlichen ökumenischen Konzilien abgehoben werden. Sie sind keine Konzilien in diesem historischen Sinn. Mit Recht wurde dieses Mißverständnis schon 1916 in den vorbereitenden Verhandlungen für die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ausdrücklich abgelehnt⁵). Auch später taucht in den Dokumenten des Weltrates der Kirchen nirgends eine Gleichsetzung seiner ökumenischen Versammlungen mit den altkirchlichen ökumenischen Konzilien auf.

Man könnte nun allerdings fragen, ob sie nicht als Fortsetzung solcher Unionskonzilien anzusehen sind, wie sie 1274 in Lyon und 1438/39 in Ferrara-Florenz stattgefunden haben. Auch damals berieten und beschlossen Vertreter getrennter Kirchen miteinander. Aber es ging damals nur um zwei getrennte Kirchen, die römische und die östliche, und ihre beiderseitigen dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen waren längst nicht so verschieden wie

⁴) So z. B. W. Elert in der 1. Plenarsitzung der Weltkirchenkonferenz von Lausanne 1927: „Darum wünschen wir für dieses Konzil, daß es die Einheit der Christen in der Wahrheit findet und daß es die Wahrheit ohne Kompromisse mit dem Irrtum durch klare Entscheidungen ausspreche.“ „... Deshalb ist unser zweiter Wunsch für dieses Konzil, daß die große Einheit, die es erstrebt, die schon vorhandenen Einheiten nicht zerstöre, sondern wie eine Mutter ihre reif und selbständig gewordenen Kinder in ihr Haus aufnehme“ (H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zu Lausanne, 1929, S. 102 ff.).

⁵) Vgl. den „Plan für die Weltkonferenz“: „Eins unterscheidet die Konferenz, die wir im Auge haben, wesentlich von allen ökumenischen Versammlungen der Vergangenheit ... sie besitzt keine legislative Gewalt ... Sie unterscheidet sich noch in anderer Hinsicht von den Konzilien der Vergangenheit, aber dies ist ein besonders bemerkenswerter Unterschied.“ „Die Aufgabe ... ist nicht, eins der Konzilien der ungeteilten Kirche nachzuahmen“ (ebd. S. 33 Anm. 71).

die der im Weltrat vertretenen vielen Konfessionen oder auch wie die Ostkirche und die römische Kirche heute. Dies wäre freilich nur ein quantitativer Unterschied zwischen jenen historischen Unionskonzilien und vielen ökumenischen Versammlungen heute. Darüber hinaus aber wird man grundsätzlich fragen müssen, ob diese überhaupt als Unionskonzilien im prägnanten Sinn bezeichnet werden dürfen. Wenngleich es in diesen Versammlungen um die Einheit der Kirche geht, hat der Ökumenische Rat nach seiner Verfassung doch nicht die Aufgabe, selbst Unionsverhandlungen zu führen. Dies bleibt vielmehr der freien Initiative der einzelnen Gliedkirchen überlassen. Darum sind seine Versammlungen von den historischen Unionskonzilien in mehrfacher Hinsicht zu unterscheiden.

Die Versammlungen des Weltrates der Kirchen sind somit ein kirchengeschichtliches Novum. Worin besteht ihre Neuheit? Die altkirchlichen Synoden gingen von der Voraussetzung der Einheit der Kirche aus und suchten diese Einheit gegen Bedrohungen in Fragen der Lehre und der Ordnung zu schützen und zu stärken. Die Versammlungen des Ökumenischen Rates aber setzen eine gespaltene Christenheit voraus. Zwar gehen auch sie von einer Einheit aus, nämlich von der Anerkennung des einen Christus als Gott und Heiland. Aber dieses Einssein in Christus ist noch verborgen unter der Uneinigkeit der Kirchen. Die Versammlungen suchen die Einheit, in der dieses Einssein in voller Kirchengemeinschaft zur sichtbaren Darstellung und Auswirkung kommt. So sind sie ein Wagnis des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung — des Glaubens, daß Christus über die Grenzen der eigenen Konfessionskirche hinaus sich als mächtig erweist, der Liebe, die die Brüder jenseits dieser Grenzen sucht und findet, und der Hoffnung, daß das Feuer des Heiligen Geistes die Grenzen verbrennen wird, die uns jetzt noch von ihnen trennen. Hierbei beanspruchen die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates nicht, selbst bereits die erhoffte Einheit vorwegzunehmen und darzustellen. Sie verstehen sich nicht als das Leitungsorgan einer Superkirche⁶⁾. Sie wollen nur dienen und helfen bei dem Wachsen der Einheit, die Gott durch seinen Heiligen Geist wirkt, wann und wie es ihm gefällt.

⁶⁾ Visser 't Hooft, Überkirche und ökumenische Bewegung. Ökumenische Rundschau, 1958, S. 157 ff.

„DIE EINHEIT, DIE WIR SUCHEN“

Um die neue Einheitsformulierung von Faith and Order

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat im vergangenen Jahre eine neue Definition dessen, was unter „Einheit“ zu verstehen ist, erarbeitet und damit die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zu einer Neubesinnung auf die Grundlagen und Ziele der ökumenischen Bewegung aufgerufen. Wir geben nachstehend zunächst den betreffenden Abschnitt aus dem „Bericht über die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung“ wieder und lassen sodann drei Stellungnahmen von lutherischer, reformierter und alt-katholischer Seite folgen, die uns im Blick auf die bevorstehende Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi zu einem gründlichen Durchdenken der aufgeworfenen Fragen anleiten wollen:

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versteht unter der Einheit der Kirche, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, diejenige Einheit, die alle, die Jesus Christus als Herrn bekennen, überall und an jedem Ort *) in eine verpflichtende Gemeinschaft miteinander führt. Sie tut es durch die eine Taufe auf Ihn, das Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, die Predigt des einen Evangeliums, das Brechen des einen Brotes und das Leben in der Gemeinschaft, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet. Gleichzeitig verbindet sie diese Einheit mit der gesamten Gemeinschaft der Christen an allen Orten und zu allen Zeiten, so daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle, wenn es erforderlich ist, für die Aufgaben, für die Gott die Kirche ruft, mit Wort und Tat eintreten können.

Für diese Einheit müssen wir beten und arbeiten. Das ist unsere Überzeugung. Eine Vision dieser Einheit stand am Anfang der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, und wir versichern aufs neue, daß dies immer noch unser Ziel ist. Wir geben zu, daß die kurze Definition unserer Aufgabe, die wir oben gegeben haben, viele Fragen unbeantwortet läßt. Vor allem möchten wir mit besonderem Nachdruck darauf hinweisen, daß die von uns gesuchte Einheit keine Uniformität bedeutet. Wir erstreben keinen monolithischen Machtblock, und was die Lösung gewisser im vorausgehenden Abschnitt dargestellter Fragen angeht, so sind wir darin auch noch keineswegs einer Meinung. Das Erlangen der Einheit wird für viele Formen des Kirchenlebens, wie wir sie bisher gekannt haben, nichts weniger als ein Sterben und Neugeborenwerden bedeuten. Wir glauben aber, daß letztlich nichts ausreichend ist, was weniger kostet.¹⁾

*) „Ort“ wird hier sowohl in seiner ursprünglichen Bedeutung verstanden als Bezeichnung für den Wohnort wie auch — unter modernen Verhältnissen — als Bezeichnung für andere Bereiche, in denen die Christen ihre Einheit in Christus zum Ausdruck bringen müssen, z. B. „alle, die in einem Industriebetrieb beschäftigt sind“.

¹⁾ Offizieller deutscher Text.

Prof. Wilfried Joest (lutherisch):

Die ökumenische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat in einem Bericht über die Zukunft ihrer Arbeit eine Erklärung vorgelegt, in der sie ihr Verständnis derjenigen Einheit der Kirche darlegt, um die es ihr in ihrer Arbeit und um die es der ökumenischen Bewegung überhaupt zu tun sein muß. Wenn ich aufgefordert bin, zu dieser Erklärung aus lutherischer Sicht Stellung zu nehmen, so kann dies natürlich nicht die Stellungnahme „der“ lutherischen Theologie, sondern nur die persönliche Ansicht eines lutherischen Theologen sein. Ich glaube aber, diese Ansicht vor dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche, und zwar gerade vor dessen ekklesiologischen Aussagen, verantworten zu können.

Es ist zunächst zu bejahen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über alle bloß pragmatischen Ziele eines organisierten gemeinsamen Handelns der getrennten Kirchen hinaus sich so entschieden zu der Aufgabe bekennt, nach wirklicher Vereinigung dieser getrennten Kirchen zu streben. Die ökumenische Bewegung hätte in der Tat ihren ursprünglichen Antrieb und ihren lebendigen Sinn verloren, wenn in ihr nicht mehr für die Einheit der Kirche gebetet und gearbeitet würde. Und das kann nicht nur heißen: für koordiniertes Handeln zu praktischen Zwecken im Rahmen des status quo — so wichtig auch dieses Handeln ist —, sondern: für die Überwindung dessen, was uns trennt. Was uns am schwerwiegendsten trennt, sind nach wie vor dogmatische Überzeugungen und die Verschiedenheit kirchenrechtlicher Bindungen. Darum ist es sinnvoll, daß innerhalb der verschiedenen Organe der ökumenischen Bewegung gerade die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Arbeit für die Einheit der Kirche zu ihrer Aufgabe macht und die Gesamtökumene an diese Aufgabe erinnert.

Die Erklärung der Kommission sagt in ihrem ersten Satz, daß die Einheit der Kirche Gottes Wille ist. Das bedeutet also: es geht hier um etwas ganz anderes als um den menschlichen Wunsch, durch Zusammenschluß imponierender, stärker und einflußreicher zu sein. Der status quo der Zertrennung in Kirchen, die weithin in ihrem Verständnis und Bekenntnis des Evangeliums nicht einig sein können und damit auch im Sakrament keine Gemeinschaft haben, widerspricht dem, was die Kirche von Gott her ist, wozu Jesus kam und wozu das Evangelium und die Sakramente gegeben sind. Wir dürfen uns daher um Gottes willen bei diesem status quo nicht beruhigen, sondern müssen uns nach seiner Überwindung ausstrecken.

Es ist ferner zu bejahen, daß in der Erklärung die Einheit der Kirche nicht nur als der Wille, sondern zugleich als die Gabe Gottes bezeichnet wird. Diese Formulierung könnte zwar auf den ersten Blick überraschen, da diese Einheit ja

nicht verwirklicht ist, so daß man eher erwartet, sie als Aufgabe bezeichnet zu sehen. Es ist aber richtig, daß zuerst von Gottes Gabe und nicht von Aufgabe geredet wird. Denn erstens ist der Grund, der die Christen eint, von Gott in der Tat gelegt und gegeben. Er besteht nicht in einer Gemeinsamkeit von Überzeugungen, die wir erst schaffen müssen, sondern in dem einen Christus und der in ihm aufgerichteten und gegenwärtigen Gnade, von der wir alle leben, sofern wir überhaupt als Christen leben, auch wenn unser Glaubensverständnis dieser Gnade noch in vielem verschieden ist. Die Einheit der Kirche suchen kann darum nur bedeuten, daß wir eins zu werden suchen darin, wie wir diese eine Gabe verstehen, annehmen und in ihr leben, die gegeben ist und von der wir als Getaufte alle schon herkommen. Und zweitens kann dies, daß wir uns zusammenfinden im Wahrnehmen der Gabe Gottes, selbst wieder nur Gottes Gabe sein, ein pneumatisches Geschehen und nicht ein Produkt menschlicher Taktik. Darum sagt die Erklärung mit Recht: Für diese Einheit müssen wir nicht nur arbeiten, sondern zuerst beten. Ein Geschehen, nach dem wir nun aber wirklich im Ernst verlangen und dem wir unsern Einsatz zur Verfügung stellen sollen. Darum fügt die Erklärung mit demselben Recht zum Beten das Arbeiten hinzu.

Die Kommission sagt in ihrer Erklärung weiter, was nach ihrer Einsicht zu diesem Einswerden der Kirchen im Wahrnehmen der Gabe Gottes gehört. Sie konkretisiert damit, wonach wir streben sollen, indem wir nach dem Einswerden verlangen. Dies zu konkretisieren, kann als ein Wagnis erscheinen, das aber m. E. in einer solchen Erklärung gewagt werden mußte, wenn die Rede vom Suchen der Einheit nicht bloße Deklamation bleiben sollte. Dabei wird von der Erklärung nicht ein inhaltlicher dogmatischer Consensus vorweg formuliert. Wohl aber wird eine Aufgabenstellung gegeben, in der gesagt wird, in welchen Bereichen und Funktionen des christlichen Lebens es für die wirkliche Einheit der Kirche überhaupt auf das Einswerden ankommen wird.

Was dabei genannt wird, wird ein lutherischer Theologe im ganzen durchaus bejahen. Es wird zunächst gesagt, zu der Einheit, die wir suchen sollen, gehöre, daß alle, die Jesus Christus als den Herrn bekennen, überall und an jedem Ort in eine verpflichtende Gemeinschaft miteinander kommen. Diese Formulierung ist, für sich genommen, zunächst freilich nicht sehr klar. „Überall und an jedem Ort“ glaube ich so verstehen zu sollen: eine Gemeinschaft, die sowohl auf der Ebene des Verhältnisses der Gesamtkirchen zueinander als auch auf der Ebene des Verhältnisses der Gemeinden bisher getrennter Kirchen an einem Wohnort wirksam wird. Daß dies beides in einem konkreten Einswerden zusammengehört, ist selbstverständlich. Ferner ist der Ausdruck „eine verpflichtende Gemeinschaft“ für sich nicht ganz deutlich. Der englische Ausdruck an dieser Stelle des Dokumentes lautet „fully committed“. Ist gemeint: vorbehaltlos, ohne daß Be-

zirke zurückbehalten werden, in denen diese Gemeinschaft verweigert wird? Wie dem auch sei, so wird jedenfalls im folgenden Satz verdeutlicht, worauf sich diese Gemeinschaft erstrecken bzw. worin sie sich auswirken soll. Es wird genannt das Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens und die Predigt des einen Evangeliums. Das kann im ganzen Zusammenhang m. E. nur bedeuten: daß wir eins werden im Verständnis dieses Glaubens, so daß unser Bekenntnis einmütig wird und wirklich dem entspricht, daß es der eine apostolische Glaube ist, in dem wir leben. Oder sollte nur gemeint sein: Einheit in der Anerkennung des formulierten apostolischen Glaubensbekenntnisses, wobei ein verschiedenes Verständnis dieses Bekenntnisses vorbehalten bleibt? Das müßte man als einen ungenügenden Ausdruck wirklicher Einheit zurückweisen. Aber es ist wohl ausgeschlossen, daß nur dies gemeint ist, denn es wird hinzugefügt: die Predigt des einen Evangeliums. Das heißt doch wohl, daß wir eins werden in dem, was wir als den Inhalt des Evangeliums vertreten und verkündigen. Das schließt aber ein Einswerden im Verständnis des Glaubens und nicht nur die allgemeine Anerkennung einer Bekenntnisformel in sich. Es erscheint mir sehr wichtig, daß die Erklärung auf diese Einheit in Bekenntnis und Predigt den Finger gelegt hat. An ihr vorbei kann man nicht nach der Einheit der Kirche streben. Es wird ferner genannt: die eine Taufe auf Christus und das Brechen des einen Brotes. Ich kann das im Zusammenhang dessen, worum es hier geht, nur so verstehen, daß wir darin eins werden, daß wir unsere Taufe gegenseitig als die eine und rechte Taufe anerkennen, und daß wir dazu gelangen, einander vorbehaltlos die Gemeinschaft am Tisch des Herrn zu gewähren. Das setzt freilich auch ein Einswerden im Glaubensverständnis der Sakramente voraus, doch ist dies ja in der zuvorgenannten Einheit des Glaubens und der Verkündigung eingeschlossen, da Taufe und Abendmahl an zentraler Stelle in den Glauben und die Predigt des Evangeliums hineingehören. Schließlich nennt die Erklärung „das Leben in der Gemeinschaft, das sich im Zeugnis und Dienst an alle wendet“. Dies ist die konkrete und untrennbare Folge aus der Einheit im Glauben und im Empfangen der Sakramente.

Ist das, was die Erklärung sagen will, im Vorstehenden richtig verstanden, dann ergibt sich eine erstaunliche Übereinstimmung mit dem, was der ekklesiologische Artikel VII der Augsburgerischen Konfession darüber sagt, was zur Einheit der Kirche gehört: „Denn dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand des Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“. Das Leben in der Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst bzw. eine entsprechende Formulierung wird dort nicht genannt, es ist dies aber auch für die Augsburgerische Konfession die selbstverständliche Folge der Gemeinschaft unter dem Evangelium und an den Sakramenten.

Der lutherische Theologe wird die Erklärung auch darin bejahen können, was sie nicht als zum Einswerden der Kirchen notwendig nennt. Die Erklärung schweigt von einer Gleichheit der Riten, der Liturgie. Sie schweigt, wenn ich recht verstehe, auch von einer Gleichförmigkeit der Organisation, der Kirchenverfassung, der kirchlichen Ämter und Dienste. Sie erhebt nicht die Forderung nach einer Vereinigung unter einem in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamt. Sie sagt freilich, zur Einheit gehöre, „daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden“. Das dürfte aber im Zusammenhang mit gewissen Formulierungen des zweiten Absatzes der Erklärung, auf die wir sogleich noch zu sprechen kommen, nicht so zu verstehen sein, daß eine zentralisierte Gleichförmigkeit der amtlichen Organisation zu erstreben ist, sondern so, daß verschiedenen organisierte Teile der Christenheit ihre voneinander verschiedenen Organe gleichwohl als rechtmäßige Träger des einen ministerium verbi anerkennen und ihnen daher gegenseitig auch den Zugang zu ihren Kanzeln gewähren. Und zwar aufgrund ihres Eingewordenseins im Bekenntnis des Glaubens und in der Predigt des Evangeliums.

Ist dieses Verständnis des Textes zutreffend, so steht er gerade auch in den Punkten, in denen er bezüglich der Forderung der Einheit Zurückhaltung übt, in weitgehender Übereinstimmung mit der Ekklesiologie der Augsbургischen Konfession.

Es ist also in dem, was die Erklärung über die notwendigen Bereiche des Einswerdens sagt und nicht sagt, bis zu einem gewissen Grade in der Aufgabenstellung doch auch schon ein inhaltlicher theologischer Consensus ausgesprochen, und zwar auf ekklesiologischem Gebiet. Denn was hierüber gesagt wie nicht gesagt wird, enthält ja notwendig eine gewisse Entscheidung darüber, worin die wesentliche Einheit der Kirche liegt. Ohne eine solche Vereinbarung in einem „Vorverständnis“ dessen, worum es in dem Beten und Arbeiten für die Einheit der Kirche überhaupt oder in erster Linie gehen wird, wäre ja schon ein Beginn mit dieser Arbeit überhaupt nicht möglich. Wenn man vom Kirchenverständnis lutherischer Theologie aus erstaunt und erfreut ist, daß die Erklärung in dem, was sie zu der Einheit sagt und nicht sagt, diesem so nahesteht, wird man andererseits diese Erklärung auch nicht vorschnell für „unser“ Verständnis mit Beschlag belegen dürfen. Es wird insbesondere zu fragen sein, wieweit das, was in der Erklärung nicht gesagt ist, damit wirklich als nicht zur wesentlichen Einheit gehörend bezeichnet werden soll. Es könnte auch sein, daß das Gesagte als auf alle Fälle zu ihr gehörend bezeichnet, das Nichtgesagte aber damit nicht ausgeschlossen sein soll, ja daß manche Glieder der Kommission nur unter schweren Bedenken auf seine ausdrückliche Nennung verzichtet haben. Immerhin bleiben diejenigen Punkte, die genannt wurden, damit als besonders wesentlich und vor-

dringlich herausgestellt, und lutherische Theologie kann dieser Akzentsetzung mit Freuden zustimmen.

Bedeutsam scheint mir endlich zu sein, daß im zweiten Absatz der Erklärung mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen wird, die Kommission verstehe die Einheit, die wir suchen müssen, nicht als Uniformität und erstrebe keinen monolithischen Machtblock. Das spricht dafür, daß die Anerkennung von Amt und Gliedern durch alle, von der zuvor die Rede war, nicht als Forderung einer zentralen und in allen Teilen einheitlichen Organisation von Amt und Verfassung der Kirche, sondern tatsächlich in dem oben von uns vermuteten Sinne zu verstehen ist. Es ist in erster Linie offenbar nicht an eine solche Einheitskirche gedacht, sondern an ein Einswerden der verschiedenen Gestalten der Kirche darin, daß sie ihr Bekenntnis nicht gegenseitig anathematisieren und sich nicht die Sakramentsgemeinschaft verweigern, daß sie vielmehr zur Einheit des Bekenntnisses und zur Gemeinschaft im Sakrament gelangen. Das muß Mannigfaltigkeit der Traditionen und Ordnungen in andern Bereichen nicht ausschließen. Auch diese Zurückhaltung in der Zielsetzung ist m. E. zu bejahen. Sie schützt das Suchen nach der Einheit vor einem Abgleiten in pragmatisch-machtmäßige Motive und ist auch dem Leibe Christi als einer Einheit von Gliedern verschiedener Charismen und Aufgaben entsprechender als eine zentralistische Zielsetzung. Es darf dabei nur nicht vergessen werden, daß die eine Aufgabe, das eine Evangelium mit Wort und Leben zu verkündigen, für alle Glieder und in allen Charismen dieselbe bleibt.

Die nächste praktische Folgerung aus dem Verständnis der Einheit und unseres Auftrags, nach ihr zu suchen, das diese Erklärung darlegt, scheint mir darin zu liegen, daß das theologische Gespräch der Kirchen fortgeführt und intensiviert wird. Das muß geschehen mit dem Willen, nicht nur die Unterschiede festzustellen und festzuhalten, sondern sich im Verstehen des Evangeliums und im Bekenntnis des Glaubens näherzukommen und endlich eins zu werden. Wer dieses Unterfangen nur als menschliche Denk- und Diskussionsübung betrachtet, wird seinen Erfolgsaussichten mehr als skeptisch gegenüberstehen. Und vielleicht werden wir wirklich auf lange hinaus dabei noch keine greifbaren Erfolge sehen. Wenn dieser Weg aber beschritten wird in wirklichem Glauben an Gott, daran, daß seine eine Gabe in Christus gegeben ist und die Macht hat, uns zum rechten Verstehen ihrer selbst zu bringen, dann kann er kein sinnloser und aussichtsloser Weg sein.

Prof. Walter Kreck (reformiert):

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat — getreu der Tradition von Faith and Order — es für notwendig gehalten, entgegen einer allzu

locker und vorläufig verstandenen Auffassung von ökumenischer Einheit in dem gegenwärtigen Stadium, eine Formulierung dessen, was sie unter Einheit der Kirche glaubt verstehen zu sollen, vorzulegen. Es handelt sich dabei nicht um ein Wunschbild von dieser Einheit, auch nicht um etwas, was zusätzlich zu dem, was Kirche heißt, noch hinzutreten könnte, aber notfalls auch entbehrt werden könnte. Vielmehr wird die Einheit der Kirche als wesensmäßig zu ihr gehörig angesehen, so daß die Definition der Einheit mit der Definition der Kirche zusammenfällt bzw. sich daraus zwangsläufig ergibt. Hier wird also nicht nach dem z. Z. Erreichten oder demnächst Erreichbaren auf Grund einer ökumenischen Bestandsaufnahme gefragt, sondern nach dem, was Gott verheißen und geboten hat. Deshalb heißt es mit Recht: Diese Einheit ist Gottes Wille und seine Gabe an die Kirche! Darum wird nicht der Versuch gemacht, die bestehende Zertrennung der Kirche zu rechtfertigen oder zu entschuldigen, sondern es wird offen zugestanden, daß der Weg zu solcher Einheit für viele Formen unsrer Kirchentümer ein „Sterben und Neuwerden“ bedeutet. Die Kirchen werden hier zur Buße gerufen. Denn — wie Calvin sagt — „man könnte nicht zwei oder drei ‚Kirchen‘ finden, ohne daß damit Christus in Stücke gerissen würde — und das kann doch nicht geschehen! Nein, alle Auserwählten Gottes sind dergestalt in Christus miteinander verbunden, daß sie, wie sie ja an dem einen Haupte hängen, auch gleichsam zu einem Leibe zusammenwachsen, und sie leben in solcher Gefügtheit zusammen wie die Glieder des gleichen Leibes; sie sind wahrhaft eins geworden, als solche, die in einem Glauben, einer Hoffnung, einer Liebe, in dem gleichen Geiste Gottes miteinander leben und die nicht nur zu gleichem Erbe des ewigen Lebens berufen sind, sondern auch zur Teilnahme an dem einen Gott und dem einen Christus“ (Institutio IV, 1, 2).

Aber man könnte einwenden: Calvin redet hier von der „unsichtbaren Kirche“, von der Kirche, die wir glauben und die vor Gottes Augen immer schon Wirklichkeit ist. Wir fragen aber in der Ökumene doch nach einer Einheit, die zwar als „Gottes Gabe“ bezeichnet wird, aber auch als sein Auftrag. Für diese Einheit sollen wir „beten und arbeiten“, sie soll sich in gewissem Sinn sichtbar darstellen. Denn was hier als kennzeichnend für die Einheit der Kirche genannt wird, ihr gemeinsames Bekennen Jesu Christi, die eine Taufe, die Predigt des Evangeliums usw., sind durchaus erkennbare Vorgänge. Wird hier also der Versuch gemacht, jene verborgene eschatologische Einheit der Kirche ans Licht zu ziehen, so daß es nicht mehr hieße: Ich glaube, sondern ich sehe die eine, heilige, christliche Kirche!? In der Tat muß man — wieder mit Calvin — unterscheiden zwischen der sog. „unsichtbaren“ Kirche und der sichtbaren. Aber man darf um keinen Preis die eine gegen die andere ausspielen, als ob es um zwei Kirchen ginge. Man darf also auch nicht unter Berufung auf die Verborgenheit der Kirche

die in unsrer Erklärung gemeinte sichtbare Einheit der Kirche geringschätzen. Von der sichtbaren Gemeinschaft von Menschen, in der Christus verkündigt wird und die sich zu ihm bekennen, glaube ich ja, daß hier wahre Kirche Jesu Christi ist. Wie könnte ich die eine christliche Kirche glauben, ohne für die Einheit dieser sichtbaren Kirche einzutreten und die faktisch bestehende Zerrissenheit, statt sie zu beschönigen, so anzusehen, wie man „die eigene und die fremde Sünde ansieht“ (Barth)? Calvin sagt mit Recht: „Ebenso also, wie es uns vonnöten ist, jene unsichtbare, allein für Gottes Augen wahrnehmbare Kirche zu glauben, wird es uns auch aufgetragen, diese Kirche, die im Blick auf die Anschauung der Menschen Kirche heißt, hochzuhalten und die Gemeinschaft mit ihr zu pflegen“ (Inst. IV, 1, 7).

Es entspricht auch durchaus reformierter Auffassung von der Kirche, wenn ausdrücklich betont wird, daß diese Einheit „keine Uniformität“ bedeutet. Solche Uniformität gibt es bekanntlich auch im Neuen Testament nicht. Sowohl hinsichtlich der Lehre wie vor allem hinsichtlich der Ordnung der Kirche muß es eine Variationsbreite geben, die den besonderen Verhältnissen, Zeit und Situation, Rechnung trägt und auch Raum läßt für ein gerade dieser oder jener kirchlichen Gemeinschaft verpflichtend gewordenes Erbe. Es ist erstaunlich, wie der als so gesetzlich verschriene Calvin nicht genug warnen kann vor einem solchen Uniformismus in Lehre und Ordnung, wie er den Gewissenszwang da, wo das Evangelium Freiheit läßt, verwirft, wie er den Zeitumständen, den bestehenden Einrichtungen, den Landesgewohnheiten usw. ihr relatives Recht läßt (vgl. Inst. IV, 9 und 10). Die Einheit der Kirche wird durch Verabsolutierung der eigenen Tradition zerstört, und ganz gewiß hat auch reformiertes Kirchentum hier oft gesündigt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die reformierte Kirche von Anfang an ein starkes Bewußtsein davon hat, daß die einzelnen Gemeinden und Kirchengebiete keinem Konformismus nachjagen sollen, daß gerade auch auf dem Gebiet der Lehre verschiedene Ausprägungen möglich sind, daß also nicht notwendig dieselbe Bekenntnisschrift in Genf, Basel, Zürich und Friesland im Gebrauch und in Geltung stehen muß. Deshalb wohl auch ihre oft verdächtige „Unionsfreudigkeit“. Auch was die Ordnung der Kirche betrifft, so war man zwar grundsätzlich auf ihre Schriftgemäßheit sehr bedacht, man glaubte auch, ihre Grundzüge recht eindeutig der Hl. Schrift entnehmen zu können, aber man forderte nicht, daß überall die gleichen Ordnungen übernommen würden, und erstrebte keine Uniformität im einzelnen. Grundsätzlich jedenfalls ist die hier vorliegende Erklärung auch darin auf dem rechten Wege, daß sie ausdrücklich vor solcher Uniformierung warnt.

Was wäre nun im einzelnen zu der Umschreibung der erstrebten Einheit in diesem Entwurf zu sagen?

Es ist zunächst auffallend, wie Calvin in ganz ähnlicher Weise von der sichtbaren Kirche und ihrer Einheit reden kann. Kirche in diesem Sinn ist ihm „die gesamte, in der Welt verstreute Schar der Menschen, die da bekennt, daß sie den einen Gott und Christus verehrt, die durch die Taufe in den Glauben an ihn eingewiesen wird, durch die Teilnahme am Abendmahl ihre Einheit in der wahren Lehre und der Liebe bezeugt, einhellig ist im Worte des Herrn und zu dessen Predigt das von Christus eingesetzte Amt aufrecht erhält“ (Inst. IV, 1, 7). Aber über diese Formulierung Calvins hinausgehend, wenn auch durchaus auf der Linie reformierter Kirchauffassung liegend, sind vor allem zwei Momente, die positiv hervorgehoben werden müssen:

1. Ausdrücklich wird der Akzent auf die örtliche Gemeinschaft gelegt, auf die Einheit, welche Christen an jedem Ort, wo sie miteinander leben, verbindet oder doch verbinden sollte. Gegenüber der Tendenz, Ökumene auf Weltebene zu verwirklichen, mit den Vertretern der verschiedensten Konfessionen hier brüderliche Gemeinschaft zu pflegen, aber zu Hause, im engen Raum des örtlichen Nebeneinanders der Konfessionen die hohen Zäune bestehen zu lassen und nur bei seltenen Anlässen sich hinüber und herüber zu grüßen, wird hier als Ziel ökumenischer Einheit eine „verpflichtende Gemeinschaft“ am Ort ins Auge gefaßt. Erst an zweiter Stelle wird dann von der weltweiten, über alle Zeiten und Orte hinwegreichenden Einheit gesprochen, während das Schwergewicht auf der im täglichen Miteinanderleben zu verwirklichenden Gemeinschaft liegt. Die reformierte Kirche sollte gerade dafür besonderes Verständnis haben können, weil die hervorragende Stellung der örtlichen Gemeinde und das jeden einzelnen verpflichtende persönliche Bekenntnis und Leben in dieser Gemeinde von Anfang an bei ihr hoch in Geltung standen. Aber statt der konfessionell geschlossenen Stadt oder Landschaft, wie sie im Reformationszeitalter die Regel war, haben wir es heute mit dem Nebeneinander (oder gar Widereinander) christlicher Gemeinden verschiedener Konfessionen an einem Ort zu tun. Niemand wird die utopische Hoffnung hegen, daß hier über Nacht oder auch nur in absehbarer Zeit die Grenzen fallen, und es wird nach dem, was gegenüber einem nivellierenden Uniformismus gesagt wurde, auch nicht das Ziel sein können, alle Eigenarten zu verwischen. Mit Recht warnt Visser 't Hooft (Die Una Sancta und die Ortsgemeinde, Ökumenische Rundschau 1961, H. 1, S. 17 ff.) vor abkürzenden Verfahren, bei welchen man die Augen vor den Schwierigkeiten, die hier bestehen, verschließt oder in eine neben oder oberhalb der konkreten Gemeinden bestehende oder erträumte Einheit glaubt flüchten zu können. Aber daß alle, die den Namen Christi bekennen, sich gegenseitig als Christen anerkennen, den gemeinsamen Glauben bekennen und der Welt bezeugen und darum in einer „verpflichtenden Gemeinschaft“ miteinander stehen sollten, das wird mit Recht

als Aufgabe und Ziel herausgestellt. Es wäre der erste Schritt zu diesem Ziel, wenn es gelänge, in der örtlichen Gemeinde das Bewußtsein der Unerträglichkeit und Ärgerlichkeit dieser faktischen Zerrissenheit zu erwecken.

2. Es ist sehr zu beachten und gerade auch im Sinne reformierten Bekenntnisses lebhaft zu begrüßen, daß zweimal ausdrücklich von der gemeinsamen Verantwortung für den Dienst in der Welt geredet wird. (Es heißt: „... das Leben in der Gemeinschaft, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet“ und „daß alle, wenn es erforderlich ist, für die Aufgaben, für die Gott die Kirche ruft, mit Wort und Tat einstehen können“.) Die Einheit der Kirche, die zu erbitten und zu erstreben ist, kann nicht in beschaulicher Selbstgenügsamkeit bestehen, sondern wird in der missionierenden und dienenden Haltung der Christen realisiert. Das Mißverständnis, es handle sich nur um unverbindliche Proklamationen oder Aktionen, zu denen sich die Spitzen der Kirchen gelegentlich zusammenfinden, ist deutlich abgewehrt, wenn von dem Zeugnis und Dienst im Leben in der Gemeinschaft die Rede ist. Aber es ist der Blick auf alle, auf die Welt gerichtet. Wenn auf der Weltkirchenkonferenz in Lund immer wieder mit Recht betont wurde, daß nur in der Einheit mit Christus auch die Einheit der Kirchen untereinander gefunden werden könne, so wird hier die Folgerung gezogen, daß — so wie Christus für die Welt starb — die Kirche in die Welt gesandt ist. Gerade jetzt, wo wir vor der Integration der Weltmission in die Ökumene stehen, kann der hier anklingende Aspekt von besonderer Bedeutung werden. In der gemeinsamen Verantwortung gegenüber einer heidnischen oder entchristlichten Umgebung könnte und sollte die Kirche ihre Einheit bewähren und erstarken lassen, statt durch das traurige Schauspiel der Zerrissenheit den Wahrheitsanspruch des Evangeliums in den Augen vieler fragwürdig zu machen.

Ist also die Erklärung als ganze und besonders in den genannten Punkten durchaus zu begrüßen, so seien nun noch einige Stellen berührt, an denen man Fragen aufwerfen, Bedenken anmelden oder aber auch die reformierte Tradition kritisch gefragt sehen könnte:

1. Was ist gemeint mit dem „Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens“? Ist hier an eine bestimmte Gestalt des Credo gedacht, etwa die altkirchlichen Bekenntnisse, oder allgemein an das apostolische Zeugnis, ohne es näher zu fixieren? Ist mit Bewußtsein darauf verzichtet, an dieser Stelle die Hl. Schrift zu nennen? Gewiß ist die Erwähnung der „Predigt des einen Evangeliums“ hier unmittelbar angeschlossen. Aber das sola scriptura, das den Vätern deutlichste Abgrenzung gegen ein schwärmerisches „Evangelium“, aber auch gegen eine Ausweitung apostolischer Tradition war, was ihnen also am zugespitztesten die sichtbare Kirche bestimmen half, fehlt hier. Die reformierten Väter konnten bekanntlich eher auf eine bestimmte Gestalt fixierten Glaubensbekenntnisses

verzichten, aber die Bindung an die Hl. Schrift, d. h. an diese konkrete Gestalt des prophetischen und apostolischen Zeugnisses, war ihnen fundamental. Gewiß hatten die Alten zu einfache Vorstellungen von der Einheit der Schrift, von ihrer historischen oder auch theologischen Widerspruchslosigkeit usw. Aber auch wenn wir heute die Problematik, die mit der Kanonsfrage verbunden ist, ganz anders empfinden, so ist doch auch für uns mit der Bindung an die Hl. Schrift trotz ihrer Vielgestaltigkeit ein Gegenüber zur Kirche markiert, das nicht preisgegeben werden kann.

2. Vermutlich ist vom „Brechen des einen Brotes“ statt von der Feier des einen Herrenmahles ohne jede Tendenz gesprochen worden. Aber wenn man bedenkt, welche Rolle der Kampf um die Kelchentziehung in der Geschichte der Kirche gespielt hat — nicht zuletzt auch wegen der Distanzierung von Priester und Laien —, möchte man in einer ökumenischen Formel alles vermieden sehen, was nach stillschweigender Duldung solcher Praxis aussehen könnte.

3. Wenn unter den Merkmalen kirchlicher Einheit neben anderem ausdrücklich auch das „Leben in der Gemeinschaft . . .“ genannt ist (corporate life), so läßt die Deutung hier mindestens viele Fragen offen. Es ist doch wohl an ein geordnetes Zusammenleben in der örtlichen Gemeinde gedacht, und zwar mit der ausdrücklichen Zielsetzung, sich in Zeugnis und Dienst an alle zu wenden. Für die reformierten Väter wäre mit dieser Bestimmung wohl zu wenig gesagt gewesen, denn sie hatten bekanntlich jedenfalls gewisse dezidierte Mindestforderungen hinsichtlich dessen, was zu einer geordneten Gemeinde gehört, zu ihrem „esse“ oder doch wenigstens zu ihrem „bene esse“. Nicht ein starres Schema von verfaßter Kirche, wohl aber die Grundzüge der Kirchenordnung lagen ihnen fest. Auch wenn man der Ansicht ist, daß hier oft über das Ziel hinausgeschossen wurde und man manches, was man zum „bene esse“ rechnen konnte, zum notwendigen „esse“ erklärte, so waren hier doch Gesichtspunkte gewonnen, auf die reformiertes Verständnis von Gemeinde schwerlich verzichten kann. Wir denken z. B. an die Forderung einer brüderlichen Leitung der Gemeinde und Kirche (im Gegensatz zu einer monarchischen), an die Ausprägung verschiedener Dienste und Ämter, an die Hochschätzung der seelsorgerlichen Vermahnung und der Zucht. Da aber dem allem mit der vorliegenden Formulierung kein Riegel vorgeschoben wird, wäre hier gewiß kein grundsätzliches Bedenken anzumelden.

4. Schwieriger steht es mit der Frage des Amtes. Was ist gemeint mit der von allen erwarteten Anerkennung des Amtes und der Glieder? Wir sahen, wie auch Calvin von dem eingesetzten Amt reden kann und dabei gewiß speziell an das Predigamt denkt, freilich gewöhnlich das Amt des Presbyters (und des Diakonen oder auch des Doktors) hinzurechnet. In der Tat ist keine echte kirchliche Einheit denkbar, ohne daß der Dienst an Wort und Sakrament als not-

wendig und damit auch Träger dieses Dienstes, sofern sie ihn recht verwalten, anerkannt werden. Aber ob nicht in dieser Fassung eine gewisse Mehrdeutigkeit vorliegt, sofern der Gedanke an ein isoliertes „geistliches Amt“ des Pastors oder sogar an ein Bischofsamt mit apostolischer Sukzession sich hier als wünschenswert oder notwendig aufdrängt, gerade weil vom Amt speziell im Zusammenhang mit der Einheit der Christen an allen Orten und – zu allen Zeiten (!) die Rede ist? Nach reformatorischer Auffassung besteht die Einheit der Kirche in der Einheit der Verkündigung und Sakramentsverwaltung, in der Einheit des Glaubens, und bekanntlich erklärt Augustana VII ausdrücklich, daß dies „ad veram unitatem ecclesiae satis est“. Rechnet man das „Amt“ gelegentlich dazu, so ist damit die rechte Ausrichtung dieses Dienstes der Verkündigung gemeint. Daß das Amt (und womöglich noch in einer bestimmt tradierten Form) notwendiges Mittel oder auch nur notwendiger Ausdruck und Zeichen solcher Einheit sei und als solches von allen anerkannt werden müsse, entspricht doch nicht reformatorischer Erkenntnis. Aber vielleicht sind dies Warnungen vor möglichen, aber nicht notwendigen Ausdeutungen der vorliegenden Formel, die sich bei näherer Interpretation durch die Verfasser erledigten.

Aufs Ganze gesehen, scheint mir dieser Entwurf das Ziel der kirchlichen Einheit knapp und sachgemäß umschrieben zu haben. Es wäre gewiß zu wünschen, daß diese Erklärung in Neu-Delhi Zustimmung fände (vielleicht mit geringen Änderungen an den genannten Punkten). Die Einheit selbst freilich wird nicht durch Definitionen geschaffen, sondern durch neues Hören auf das Wort des Herrn der Kirche selbst, das uns bereit macht, auf die Stimme der Brüder zu achten und, wo es sein muß, auch liebgewordenes Vätererbe preiszugeben, d. h. unser Leben als Kirchentum zu verlieren, um es als die eine Kirche Jesu Christi zu gewinnen.

Prof. Werner Küppers (alt-katholisch):

Liest man zum erstenmal die in St. Andrews 1960 von der Faith and Order-Kommission gefundene neue Formulierung über die kirchliche Einheit als Ziel der ökumenischen Bewegung, so erfreut die entschiedene Herausstellung der sichtbaren Einheit und es überrascht die allgemeine Übereinstimmung mit jenem altkirchlichen Verständnis der Einheit, wie es sich etwa bei Cyprian von Carthago († 258) besonders in seiner Schrift „Über die Einheit der katholischen Kirche“ Kap. 5 und 23 findet, wenn von ihm als Grundelement der Einheit der Gesamtkirche die örtliche Gemeinschaft aller Christen mit ihrem Bischof um den einen Altar bezeichnet wird. Tatsächlich sind auch in der neuen Erklärung alle Bauelemente der Einheit wenigstens genannt und grundsätzlich bejaht, die für die Alte Kirche die Bewahrung der kirchlichen Gemeinschaft bedingten: Die ört-

liche Gemeinschaft des Gottesdienstes, die eine Taufe, die Gemeinschaft des Brotbrechens, das Bekenntnis des apostolischen Glaubens, die gemeinsame missionarische Verkündigung, der diakonische Dienst, das von allen anerkannte Amt und die ebenfalls von allen anerkannte Mitgliedschaft. Wie aus einem Guß scheint der Text die ideale Sicht des großen Zieles zu bieten und so eines großen Consensus sicher zu sein.

Liest man den Text nun wieder und wieder und geht man den Einzelheiten nach, so vermag sich dieser erste Eindruck nicht in jeder Hinsicht zu erhalten. Vor allem, wenn man ihn in Verbindung bringt mit all dem, was im ökumenischen Gespräch zu diesem Thema schon gesagt worden ist, wird man vielmehr geneigt sein, dem Text zu begegnen wie die Politiker es beim Eingang wichtiger diplomatischer Noten tun, die man auf die in ihnen verborgenen Geheimnisse oder gar Fußangeln hin in sorgfältigem Studium zu befragen unternimmt. Einige Fragen drängen sich besonders auf:

Offenkundig enthält die Formel doch die bekannten vier Momente des anglikanischen „Lambeth-Quadrilaterals“: Schrift, Bekenntnis, Sakrament, Amt. Warum aber ist der Bezug auf den „historischen Episkopat“ bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt? Wird also eine Einheit gesucht, die gerade darüber hinweggehen würde?

Die ursprüngliche, örtliche Einheit der Gemeinde wird als Wesenszug der Einheit und als Baustein für die Einheit der Gesamtkirche gesehen. Wie aber ist dann dem Dilemma zu entgehen, daß einerseits in der Kirchengeschichte gerade das Festhalten an diesem Wesenszug jene ärgerliche Ausschließlichkeit bedingt hat, wie sie heute noch etwa die römisch-katholische Kirche vertritt, während andererseits das heutige ökumenische Verlangen nach örtlicher Einheit folgerichtig zur Duldung, ja zum Einschluß aller Christen in die örtliche Gemeinde auch über die Grenzziehung der Basis des Ökumenischen Rates hinausführen müßte? Soll das in der Formel gezeigte Bild der Einheit der Christen an jedem Ort als ideales Fernziel praktisch doch unwirksam bleiben, oder steht dahinter umgekehrt ein sehr reales Drängen auf eine „ökumenische Konformität“ hin, wie sie etwa in bestimmten neueren Kirchenunionen sich schon abzeichnet, d. h. auf eine Gemeinschaft auf Grund eines Minimums an Gemeinsamkeit hinsichtlich von Amt, Sakrament, Bekenntnis und christlicher Haltung?

Über derartige einzelne Fragen hinaus scheint uns aber auch aufs Ganze gesehen ein Mangel der Formel darin zu liegen, daß in ihr konstruktiv vom Gedanken der Einheit ausgegangen wird. Das unmerkliche Eindringen von Vorverständnissen im Begriff der Einheit bleibt dabei immer eine Gefahr, auch wenn — wie es in der Formel deutlich geschieht — dabei auf Gottes Wille und seine Gabe rekuriert wird. Es liegt nahe, hier auf eine Analogie zur römisch-katholischen

lischen Theologie hinzuweisen, die sich bei derartigem Vorgehen ergibt. Auch dort pflegt man — wenn auch heute nicht mehr so allgemein wie noch in jüngster Vergangenheit — vom Wesensmerkmal der Einheit für die Bestimmung der wahren Kirche auszugehen und damit den Primat Petri und seiner Nachfolger als wesensnotwendig für die Kirche zu begründen. Wenn nun in der neuen Faith and Order-Formulierung das Wesensmerkmal der Einheit im Bilde der an jedem Ort eng miteinander verbundenen und zur Welt hin gemeinsam sprechenden und handelnden Gemeinde an die erste Stelle gerückt und zum Baustein der Einheit der Gesamtkirche erklärt wird, so könnten die daraus zu ziehenden Folgerungen — eben um der gottgewollten Einheit willen — den Vorrang vor allen anderen Momenten des kirchlichen Lebens beanspruchen. Vor allem müßten — so dürfen wir folgern — um der Einheit willen die dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestandteile der verschiedenen „Traditionen“ vor dieser Forderung zurücktreten.

Hat also auf römisch-katholischer Seite das Ausgehen von der Forderung gottgewollter Einheit zur „Universaljurisdiktion“ des Papstes und damit zur faktischen, lokalen Veruneinigung geführt mit allen, die diesen Ausdruck der Einheit nicht als gottgewollt anzuerkennen vermögen, so müßte in analoger Weise auf ökumenischer Seite das Ausgehen von einer wiederum als gottgewollt bezeichneten Einheitsforderung zur „Universaltoleranz“ für alle jeweils an einem Ort anzutreffenden Christen und damit, weil diese undurchführbar wäre, zu neuer Veruneinigung führen bzw. die bestehende erhalten.

Zweifellos will die Faith and Order-Formel zu keiner dieser beiden Folgerungen die Hand bieten oder sie bejahen. Gerade deshalb aber meinen wir, sei das Ausgehen vom Wesensmerkmal der Einheit eine Fehlkonstruktion. Es sollte nicht so sehr von der Einheit ausgegangen als vielmehr auf die Einheit zugegangen werden! Von dieser Sicht her sollte die Anerkennung der Wahrheit von jener, der Kirche in Christus immer vorgegebenen Einheit, die ihr eigentliches gott-menschliches Wesen begründet, klar abgegrenzt werden. So gewiß „die Einheit, die wir suchen“, die wesentliche Verbindung der Kirche mit Christus immer zur Voraussetzung hat, so gewiß kann das an der Einheit Fehlende, das gesucht wird, doch nur dadurch gewonnen werden, daß es aus wachsender Übereinstimmung heraus greifbare Gestalt gewinnt. In diesem Sinne aber kann man von der Einheit nicht ausgehen, sondern nur auf sie zugehen.

Solches Wachsen in der Übereinstimmung, nicht allerdings die bloße Addition von einzelnen Übereinstimmungen, ist ja nun gerade der eigentliche und eigentümliche ökumenische Vorgang. Deshalb sollte in einer Formel, die eng mit diesem Vorgang zusammenhängt, in positiver Weise auf ihn hingewiesen werden. Mögen auch frühere Stadien der Faith and Order-Arbeit infolge des Steckenbleibens der „Agreement-Disagreement-Methode“ eine gewisse Zurückhaltung in

dieser Frage verständlich machen, es scheint uns in dem fortgeschrittenen Stadium, in dem wir uns befinden, unbefriedigend zu sein, wenn nach der Schau auf das Fernziel der gesuchten Einheit praktisch nichts gesagt wird über konstruktive Möglichkeiten seiner Erreichung. Es ist auch unbefriedigend, wenn dabei nur nachdrücklich versichert wird, daß die gesuchte Einheit nicht gleichbedeutend mit Einförmigkeit (uniformity) sein werde, während zugleich erhebliche Verschiedenheiten hinsichtlich des Verständnisses der genannten Elemente der Einheit und hinsichtlich der Wege zu ihrer Verwirklichung offen zugegeben werden.

Wäre es nicht vielleicht doch möglich, gemeinsam etwas Positives in Anknüpfung an das alte Prinzip der „Autokephalie“, der so oder so gearteten kirchlichen Selbstverwaltung, auszusagen? Bekanntlich spielt dieses Prinzip weit über die Alte Kirche hinaus in der heutigen Ostkirche eine große und anerkannte Rolle. Es ist im Anglikanismus nicht weniger wirksam und anerkannt wie im Protestantismus schlechthin. In dieser Bedeutung ist es schon längst weit über seine ursprüngliche territoriale Bedingtheit hinausgewachsen. Könnte es deshalb nicht in Verbindung mit dem es ergänzenden konziliaren Prinzip als Grundbedingung der von allen gesuchten Einheit der Kirche genannt und anerkannt werden?

Eine so gesehene „wachsende Übereinstimmung“ kann allerdings niemals sich in der Zustimmung zu einem gerade noch als tragbar angesehenen Minimum vollenden. Einiges in der Faith and Order-Formel erweckt jedoch eine gewisse Besorgnis in dieser Richtung. Genannt sind: Bekennen des Herrn Christus, die zwei Sakramente der Taufe und des Herrenmahles, das Evangelium, der Apostolische Glaube und das Amt schlechthin, die korporative, an jedem Ort sich manifestierende Gemeinschaft und das gemeinsame Zeugnis vor der Welt. Gewiß kann von der Summe dieser Elemente aus eine sehr umfassende, ja vielleicht vollständige Ekklesiologie entwickelt werden. Es sind aber umgekehrt gegen starke Verkürzungen keine Sicherungen gegeben. Dagegen würde das gemeinsame Bejahen des Erwachsens der vollen Einheit durch die wachsende Übereinstimmung in einer autokephal-konziliar geordneten Gemeinschaft diese Gefahr wesentlich geringer erscheinen lassen.

Die kunstvolle Formel, die so vieles in der Schwebe läßt, kann die bekannten Schwierigkeiten, die „cruces oecumenicae“, nicht auflösen, ja für den schärfer Blickenden kaum verdecken. Sie ist nicht ausreichend geschützt gegen das doppelte Mißverständnis, die Einheit entweder in die Ferne Utopiens zu entrücken oder sie in die unerfreuliche Atmosphäre des Drängens zu nivellierenden Kompromissen herabzuziehen. Aus zwei Gründen schließt sie diese Fehlinterpretationen nicht aus: Einmal geht ihr Kirchenverständnis zu unmittelbar von dem Begriff der Einheit aus, anstatt diese als die Frucht des Prozesses der Einigung bzw. Wieder-

vereinigung zu beschreiben, und zweitens setzt sie der bloßen Absage an die „Uniformität“ für die Gestaltung der Einheit kein positives Prinzip entgegen, wie es vor allem in der autokephal-konziliar-synodalen Struktur der Kirche sich anbietet.

Und doch: Wie man bei menschlichen Begegnungen etwa sagt, der erste Eindruck sei der beste und maßgebende, so darf es auch hier gelten. Die neue Formel bedeutet eine nützliche Klärung und vor allem ein erfreuliches Bekenntnis zur altkirchlichen Grundform der Gestaltwerdung der Christusverbundenheit der Kirche in ihrem Amt, Bekenntnis, Sakrament, in der Bewährung der Bruderschaft und dem Zeugnis vor der Welt.

Mag eine erste, vielleicht etwas naive Freude über den gegebenen Text bei eindringendem Befragen sich nicht halten können; ein letztes Neulesen und Nachlesen wird dennoch dankbar anerkennen, daß mit diesem Text eine wichtige und wertvolle Orientierung für das weitergehende Gespräch festgelegt werden konnte, die einen breiten Consensus erwarten darf.

Dokumente und Berichte

PATRIARCH ALEXIUS ZWISCHEN ORIENT UND ÖKUMENE

VON DR. HILDEGARD SCHAEGER

I.

Kreuzzug oder Pilgerfahrt?

„Das Russentum der Tiefe... blickt...
weit entfernt von Rom und Wittenberg,
in einer Vorahnung künftiger Kreuzzüge
über Byzanz hinweg nach Jerusalem.“
Oswald Spengler, 1922.

Als Patriarch Alexius von Moskau und ganz Rußland in seiner Kathedral-Gemeinde das Weihnachtsfest 1960 nach dem alten, Julianischen Kalender gefeiert hatte (7./8. Jan. 1961), gab er zum Schluß, am 9. Januar, inmitten des versammelten Klerus und der Gemeindevertretungen aller Moskauer Kirchen, einen kurzen Bericht seiner 4 $\frac{1}{2}$ -wöchigen Orientreise, von der er soeben zurückgekehrt war.

„Mit Bewegung vernahmen die Versammelten die Erzählung des Heiligsten Patriarchen, wie er eine Woche in der Hl. Stadt Jerusalem verbrachte und mehrfach seine Andacht vor dem Hl. Grabe des Herrn verrichtete; auch davon, wie er, der Erzhirte der Russischen Kirche, dort für seine ganze allrussische Herde betete. ‚Nicht um unserer Würde willen, sondern durch göttliche Barmherzigkeit wurden wir gewürdigt, diese ersehnte Pilgerfahrt auszuführen‘, sagte der Patriarch.

Darauf betonte der Heiligste Patriarch die Bedeutung seines Besuches in Konstantinopel, wo seinerzeit die Boten des Hl. Fürsten Wladimir betroffen waren von der Schönheit des orthodoxen Gottesdienstes, und von wo danach die Russen das Licht des orthodoxen Glaubens empfingen. Er erzählte auch, wie der Heiligste Ökumenische Patriarch Athenagoras ihn liebevoll empfing und wie sie — der Ökumenische Patriarch und der Patriarch von Moskau — gemeinsam am Tage des Weihnachtsfestes — das von dem Ökumenischen Patriarchen nach dem neuen Kalender gefeiert wird — die Göttliche Liturgie zelebrierten.“

Jerusalem und „Byzanz“ (Konstantinopel/Istanbul) — das waren die beiden Höhepunkte dieser Reise. Sie führte von Alexandrien (4 Tage) und Kairo (3) über Damaskus (7) und Beirut (6) nach Jerusalem (8) und von dort nach Istanbul (3) und Athen (3 Tage)¹⁾. In der 18köpfigen Begleitung des 83jährigen Patriarchen Alexius befanden sich sein Stellvertreter, der 73jährige Metropolit Pitirim von Krutizy und Kolomna und — als besonders wichtiges Glied — der 31jährige Präsident des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), Bischof Nikodim, der selber zwei Jahre, zuletzt als Leiter, in der Russischen Orthodoxen Mission in Jerusalem tätig war und sich auch einige Kenntnisse des Arabischen angeeignet hatte; ferner der Administrator des Exarchats Ukraine; der Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie; der Liturgiker Prof. Dr. Nik. Uspenski, Leningrad, der durch seinen Besuch 1959 auch in Deutschland bekannt geworden ist; zwei junge Dozenten aus Moskau und Leningrad und andere Kleriker und Laien.

Als Gastgeber fungierten auf allen Stationen die Häupter der dortigen orthodoxen Kirchen. Aber in allen besuchten arabischen Ländern — Ägypten, Syrien, Libanon, Jordanien — kam es gleichzeitig zu erstmaligen, besonders lebhaften Begegnungen mit den „heterodoxen (andersgläubigen) Ostkirchen“ der Kopten, Syrer (Jakobiten) und der dortigen armenischen und äthiopischen Gruppen. Wesentlich enger gespannt war der äußere Rahmen in Istanbul und in Athen.

Die Anmeldung zum Besuch bei Patriarch Christophoros II. von Alexandrien, der ersten Reisestation, war im Oktober 1960 erfolgt. Zweck der Reise sei „die Stärkung eines festen und brüderlichen Bandes zwischen allen Bruderkirchen“. Es war der zweite Besuch des russischen Patriarchen in Alexandrien nach der „Antrittsvisite“ vom Sommer 1945, wenige Monate nach seiner Inthronisierung. Damals hatte sich die Reise auf Jerusalem und Alexandrien beschränkt. Inzwischen waren die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien in Moskau zu Gast gewesen. Aber auch Vertreter des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel und der Kirche von Hellas hatten, wie schon an den Inthronisierungsfeiern vom Januar 1945, so auch an den kirchlichen Jubiläen und z. T. an

¹⁾ Die Quellen aus „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“; „Orthodoxia“ und „Apostolos Andreas“ — Istanbul; „Ekklesia“ und „Orthodoxos Skepsis“ — Athen, „Pantainos“ — Alexandrien u. a. — in Auswahl veröffentlicht in den vom Kirchlichen Außenamt herausgegebenen hektographierten „Informationen aus der Orthodoxen Kirche“ IX, 1961 Nr. 1.

den orthodoxen Kirchenkonferenzen von 1948 und 1958 in Moskau teilgenommen. So daß man im Westen, nachdem die Totsagung der Russischen Orthodoxen Kirche sich nicht länger aufrechterhalten ließ, insbesondere in einem Teil der katholischen Presse, die Frage zu diskutieren begann, ob „Moskau, das Dritte Rom“, sich aufs neue in der Form einer „Ostökumene“ unter Führung des russischen Patriarchen zu etablieren gedenke (vgl. Ök. Rdsch. 1960, S. 99 ff.).

Was sich nun, im November 1960, in Alexandrien ereignete, war freilich eine „Ökumene“, sogar im universalen Sinne des Wortes. Die gesamte Christenheit, deren alexandrinische Vertreter auf Anregung des Patriarchen Christophoros seit 1948 (1600-Jahrfeier des Mönchsvaters Pachomios) regelmäßige Zusammenkünfte haben, wurde geladen und fand sich — mit Einschluß des römisch-katholischen Apostolischen Vikars — zu den von den beiden Patriarchen Christophoros und Alexius zelebrierten Gottesdiensten bzw. zu den festlichen Empfängen ein. Mit den Vertretern der Griechischen, Koptischen, Syrischen (Jakobitischen), Armenischen, Unierten, Katholischen, Evangelischen Kirchen und der Jüdischen Religionsgemeinschaft kamen auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, darunter die Generalkonsuln zahlreicher europäischer Staaten, auch der Bundesrepublik Deutschland und der USA. Zu der von Patriarch Alexius veranstalteten Abschiedsfeier waren über 400 Gäste geladen, darunter auch viele Journalisten. Ähnliches wiederholte sich in Kairo, ebenfalls im breitesten ökumenischen und internationalen Rahmen. Patriarch Alexius unterließ es nicht, seinerseits dem Sowjetbotschafter, dem sowjetischen Generalkonsul sowie den Gouverneuren beider Städte — denen er auch die gedruckte Selbstdarstellung des Patriarchats Moskau von 1958 in arabischer Sprache überreichte — und den Polizeidirektoren Höflichkeitsbesuche zu machen.

In dem Festgottesdienst in der St. Sabas-Kathedrale, in dem die Donnerstimme und gewaltige Gestalt des russischen Erzdiakons ihren Eindruck nicht verfehlte, erwähnte Patriarch Christophoros in seiner Begrüßungsansprache den alten Ruhm der Kirche von Alexandrien und den darauf folgenden Verfall. Aber er betonte, daß diese wiederum erstarke und sich aufs neue über ganz Afrika erstreckte, mit zwölf Bistümern. — 1958 wurden fünf Metropoliten nach Ost-, West-, Nord- und Zentralafrika ausgesandt, welche „die schon bestehenden orthodoxen christlichen Stätten stärken und befestigen und auch die Netze zu einem vollen Fang unter die ungläubigen schwarzen Bewohner Afrikas auswerfen sollen“; so hieß es drei Tage später — aus dem Munde des Metropoliten von Pelusion — in der Patriarchatskirche in Kairo: Diese missionarische Bewegung der alexandrinischen Kirche werde eine Stärkung der gemeinsamen Sache der ganzen Orthodoxen Kirche Christi bedeuten; man sei überzeugt, die moralische Unterstützung aller Bruderkirchen zu erhalten. Man dankte auch dem hohen russischen Gast für seine Beihilfe für den Bau kirchlicher Gebäude. Die Russische Orthodoxe Kirche hat damit eine Jahrhunderte alte zaristische Tradition wieder aufgenommen. —

Patriarch Alexius antwortete auf französisch: Die bei dem ersten Besuch in Alexandrien 1945 bezeugte Einigkeit der Kirchen von Alexandrien und Moskau solle nun im „Dienste der Versöhnung“ (2. Kor. 5, 18 f.) zur Befriedung der durch Mißtrauen zerrissenen Menschheit praktisch sichtbar werden. Die Zeit sei gekommen,

„da die Orthodoxie als ökumenische Einheit aller ihrer Autokephalen Landeskirchen in Erscheinung treten und alle christlichen Kirchen zur Einigung bei dem Aufbau des Friedens zwischen Menschen und Völkern rufen muß.

Die Zeit ist gekommen, da unsere Orthodoxen Landeskirchen aus dem Kreise ihrer Territorialinteressen hinaustreten und im Geiste völliger Einheit den Menschen den Willen Gottes über die Weltereignisse verkünden müssen“.

In dem gemeinsamen Communiqué, das die beiden Patriarchen veröffentlichten, heißt es in dem gleichen Sinne:

„... Im Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechtes halten wir es für eine Christenpflicht, die Einigung der Menschen zu fördern und unsere Kräfte für die Bestätigung der hohen Würde des Menschen einzusetzen, der — wo er auch wohnen mag — ein Bild seines Schöpfers ist... Der Christ kann sich nicht mit der Versklavung und Unterdrückung des Menschen versöhnen, unter welchen äußeren Formen sie auch geschehen mögen; er verurteilt den Kolonialismus allerorten und in allen seinen Erscheinungen.“ (Es folgt Zitat Jer. 22, 3; Jes. 5, 8; 5. Mos. 30, 19.)

„Gleichzeitig müssen wir es aussprechen, daß wir beständigen Kummer empfinden wegen des Mangels an Einmütigkeit in der Stellung zum Nächsten — das ist die ganze Menschheit — bei denen, die Christi Namen tragen. Aber wir streben eifrig zu einer gesegneten christlichen Einmütigkeit in dem großen Friedenswerk und unterstützen eine jede Initiative, welche die Christen des Ostens und des Westens hierin vereinigen kann. Anlässlich unserer beglückenden Begegnung in der großen Stadt Alexandrien haben wir, die Patriarchen von Alexandrien und Rußland, unsere heißen Gebete für den Frieden der ganzen Welt und die Kräftigung der Hl. Kirche Christi zu dem Allmächtigen Gott emporgesandt.“

„Die Pilgerreise des Patriarchen Alexius in die Länder des Nahen und Mittleren Ostens war hoch bedeutungsvoll — so heißt es in dem Reisebericht des Dozenten für Christliche Archäologie, M. Dobrynin, Leningrad — nicht nur für die Stärkung der brüderlichen Bande der ROK mit den Orthodoxen Kirchen dieser Länder, sondern auch für die Annäherung mit den heterodoxen östlichen Kirchen: der Koptischen, Syrischen, Armenischen und Äthiopischen Kirche... Es ergab sich die Überzeugung, daß alle östlichen Andersgläubigen die ROK achten, ihre Autorität hochschätzen und die Annäherung und kirchliche Vereinigung mit ihr aufrichtig wünschen... Bei jeder solchen Begegnung ergriff uns aufs neue das Gefühl gewaltigen Stolzes auf die Autorität und die Liebe, die der Heiligste Patriarch Alexius bei den heterodoxen Christen errungen hat. Wir freuten uns in der Erkenntnis, daß wir Kinder unserer Mutter, der Russischen Orthodoxen Kirche sind, auf die sowohl die orthodoxe wie die heterodoxe östliche Bevölkerung schaut als auf einen Pfeiler und eine Grundfeste des christlichen Glaubens (vgl. 1. Tim. 3, 15, Sch.), als auf ihre Helferin und Beschützerin. Deshalb beteiligten sich die Vertreter aller östlichen heterodoxen Bekenntnisse beständig an den Begegnungen und am Geleit des Patriarchen Alexius auf den Flughäfen; sie waren zugegen bei den von ihm zelebrierten Gottesdiensten; sie machten ihm Besuche und führten Gespräche mit ihm, sie besuchten die Empfänge, die zu seiner Ehre oder durch ihn selbst gegeben wurden. Die ständige lebendige Gemeinschaft der Häupter und Vertreter der östlichen Kirchen mit dem Haupt der ROK und den Gliedern seiner Suite trug zu enger kirchlicher Einigung bei.“

In der St. Markus-Kathedrale des Koptischen Patriarchats — das 1960 von Kairo nach Alexandrien übersiedelte — hatten die Gäste ihre Verehrung vor den Reliquien des Apostels und — der Überlieferung nach — Gründers der alexandrinischen Gemeinde dargebracht. Auf dem Patriarchatsplatze huldigten versammelte Kopten dem russischen Patriarchen mit dem Zuruf „Einheit der Kirche“. In der Tat wurde dem koptischen Patriarchen Kyrillos VI. die Frage einer kirchlichen Union vorgelegt. In einer Begrüßungsansprache des Patriarchen Kyrillos, von kraftvoller Würde, heißt es:

„Lieber Bruder!

Wir begrüßen mit Freuden Ihre Ankunft in Alexandrien, dem Lande, das von dem Blute des Hl. Apostels Markus und der Märtyrer gerötet ist. Wir begrüßen unseren lieben Bruder, auf den die ROK stolz ist wegen seiner ehrwürdigen Leitung der Kirche und seines starken Glaubens. Wir begrüßen ihn namens der Kirche von Alexandrien, die von alters her die Reinheit des christlichen Glaubens gegen Sektierertum und Ketzerei verteidigt.

... Lieber Bruder, Sie wissen natürlich, wie auch wir, daß Ihre und unsere Berufung Eine ist: die Ausbreitung der Liebe unter den Völkern und die Stärkung der Grundlagen des internationalen Friedens im Bereich unserer geistlichen Tätigkeit. Lassen Sie uns zusammen beten, daß Gott die Tätigkeit der leitenden Männer eines jeden Landes segnen möge zum Wohle der Völker der ganzen Welt; und daß er mit seiner allmächtigen Rechten die Kirche Christi beschütze, uns helfe, die Trennungen zu überwinden und unsere kirchlichen Wege zur Erfüllung seines Heiligen Willens zu lenken...

Patriarch Alexius antwortete:

„Eure Seligkeit! Im Herrn geliebter Bruder! Ich freue mich über die Möglichkeit, den Vorsteher der alten Koptischen Kirche mit Augen zu sehen und Eurer Seligkeit das Gefühl tiefer Sympathie wie auch den Dank für die guten Wünsche für die ROK und meine Unwürdigkeit auszusprechen.

Eure Seligkeit, in meiner Person übermittelt die Russische Orthodoxe Kirche der Koptischen Kirche einen warmen Gruß. Als die Theologen unserer Kirche — in tiefem Interesse für die ältere Koptische Kirche — ihre Glaubenslehre untersuchten, kamen sie zu dem Ergebnis, daß sie sich von der Lehre der Orthodoxen Kirche mehr in der Terminologie als dem Wesen nach unterscheiden. Diese wichtige Entdeckung unseres bekannten russischen Bischofs Porphyrios (Uspenski, um 1850; ähnlich auch Fr. Heiler, 1937; Sch.) hat alsbald das Streben zur Gemeinschaft unserer Kirchen — die im Geiste Schwestern sind — geweckt. Seither grüßen wir einander zu den großen christlichen Festen und betätigen andere Formen brüderlicher Gemeinschaft: Wir fühlen, daß wir das kraft einer tiefen geistlichen Notwendigkeit tun.

Aber unser christliches Gewissen, die Verwandtschaft unseres ostchristlichen Geistes, die historische Nähe der Geschicke unserer Völker und Kirchen in der Gegenwart und das Bewußtsein unserer hohen Verantwortung vor den gegenwärtigen allchristlichen und allmenschlichen Aufgaben verleihen uns das Recht, auf engere Annäherung und Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen — mit Gottes Hilfe — sogar in nicht ferner Zukunft zu hoffen.

Wenn wir die Wiedergeburt der Völker Afrikas betrachten, meinen wir, daß diese die Koptische und die Orthodoxe Kirche vor die große Aufgabe stellt, ihnen das Licht der Lehre Christi zu bringen, die den Menschen neues Leben spendet, fern von Trennung und Feindschaft.

Lassen Sie uns beten, daß die Göttliche Liebe, die an das Kreuz gegangen ist für die Rettung der Welt, alle christlichen Kirchen zu einer ökumenischen Gebetsgemeinschaft und dogmatischen Einmütigkeit vereinigen möge.“

Patriarch Kyrillos wurde zu einem Besuch im Patriarchat Moskau im Jahre 1961 eingeladen.

„Patriarch Kyrill VI. — berichtet Dobrynin — machte einen tiefen Eindruck auf die Anwesenden. Er ist ein hochgewachsener kräftiger Greis mit graumeliertem Bart, mit klarem geraden Blick, bescheiden, einfach, aber durch große geistliche Erfahrung weise geworden. Er ist ein demütiger Mönch, aber hinter dieser äußeren Bescheidenheit spürt man den starken Willen des geistlichen Führers, der die Zügel der kirchlichen Leitung fest in Händen hält. Nach den Voraussetzungen der Koptischen Kirche ist das natürlich; denn der Patriarch befaßt sich nicht mit Verwaltungsgeschäften, sondern mit der geistlichen Ernährung (Pastorierung) der Herde, mit der Bewahrung der kirchlichen Glaubenslehre. Bis heute wird der koptische Patriarch entsprechend alter Tradition aus den angesehen-

sten Mönchen der alten koptischen Klöster — nicht über dem Rang eines Archimandriten — gewählt. Aus der Reihe der Bischöfe wird der koptische Patriarch niemals gewählt, trotz Versuchen, diese Wahlordnung zu ändern und den Patriarchen aus den Bischöfen und Mitgliedern der Synode zu wählen... Die Verwaltungsfunktionen werden hauptsächlich von weltlichen Personen ausgeübt.“

Im Koptischen Institut in Kairo — das 1954 gegründet wurde mit der Bestimmung, für die zahlreichen Fragen der koptischen Existenz und Kultur in drei Abteilungen: Akademisch — Praktisch — Sozial, ausbildend und helfend zu fungieren, und Kurse, Bücher und ein Bulletin herausgibt — fand vor der zahlreich versammelten koptischen Geistlichkeit und Studentenschaft ein Gespräch statt, in dem der Präsident des Russischen Kirchlichen Außenamtes, Bischof Nikodim, unter mehrfachem Beifall erklärte: „Die Koptische und die Russische Kirche stehen einander sehr nahe; es ist anzunehmen, daß die Zeit kommt, wo sie sich in der Einen Heiligen Katholischen (russ.: Ssobornaja) und Apostolischen Kirche vereinigen werden.“ Die berühmte Alexandrinische Bibliothek, die, im Besitz des Orthodoxen Patriarchats, 1952 ihr 1000-jähriges Jubiläum feierte und in ständigem Schriftenaustausch mit dem Patriarchat Moskaus steht, ferner mehrere griechische und syrische Kirchen, Klöster, Schulen und kirchliche karitative Anstalten in und um Alexandrien und Kairo wurden von den russischen Gästen ebenfalls besichtigt.

In Damaskus und Beirut sollten die Ovationen der arabischen Bevölkerung sich noch steigern. Bereits auf dem Flugplatz in Damaskus hatten sich mit Patriarch Theodosios VI. „von Antiochien und dem ganzen Osten“, in Begleitung von 8 Metropolitane und 3 Bischöfen, nicht nur der Finanzminister des Syrischen Gebietes der VAR, ein Vertreter des Sowjetkonsuls, der Armenische Erzbischof, Vertreter der Syrischen Jakobitischen Kirche und Vertreter des Großmufti von Syrien, sondern auch einige tausend Araber eingefunden. Die Straße zum Patriarchat war mit den schwarz-weiß-roten Fahnen der VAR geflaggt und illuminiert; vor der Kathedrale applaudierten „einige zehntausende Araber“. „Nach kurzem Gottesdienst“ — die Kürze wird auch bei dem Sonntagsgottesdienst in Damaskus von den Russen hervorgerufen — „gedachten beide Patriarchen der jahrhundertalten engen Bande zwischen Antiochien und Moskau (anlässlich der Teilnahme des Patriarchen Gregor IV. von Antiochien an dem 300-jährigen Jubiläum der Zarenfamilie 1913 hatte der heutige russische Patriarch von diesem die Bischofsweihe empfangen) sowie der ehrwürdigen Erinnerungen an das Wirken der Apostel Petrus und Paulus in Damaskus.“ „Möge der apostolische Eifer des ehemaligen Christusverfolgers Saulus, der durch seine Bekehrung in Damaskus zu dem flammenden Völkerapostel Paulus wurde, uns ein ständiges Beispiel für unseren Dienst sein.“ Man erflachte Gottes Segen für „die Einigung der Kirchen, damit durch deren segensreiche Wirkung die zertrennte Menschheit den Weg zu Frieden und Wohlstand finden möge!“ Auf dem großen Empfang im Patriarchat Damaskus, an dem u. a. auch der Großmufti von Syrien mit seinen Imamen persönlich teilnahm, brachte Patriarch Theodosios Wünsche „für das sowjetische und das arabische Volk und die Völker der ganzen Erde, für den Patriarchen Alexius und die Schwesterkirche von Rußland“ aus. Patriarch Alexius dankte für alle Aufmerksamkeit, die er als einen Ausdruck der Liebe des Volkes von Syrien und seiner Kirche für „das russische Volk und die Russische Kirche auffaßte“. Dann kam er auf die gesamtchristlichen Fragen:

„Wir erleben jetzt eine Zeit, in der die Welt einerseits durch einen tiefen Abgrund von Mißtrauen und Feindschaft geteilt ist, aber andererseits die Menschen aller Länder die Einigung eifrig suchen. In einer solchen Zeit erhalten die Einigung unserer Kirchen und die Freundschaft der Völker eine besondere Bedeutung. Für uns Kirchenleute ist es besonders nützlich, unmittelbare Bande zu unterhalten und zu entwickeln, um durch das Beispiel unserer Einheit und brüderlichen Beziehungen den getrennten Völkern zu helfen, einen Weg zu Frieden und Zusammenarbeit zu finden.

Nach einigen Anzeichen zu urteilen, naht sich die Zeit der Erfüllung des Gebetes ‚für die Vereinigung aller‘; denn eine immer größere Zahl von Christen beginnt, die gegenwärtige Spaltung der Welt und deren Konsequenzen als eine Folge ihrer Trennungen einzuschätzen.

Das Bewußtsein der Schuld an dieser Trennung führe viele Christen zu dem Schlusse, daß die Anwendung der Stärke kein christlicher Weg ist und daß das einzige Mittel zur Überwindung der Feindschaft die Liebe ist. Deshalb suchen sie Annäherung mit den östlichen Christen und wollen nicht, daß die Menschheit in den Abgrund eines neuen Weltkrieges gestürzt wird.

Es gibt aber auch andere Christen im Westen, die gegenüber dem Osten die Politik der Stärke und Abschreckung gutheißen und sich sogar entschlossen zeigen, diese Stärke zum Schutze der christlichen Zivilisation gegen den Osten zu kehren.

... Wir sind überzeugt, daß es zweckmäßig wäre, irgendein gesamtchristliches Forum zur Beurteilung dieser wichtigen Aufgabe unserer Zeit (der Befriedung der Menschheit) zu errichten im Geiste völliger Freiheit von allen weltlichen Einflüssen.

Wir sind auch überzeugt, daß im Namen des Friedens Christi die Christen des Ostens und des Westens sich vereinigen können.“

Man kann die Frage aufwerfen, ob mit dem Wort „irgendein gesamtchristliches Forum“ an den Ökumenischen Rat der Kirchen, an die Prager Allchristliche Friedenskonferenz, etwa auch an das Ökumenische Vatikanische Konzil mit seinem Gegenprojekt einer Panorthodoxen Synode gedacht ist? Wahrscheinlich sind sie alle — je nach ihrer Entwicklungsfähigkeit — als Ansätze dazu verstanden.

Über den Besuch im Patriarchat Antiochien in Damaskus — mit einigen weiteren Empfängen und mit Besichtigungen von Klöstern und einer kirchlichen Mittelschule, welcher das Patriarchat Moskau ein Laboratorium geschenkt hatte — wurde ein gemeinsames Kommuniqué im gleichen Geiste wie das von Alexandrien herausgegeben, das die Bestrebungen beider Kirchen „zum Wohl und zur Ehre der Weltorthodoxie“ zusammenfaßt in dem Urteil:

„Es erscheint uns inmitten der Angst und Zertrennung der gegenwärtigen Menschheit selbstverständlich, daß man die Orthodoxe Kirche als eine große friedentiftende Kraft anerkennt.“

Seit 1960 befindet sich in Damaskus auch das Syrische-Jakobitische Patriarchat. Der neue Patriarch Jakob, bis 1958 syrischer Metropolit von Libanon, verlegte es dorthin „vielleicht wegen der Nachbarschaft des Orthodoxen Antiochenischen Patriarchats Damaskus, zur gemeinsamen Abschirmung gegen den Katholizismus, dessen Propaganda in Syrien stark ist“. Das Orthodoxe und das Syrische Patriarchat in Damaskus stehen in ständiger Gemeinschaft durch Besuche, wechselseitige Anwesenheit bei Festgottesdiensten und Grubaustausch.

Einige Mitglieder der russischen Delegation besuchten Patriarch Jakob.

„Das Syrische Patriarchat ist wie alle nicht-orthodoxen östlichen Patriarchenresidenzen nach Einem Plan gebaut“: ein Eingang führt von der Straße in den Innenhof, dort steht auf der einen Seite die Patriarchatskirche, daneben das Gebäude mit den Gemächern des Patriarchen, häufig mit bedecktem Galeriezugang zur Kirche. Patriarch Jakob „46 Jahre

alt, energisch, von starkem Charakter, intelligent und gebildet“, spricht englisch, schrieb mehrere Werke, arabisch, über die Geschichte der Syrischen Kirche, mit dem Ziel, „das Alter der Kirche und ihre Treue zu den apostolischen Satzungen sowie die Würde ihrer Herde zu zeigen“.

Der Stellvertreter des Russischen Patriarchen, Metropolit Pitirim, richtete Begrüßungsworte an den Syrischen Patriarchen:

„Der Heiligste Patriarch Alexius grüßt Eure Heiligkeit und wünscht Gesundheit und Blüte Ihrer Kirche. Es ist das Bestreben und der Wunsch unseres Patriarchen Alexius und der ROK, in Frieden und Liebe mit allen christlichen Konfessionen zu leben. Wir Christen haben jetzt Einen Weg — des Friedens und der Liebe, und getrennt zu sein ist für uns nicht nützlich.“ Patriarch Jakob „betonte, daß sich die Syrische Kirche zu den orthodoxen Christen wie zu Brüdern verhält; mit dem Patriarchat Antiochien steht es in den besten Beziehungen und hat brüderliche Gemeinschaft; es bereitet uns Freude, von der ROK zu hören und von ihrer Blüte; denn die westliche Propaganda sagt viel Schlechtes. Wenn aber die verehrten Hierarchen uns selber erzählen, so glauben wir ihren Worten“. Anschließend berichtete er auf Bitten bereitwillig über die Syrische Kirche. Von ihren etwa 1,5 Millionen Gläubigen leben 1 Million in Indien — dort 15 Bischöfe und 1400 Kirchen —, $\frac{1}{2}$ Million in Syrien, Libanon, Türkei, Jordanien, Irak, Amerika. Bei den Gotteshäusern unterhält man Gemeindeschulen, besonders viele kirchliche Schulen sind in Indien; ein Priesterseminar befindet sich in Mosul, Irak. Die Syrische Kirche hat viele Klöster, z. T. sehr alte, aus dem 4. Jh., z. B. das St. Markus-Kloster in Jerusalem an der Stätte des Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern, dort fand man syrische Inschriften von vor 400. Der Patriarch übergab den russischen Gästen Bücher über die Geschichte der Syrischen Kirche, ein Buch mit Predigten und Erläuterungen kirchlicher Gesetze, das er verfaßt hat.

1959 „besuchte der Syrische Patriarch Jakob die Koptische Kirche und wurde feierlich empfangen. Zwischen diesen Kirchen besteht ein geringer Unterschied, hauptsächlich in den Zeremonien“. „Alle östlichen Kirchen: die Syrische, Koptische, Armenische und Äthiopische, haben Gebetsgemeinschaft miteinander. Sie sind eins, wie die orthodoxen Kirchen es sind. Früher waren die Verbindungen viel enger: man tauschte Priester und Mönche aus, z. B. wurden koptische Mönche zu syrischen Bischöfen berufen“.

Der Besuch im Syrischen Patriarchat zeigte „den heißen Wunsch der Syrischen Kirche zur Vereinigung mit der Orthodoxie und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der ROK. Patriarch Jakob nahm mit großem Dank die Einladung des Patriarchen Alexius nach Moskau als Gast der ROK an; und wir sprechen die feste Hoffnung aus, daß dieser Besuch der weiteren Annäherung unserer Kirchen dienen möge, deren Anfang in Damaskus gelegt wurde...“

Auch mit der Armenischen Kirche in Syrien wurden Verbindungen hergestellt. Sie hat in Damaskus eine Kolonie von etwa 8000 Menschen. Der armenische Erzbischof von Damaskus, Schawarsh, machte Patriarch Alexius einen kurzen Besuch, und auch er nahm an einem Ehrenempfang teil.

In Beirut nahmen einige Begleiter des russischen Patriarchen, darunter auch die beiden Professoren Uspenski und Dobrynin, an der 80jährigen Geburtstagsfeier des armenischen Patriarchen in der Türkei, Garenin Chatschaturjan, teil, „die — mit dem Segen des Patriarchen — Katholikos Wasgen in Sowjetarmenien, Etschmiadsin — in der ganzen armenischen Kirche gefeiert wird, wegen der großen Verdienste des Jubilars für die Kirche und das armenische Volk, insbesondere während des türkischen Blutbades, wo er, als Volksheld verehrt, viele Armenier rettete“. In der Festrede wurde u. a. erwähnt, daß Garenin ein Gelehrter und Philologe sei, der Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments in die armenische Umgangssprache und Untersuchungen alter Handschriften von großer Bedeutung für die Armenische Kirche geliefert habe; durch Gebete und Ratschläge

habe er das armenische Volk erzogen. Die russischen Gäste wurden bei der armenischen Feier stürmisch begrüßt und hoch geehrt.

In Beirut wiederholten sich die arabischen Huldigungen — mit Einschluß der Schulkinder. Der antiochenische Metropolit von Beirut brachte die Freude „nicht nur der Orthodoxen, sondern auch des ganzen Volkes von Libanon“ über den Besuch des russischen Patriarchen zum Ausdruck; dem schloß sich der Premierminister an. Zu den Empfängen waren die Mitglieder des Ministerrates, das Diplomatische Korps, ferner wieder Vertreter anderer Kirchen: Armenier, Jakobiten, Evangelische geladen; aber die Anwesenheit von Katholiken hat sich auf syrischem und palästinensischem Boden offenbar nicht wiederholt. In der Patriarchatskathedrale zelebrierte der Russische Patriarch mit dem libanesischen und russischen Klerus den Gottesdienst, der vom Beirut Radio übertragen wurde. Zusammen mit dem Premierminister wohnten die russischen Gäste der Grundsteinlegung eines Hospitals bei, für das die Russische Kirche eine medizinische Ausstattung zu stiften beabsichtigt. Man besichtigte dann weitere Klöster, Unterrichts- und Wohltätigkeitsanstalten. Es wiederholten sich ähnliche Ansprachen wie in Damaskus. In Beirut fand auch eine Konferenz orthodoxer arabischer Jugend des Libanons mit den russischen Gästen unter Leitung des Bischofs Nikodim statt. Beim Abflug waren außer den Kirchenvertretern auch der Ministerpräsident, die Minister, der Stadtgouverneur und andere offizielle Persönlichkeiten anwesend. Vor der Besteigung des Flugzeuges nahmen der libanesischer Ministerpräsident und Patriarch Alexius unter den Klängen eines Marsches eine Ehrenparade ab.

„Jerusalem! Welches christliche Herz spürt nicht ein heiliges Zittern bei der Erwähnung dieser Heiligen Stadt!“ so beginnt das folgende Kapitel des russischen Reiseberichtes. Nun tritt zunächst die Pilgerfahrt in ihre vollen Rechte. Nachdem die russischen Gäste auf dem Jerusalemer Flugplatz von zwei Erzbischöfen des Patriarchats Jerusalem, den Persönlichkeiten der Jerusalemer Mission der ROK, dem Stadtgouverneur und anderen öffentlichen Persönlichkeiten des jordanischen Teiles der Stadt begrüßt waren, begann sofort der Weg zum Hl. Grabe, zunächst in den Autos, denen auf den Jerusalemer Straßen von Griechen und Arabern, Armeniern, Äthiopiern, Kopten und Russen applaudiert wurde. Vertreter der Bruderschaft vom Hl. Grabe, der Armenischen, Äthiopischen, Koptischen, Jakobitischen und Anglikanischen Kirchen brachten offizielle Willkommensgrüße dar. Dann verließ man die Wagen; der Weg zum Hl. Grabe wurde zu Fuß beschritten. An der Spitze gingen orientalische Leibwächter, die mit ihren Stäben rhythmisch auf die Pflastersteine stießen. Am Eingang des Patriarchatsgebäudes fand die Begrüßung des Patriarchen von Moskau durch den Patriarchen von Jerusalem mit einem Kusse statt. Die Fotoaufnahme hiervon, die der Bedeutung des Augenblickes gerecht wird, zeigt eine Begegnung von verhaltener Innigkeit. Beide Patriarchen setzten den Weg zum Hl. Grabe gemeinsam fort. Den vollen Ornat legte Patriarch Alexius in der Grabeskirche an; aber bei dem Eintritt zum Gebet in der Grabstätte des Herrn nahm er die Mitra ab. Bei der Stätte der Auferstehung Christi beugten die übrigen Glieder der Delegation ihre Knie zum Gebet. Die Ansprache des Patriarchen Alexius in der Grabeskirche von Jerusalem gipfelte in dem Satz:

„Wir beten für die volle Einheit in Liebe unserer orthodoxen Landeskirchen und darum, daß die von der Orthodoxie losgerissenen Brüder zu uns zurückkehren möchten!“

Waren damit die Unierten vom byzantinischen Ritus oder die „heterodoxen Ostkirchen“ oder auch die übrigen christlichen Gemeinden gemeint? — Am Nachmittag fanden sich zum Empfang im Thronsaal des Jerusalemer Patriarchats Vertreter der Armenischen, Jakobitischen, Äthiopischen, Koptischen und Anglikanischen Kirchen ein.

An den folgenden Tagen besuchen die Pilger die Stätten der Heiligen Geschichte: Bethlehem, den Jordan, Bethanien, Gethsemane, Golgatha und wieder die Grabes- und Auferstehungskirchen. Man liest die Abschnitte des Evangeliums und singt die altüberlieferten Hymnen und Rezitative, welche, wie der Chor im antiken Theater, das Geschehen aufnehmend und ausdeutend begleiten. Man versenkt ein Kreuz in den Jordan, um dann die russischen Pilger mit dem Jordanwasser zu besprengen. Dann schöpfen alle Russen Jordanwasser für die Heimat. Besonders wird auch die — traditionsgemäße — Grabesstätte der Gottesmutter in Gethsemane erwähnt, wo „die von allen Enden der Ökumene versammelten Jünger den Reinsten Leib der Mutter unseres Herrn begruben“. In dieser Bemerkung ist eine deutliche Abgrenzung gegen die neuen römischen Mariendogmen enthalten, die seit 1954 ihr Zentrum in den katholischen Stätten der Marienverehrung bei Ephesus (Panaja Kapolü) gefunden haben.

An einem Mittagessen des Patriarchen Benedikt zu Ehren der russischen Gäste nahmen auch der Stadtgouverneur von Jerusalem und der Polizeidirektor sowie der griechische Konsul teil. Beide Patriarchen unternahmen einen Ausflug nach Amman, wo Patriarch Alexius dem König Hussein und dem Premierminister von Jordanien seinen Besuch machte. Der arabische König Hussein ließ dem Patriarchen eine Auferstehungssikone aus Perlmutter überreichen.

Schließlich konnte die russische Delegation mit den beschafften Visen auch die Jerusalemer Mission der ROK im Israelischen Teil der Stadt aufsuchen. Sie war 1847 als ein gesamtorthodoxes Zentrum gegründet worden, nachdem Ende des 17. Jh. die Hl. Stätten von Jerusalem in den Besitz der Katholischen Kirche übergegangen waren und seit Anfang des 19. Jh. die katholische und die evangelische Mission in Palästina sich sehr rührig zeigten (bereits 1841 war ein anglikanisch-preussisches Bistum Jerusalem geschaffen worden, das in der heutigen evangelischen deutschen Propstei Jerusalem weiterlebt). Die Russische Geistliche Mission von Jerusalem hatte nach dem zweiten Weltkrieg ihre Tätigkeit — Vertretung der ROK beim Orthodoxen Patriarchat Jerusalem; Pflege religiöser Beziehungen im breitesten „ökumenischen“ Rahmen; Unterstützung der russischen Pilger — wieder aufgenommen. Bischof Nikodim, vor zwei Jahren noch Leiter dieser Mission, hielt dort eine Ansprache, in der er „die große Verantwortung der Christen und der an Gott gläubigen Menschen überhaupt vor Gott und vor dem Nächsten“ betonte und zur Einigung, besonders der beiden orthodoxen Schwesterkirchen, aufforderte. Der Sekretär des Religionsministers des Israelischen Staates gab zu Ehren des hohen russischen Gastes einen Empfang, an dem der Direktor der christlichen Abteilung des Religionsministeriums und Vertreter der christlichen Konfessionen u. a. teilnahmen.

Mit einer nächtlichen Liturgiefeyer in der Grabeskirche schloß die Jerusalemer Pilgerfahrt wiederum ähnlich wie sie begonnen hatte. „Was durch den Heiligsten Patriarchen Alexius zur Stärkung der brüderlichen Bande mit den heterodoxen Kirchen des Ostens getan wurde, läßt sich schwer beschreiben. Die Bedeutung des

Besuches bei den Bruderkirchen des Ostens war gewaltig und nur die Geschichte wird diese Pilgerfahrt des Hauptes der ROK recht würdigen (M. Dobrynin).“

Der zweite Höhepunkt der „heiligen Reise“ — wie die Griechen eine Pilgerfahrt nennen — war zweifellos der anschließende Besuch bei dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der, wie glaubhaft bezeugt ist, persönlich diese Begegnung seit Jahren gewünscht hat. Der äußere Rahmen in dem unansehnlichen Patriarchatsgebäude am Goldenen Horn war freilich ein bescheidener als in den arabischen Staaten Ägypten, Syrien, Libanon und Jordanien. Aber das Bewußtsein der historischen Bedeutung dieses ersten Besuches eines russischen Patriarchen in „Byzanz/Konstantinopel“ war auf beiden Seiten lebendig und drängte nach Ausdruck. Die seit dem zweiten Weltkrieg aufgetretenen jurisdiktionellen Spannungen hatte man — nach den russischen Konzessionen Ende der 50er Jahre in bezug auf die Konstantinopel unterstehende Finnische Orthodoxe Kirche — für die Polnische Orthodoxe Kirche offenbar zurückstellen können, wie aus den kommentarlosen Nachrichten der Istanbuler kirchlichen Presse (Ap. Andreas, 5. 4. 61) über die — früher von Konstantinopel angefochtene — polnische Hierarchie russischer Provenienz zu schließen ist.

Die Feierlichkeit der gemeinsamen Zelebration des Weihnachtsgottesdienstes (in Istanbul wie in Athen nach dem neuen, westeuropäischen Stil begangen) in der ehrwürdigen Patriarchatskirche durch die beiden Häupter des „Zweiten“ und des „Dritten Rom“, welche beide Meister des streng geformten „majestätischen“ Gottesdienstes — als einer irdischen Repräsentation des himmlischen Jerusalem — sind, war gewiß in der ganzen Christenheit unübertroffen. Die Weihnachtsbotschaft des Patriarchen Athenagoras an die orthodoxen Christen von Konstantinopel wurde verlesen, in der er auf seine kirchlichen Einigungsbemühungen seit 1959 hinweist und dankbar das Echo aus dem „Älteren Rom“ sowie die erstmaligen Besuche der Häupter der Anglikanischen und der Russischen Kirche im Ökumenischen Patriarchat erwähnt.

„Diese direkten und indirekten Begegnungen und Kontakte bezeugen, daß die Kirchen angefangen haben, aus ihrer Isolierung herauszutreten, zu der die unentschuldbare Unversöhnlichkeit von Jahrhunderten sie verurteilt hatte, und einander als Schwestern zu begegnen. Es ist tröstlich, daß dieses gute Vorgehen der führenden Männer Verständnis und bereitwillige Zustimmung bei dem Christenvolke findet.“

Es folgten wechselseitige, überaus herzliche Begrüßungsansprachen des russischen Gastes und des griechischen Gastgebers, in denen beide der „mütterlichen Fürsorge der Kirche von Konstantinopel“ (so Patriarch Alexius) bei der Christianisierung Rußlands (988) und der Errichtung des russischen Patriarchats (1589) gedachten.

Die Anrede des Ökumenischen Patriarchen, die er von der geöffneten „Schönen“ oder „Königlichen“ Mitteltür der Bilderwand aus an den russischen Gast richtete, lautete, in dem reichen und zugleich protokollarisch genau abgewogenen byzantinischen Stil, der aber im Munde des Patriarchen Athenagoras auch der tiefen persönlichen Überzeugung deutlichen Ausdruck zu geben vermag:

Seligster, Heiligster und in Christus sehr geliebter Bruder!

Mit großem Verlangen haben wir mit unserer ehrwürdigen Hierarchie und dem Volk Eure sehr ersehnte und teure, verehrungswürdige Seligkeit erwartet und empfangen Sie jetzt mit jubelndem Herzen in diesem heiligen Gotteshaus. Wir begrüßen Sie, den würdigen und verehrten Vorsitzenden der Heiligsten Orthodoxen Kirche Rußlands.“

Er fuhr fort:

„... In ihrer Geschichte hat Ihre Heiligste Kirche eine Glaubensblüte und eine nachahmenswerte Höhe christlichen Lebens und geistlicher Fruchtbarkeit, auch Festigkeit und Ruhm und den (Märtyrer-)Kranz erlangt. Sie hat eine ganze Reihe von Frommen, Bekennern und Märtyrern des Glaubens hervorgebracht, eine Zierde der Heiligentafel der Orthodoxen Kirche...“

In dieser ihrer Selbständigkeit (seit 1459 bzw. 1589; Sch.) bewahrt die Russische Orthodoxe Kirche zugleich die Einheit des Glaubens im Bande des Friedens (Eph. 4, 3; Sch.) mit allen Heiligen Orthodoxen Kirchen Gottes und insbesondere mit unserer, der Mutter, der Heiligen Großen Kirche Christi (von Konstantinopel). Jetzt wird sie gelenkt von Euren von Gott gestärkten hohen Haupte in tiefer Einsicht, erleuchtetem Verstand, langjähriger Erfahrung und unerschütterter Glaubenshingabe...“

Ob die beiden Patriarchen, umgeben von den mitzelebrierenden zahlreichen griechischen und russischen Hierarchen und beim Gesang der griechischen und russischen Chöre — was alles sozusagen den Hofstaat Christi darzustellen hatte — in der bescheidenen jetzigen Patriarchatskirche im Phanar sich der Wünsche erinnerten, die noch 1915 im Zarenhause lebendig waren: Istanbul zu erobern und die „Göttliche Liturgie“ wieder in der damals zur Moschee „entwürdigten“ Hagia Sophia zu feiern? Es versteht sich, daß solche Absichten eine freundschaftliche Beziehung zwischen den beiden Kirchen damals verhinderten. So hat auch die griechische Orthodoxie an der 300jährigen Jubiläumsfeier der Romanows 1913 nicht teilgenommen.

Nun befanden sich Patriarch Alexius, der Moskauer Aristokrat (geb. 1877), und der noch unter türkischer Herrschaft, in der nordgriechischen Stadt Janina geborene Patriarch Athenagoras (1886), der Jahrzehnte lang als Primas der griechischen Kirche von Amerika die amerikanische Staatsbürgerschaft besessen hatte, in einer äußerlich vergleichbaren Lage: Die Hauptkathedralen beider Patriarchate waren Museen geworden im Staatsbesitz unter nichtchristlichen Regierungen, die zeitweise nicht willens oder nicht in der Lage waren, den Kirchen auch nur den in der Verfassung vorgesehenen begrenzten Lebensraum wirksam zu sichern.

Aber diese beiden Regierungen, die Türkei und die Sowjetunion, hatten das für richtig gehalten, was früher nicht möglich gewesen war: einer freundschaftlichen Begegnung zwischen den Häuptionen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel die Wege zu ebnen. Der dem Sowjetflugzeug auf dem türkischen staatlichen Flugplatz entsteigende hohe kirchliche Gast war von den türkischen Behörden mit besonderer Zuvorkommenheit behandelt worden — ebenso wie vorher in Ägypten, Syrien, Libanon, Jordanien und später in Griechenland. Auch in Istanbul stattete der russische Patriarch Höflichkeitsbesuche im Stadthause ab.

Aber wichtiger: Patriarch Alexius begegnete dem an Jahren jüngeren Patriarchen Athenagoras mit gleichbleibender vollkommener Ehrerbietung — wie auch früher regelmäßig in den schriftlichen kirchlichen Festgrüßen — als dem Ökumenischen Patriarchen der Griechischen Mutter-Kirche, aus der Rußland vor fast 1000 Jahren die christliche Taufe empfangen und vor fast 400 Jahren in die kirchliche Selbständigkeit „entlassen“ worden sei. Demgegenüber ist die Nichterwähnung des vollen Konstantinopeler Patriarchentitels in Moskauer Tageszeitungen, wie im Westen vermerkt wurde, ohne sachliche Bedeutung. Der jugendliche „Außenminister“ des Moskauer Patriarchen, Bischof Nikodim, gab

vor Reportern Istanbuls den zweifellos zutreffenden Kommentar: Die Russische Orthodoxe Kirche achte den Ehrenseniorat des Patriarchats Konstantinopel; sie sei aber in der Lage, ihr eigenes Wort zu sprechen. Das bezog sich gemäß der ihm gestellten Frage zunächst auf die Beziehungen zum Vatikan, gilt aber — wie die jüngste Entwicklung gezeigt hat — auch für die orthodox-protestantischen ökumenischen Beziehungen.

Es ist noch zu vermerken, daß in Istanbul und später auch in Athen die Theologische Hochschule bzw. Theologische Fakultät Gelegenheit zu Gesprächen mit den russischen Theologen aus der Begleitung des Patriarchen Alexius bekam und daß eine baldige Entsendung griechischer Gastprofessoren nach Rußland angebahnt wurde (persönliche Mitteilung aus Athen. Sch.).

In Athen, wo die Pilgerfahrt am 26.—29. Dezember ihren Abschluß fand, wurde der russische Patriarch von dem Primas der Kirche von Hellas, Erzbischof Theoklet, im Festabendgottesdienst in der Metropolis-Kirche nach gemeinsamem griechischen und russischen Gesang der Gebete und Hymnen mit einer Ansprache von klassischer Klarheit und großer Herzenswärme begrüßt:

„Eure Seligkeit!

Mit tiefer Freude und jubelnden Geistes empfangen wir in dieser hochwürdigen Kathedrale Eure geliebte und sehr ersehnte Seligkeit und die verehrte Begleitung. Wir rufen Ihnen im Namen unserer Hl. Synode, des würdigen Klerus und der frommen Gemeinde das ‚Willkommen‘ zu. Schon während dieser frommen Reise haben wir das Dankgebet zu dem in der Dreieinigkeit von uns verehrten Gotte emporgesandt, der die Pilgerfahrt Eurer Seligkeit zu den heiligen, von Gott beschrittenen Stätten und zu den alten, ehrwürdigen Patriarchaten der orientalischen Orthodoxie und insbesondere zu dem Ökumenischen Patriarchat, welches diese anführt, freundlich gesegnet hat. Von dorthier, auf den Spuren des großen Völkerapostels sind Sie glücklich in diese berühmte Stadt gekommen und stehen in diesem Augenblick unterhalb des heiligen Felsens des Areopag, von dem, wie von einer ewigen Kanzel, die ehrwürdige apostolische Predigt von dem ‚Unbekannten Gott‘ an die Enden der christlichen Welt getragen wird, wie auch die Botschaft von der Liebe aus dem Munde dieses selben großen Apostels, in dem Brief an die Korinther: ‚Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen‘. Diese drei und am meisten die Liebe verbinden unsere zwei Schwesterkirchen, die Griechische und die Russische, und lehren sie, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden.

So sind wir überzeugt, daß der Besuch Eurer Seligkeit bei den ehrwürdigen Vorsitzenden der Orthodoxen Kirchen den gemeinsamen orthodoxen Glauben stärkt, die christliche Hoffnung belebt und festigt, das Band der Liebe, der Sympathie und der Zusammenarbeit zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen unauflöslich knüpft und deren Einheit unzerreißbar macht. So führt er auch der Welt die Größe unserer einen heiligen katholischen Orthodoxen Kirche ins Bewußtsein und vor Augen... Sie ist geeint unter der heiligsten Kirche von Konstantinopel, welche den kanonischen ‚Ehrenseniorat‘ (τά κανονικά ‚presbeía tés timés‘) empfangen hat. Diese Einheit ist bestimmt, eine wichtige Rolle in der heutigen Welt zu spielen, in einer Epoche, da es scheint, daß der Wind der Einheitsliebe in die Segel der verschiedenen Kirchen Christi zu wehen begonnen hat... Wir sind voll Hoffnung, daß dieser Besuch geschehen möge zur Stärkung der Einheit, Mehrung der Liebe und Förderung der Zusammenarbeit der Heiligsten Orthodoxen Kirchen in den gesamtorthodoxen und gesamtchristlichen Fragen, zum Wohle unserer Einen Orthodoxen Kirche und der ganzen Welt, zur Ehre unseres Herrn Jesus Christus...“

(Mancher Teilnehmer der Feier mag sich auch daran erinnert haben, daß die Russische Orthodoxe Kirche der Kirche von Hellas nach der Befreiung Griechen-

lands bereits 1833 die Anerkennung erteilen konnte, die von Konstantinopel erst 1850 gegeben wurde.)

Patriarch Alexius von Moskau antwortete auf russisch:

„Diese Begegnung mit Eurer Seligkeit erfüllt mein Herz mit andächtiger Freude... Wir sind tief bewegt von den Kundgebungen, mit denen das orthodoxe Volk von Hellas die Vertreter der Russischen Kirche empfängt. Wir deuten diese Kundgebungen als einen Ausdruck unserer geistlichen Bruderschaft, unserer Verwandtschaft in Christus, unserem Heiland. Solche Berührungen zwischen orthodoxen Kirchen tragen dazu bei, daß wir in strahlendem Lichte die Einheit der Kirche Christi wahrnehmen, welche zu jeder Zeit und an allen Orten ihren Glauben bekennt und, obwohl über die ganze Welt verstreut, dennoch, sozusagen, ein einziges Haus bewohnt. Die Einheit der Heiligen Kirchen Gottes gewinnt in unseren Tagen eine besondere Bedeutung. Diese Einheit ist unentbehrlich für das große Werk der Versöhnung, zu dem alle Christen von dem Herrn selbst berufen sind. Es ist ihre Pflicht, von der geistlichen und moralischen Höhe der Kirche einen wirksamen Beitrag für die Wiederherstellung eines gesegneten Friedens zu leisten.

Wir kennen den Reichtum der Frömmigkeit und der theologischen Weisheit der Kirche von Hellas. Unsere Kirchen sollten zusammenarbeiten und einander helfen zur Entfaltung der theologischen Wissenschaften. In der heutigen Epoche ereignen sich bereits fruchtbringende Kontakte zwischen ihnen...“

Hieran anknüpfend gab Patriarch Alexius bei seinem Toast auf dem Abendempfang des griechischen Gastgebers einen Hinweis auf die Bedeutung der panorthodoxen Einigungsbewegung für die Annäherung zwischen der Orthodoxie und den beiden großen Konfessionen des Westens:

„... Wir wünschen, daß die Einheit unserer Kirchen nicht beschränkt bleibe allein auf die Gebete und die heiligen Kanones, sondern sich entfalten möge zu wissenschaftlichen und kirchlichen Kontakten und vielfachem Austausch beider Kirchen. Diese Kontakte mögen viel beitragen zu dem Werke der Annäherung zwischen den Orthodoxen Kirchen und dem Christentum des Westens...“

Im gleichen Sinne wies Erzbischof Theoklet noch einmal auf die Struktur dieser orthodoxen Einigungsarbeit hin: unter der Führung des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel und im Geiste der orthodoxen Tradition:

„... Wir glauben, daß die kritischen historischen Augenblicke, die wir durchleben, die Einigung der orthodoxen geistlichen Kräfte und die engste Zusammenarbeit aller Orthodoxen Schwesterkirchen unter dem Haupte der großen Kirche von Konstantinopel, als der Vorsitzenden, nahelegen, um wirksam an die Lösung der großen gesamtorthodoxen und gesamtchristlichen Probleme der Gegenwart, entsprechend der Orthodoxen Überlieferung (Tradition) zu gehen. Wir sind gewiß, daß diese Fundamente der Zusammenarbeit schon in den Besprechungen Eurer Seligkeit mit dem Allheiligsten Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und den anderen Heiligsten Patriarchen gelegt wurden...“

Nach Besichtigungen, u. a. der 1957 gegründeten orthodoxen „Diakonissenanstalt der Apostolischen Diakonie“, welche Sozialarbeiterinnen und Krankenschwestern ausbildet, und nach einer Theologenkonferenz wurde ein gemeinsames Kommuniqué herausgegeben:

„Ihre Seligkeiten, die Vorsitzenden der Orthodoxen Kirchen von Hellas und Rußland, sind vom 26. bis 28. Dezember 1960 in Athen zusammengetroffen und haben sich über Themen besprochen, welche das gemeinsame Interesse ihrer beiden Kirchen betreffen. Diese persönliche Begegnung und diese Gespräche, in denen der Geist der Bruderliebe herrschte, bezeugen den unerschütterlichen Glauben beider Kirchen an die Grundlagen der Orthodoxie und deren heilige Bande. Ihre Seligkeiten, die Vorsitzenden, bestätigten ihre Entschlossenheit, mit Gottes Hilfe die Einheit der beiden Kirchen im Dienste des Herrn und zur Ehre Seines Namens weiterhin zu festigen. Nachdem sie freudig diese ihre

Einheit vor dem heiligen Opferaltar bezeugt haben, erblicken sie in dieser Einheit die Bürgschaft für die Verwirklichung ihrer Bemühungen um die Bewahrung des Friedens im Namen Christi und um die Herrschaft der Liebe in der Welt.“

Auch Erzbischof Theoklet wurde zu einem Besuch nach Rußland eingeladen.

Einen liebenswürdigen Dank und Appell für christliche Einigung und Befestigung des Völkerfriedens richtete Patriarch Alexius vor seinem Abflug an das orthodoxe griechische Volk — befand er sich ja hier in einer orthodoxen Staatskirche, wie die russische es bis 1917 gewesen war.

Mit dem russischen Botschafter in Athen zusammen flog die kirchliche Delegation — der Patriarch und seine Begleitung — in die Heimat zurück.

Das Athener Kommuniké wie die Ansprachen des Primas der Kirche von Hellas hatten keinen Zweifel darüber gelassen, welche Bedeutung die griechische Kirchenleitung dem Besuche des Patriarchen Alexius beimaß. Dennoch fand Prof. Alivisatos, der auch in Deutschland wohlbekannte griechische ökumenische Nestor, Anlaß, manchen Kreisen der griechischen Öffentlichkeit und des kirchlichen Lebens zum Vorwurf zu machen, daß sie die Zeichen der Zeit nicht voll erfaßt hätten. Über dem politischen Aspekt, daß die russischen Gäste Bürger der Sowjetunion seien, hätten viele den weitaus wichtigeren kirchlichen Blickpunkt nicht gewonnen: daß der Vorsitzende des bedeutenderen Teiles der Orthodoxen Kirche der jahrhundertelangen innerorthodoxen Trennung ein Ende gemacht und zum erstenmal in der Geschichte das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel und die Kirche von Hellas besucht habe. Trotz zeitiger Anmeldung sei der Empfang in Athen nicht genügend vorbereitet worden. Die Vertreter der in der ganzen Orthodoxie kanonisch anerkannten großen Russischen Kirche hätten in Athen keine genügende Vorstellung davon bekommen können, daß die kleine Hellenische Kirche tatsächlich die einzige freie Orthodoxe Kirche überhaupt sei, die einzige, die einen orthodoxen Herrscher habe (Patriarch Alexius hatte immerhin Gelegenheit, seinen Namen in das Gästebuch des Königlichen Hofes einzutragen), und daß sie deshalb auch eine einzigartige theologische Aufgabe erfülle. Die erhofften zukünftigen Begegnungen hätten hier viel nachzuholen. Alivisatos wies in dem Zusammenhang auf die drei großen panorthodoxen bzw. ökumenischen, griechischen Veranstaltungen der letzten Jahrzehnte hin — die beiden ersten hatte er selbst geleitet —: den Panorthodoxen Theologenkongreß in Athen 1936, dessen geplante Fortsetzungen in Bukarest unter der Ungunst der Zeiten nicht zustande kamen; die gesamtchristlichen Apostel-Paulus-Feiern 1951 und die Gregor-Palamas-Feiern in Thessaloniki 1959. Die russisch-griechischen kirchlichen Begegnungen von 1960 auf höchster Ebene seien bestimmt, eine neue Epoche orthodoxer und gesamtchristlicher Zusammenarbeit einzuleiten. Die von Patriarch Alexius aus eigener Initiative hergestellten Beziehungen seien um so gewichtiger, als auch die „im ökumenischen Geiste strahlende Persönlichkeit“ des Konstantinopeler Patriarchen Athenagoras nicht darüber hinwegtäuschen könne, daß die vier alten Patriarchate einem Zustand tödlicher Schwäche nahegekommen seien. Eine bekannte Athener Zeitung erklärte, erst durch den Artikel von Prof. Alivisatos sei die historische Bedeutung des Besuches des russischen Patriarchen, den man für einen bloßen Abgesandten des Kreml gehalten habe, deutlich geworden.

Während die katholische Presse die russische Orientreise im allgemeinen mit „wenig irenischen“ Gefühlen begleitete — das stellte die benediktinische Zeit-

schrift Irénikon, Belgien, fest —, hat doch eine gewichtige amerikanische katholische Stimme („Commonweal“, New York) sowohl die gesamtchristliche Bedeutung der hergestellten Kontakte betont, wie auch die Hoffnung ausgesprochen, daß die große Russische Orthodoxe Kirche nun aus ihrer Isolierung und nationalen Begrenzung heraustreten werde, insbesondere durch den — inzwischen beantragten — Beitritt zum Ökumenischen Rat.

II.

Anfang oder Ende einer „Ost-Ökumene“?

„Die Osterfreude brennt in den Herzen der Christen der ganzen Welt als ein unauslöschliches Licht.“

Patriarch Alexius, Ostersendschreiben, Leningrad 1943.

Weihnachten 1960 hatte Patriarch Alexius in Athen den Zweck seiner Orientreise — ähnlich wie bereits in Alexandrien und Damaskus — formuliert als: Stärkung der Einigkeit der Orthodoxen Kirchen, durch die zugleich die Beziehungen zur westlichen Christenheit gefördert werden sollen. Am dritten Ostertag 1961 (nach dem alten Kalender) unterzeichnete er in Moskau sein Schreiben an das Generalsekretariat des Ökumenischen Rates in Genf, das man nicht ohne Grund „das Ereignis des Jahrhunderts“, den „wichtigsten Vorgang seit dem Krieg“ und einen „Sieg des Hl. Geistes“ genannt hat (Réforme, Paris, 20. 5. 1961).

„Verehrter Herr Generalsekretär,

Namens des Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche wende ich mich (an Sie) mit der vorliegenden Erklärung betreffend den Eintritt unserer Kirche in die Mitgliedschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Wir erklären unsere Übereinstimmung mit der Basis, die in § 1 der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgesprochen ist.

Wir erklären, daß die Russische Orthodoxe Kirche allen Kriterien der Autokephalie, Stabilität, Größe sowie den Forderungen der Beziehungen zu anderen Kirchen entspricht, die nach der Geschäftsordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen erforderlich sind. Einige statistische Angaben über das Leben unserer Kirche werden in dem beigefügten Memorandum gemacht.

Wir hoffen, daß Sie die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates von dieser unserer Erklärung in Kenntnis setzen, damit ihre Delegierten auf der bevorstehenden Sitzung des Zentralausschusses und auf der 3. Vollversammlung in Neu-Delhi im November 1961 vorbereitet sind, die entsprechenden Beschlüsse zu fassen.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat immer der allchristlichen Annäherung, dem Wachstum der Verständigung zwischen den bisher getrennten Christen und der Stärkung — auf dem Grunde des Evangeliums — der Allbruderschaft, der Liebe und des Friedens unter den Völkern höchste Bedeutung beigelegt.

Wir vermerken in diesem Zusammenhang die Bestrebungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, den Geist der ökumenischen Bruderschaft und die Kontakte mit der Russischen Orthodoxen Kirche zu verstärken.

Im Glauben an die Eine, Heilige, Katholische (Ssobornuju) und Apostolische Kirche und als deren integrierender Teil betete die Russische Orthodoxe Kirche immer und betet „für den Wohlstand der Heiligen Kirchen Gottes und die Vereinigung aller“. Sie ist aber auch voll entschlossen, ihren Beitrag zu dem großen Werk der christlichen Einheit zu leisten auf

der Linie der ehemaligen Bewegungen ‚Glauben und Kirchenverfassung‘, ‚Praktisches Christentum‘ und ‚Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen‘, die nun ihren vereinten Ausdruck in allen jenen Tätigkeitsformen und Aspekten des jetzigen Ökumenischen Rates der Kirchen gefunden haben, welche auf die Verwirklichung der obengenannten Ziele gerichtet sind.

Mit Liebe in Christus

gez. Alexius, Patriarch von Moskau und ganz Rußland

11. April 1961, Moskau“

In dem beigefügten Memorandum wird mitgeteilt, daß die ROK 73 Bistümer mit ebensoviele Bischöfen (bzw. Erzbischöfen oder Metropoliten) und 30 000 Priester (1954: „40 000“) in 20 000 Gemeinden hat. Die Zahl der Klöster scheint in den letzten Jahren auf die Hälfte zurückgegangen zu sein, z. Zt. bestehen 40 Männer- bzw. Frauenklöster, ferner 2 Geistliche Akademien (bis 1917: 4), 6 Priesterseminare (1958 noch: 8). 22 Organisationen und Vertretungen der ROK werden im Ausland unterhalten; seit 1958 sind hinzugekommen Vertretungen in Alexandrien und Damaskus.

In den Ostergottesdiensten des 2. Weltkrieges war die Russische Orthodoxe Kirche, als ein neuer Lazarus, aus fast 20jährigen Katakomben wieder ans Licht getreten. Mit diesem Ostern 1961 hat der russische Lazarus seinen ersten entscheidenden Schritt in die Christenheit hinein getan. Ähnlich wie auf den Ikonen des Ostens Menschen im Erschrecken über die lebendige Erscheinung des Totgesagten sich die Hand vor den Mund halten, so hat auch dieser Schritt des russischen Lazarus nach Genf hin manchen Kreisen zunächst den Atem verschlagen. Wir wissen — nach allem, was von orthodoxer Seite in den letzten Jahren gesagt wurde —: er bedeutet nicht etwa eine Option der größten orthodoxen Kirche für den „Protestantismus“ gegen den „Katholizismus“, sondern — nach seiner Intention — den Anfang einer brüderlichen praktischen Zusammenarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche mit der gesamten Christenheit in gesamt menschlichen Fragen, ohne Bereitschaft zur Unterstellung unter fremde — geistliche oder weltliche — Autoritäten und mit der Hoffnung, daß daraus auch gesamtchristliche dogmatisch-theologische Klärungen resultieren werden.

Bereits im August 1960 hatte der russische Patriarch zum erstenmal in einem persönlichen Schreiben dem in St. Andrews tagenden Zentralauschuß des Ökumenischen Rates die Segenswünsche der Russischen-Orthodoxen Kirche für fruchtbare Arbeit im Sinne der christlichen und internationalen Verständigung ausgesprochen:

„... Wir freuen uns, daß der Ökumenische Rat als nächstes Ziel seiner Tätigkeit aufstellt: die Einmütigkeit und Zusammenarbeit christlicher Kirchen in der Überwindung der aktuellen Nöte der Menschheit. Von christlicher Liebe geleitet, wird dieses gemeinsame Handeln allmählich zur Grundlage, auf der die Christen wirklich einander näherkommen, indem sie die Kraft der Bruderschaft erlangen als der Einigung in Christus. In lebendigen Bekundungen opferbereiter Liebe können in der Tat auch viele Verderbnisse des Glaubens spurlos verschwinden, die der christlichen Einheit im Wege stehen...“

Bis dahin waren die Beziehungen zum Ökumenischen Rat hauptsächlich von dem ersten Präsidenten des Außenamtes des wiedererrichteten Patriarchats, dem hochbegabten und unermüdeten Metropoliten Nikolaus, angeknüpft und vertreten worden. Zweifellos aber war das einmütige Urteil westlicher wie auch griechischer Christen, denen eine persönliche Begegnung geschenkt wurde, über die tiefe christliche Prägung des Patriarchen Alexius selbst ein wichtiger Aktivposten auch in dieser Arbeit. Aus den drei Bänden seiner gesammelten Predigten

und Ansprachen, die im Ausland ohne sachlichen Grund, weniger bekannt geworden sind als die glänzenden Reden seines „Außenministers“ (vgl. die Besprechung beider, mit Zitaten, in Ec. Review, Jg. X, S. 461 f., Genf, 1958), geht hervor, daß Alexius schon in den Kriegsgottesdiensten in Leningrad eine echte gesamtchristliche Solidarität bezeugt und daß er bei seiner Inthronisierung Januar 1945 die Schwächen und Fehlbarkeiten einer „Landeskirche“ — in diesem Falle der russischen — mit nüchterner Bescheidenheit beim Namen genannt hat. Dennoch hat er auf der Orthodoxen Kirchenkonferenz in Moskau im Juli 1948 seinen Namen mit unter die Resolution der acht Orthodoxen Kirchen des Sowjetbereiches gesetzt, welche erklärt, daß diese „genötigt“ seien, eine Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung „nach ihrem gegenwärtigen Plan“ abzulehnen¹⁾.

Die damals angemeldeten Wünsche: bessere Informationen über die ökumenische Arbeit und Gelegenheit zu eigenen Beobachtungen ökumenischer Konferenzen, sind inzwischen vom Ökumenischen Rat bereitwillig und verständnisvoll erfüllt worden. Aber noch 1953, während der Vorbereitungen zur 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954) wurde durch Metropolit Nikolaus im persönlichen Gespräch mitgeteilt, daß ein russischer Beitrittsantrag zur Zeit unmöglich sei.

Was hat sich inzwischen geändert? Die Osterbotschaft des Papstes Pius XII. 1954 (auf diese hat Kirchenpräsident D. Niemöller mehrfach hingewiesen) machte zum erstenmal die Weltöffentlichkeit auf die durch die Kernwaffenproduktion in West und Ost entstandene totale Gefahr aufmerksam. Die Weihnachtsansprachen des Papstes Johannes XXIII. 1958 leiteten die Vorarbeiten für das römische Ökumenische Konzil ein, die im ersten Stadium besonders auf die orthodoxe Christenheit ausgerichtet zu sein schienen. Gewisse Anzeichen können dafür sprechen, daß das russische Kirchliche Außenamt zunächst an römisch-orthodoxen Kontaktaufnahmen in Wien und in Rhodos 1959 beteiligt war. Eine allseitige Klarheit wird man vielleicht nicht gewinnen. Jedenfalls haben die Nachfolger des ersten Außenamtspräsidenten, der im Juni 1960 zurücktrat, der 73jährige Metropolit Pitirim als Bischof von Moskau (seit September 1960) und der 31jährige Bischof Nikodim als Leiter des Außenamtes, sich bereits im Juni und auch späterhin scharf von der Römischen Kirche und ihrem Konzilsplan distanziert. Und die leidenschaftliche Verurteilung der Vatikanischen Politik durch die Moskauer Kirchenkonferenz von 1948 kehrte nun in etwas gemäßigter Form, die Papst Johannes XXIII. persönlich von den Angriffen ausnimmt, in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats wieder.

Sollte Metropolit Nikolaus aus Gründen der damaligen öffentlichen Situation wie auch persönlich vor einer organisatorischen Bindung an den Ökumenischen Rat zunächst noch zurückgescheut sein und die römischen Beziehungen als Sache von eigener Dringlichkeit behandelt haben, dann gewiß nicht um einer umgekehrten einseitigen römischen Bindung willen, die auf dem Hintergrund der gesamten russischen Geschichte unmöglich ist. Wohl aber möchte seine starke Kombinationsgabe ihm die Möglichkeit vorspiegeln, im gesteigerten Kräftespiel der drei christlichen Zentren, der „Genfer Ökumene“, des „Ersten“ und des

¹⁾ Dokumentenheft I und Studienheft I, beide hg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten/Ruhr 1959.

„Zweiten Rom“ (Konstantinopel), dem er gewisse notorische Konzessionen gemacht hat, ein russisches „Drittes Rom“, freilich von mehr päpstlichem als patriarchal-synodalem Gepräge zu restaurieren, wie das der russische Patriarch Nikon in dem Jahrhundert vor Peter dem Großen bereits mit ähnlichen Mitteln versucht hat — was damals zur Liquidierung des russischen Patriarchats durch den Imperator, Peter den Großen, geführt hat.

Sollte auch Patriarch Alexius in ehrgeizigeren Jugendjahren ähnliche Träume gehabt haben — wie man ihm nachgesagt hat, obwohl sich das für ihn noch weniger belegen läßt —, so kann man nachweisen, daß seine Realentscheidung bereits bei seinem Amtsantritt feststand und sich gleichgeblieben ist. Sie dürfte etwa lauten: Reinigung und Festigung der gesamten Orthodoxie, entsprechend ihrer historisch gewachsenen Struktur und ihren gegenwärtigen Kräfteverhältnissen; brüderliche Zusammenarbeit — ohne Anerkennung fremder Autoritäten — mit den beiden anderen Konfessionen, sofern diese selbst und die öffentlichen Umstände dazu die Möglichkeit bieten. Aber weder Anerkennung eines Jurisdiktionsprimates und Unfehlbarkeitsanspruches des Ersten noch des Zweiten Rom, noch auch Etablierung eines russischen Dritten Rom!

Es wird bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 liegen, ob die westliche reformatorische Christenheit der Russischen Orthodoxen Kirche die Möglichkeit brüderlicher Zusammenarbeit bietet — von der Zustimmung der orthodoxen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates hierzu dürfte Patriarch Alexius sich auf seiner Orientreise vergewissert haben. In dem u. E. nicht zu erwartenden Weigerungsfalle würden — das ist bereits von Genfer Seite ausgesprochen worden — neue Versuche zum Aufbau einer Ost-Ökumene, evtl. auch eines „Dritten Rom“ unternommen werden, wenn auch vielleicht nicht von Patriarch Alexius, so doch von anderen kirchlichen Persönlichkeiten.

Neu-Delhi wird darüber zu entscheiden haben, ob die evangelische Christenheit, trotz aller auf der Hand liegenden politischen und konfessionellen Probleme, die eine Aufnahme der großen Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat mit sich bringen kann, zusammen mit der ganzen orthodoxen Christenheit zu einer gemeinsamen „christlichen Weltstrategie“, besser vielleicht: zu einem gemeinsamen christlichen Dienst der Versöhnung (*diakonia tês symphilôseos*; 2. Kor. 5, 18) an der Welt in West und Ost kommen darf.

CHRONIK

Über 200 kirchliche Delegierte aus Asien, Afrika, Süd- und Nordamerika sowie Europa nahmen vom 11.—16. Juni in Leysin (Schweiz) an der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen für Wanderungsfragen teil.

Die 1. Allchristliche Friedensversammlung vom 13.—18. Juni in Prag vereinte mehr als 600 Teilnehmer aus 54 Ländern. Zum Präsidenten der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“, die künftig ihre Arbeit auf regionaler Ebene fortsetzen will, wurde Prof. J. L. Hromádka, zum Generalsekretär Pfarrer J. N. Ondra gewählt.

Nach der Niederländisch-Reformierten (Hervormde) Kirche von Afrika (s. H. 2/1961, S. 105) hat auch die Niederländisch-Reformierte (Gereformeerde) Kirche von Transvaal ihren Austritt aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen erklärt.

Die Heilige Synode der Russischen Orthodoxen Kirche hat durch den Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, Alexius, am 11. April offiziell ihre Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen beantragt.

Prof. Dr. Paul S. Minear von der Yale Divinity School (New Haven/Conn.)

wurde zum Direktor des Referates der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf ernannt. Ihm wird Pfarrer Lukas Vischer (Schweiz) als theologischer Mitarbeiter zur Seite stehen. Der bisherige Exekutivsekretär Dr. Keith Bridston wird nach vierjähriger Tätigkeit ausscheiden, um einen kirchlichen Auftrag in den Vereinigten Staaten zu übernehmen.

Kirchenpräsident D. Niemöller und Oberkirchenrat Dr. Krüger unternahmen auf Einladung des Moskauer Patriarchats im April/Mai d. J. eine dreiwöchige Reise durch die Sowjetunion.

Nachdem Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms (Hamburg) sein Amt als Sekretär der „Konferenz Europäischer Kirchen“ wegen Arbeitsüberlastung niedergelegt hat, wurde Rev. Dr. Glen Williams (Ökumenischer Rat der Kirchen in Genf) zu seinem Nachfolger bestellt. Die dritte Tagung der Konferenz soll vom 1.—6. Oktober 1962 in Nyborg unter dem Thema „Die Kirche in Europa und die Krisis des modernen Menschen“ stattfinden.

In Bonn wurde das „Döllinger-Haus“ als ökumenisches Studentenheim seiner Bestimmung übergeben.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Keith R. Bridston, „Das Ende der kirchlichen Einheit“, Mitteilungen aus der Studienabteilung, Nr. 2/1960, S. 14—23.

Im Sommer 1960 wurde bei der Diskussion über eine neue Einheitsformel das Adjektiv „churchly“ (kirchlich) als irreführend gestrichen. Bridston zeigt, daß es trotzdem der Sache nach um die Einheit der Kirche geht. Er befürwortet die neue Formel, in der „ein bemerkenswerter Konsensus“ der verschiedenen Konfessionen zum Ausdruck komme; er spricht geradezu

von einem neuen „Jetzt“, das eine Wende von ekklesiologischen Allgemeinheiten zu konkreten Aussagen über die Kircheneinheit bedeute. Mit der parallelen Herausstellung der Sichtbarkeit der Einheit und ihrer Örtlichkeit sei die neue Einheitsformel viel realistischer und verpflichtender als manches ökumenische Einheitsdenken der ersten 50 Jahre. Die Formel stelle keinen Wunschtraum dar, sondern sei geboren „aus heller Angst vor den Alternativen, die die wahre Einheit verfehlen“ (S. 21). Mit Bezug auf die Örtlichkeit sagt

Bridston: „In dieser Hinsicht ist der Realismus radikaler in seiner Kampfansage gegenüber dem Zustand der Spaltung, als der sanfte Evolutionsidealismus der ökumenischen Pioniere war...“ (S.23).

Ernst Kinder, „Ende der ‚ekkesiologischen Neutralität‘ des Ökumenischen Rates“, *Evang.-Luth. Kirchenzeitung*, Nr. 7, 1. April 1961, S.105 bis 110.

Dieser wichtige Beitrag zu den neuen Tendenzen in „Glauben und Kirchenverfassung“ mündet nach einer historischen Übersicht in der Darstellung einiger Bedenken gegen die neue Einheitsformel und gegen eine stärkere Aktivität von „Glauben und Kirchenverfassung“ bei Unionsverhandlungen. Kinder fragt, ob die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wirklich schon einig genug seien — etwa gegenüber Lund 1952 — für eine solche weitreichende Formel; ob die Toronto-Erklärung nicht realistischer und der ekkesiologischen Situation gegenüber gemäßer sei. Er meint, daß der Ökumenische Rat durch diese Formel wohl doch sein Wesen ändere und sich ekkesiologisch binde, und daß schließlich die Annahme der neuen Einheitsvorstellung faktisch zur Bedingung für die Mitgliedschaft würde. Es fehlt dann jedoch nicht auch ein positives Wort über die gegenwärtigen Aufgaben in bezug auf die Einheit der Kirchen.

„Ein Herr — Eine Taufe“, *Herder-Korrespondenz*, Nr. 9, Juni 1961, S. 427—431.

Der Kommentar fragt im Untertitel nach dogmatischen Fortschritten in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. In seiner Mitte steht ein kritischer Bericht über D. Hortons Ausführungen zur neuen Einheitsformel. Man weiß, daß Horton nicht die Ökumene repräsentiert, könne aber an seinem Versuch, auch die Quäker mit ihrer Sakramentslosigkeit unter die neue Einheitsformel zu bringen, das Dilemma des Ökumenischen Rates deutlich ablesen. Am stärksten offenbare sich die Verlegenheit bei der Diskussion über Taufe und Abendmahl, wo in der Interpretation der Begriffe den Quäkern zuliebe auf die realen Elemente verzichtet

werde. Des weiteren geht der Kommentar auf die Schrift „Ein Herr — Eine Taufe“ ein; manches wird begrüßt — dann unter Hinweis auf ähnliche röm.-kath. Äußerungen — anderes wird kritisiert, so etwa wenn man die Wahrheitsfrage durch eine bloß „phänomenologische“ Deskription nicht ernst nehme (S.430). Im ganzen wird beklagt, daß Faith and Order vor dem Taufritus ausweiche, was angesichts der zu erwartenden vollen Anerkennung der Taufe der getrennten Christen durch Rom „nicht ohne Erstaunen zur Kenntnis genommen“ wird (S.431).

Lewis S. Mudge, „The Holy Communion at Ecumenical Meetings“, *The Ecumenical Review*, Nr. 3, Juli 1960, S. 342—352).

Das Kernwort, von dem aus der Verfasser an das Problem der Interkommunion herangeht, steht im Original in Anführungszeichen: discipline. Es enthält im folgenden dann auch so viele Schattierungen, daß es nicht einheitlich zu übersetzen ist. Mudge möchte deutlich machen, daß die jeweiligen Ordnungen einer Kirche (etwa des Amtes) engstens mit der Frage nach dem Abendmahlsteilnehmer zu tun haben, und daß das für die Manifestation der Einheit als unbedingt notwendig erachtete gemeinsame Abendmahl auf ökumenischen Zusammenkünften von den Kirchen eine Erweiterung ihrer jeweiligen „discipline“ erfordert, damit möglichst viele Glieder anderer Kirchen am eigenen Abendmahl, und möglichst viele Glieder der eigenen Kirche am Abendmahl einer anderen teilnehmen können. Jedes einzelne überkonfessionelle Abendmahl soll verstanden werden als Sakrament der ganzen katholischen Kirche, dargereicht in ihrem Auftrag. Von der Sondersituation des Konferenzabendmahls her sei auch ein gründliches theologisches Nachdenken über das Verhältnis von Abendmahl und „discipline“ innerhalb der verschiedenen christlichen Traditionen nötig.

Im Anschluß an diesen Artikel werden eine Reihe ökumenischer Dokumente über die Interkommunion und die Interzelebration abgedruckt.

J. P. Jacobzoon, „Was bedeutet die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat für die

mennonitische Bruderschaft?“, *Gemeinschaft der Kerken*, Nr. 5/1961, S. 7—11.

Die Antwort, die der Verfasser auf die Frage des Titels findet, lautet: Die Mitgliedschaft ist ein Akt des Gehorsams gegenüber dem, was uns Jesus in seinem hohepriesterlichen Gebet (Joh. 17) aufgetragen hat. Im Wissen um diesen Auftrag und auf der gemeinsamen Grundlage der Bibel werden gerade die Unterschiede zu andern Konfessionen Anlaß, Neues hinzulernen. Wir geben damit nur dem Heiligen Geist Raum, der uns allezeit voraus ist.

Johannes Aagaard, „Allianz und Ökumene“, *Kristen Gemenskap*, Heft 1/1961, S. 1—13“).

Die skandinavische ökumenische Zeitschrift will mit diesem lutherischen Beitrag und einer baptistischen Ergänzung von K. Kyrö-Rasmussen das geschichtliche und gegenwärtige Verhältnis zwischen diesen beiden überkonfessionellen Größen klären helfen. Aagaard führt aus, daß die kirchengeschichtlichen Linien seit der Reformation fast notwendig zu einer Bewegung wie der Evangelischen Allianz führen mußten und sieht in ihr vor allem die Prinzipien der Subjektivität und der Toleranz verwirklicht. Demgegenüber sei das konkrete Kirchenbewußtsein sowie eine bekenntnismäßig gebundene Rechtgläubigkeit zurückgetreten. Die Allianz hätte sich für die kirchliche Einheit im heutigen Sinne nicht eingesetzt. Andererseits sei der Konfessionalismus eine Hauptwurzel der Ökumene. Beide Verfasser wünschen keine Vermengung, aber nach Rasmussen sind Allianz und Ökumene auch keine „absoluten Gegensätze“. „Viel echte Ökumene... hat in der Allianz stattgefunden — auch bevor die ökumenische Bewegung entstand.“

Robert W. Spike, „The Future of American Protestantism“, *Christianity and Crisis*, Nr. 1, 6. Februar 1961, S. 3—7.

Der Verfasser stellt nicht irgendeine statistische Betrachtung in die Mitte, sondern die Frage nach neuen Schwerpunkten. Er hält vor allem eine Verlagerung der Arbeit von einer geographisch orientierten zu einer beruflich orientierten Gemeinde

für nötig. Auf ökumenischem Gebiet gehe es nicht um eine weitere Steigerung organisatorischer Zusammenarbeit, auch nicht um ein stärkeres Engagement auf Weltenebene, sondern „unsere Sendung an die Welt muß sich zunehmend auf unsere eigene Gesellschaft konzentrieren... Die amerikanischen Christen haben eine Weltmission in Amerika“ (S. 6). Nicht „Beziehungen“ sei das wichtigste ökumenische Wort, sondern „Dienst“. Und diesen Dienst erwartet Spike von einer neuen, spontanen Laienbewegung, nicht von Institutionen, derer man überdrüssig zu werden beginnt.

„Race in America“ (Sondernummer), *Christianity and Crisis*, Nr. 9, 25. 5. 1961.

Die 4 Artikel dieser Sondernummer mahnen die Kirchen mit sachbezogener Leidenschaft, um ihres christlichen Auftrages willen bei der Lösung der Rassenfrage viel unterschiedener voranzugehen als bisher. Sicher gibt es eine Reihe von Anzeichen für eine positive Entwicklung der Rassenbeziehungen, andererseits ist die Liste protestantischer Schulen, die für Neger noch heute geschlossen sind, erschreckend. Neben dem Wahlrecht und den Schulverhältnissen wird in zwei gründlichen Aufsätzen das Problem des gemischten Wohnens untersucht. Es ergeben sich über die Analyse hinaus wertvolle Anregungen für weitere Schritte zur rassischen Integration.

Victor E. W. Hayward, „Etudes et recherches“, *Eglise Vivante* Nr. 2/1961, S. 93—104.

Der verantwortliche Studienleiter des Internationalen Missionsrates gibt hier einen ausgezeichneten Überblick über die gegenwärtige Lage der Missionstheologie. Er ist der Meinung, daß durch die neuen Untersuchungen zwei wesentliche Wahrheiten deutlich geworden sind: Einmal, das Gegenüber von Christen und Nichtchristen spielt sich ab im Horizont der einen Menschheit und im Horizont der einen Liebe Gottes. Es handelt sich also um eine menschliche Beziehung, die nicht einfach im Gegenüber zweier religiöser Systeme besteht, sondern in der gemeinsamen Erfahrung einer weltlich gewordenen Welt. Zum andern, das Evangelium wendet sich nicht an Religionen, sondern an Menschen.

Die verschiedenen Auffassungen vom Menschen scheinen von da aus der geeignete Ort einer lebendigen Begegnung zu sein. Gegenüber den ungeordneten Ansprüchen der säkularen Welt, die in ihrer Selbstherrlichkeit dynamisch und dämonisch mächtig geworden sind, ist die Herrschaft Christi zu bezeugen. Eine Sonderkommission hat in diesem Sinn eine Studienarbeit vor allem im Blick auf die Lage in Asien entwickelt. Entscheidend ist dabei, die Religionen in ihrer Beziehung mit der gesellschaftlichen Entwicklung zu verstehen. Dies kann nur geschehen in der direkten Begegnung mit Menschen, die aus dem Hinduismus, dem Buddhismus oder dem Islam leben, wie es schon auf verschiedenen Tagungen in fruchtbarer Weise versucht worden ist.

„Missions at Delhi“, *Christianity Today*, Nr. 15, 24. April 1961, S. 24—26.

Die Mehrzahl der Artikel dieser Nummer beschäftigt sich mit Mission und Ökumene im Blick auf die Dritte Vollversammlung. Der Verfasser des Leitartikels zeichnet kurz die Geschichte der ökumenischen Diskussion über das christliche Zeugnis nach, streift Hockings Vorschlag einer gemeinsamen Front der Religionen gegen den Säkularismus (1932), entwickelt Kraemers neuen Ansatz einer Missionstheologie von

Madras (1938) und kommt dann zu gegenwärtig laufenden Arbeiten von J. Blauw und D. T. Niles, die gemeinsam vom Ökumenischen Rat und vom Internationalen Missionsrat in Auftrag gegeben worden sind. Der Verfasser stellt einige evangelikale Fragen zu dieser neuen ökumenischen Diskussion über die Mission, nicht zuletzt nach den in Neu-Delhi zu erwartenden Aussagen über eine klare biblische Grundlage der Mission, er fordert, daß „in einer biblischen Missionstheologie Jesu eigene Lehre einen zentralen Platz einnehmen muß“ (S. 26) und äußert sich skeptisch über die moderne Bibelkritik, die für eine Missionstheologie und die missionarische Praxis in einem nichtchristlichen Land kaum noch etwas zu sagen hätte.

Karl Herbert, „Kirchen in der sowjetischen Welt“, *Kirche in der Zeit*, Heft 2/1961, S. 59—62.

Hanfried Krüger, „Der Weg der Russischen Orthodoxen Kirche“, *Evangelische Welt*, Nr. 11 (1. 6. 1961), S. 305—309.

Beide Artikel geben Reiseeindrücke vom kirchlichen Leben in der heutigen Sowjetunion wieder und wollen dazu beitragen, die überaus komplexe Situation der Kirchen in der Sowjetunion besser kennen und verstehen zu lernen.

NEUE BÜCHER

Emil Brunner, *Dogmatik III. Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*. Zwingli-Verlag Zürich und Stuttgart 1960, 502 S., Lw. DM 37.50.

Mit Spannung wurde der Abschluß der Brunner'schen *Dogmatik* schon seit geraumer Zeit erwartet — der erste (1946) liegt 15 und der zweite (1950) zehn Jahre zurück. In diesem letzten Band aber konnte Vf. nun alle jene Probleme und Fragen verarbeiten, die die Theologie und die Kirchen im letzten Jahrzehnt bewegten, die Diskussionen um die Hermeneutik, um die Eschatologie und um die geschichtliche Einheit der Kirche. Wir betrachten es als einen besonderen Vorzug dieser *Dogmatik*, daß Vf. vor allem die ökumenischen Probleme, obzwar aus seiner eigenen

spezifischen Sicht, mit besonderem Nachdruck behandelt; hierbei kamen ihm nicht zuletzt seine Erfahrungen in Amerika und Japan zugute. Weit mehr als den beiden ersten Bänden eignet diesem dritten eine wahrhaft ökumenische Weite. Vor allem aber steht Brunner in ständiger Auseinandersetzung mit jenen beiden theologischen Schulen, die mit den Namen Barth und Bultmann gekennzeichnet sind; er versucht, zwischen beiden eine mittlere Position einzunehmen (Der Exkurs „Zur theologischen Lage der Gegenwart“, S. 245 ff., gehört m. E. zu den stärksten Abschnitten des Buches — obwohl ich hier kritisch anmerken möchte, daß Vf. die sog. ‚konfessionelle‘ Theologie so gut wie restlos übergeht. Haben die modernen Lutheraner und

Reformierten in der Tat so wenig zu sagen oder sind sie derart im „Restaurationismus“ befangen, daß sich die Diskussion mit ihnen — etwa in so wichtigen Fragen wie denen der Ekklesiologie — schon nicht mehr lohnt?).

Brunners Leitgedanke der beiden ersten Bände „Die Selbstmitteilung Gottes“, die als geschichtliches Ereignis in Jesus Christus ihren Mittel- und Höhepunkt hat und nach gläubiger Anerkennung seitens des Menschen verlangt, wird nun auf die dogmatischen loci „Hl. Geist und Kirche“, „Glaube und Rechtfertigung“, „Die letzten Dinge“ angewandt. Mit diesem Leitgedanken ist Brunners Stellung gegenüber Barth, der das Christusereignis und die Offenbarung verobjektiviert und vom glaubenden Menschen überhaupt nicht mehr redet, und Bultmann, der von der Geschichtlichkeit des Kreuzesgeschehens und der Vollendung absieht und in der „existentialen Interpretation“ und der „Aneignung des Heilsgeschehens“ das Entscheidende sieht, bereits hinreichend umrissen. Außerdem wird von diesem Leitgedanken her deutlich, daß Brunner nur formal bei der Einteilung der klassischen Schuldogmatik bleibt, inhaltlich jedoch die überkommenen Schemata restlos durchbricht. Das zeigt sich besonders bei seiner Ekklesiologie, wobei mir überhaupt das erste Hauptstück „Ekklesia und Kirche“ der wichtigste Abschnitt zu sein scheint, in dem die Entscheidungen für die folgenden bereits fallen. Wer Rudolf Sohms Thesen und des Vfs. „Mißverständnis der Kirche“ kennt, wird von der hier vorgetragenen Ekklesiologie freilich nicht mehr überrascht sein. Brunner versteht die ‚Ekklesia‘ des NT als eine rein personale Größe, als „Bruderschaft aus dem Christusglauben“, aber: Der christliche Glaube hat sich schon früh von seinen Ursprüngen entfernt, aus der ‚Ekklesia‘ wurde die Kirche, eine Institution, aus der *pistis*, der rechtfertigenden Glaubensüberzeugung, wurde der Lehr- und Dogmenglaube; die Vollendung der göttlichen Selbstmitteilung geriet überhaupt aus dem Blickfeld.

Brunner will nun den ursprünglichen neutestamentlichen Intentionen gerecht werden und damit u. a. auch die steckengebliebenen Ansätze der Reformatoren weiterführen. Dies tut er, indem er die

Kirche rein personalistisch versteht, als „Bruderschaft der von Christo durch den heiligen Geist Ergriffenen und Gerechtfertigten“. Das rechtfertigende Ereignis, das Kreuzesgeschehen, bedarf der persönlichen Aneignung durch den Menschen, das ist der Glaube. Die göttliche Selbstmitteilung wird sich in der Ewigkeit vollenden, das Reich Gottes ist Sinn und Ziel der Geschichte. Damit wird Brunner der Geschichtlichkeit des Glaubens gerecht und findet zugleich genügend Raum für das glaubende Subjekt. Mit dieser Entfaltung der „Selbstmitteilung Gottes“ im Blick auf Kirche, Glaube und Endvollendung will Brunner hinter den berühmten „Sündenfall“ zurückstoßen und das Zeugnis der Apostel in seiner Urgestalt wieder zur Entfaltung bringen. Deshalb muß er die Dogmen ablehnen, auch wenn er sich inhaltlich mit ihnen identifizieren kann, weil sie zu einem falschen Kirchen- und Glaubensverständnis verleiten; deshalb kritisiert er das Apostolikum, weil es ebenfalls zum „Dogmen-glauben“ verleitet und wesentliche Inhalte der apostolischen Botschaft, vor allem die Versöhnung, unterschlägt. Der Glaube ruht aber auf der Aneignung der Versöhnung (es gibt nur Glaube an die Versöhnung, aber nicht an die Lehre von der Rechtfertigung), diese aber wiederum auf der Geschichte. Das Kerygma meint den historischen Jesus, der damals und dort gestorben ist und als der Christus verkündigt wird. Die Selbstmitteilung Gottes wird sich vollenden — damit wird auch die Eschatologie geschichtlich verstanden und von Brunner in Auseinandersetzung mit der Leugnung des christlichen Zukunftsglaubens in verschiedenen modernen Ideologien und mit der existentialen Interpretation bei Bultmann entfaltet.

Diese Rezension kann unmöglich den gesamten Inhalt des Buches darbieten — sie versucht lediglich die Hauptthesen herauszuarbeiten. Auch ist eine längere Auseinandersetzung hier nicht möglich. Bei allem Respekt vor der Leistung und dem Gedankengebäude des Verfassers und bei aller Anerkennung sollen jedoch ein paar Fragen noch gestellt werden: der „Dogmatik III“ fehlt eine Lehre von den Sakramenten und vom Amt; gewiß das entspricht dem Brunner'schen Leitgedanken und seiner ekklesiologischen Grundkonzeption. Aber genügen die weni-

gen Andeutungen wirklich, um das zu sagen, was die apostolische Botschaft über Taufe, Abendmahl und die äußere Seinswirklichkeit der Kirche sagt? Unsere beiden anderen Fragen hängen eng damit zusammen, nämlich, ob Lehre und Dogma nicht doch mehr sind als „Hülle und Gefäß der *pistis*“, ob also mit dem rechtfertigenden Glauben nicht doch die Anerkennung bestimmter objektiver Glaubenswahrheiten verbunden werden müsse. Und schließlich: Werden nicht wesentliche neutestamentliche Aussagen über die Kirche durch das Verständnis der „Ekklesia als Bruderschaft aus dem Christusglauben“, also in rein personalistischen Kategorien, verkürzt? Selbst wenn Paulus, auf den sich Brunner für sein Kirchen- und Glaubensverständnis vor allem beruft, ausschließlich personalistisch redete — dürfen zugunsten eines einseitigen Paulinismus andere Aspekte der apostolischen Botschaft derart zurückgedrängt, unterschlagen oder als „Sakramentalisierung des Christusglaubens“ abgelehnt werden? (Diese Frage hängt natürlich auch mit den hermeneutischen Grundentscheidungen zusammen.) Die Anfragen an Brunners Kirchenverständnis haben m. E. auch eine gewisse Bedeutung für die ökumenische Bewegung, denn eine rein personalistische Ekklesiologie kann das entscheidende Problem der christlichen Einigungsbewegung nicht lösen, nämlich die Frage, wo die wahre Kirche Jesu Christi anzutreffen und an welchen Zeichen sie zu erkennen sei.

Die wichtigste Frage ist jedoch nicht allein an Brunner zu richten, sondern an die gesamte theologische Tradition, in der er steht: Ob nämlich die berühmte „Sündenfalltheorie“ historisch und dogmatisch richtig ist.

Hans Weißgerber

M. J. Le Guillou, O. P. *Mission et Unité*. Editions du Cerf. Paris 1960. 1. Bd. 296 Seiten, 2. Band 336 Seiten. NF 27,—.

In diesen beiden weitgespannten Bänden wird mit großer Sachkenntnis die Problemstellung der gegenwärtigen Diskussion um die Frage der Einheit herausgearbeitet. Dieses Problem ist unauflöslich mit dem Auftrag der Kirche für die Welt (*mission*) verbunden; denn die Aufspaltung der Kirche in verschiedene christliche Glaubensgemeinschaften bedeutet nicht nur einen

Skandal für die Christen, vor allem für die Glieder der sogenannten Jungen Kirchen, sondern — damit zusammenhängend — eine Blockierung des Auftrags der Kirche, das Evangelium vollmächtig und glaubwürdig aller Welt auszurichten. „Das Problem der christlichen Einheit stellt sich in seinem ganzen Umfang in einer missionarischen Perspektive.“ (I, 22).

Dieser Bedrängnis der Kirche durch die Spaltungen entspricht ein in allen Kirchen um sich greifendes, neues Verlangen nach wirklicher Einheit. Der Weg zu dieser Einheit kann nur durch ein intensives und konkretes Gespräch zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften gefunden werden, wenn es nicht bei belanglosen Höflichkeitsbezeugungen oder nichtssagenden Gefühlsäußerungen bleiben soll. Diesen Dienst eines wirklichen Gesprächs will der katholische Verfasser von seinem Verständnis der Kirche her leisten, indem er die Grundhaltung der Protestanten und der Orthodoxen sachverständig nachzuzeichnen sich bemüht. Ein wirkliches Gespräch schließt auch ein, daß die vom Partner herkommende Herausforderung als eine Infragestellung der eigenen Position akzeptiert wird. Diese Aufgeschlossenheit für echte Selbstprüfung tritt hier angenehm in Erscheinung. „Wir haben mit unseren Brüdern (d. h. den nichtrömischen Christen) zusammenzusein, um den Ruf verstehen zu lernen, den der Herr an sie richtet und den der Herr durch ihre Vermittlung uns kundtut“ (II, 146). Erfreulich ist, wie in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Offenbarung unterstrichen wird. „Wir bemühen uns grundsätzlich nicht weniger als unsere protestantischen Brüder darum, uns dauernd und ganz genau am Inhalt der Offenbarung zu messen, damit wir mit unserem Denken und Handeln dieser Norm entsprechen“ (II, 148). Es kann nicht ausbleiben, daß im Nachsatz zu diesem Bekenntnis der Hinweis auf die Unfehlbarkeit den Dissensus schmerzlich und deutlich aufzeigt. Aber auch gerade da, wo um der Wahrheit willen die Grenzen deutlich sichtbar wurden, hört der brüderliche Ton der Liebe nicht auf oder schlägt gar um in selbstbewußte Rechthaberei; auch das macht dieses reiche Buch so wertvoll.

Rudolf Pfisterer

Oscar Cullmann / Otto Karrer, Einheit in Christus. Evang. und kath. Bekenntnisse. Zwingli-Verlag. Zürich 1960. 170 S. DM 9.80.

Zusammen mit den kath. Mitarbeitern H. S. Braun, Th. Bucher, E. Egloff, L. Kunz, O. Kaufmann und den evang. Theologen J.-L. Leuba, H. R. v. Grebel, F. Blanke, P. Vogelsanger, W. Meyer geben uns die Herausgeber dieses Buches Einblick in die praktische ökumenische Arbeit, hauptsächlich in der Schweiz. Den ökumenischen Dienst der Frau stellt E. Bebie-Wintsch dar. Die Verfasser tragen die neuen Erkenntnisse, die im theologischen Gespräch der beiden großen Konfessionen gewonnen worden sind, in vorbildlicher Weise so vor, daß innerlich aufgeschlossene Christen sie gut aufnehmen und mit Gewinn verarbeiten können.

Dies Gemeinschaftswerk ist hervorragend geeignet, die interkonfessionellen Gesprächskreise hin und her im Land zu befruchten, die zuverlässig und doch allgemeinverständlich unterrichtet sein wollen. Besonders empfohlen sei die Lektüre allen Pastoren, Lehrern und Mitarbeitern der Kirche, die genötigt sind, sich mit den Fragen zwischen den Kirchen auseinanderzusetzen. Der Respekt vor der Wahrheit des Bekenntnisses und die Liebe, die den anderen nicht sich selbst überläßt, sind in allen Beiträgen kräftig spürbar.

Über die Kontroversfragen hinaus stellt der Beitrag von L. Kunz uns gemeinsam mitten in die erregende Verwandlung unserer Zeit hinein. Was heißt Glaube an Gott für den Menschen im Zeitalter der Technokratie, der Völkervermischung und der Kosmonautik? Hier geht es um einen neuen Geist des ökumenischen „sympathein“.

Möchten die hier gegebenen Anregungen dazu helfen, daß wir nicht nur miteinander reden (hoffentlich geschieht wenigstens das endlich allerwärts!), sondern uns gegenseitig und den Menschen in der Welt helfen, als Christen zu leben. Reinhard Mumm

Erik Wolf, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. Teil I (S. 1—339) 1960, Teil II (Schluß des Werkes, S. 341—832) 1961. Kart. Bd. I DM 27.50, Bd. II DM 43.50; geb. in einem Band DM 78.50.

Mit Erik Wolfs zweibändigem Kirchenrecht wird uns ein Werk geschenkt, das — in ökumenischer Sicht im Blick auf die Einheit der Kirche geschrieben — allgemeine Aufmerksamkeit verdient. Die Grundfragen nach dem Verhältnis von Theologie und Recht, der Abgrenzung des kirchlichen vom weltlichen Recht und vom Einfluß staatlicher Macht werden neu gestellt. Dadurch daß Wolf sich nicht darauf beschränkt, eine Darstellung dessen zu geben, was ist, sondern Anregung gibt in Fragen, die gerade im Zeitalter der kirchlichen Zusammenschlüsse neu durchdacht werden müssen, sind in dem Werk Dokumentation und Ausblick in glücklicher Weise vereinigt.

Im I. Band werden die Grundlagen für das rechte Verständnis des Kirchenrechtes gelegt, die verschiedenen Erscheinungsformen der Kirche „in theologischer Existenz“, „in soziologischer Sicht“, „im politischen Raum“ aufgezeigt und eine Darstellung der Kirchenrechtsgeschichte von der Ordnung der Urgemeinde bis zur Reformationszeit gegeben. In einem weiteren Abschnitt wird das katholische Kirchenrecht behandelt. Dem evangelischen Kirchenrecht (Ius Ecclesiasticum Protestantium) ist der II. Band gewidmet; ihm ist ein umfangreiches und sorgfältig redigiertes Quellen-, Namen- und Sachregister angefügt. Wie wohl auf keinem anderen Wissenschaftsgebiet gewinnt man das rechte Verständnis für das Kirchenrecht nicht ohne Kenntnis seiner Geschichte. Dem Verfasser muß man daher besonders für die zusammenhängende, stellenweise dramatische Schilderung der geschichtlichen Entwicklung bis in die jüngste Zeit, auch die der ökumenischen Entwicklung, dankbar sein, dann aber auch für das stete Zurückgehen auf die theologischen und historischen Grundlagen bei der Behandlung der einzelnen Themen, ob es sich um Fragen des Gottesdienstes oder des Eherectes, des Verhältnisses von Gemeinde und Amt oder der Ordnung des Amtes handelt.

Besondere Beachtung verdient der Abschnitt „Rechtsquellen und Rechtslehre“ (Kapitel 16 und 17), in dem Wolf noch einmal auf die im 1. Teil des Werkes behandelte Frage nach dem Wesen des Rechtes eingeht. Für ihn sind Theologie und Recht keine Gegensätze.

Das Kirchenrecht ist „eine Funktion kirchlicher Existenz und der Übergang aus dem Bereich der menschlichen Ordnung in den

des ordnenden Handelns Gottes für den Menschen". Mancher kritische Leser wird ihm nicht in allem beipflichten können. Doch wird hieraus bereits deutlich, warum Wolf dem Kirchenrecht innerhalb der Rechtswissenschaft eine besondere und zwar beispielhafte Aufgabe zuweist.

Nicht ganz ohne Widerspruch werden auch seine mit einer gewissen Bewegung zu lesenden Ausführungen über das Werden der Evangelischen Kirche in Deutschland bleiben und die von ihm aufgezeigte Problematik (Kapitel 15 bis 23). So schwer es sein mag, die Rechtsnatur der Evangelischen Kirche in Deutschland darzustellen, so gehört doch nach Ansicht des Rezensenten diese Kirche als Gebilde sui generis in dem Überblick über die „nichtkatholische Ökumene“ zumindest erwähnt (S. 32 ff), zumal auch Wolf ihre „Rechtsstellung zwischen dem Typus einer ‚Bundeskirche‘ und dem eines ‚Kirchenbundes‘“ bestimmt (S. 724).

Das Werk wird jedem kirchlichen Mitarbeiter, aber auch jedem interessierten Laien, wertvolle Anregungen geben. Es gehört in die Hand des angehenden Juristen auch dann, wenn er sich nicht dem kirchlichen Dienst zuwendet; ihm wird die Fülle der Beziehungen bewußt, die zwischen dem Kirchenrecht und den übrigen Rechtsdisziplinen bestehen. Arved Hohlfeld

Gregor Siefert, Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft. Hans Driewer-Verlag, Essen 1960. 331 S., Leinen DM 24.—.

„Über alle konfessionellen und nationalen Grenzen hinweg“ hat man angesichts der Arbeiterpriester aufgemerkt. Der Begriff selbst ist „in wenigen Jahren zu einem Schlüsselwort für die Entwicklung der Kirche im 20. Jahrhundert geworden“. Es besteht kein Zweifel daran, daß ein dergestalt eingeleitetes Buch ökumenische Aufmerksamkeit verdient. Es erschließt mit der Akribie, für die es als Hamburger soziologische Dissertation hohe Auszeichnung verdient hat, alle erreichbaren Quellen und Darstellungen. Es gibt seine Quellen genau an und übersetzt neu und sachgemäß aus ihnen. Es öffnet unseren Blick auf ein wesentliches Stück des gegenwärtigen Frankreich, auf die Vielfalt und Weite, die Nöte und die Fragen im Leben unserer

römisch-katholischen Brüder, auf die Forderungen des Evangeliums in der modernen Gesellschaft, auf unsere eigene Fragwürdigkeit. Siefert zitiert einen französischen Brief: „Die der Kirche gestellten Grundprobleme sind durch das Leben der Arbeiterpriester in einer viel stärkeren Weise gezeigt worden als durch diesen oder jenen hier und dort aufgelesenen Situationsbericht“. Das Buch gibt die Fakten und ihren Hintergrund. Es ist mit verhaltener Leidenschaft und großer Sachlichkeit geschrieben. Seine Noblesse und seine Bescheidenheit machen es zu einem ökumenischen Zeugnis. Karl Heinz Pfeffer

Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb. Neue Wege der gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen. Hrsg. v. G. Corman und W. Lottmann. Kreuz-Verlag, Stuttgart, und Ludgerus-Verlag, Essen, 1960. 232 Seiten. Ln. DM 12.80.

Das vorliegende Buch stellt eine Sammlung von Vorträgen dar, die auf regelmäßigen Konferenzen von Bergwerksdirektoren, von bekannten Sozialwissenschaftlern und Theologen gehalten worden sind. Der für die ökumenische Arbeit bedeutsame Aspekt dieser Veröffentlichung besteht darin, daß sie ein beredtes Zeugnis für die Möglichkeiten einer sachlichen Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Protestanten im Bereich der Sozialarbeit ablegt. Jenseits aller theologischen Unterschiede, die namentlich in den von Theologen beider Konfessionen gehaltenen Referate immer wieder durchleuchten, zeigt sich jedoch, daß die Hinwendung zu der menschlichen Problematik in unserer Gesellschaft eine gute und tragfähige Brücke darstellt, sich nicht nur auf einer persönlichen Ebene zu begegnen und die Kluft zwischen evangelischen und katholischen Christen zu verringern, sondern daß auch eine offizielle Begegnung und Zusammenarbeit der Kirchen möglich ist.

Es sind zwei Problemkreise, die hier umrissen werden: Die Situation des Menschen in der Industriegesellschaft und die Wege, die dem Menschen das Menschsein in den Strukturen und Systemen der Gesellschaft bewahren helfen können. H. Gollwitzer hat eine in dieser Richtung gehende und für die christlichen Kirchen verpflichtende Aufgabe treffend mit der Frage ausgedrückt:

„Was hindert den Menschen, zur Termiten zu werden?“ (S. 63). Daß diese Frage mit dem in der evangelischen Ethik heute noch weithin herrschenden individual-ethischen Ansatz nicht zu lösen ist, wird aus der Lektüre der einzelnen Beiträge deutlich. Ebenso überzeugend stellt sich daher die Notwendigkeit, eine evangelische Soziallehre und -ethik zu konzipieren. Gerade die ökumenischen Arbeiten, die besonders von H.-D. Wendland mit seinem Beitrag zum Begriff der „Verantwortlichen Gesellschaft“ aufgenommen werden, dürften sich für diese Aufgabe als überaus hilfreich erweisen. In eben demselben Sinne hilfreich wird dann auch die Auseinandersetzung mit der katholischen Sozialtheologie sein. Die von Pater Dr. G. Corman OP und Dr. Werner Lottmann mit umsichtiger Hand besorgte Herausgabe dieses Sammelwerkes gibt dazu jedenfalls wesentliche Anregungen.

Christian Walther

Paul D. Devanandan, Das Evangelium und der moderne Hinduismus (Weltmission heute, H. 17/18). Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1961. 62 S. DM 2.40.

Die politische, soziale und kulturelle Revolution Asiens ist ein Faktum, das die Welt bewegt und Schlagzeilen macht. Daß mit der Revolution vielfach auch eine religiöse Renaissance zusammengeht, wird dagegen noch nicht genügend zur Kenntnis genommen. Jeder Versuch, dies Neben- und Ineinander aufzuhellen, zumal wenn er aus Asien selbst kommt, verdient sorgfältige Beachtung. Dr. P. D. Devanandan, Direktor des Christlichen Instituts für das Studium der Gesellschaft und der Religion in Bangalore, hat die neue Entwicklung im Hinduismus seit Jahren genau verfolgt und analysiert, ja sie wahrscheinlich präziser ans Licht gehoben, als es ihren Vertretern selbst möglich war. Indem er sie hier unter christlichem Aspekt darstellt, als indischer Christ, der selbst unmittelbar davon betroffen ist, läßt er freilich die Grenzen herkömmlicher christlicher Apologetik weit hinter sich. Ein Hinduismus, der sich den Problemen der Geschichte, der Gesellschaftsordnung, eines personalistischen Menschenbildes zu stellen beginnt und der doch zugleich sein Glaubenserbe konzentriert zu behaupten sucht, fordert in der Tat eine durchgreifende Revision des christlichen Zeugnisses. Zwischen den Möglichkeiten,

entweder lediglich die Daseinsberechtigung der Christen im heutigen Indien zu begründen oder aber einen stillen Rückzug anzutreten, der die christliche Botschaft früher oder später in der umfassenden Weite des Hinduismus aufgehen ließe, wird ein dritter Weg gewiesen: „Zeugnis, Dienst und Bruderschaft zu einer totalen Liebe vereinigt“, die inmitten der indischen Welt von heute die missio Dei zu repräsentieren hätte. Dieser Weg hat fraglos ebenso seine Probleme wie die kleine Schrift, die ihn gedankenreich und unkonventionell entwickelt. Beide verlangen sorgsames Mitdenken und Mitgehen, werden dies aber zum mindesten durch eine Weitung des Blickfeldes lohnen, die zumal im Jahr der ökumenischen Vollversammlung von Neu-Delhi unerläßlich ist. H.-W. Gensichen

Ferdinand Schröder, Der Mensch zwischen Heimat und Fremde. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960, 200 S., engl. brosch. DM 16.80.

Die Tatsache, daß in der Geschichte immer wieder Menschen ausgewandert sind, veranlaßt Schröder, diesen Wanderungen nachzugehen und festzustellen, wie es in den verschiedenen Zeiten um das Recht des einzelnen zur Auswanderung bestellt war. Er geht weiter der Frage nach, warum die Staatskirchen sich ihrer wandernden Glieder nicht angenommen und den Wanderungsverlust uninteressiert hingenommen haben. Erst durch die Erweckungsbewegung berührte Kreise helfen den Auswanderern. Die Kirche selbst sieht erst seit etwa 1850 die Betreuung der Auswanderer als eine Aufgabe, die sie aber nur sehr allmählich und bis heute nicht ausreichend wahrgenommen hat. Da das Schrödersche Buch das Verhältnis von Staat und Kirche zum wandernden Menschen in der europäischen Geschichte untersucht und sehr viel interessantes Material zu dieser Frage bietet, dürfte es auch Leser ansprechen, die dem genannten Thema zunächst fernstehen.

Martin Hennig

Aufgaben der gesellschaftlichen Diakonie. Mit Beiträgen von Klaus von Bismarck, Gert Blätgen u. a. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1960. 88 S., brosch. DM 3.80. (Kirche im Volk, Heft 25.)

Es war u. W. Klaus von Bismarck, der den Ausdruck „Diakonie“ auch für die

Sozialarbeit der Kirche, für ihre Bemühungen im Spannungsfeld des Betriebs, der politischen Gemeinde, der Interessengruppen und der Parteien zuerst in Anspruch nahm. Die konstruktive Mitarbeit der Christen an der Gestaltung der Gesellschaft sei doch primär ihr „Dienst an der Welt“, die „karitative Tätigkeit besonderer Institutionen“ sei nur ein Teilaspekt. „Überall, wo der Christ lebt, ist er zum Dienst aufgefordert“ (Vorwort).

H. D. Wendland definiert in seinem Beitrag „gesellschaftliche Diakonie“ als eine „Handlungsform der Kirche auf dem Boden und unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft“, eine Antwort auf ihre „Fragen, Nöte und Anforderungen“, um die Solidarität mit ihr durch die „Taten der dienenden Liebe zu bezeugen“. Sie ist in relativem Unterschied zu der vom Einzelfall ausgehenden „karitativen“ Diakonie vornehmlich auf die Gruppen und Institutionen der Gesellschaft bezogen“ (S. 41). Hier soll in „kritischer Solidarität und Offenheit“ die „Einheit... von theologischer Diagnose und diakonischem Handeln“ in der Gemeinde erreicht werden.

Zahlreiche kleinere Beiträge behandeln die Versuche solchen Dienstes an Industriemenschen, im Bergbau, an den Parteien, der Öffentlichkeit und der Jugendbildung. So interessant diese Einblicke sind, so machen sie doch zugleich deutlich, wie experimentell und noch ohne einheitliche Konzeption diese Anfänge sind. Der Soziologe Matthes äußert sich in seiner Besprechung in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ vielleicht allzu scharf über den „illusionären Charakter“ dieses Programms. Es ist zweifellos viel fruchtbare, gesellschaftsgestaltende Arbeit an der Front der Gemeinde wie an den Evangelischen Akademien schon geleistet worden — und von dieser Gelegenheitsschrift darf man nicht mehr erwarten, als sie beabsichtigt. Es bleibt jedoch die Grundsatzfrage, was für die Kirche ein Programm bedeuten kann, das „die Gesellschaft verändern“ will. J. H. Wichern 1848, die jahrzehntelange Arbeit des Evangelisch-Sozialen und des Kirchlich-Sozialen Kongresses, das „Social Gospel“, Stockholm 1925, Amsterdam 1948, die Zielsetzung des Hilfswerks (Eugen Gerstenmaier „Wichern II“) wollen alle im Grunde

die Kirche dafür engagieren, die Quellen sozialer Not und sozialen Unrechts zu verstopfen, anstatt lediglich ihre Opfer aufzusammeln und zu pflegen. Das Ziel hat man „Bau des Reiches Gottes“ oder bescheidener „Bau einer besseren Gesellschaft“ genannt. Aber: was ist der Kirche von ihrem Herrn hier geboten und welche Verheißung ist ihr gegeben, den Gang der gesellschaftlichen Entwicklung zu verändern? Hierzu bedarf es noch sehr eingehender Bemühungen.

Hier soll nur gefragt werden, wie weit es angebracht ist, jeden Dienst der Christen bzw. der Kirche an der Welt „Diakonie“ zu nennen. Da der biblische Begriff z. Zt. in der ökumenischen Diskussion erfreulich an Farbe und Gewicht gewinnt und verbindender wirkt als das blasse „social work“, wird es besonders wichtig sein, daß solch ein wiederentdecktes Wort eindeutig verwendet wird. Im Neuen Testament selbst wird „Diakonie“ auch für die Verkündigung, die „Diakonie der Versöhnung“ und für die Selbsthingabe Jesu am Kreuz verwendet. Die Alte Kirche hat es jedoch als „Tischdienst“ und von da als Dienst an den Armen, Kranken, Bedrängten, Flüchtlingen, Untergetauchten usw. definiert. Soll es nun heute jeden treuen Christen im irdischen Beruf, seine Rolle in der Gesellschaft mit umfassen? Soll es die Verkündigung der Kirche, ihr prophetisches Wort, ihre Predigt von Gottes Gerechtigkeit, ihre dementsprechenden Aktionen bezeichnen? Die Definition: „karitative Diakonie“ = „den einzelnen Notstand heilend, in Anstalten organisiert“ — „gesellschaftliche Diakonie“ = „eine bessere Gesellschaft bauend, als funktionales Element der Kirche“ befriedigt nach keiner Seite. Hier wird Zusammengehöriges zerrissen. Es mag einzelne Anstalten geben, auf die die o. a. Definition zutrifft, die Kirche aber hat ihren Liebesdienst nie so eng verstanden — und einen „funktionalen“ Dienst der Kirche, der sich nicht in irgendwelchen Institutionen alsbald darstellt, hat es auf die Dauer noch nicht gegeben. Es wäre darum sehr wünschenswert, wenn eine Bemühung um das ökumenische Verständnis von Diakonie tatkräftig fortgesetzt würde, zu dem das vorliegende Werk einlädt.

Hans Christoph von Hase

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1959. Begründet von Johannes Schneider, herausgegeben von Joachim Beckmann. 86. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960, 382 Seiten. Leinen DM 35.—.

Die Gliederung des vorliegenden Bandes des Kirchlichen Jahrbuches entspricht der seiner Vorgänger. Die „Kirchliche Zeitschichte 1959“ wird in vier großen Abschnitten dargestellt: I. Die Evangelische Kirche in Deutschland, S. 1—145 (Gottfried Niemeier), II. Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Seite 145—233 (Joachim Beckmann), III. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, S. 234—268 (Erwin Wilkens), IV. Die Evangelische Kirche der Union, S. 269—285 (F. R. Hildebrandt). Die Darstellungen sind übersichtlich und gut dokumentiert und machen daher auch diesen Band des Jahrbuches zu einer leicht zugänglichen Fundgrube von Material, das sonst nur mühsam aus Zeitschriften und dergl. zusammengesucht werden kann. Die Lesbarkeit der Darstellungen wäre freilich nicht dadurch beeinträchtigt worden, wenn einige Dokumente nur einmal abgedruckt und auf sie in anderem Zusammenhang verwiesen worden wäre. Es erscheinen u. a. doppelt: die Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD zu den Arnoldshainer Thesen; Kundgebungen und Beschlüsse der Generalsynode der VELKD vom Oktober 1959; die Richtlinien zur Hamburger Predigtentschließung; der Offene Brief von Bischof Dibelius an Ministerpräsident Grotewohl vom 20. 4. 1959; das Wort des Präses Wilm an die Brüder und Schwestern aus der DDR auf der EKS-Synode; die Erklärungen der Berlin-Brandenburger Kirchenleitung vom 1. bzw. 22. 10. 1959 (wobei die zuletzt genannte Erklärung auf S. 231 und im Inhaltsverzeichnis ein falsches Datum erhalten hat); die Botschaft der Prager Friedenskonferenz. Fast 25 Druckseiten hätten eingespart werden können!

Die Leser dieser Zeitschrift seien besonders hingewiesen auf den Abschnitt „Ökumenische Bewegung“, S. 286—337 (Hanfried Krüger), der die z. T. dramatischen ökumenischen Entwicklungen des Jahres 1959 kundig und umfassend darstellt und gut dokumentiert (z. B. die Vorgänge auf

Rhodos und einige Moskauer Dokumente, die im Blick auf den inzwischen vom Moskauer Patriarchat gestellten Antrag, in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen zu werden, erneut aktuell geworden sind).

Den Abschluß des Jahrbuches bilden eine kurze Besinnung auf „Hundert Jahre statistische Arbeit in der evangelischen Kirche“ (Annemarie Burger) und sorgfältige statistische Angaben (bearbeitet von Paul Zieger) zur Gliederung der evangelischen Landeskirchen (Stand vom 31. 12. 1959), über Äußerungen des kirchlichen Lebens im Jahre 1957 und über die Studierenden der evangelischen Theologie.

Hans Heinrich Harms

Robert Lee, *The Social Sources of Church Unity.* Abingdon Press. New York, Nashville, 1960. 238 Seiten. Ln. \$ 4.50.

Dieses Buch ist so lesenswert, weil es bisher kaum ausgesprochene Zusammenhänge zwischen kulturell-sozialer Entwicklung und kirchlichen Einheitsströmungen in so offener, undogmatischer Form vorträgt. Lee meint, daß Richard Niebuhrs 1929 vertretene These nur für die Vergangenheit gültig sei. Niebuhr hatte sich schließlich mit den negativen Einflüssen sozialer Faktoren auf die Kirche beschäftigt und nachgewiesen, daß die sozialen und kulturellen Entwicklungen gerade zur Uneinigkeit der Kirche und zu den vielen Denominationen geführt haben; so seien z. B. aus Einwanderungsgruppen und durch den Sklavenstreit immer neue Denominationen entstanden. Auch Dodd hätte in seinem berühmten Brief über die „nichttheologischen Faktoren“ nur auf deren Einfluß bei Kirchenspaltungen geachtet. Nach Lee ist demgegenüber in den letzten drei Jahrzehnten eine deutliche Wende eingetreten: Die sozialen und kulturellen Differenzen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft werden immer mehr eingeebnet zu einer allgemeinen amerikanischen Kultur. Diese Ein-ebnung ethnischer, sprachlicher, sozialer und rassischer Gegensätze führe nun auch positiv zu einer immer stärkeren Einheitsbewegung bei den Kirchen.

Unter „Einheit“ versteht Lee nicht nur organische Union, sondern vor allem auch die weitverbreitete sogenannte konziliare Bewegung, d. h. die überkirchlichen Räte

(Councils) auf örtlicher und nationaler Ebene. Er zeigt, wie solche interdenominationalen Räte oder Gemeinden fast unumgänglich sind, wenn z. B. die Abwanderung der Bevölkerung vom Lande dazu führt, daß in einem kleinen Ort 3—4 schwache konfessionelle Gruppen mühsam gegeneinander um ihre Existenz kämpfen müssen.

Es wird zugegeben, daß die Tendenz zur kulturellen und kirchlichen Einebnung nur eine ist — wenn nach Lee auch die vorherrschende —, und darum untersucht der Verfasser in einem ganzen Teil seines Buches die Gegenbewegungen. Dieser Teil ist besonders interessant für alle, die das Verhältnis zwischen Ökumene und Konfession oder auch zwischen Einheitsbewegung und Sektenausbreitung verstehen möchten. Als Gegenströmungen sieht Lee den Denominationalismus (auch Konfessionalismus), die Sekten, den Fundamentalismus und die Südlichen Baptisten. Merkwürdigerweise findet er heraus, daß auch innerhalb dieser Gegenströmungen soziale Faktoren zur Einheit und zum Zusammenschluß drängen. Man kann die Grundthese des Buches darum etwa so zusammenfassen: Dort, wo es Einigungsbewegungen gibt, sind diese in einem starken Maße von kulturellen und sozialen Einigungstendenzen bestimmt; diese sozialen Einigungstendenzen sind heute so stark und allgemein, daß sie sich bis in die un-ökumenischen Kirchengemeinschaften hinein auswirken und zu vielerlei Arten kirchlicher Zusammenarbeit und Zusammenschlüssen führen.

Als wohlthuend aufrichtig empfindet man, daß zum Schluß eine Reihe spannungsvoller Fragen genannt werden, die den Verfasser auch heute noch bedrängen, weil sie aus dem Rahmen des gewonnenen Ergebnisses herausfallen oder um der geraden Linienführung beiseite gestellt werden mußten, z. B.: ist dann alles Einheitsstreben nur von diesen äußeren Faktoren abhängig, und wo bleibt der Heilige Geist? Werden Kirchenunionen nicht doch zur Bildung neuer, bewußt konfessionstreuer Splittergruppen führen? Eine sechsseitige Bibliographie mit vielen wichtigen englischsprachigen Veröffentlichungen über die Frage der Kircheneinheit und ein brauchbares, knappes Re-

gister beschließen dieses begrüßenswerte und außerordentlich interessante Buch.

Günter Wieske

Hildegard Schaefer, Ostern im KZ. Lettner-Verlag Berlin-Stuttgart, 3. erweiterte Auflage, 1960. 168 S. DM 4.80.

Dieses Buch faßt Ostern in dem ganz weiten und tiefsten Sinn der „heiligen Befreiung“, die selbst in den Schreckenslagern des Nationalsozialismus Freiheit ermöglicht hat. Die Verfasserin, die selbst zu den Häftlingen dieser Schreckenslager gehörte, gibt einen packenden Eindruck davon, wie sich selbst ein KZ für den verwandeln kann, der im dauernden Dialog mit Gott ein Gespür für das gewonnen hat, was hinter den äußeren Ereignissen zeichenhaft anklingt.

Dr. Maria Brinitzers Bericht über „Uncle Happy“, der im Anhang des Buches abgedruckt ist, zeigt etwas von den Möglichkeiten, die die Ökumene selbst unter der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus noch hatte. Uncle Happy darf es als amerikanischer Prediger in Deutschland wagen, Dinge zu sagen und zu tun, die einen Deutschen damals längst zu Fall gebracht hätten.

Reinhard von Krug

Alice Epting-Kullmann, Ich reise ins Ausland. Tips für den Umgang mit Land und Leuten. Mit Zeichnungen von Kurt Steinel. Burckhardt-Verlag, Gelnhausen und Berlin-Dahlem 1961. 64 Seiten. Broschiert DM 3.60.

Das für junge Menschen bestimmte Büchlein enthält sachkundige und beherzigenswerte Hinweise für Vorbereitung und Durchführung von Auslandsreisen und -aufenthalten. Angesichts mancher ungunstigen Vorkommnisse und Erscheinungen, die sich im Verhalten deutscher Jugendgruppen im Ausland gelegentlich gezeigt haben, ist das ein überaus verdienstliches und nützlichcs Unternehmen. Nur schade und beinahe unverständlich, daß nichts, aber auch garnichts über die Begegnung mit ausländischen Kirchen und den deutschen Auslandsgemeinden gesagt wird. Gerade hier hätte es im Zeitalter ökumenischer Jugendfahrten einiger hilfreicher Bemerkungen bedurft.

Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Der Inhalt dieses Heftes, das in wesentlich erweitertem Umfange erscheint, ist in besonderer Weise auf den Hintergrund, das Verständnis und die theologische Aufgabenstellung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi ausgerichtet. Der Artikel von Prof. Gerhard Rosenkranz kann auch als Sonderdruck zum Preis von DM —.40 beim Verlag bestellt werden.

Das wohl wichtigste ökumenische Ereignis der letzten Monate bildet der angekündigte Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen. In diesem Zusammenhang ist immer wieder nach der Besuchsreise des Patriarchen Alexius durch die Kirchen des Vorderen Orients im vergangenen Winter gefragt worden, über die bisher keine zusammenfassenden Berichte vorlagen. Wir sind dankbar, daß Frau Dr. Schaefer jetzt aus kirchlichen Zeitschriften des Auslandes die wichtigsten Dokumente übersetzt und den Verlauf der Reise nachgezeichnet hat. Aber nicht nur die offiziellen Reden, sondern auch die äußeren Begleitumstände dieser Besuche lassen manche interessanten Rückschlüsse auf Art und Bedeutung der neu geknüpften Kontakte zu. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Englische Planke 1 / Pfarrer Dr. Hans Christoph von Hase, Stuttgart O, Gerokstr. 21 / Oberkirchenrat Arved Hohl-
feld, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. D. Wilfried Joest, Erlangen, Kochstr. 6 /
Prof. D. Walter Kreck, Bonn, Gregor-Mendel-Str. 27 / Pfarrer Reinhard Krug von Nidda,
Frankfurt a. M., Unter den Buchen 7 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 /
Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Prof. Dr. Karl Heinz Pfeffer,
Lahore (Pakistan), Social Sciences Research Centre, 36-A Lawrence Road / Pfarrer
Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall, Seiferheldstr. 11 / Prof. D. Dr. Gerhard Rosenkranz,
Tübingen, Mörikestr. 22 / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 /
Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Pfarrer Dr. Hans Weiß-
gerber, Allendorf/Lahn / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.



NEUERSCHEINUNGEN DIESES HERBSTES

Weltmission in Ökumenischer Sicht

Herausgegeben von D. Gerhard Brennecke. 8 Seiten Fotos, ca. 336 Seiten, Leinen DM 15.80.

Das sorgfältig informierende Buch stellt in 4 Kapiteln und 32 Abschnitten, von 27 Sachkennern geschrieben, die neueste Lage dar und gibt einen umfassenden Überblick über die vielfältige Arbeit der Mission in allen Ländern und in der Zusammenarbeit im ökumenischen Maßstab. So wie sich die Gewichte in der politischen Welt völlig neu verteilt haben, so hat sich auch das Bild der Missionsarbeit gewandelt. Neben den beiden Sachbüchern „Ärzte helfen in aller Welt“ und „Frauen in fernen Ländern“ versucht dieser dritte Band in der Reihe, die Sicht auf das Ganze zu vermitteln.

Ökumenische Profile

BRÜCKENBAUER DER EINEN KIRCHE

Herausgegeben von Dr. Günter Gloede. Mit 36 Bildern und 20 Zeichnungen ökumenisch wichtiger Stätten. Band I ca. 350 Seiten, Leinen DM 19.80.

Diese Sammlung von 36 hervorragenden Ökumenikern bringt in drei großen Kapiteln — Vorläufer seit der Reformation, Initiatoren der modernen Ökumene, Beitrag der Orthodoxen und Katholiken — eine Geschichte der ökumenischen Bewegung in Lebensbildern. Die Verfasser sind selbst führend in dieser Arbeit und wissen das Leben jener Männer und Frauen aus eigener Anschauung oder besonderer Quellenkenntnis anschaulich für alle Interessenten zu gestalten. Im Jahr der großen Kirchenkonferenz von Neu-Delhi/Indien finden diese lebendig geschriebenen Biographien besondere Beachtung. Eindrucksvoll sind auch die Abbildungen der Dargestellten.

Der II. Band, der besonders die in der Gegenwart Tätigen umfaßt, erscheint 1962.

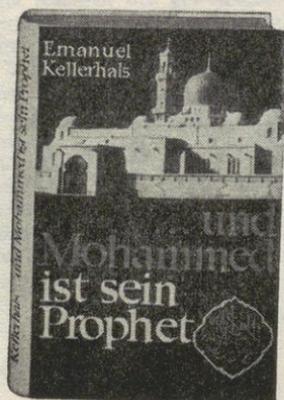


... und Mohammed ist sein Prophet

DIE GLAUBENSWELT DER MOSLEMS

Von Emanuel Kellerhals. 8 Seiten Fotos und 2 Karten. 256 Seiten, Leinen DM 14.80.

Die erstaunliche Weltwirkung des Islam bis heute, und gegenwärtig in neu belebter Weise, läßt eine tiefgehende Beschäftigung mit dem Islam als notwendig erscheinen. Der bekannte, kenntnisreiche Verfasser versteht es, den Leser in die Welt des Islam einzuführen, das Leben Mohammeds zu verdeutlichen, Lehre und Kultus dieser glaubenstarken Gemeinschaft mit ihrem missionarisch aktiven Vorwärtsdringen zu beleuchten. Die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben macht sich der Verfasser nicht leicht. Unter voller Wahrung der Gegensätze führt er in die Tiefe des Glaubensgesprächs. Der flüssige Stil, die anschauliche Darstellungsweise auch fremdartiger Stoffe, macht das Buch weiten Kreisen, vor allem auch der Jugend, zugänglich.



Evang. Missionsverlag GmbH Stuttgart

REGIONALISMUS UND KONFESSIONALISMUS

VON HEINRICH MEYER

I. *Das Problem unter gegenwärtigen, kirchengeographischen Aspekten*

Man kann mit einem gewissen Recht fragen, ob mit der Formulierung des Themas nicht gewaltsam zwei Tatbestände einander zugeordnet werden, die ihrem Wesen nach zwei sehr verschiedenen Bereichen angehören. Regionalismus bezeichnet eine Ordnung von Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüssen, bei denen die Einheit des geographischen Raumes eine entscheidende Rolle spielt. Daß diese Einheit des geographischen Raumes ihrerseits wieder durch eine Reihe verschiedener Faktoren bestimmt und gestaltet ist, bedarf keiner langen Erläuterung. Neben den geographischen Grenzen natürlicher oder politischer Art gehören die gemeinsame Sprache, die völkische und rassische Zusammengehörigkeit, der Stand der wirtschaftlichen und zivilisatorischen Entwicklung, die gemeinsame Geschichte und andere — fälschlicherweise „nichttheologisch“ genannte — Faktoren zu den Kräften, die eine „regio“ zur regio, einem einheitlichen Herrschaftsbereich machen. Deutlich ist jedenfalls, daß die sehr unterschiedlichen Gegebenheiten und Kräfte aus dem Bereich der Schöpfung und der Geschichte hier für die Ordnung und Gestaltung der Kirche eine vor-bestimmende, theologisch kaum oder nur oberflächlich geklärte Bedeutung haben.

Wo immer man Konfessionalismus betreibt, ergibt man sich einem ganz anderen Ordnungs- und Gestaltungsprinzip: Das gemeinsame Bekenntnis bindet und treibt über alle geographischen, rassischen und geschichtlichen Grenzen hinweg zur Kirchengemeinschaft. Das Bekenntnis braucht dabei keineswegs nur die Gestalt eines schriftlich festgehaltenen Glaubenskonsensus zu haben. Der von den Anglikanern bewahrte „historische Episkopat“, das Prinzip des Methodismus oder des Kongregationalismus sind genauso „Bekenntnis“ wie das Konkordienbuch oder die Confessio Helvetica. Man weiß sich verpflichtet, Kirche und Kirchengemeinschaft aus dem Glauben heraus, dem geistlichen Wesen der Kirche, der Wahrheit des Evangeliums entsprechend zu gestalten. M. a. W.: Das vorgegebene Faktum, das dann auch die Ordnung und Gestaltung der Kirchen in aller Welt vor-bestimmt, ist geistlicher, eschatologischer Art und darum notwendigerweise Gegenstand intensiver theologischer Besinnung.

Beide, Regionalismus und Konfessionalismus, sind Gestaltungsprinzipien für die Kirchen und für Kirchengemeinschaft oder -zusammenschlüsse. Die beiden Prinzipien haben aber ihren vorgegebenen Ansatzpunkt in zwei sehr verschiedenen Bereichen: in dem vorläufigen, begrenzten, differenzierten Bereich der geschaffenen Welt und ihrer Geschichte auf der einen Seite und in dem ewigen, eschatologischen Bereich der neuen Schöpfung, des Heiligen Geistes und des Glaubens auf der anderen Seite. Kann hier eine sinnvolle, fruchtbare Konfrontation der beiden Prinzipien erfolgen? Muß man sich nicht für das eine oder das andere entscheiden und damit jeweils das andere Prinzip preisgeben oder zumindest zu einem untergeordneten, sekundären Prinzip machen? Oder besteht hier doch ein tieferer, theologisch zu erfassender Zusammenhang, der es uns nicht nur ermöglicht, sondern uns geradezu zwingt, bei allem Bemühen um Gestaltung und Ordnung der Kirchen und insbesondere der Kirchengemeinschaft jedweder Art beide Prinzipien zu berücksichtigen und anzuwenden?

Ein Blick auf die kirchliche Weltkarte kann uns an einer Reihe von Stellen zeigen, daß die beiden kirchlichen Gestaltungsprinzipien des Regionalismus und des Konfessionalismus offenbar in einem geheimen Zusammenhang stehen, dem nachzuspüren sich lohnt, ja vielleicht dringend notwendig ist. Auf vier Stellen der Karte soll hier zunächst das Augenmerk gelenkt werden.

In der vielbeachteten und -besprochenen Kirche von Südindien haben wir einen Kirchentypus vor uns, bei dem erwiesenermaßen der Regionalismus das gestaltende Prinzip war. Die Frage, die 1919 in Tranquebar den 1947 zum Abschluß gekommenen Prozeß der Kircheneinigung und Kirchwerdung auslöste, lautete: Wie verkündigen wir unseren Landsleuten (im drawidischen [!]) Südindien das Evangelium von dem einen Herrn glaubwürdig, d. h. als eine Kirche? Man betrieb die Kircheneinigung unter bewußtem Verzicht auf eine bekenntnismäßige Einigung: „Laßt uns miteinander leben, damit wir später einmal miteinander lehren können!“ (Daß mit dem Begriff „lehren“ ein verengter, vielleicht sogar falscher Bekenntnisbegriff — Bekenntnis = Lehrkonsensus — angewandt wird, sei nur am Rande vermerkt.) Daß die Kircheneinigungsverhandlungen, die zur Kirche von Südindien führten, falsch beschrieben werden, wenn man sie als einen Sieg des Regionalismus über den Konfessionalismus darstellt, zeigt sich beim genauen Hinsehen überraschend deutlich. Warum gehört sonst die feierliche Anerkennung der drei ökumenischen Symbole in den grundlegenden Teil der Verfassung? Warum enthält dieser grundlegende Teil außerdem eine ganze Reihe von Bekenntnisaussagen, vor allem über die Kirche? Warum gehören die Feststellungen über den historischen Episkopat als eines theologisch nicht begründeten, aber geistlich dankbar anerkannten Faktums zur „Basis of Union“? Warum hat die Kirche von Südindien mit den Lutheranern Lehrgespräche geführt und einen Lehrkonsensus formuliert? Gewiß hat man auf den anglikanischen,

presbyterianischen, methodistischen usw. „Konfessionalismus“ verzichtet und zunächst nach der Verpflichtung gegenüber der Region von Südindien gefragt. Aber damit ist man dem, worum es im Konfessionalismus letztlich geht, nicht entronnen: daß eine Kirche im Glauben gemeinsam sagt, weshalb sie Kirche ist und was sie als Kirche zu verkündigen und zu tun hat.

Die Evangelische Kirche in Deutschland ist ein Bund bekenntnisbestimmter Landeskirchen. Man muß gewiß sehr kritisch über das „cuius regio, eius religio“ denken, das die Entstehung der „Landes“-kirchen entscheidend bestimmt hat. Daß letztlich der Landesfürst (oder die Stadtväter) darüber entschieden, welchem Bekenntnis ihre Untertanen anhangen sollten, verletzt den Glaubenscharakter des Bekenntnisses in einer lebensgefährlichen Weise. Die Bekenntnisbestimmtheit unserer Landeskirchen ist in allerjüngster Zeit noch fragwürdiger geworden durch die Millionen von Menschen erfassende Völkerwanderung der Flüchtlinge, Umgesiedelten usw. Kann man mit dem Wohnort das Bekenntnis wechseln? Die Auskunft, daß das Bekenntnis die Predigt und Sakramentsverwaltung betreffe und deshalb primär eine Sache der Synoden, Kirchenleitungen und des Predigtamtes sei, ist doch gleichbedeutend mit einer totalen Entmündigung des einzelnen Christen in Sachen seines eigenen Bekenntnisses. Gewiß hat das Lehr- und Predigtamt eine besondere (unerträglich große!) Verantwortung für das rechte Bekenntnis der Kirche. Gewiß kann nicht jeder Christ über den Inhalt des Bekenntnisses entscheidend mitbeschließen. Aber das bedeutet doch nicht, daß die Landeskirche das regionale Bekenntnismonopol für alle in ihrem Bereich wohnhaften evangelischen Christen hat und jeder Wohnortwechsel automatisch den geistlichen Vorgang eines Bekenntniswechsels nach sich zieht. In den Kategorien der vorliegenden Untersuchung ausgedrückt: Die Not unseres Landeskirchentums besteht darin, daß man — theoretisch — das Prinzip des Konfessionalismus aufrechtzuerhalten trachtet und praktisch das Prinzip des Regionalismus anwendet. Daß dabei — leider! — beide Prinzipien in höchstem Grade fragwürdig geworden sind, wird nur der leugnen, der nicht sehen will. Inwiefern sind heute noch die „regiones“ unserer Landeskirchen echte Regionen? Sind inzwischen nicht — durch Geschichte und Politik — ganz andere, größere Regionen, einheitliche Lebensräume entstanden? Schreit nicht auf der anderen Seite die Welt in ihren Lebensräumen nach einem klaren Bekenntnis dessen, was die Kirche ist (und was sie nicht ist!) und was sie zu predigen und zu tun hat? Und wer will es den Christen und Nichtchristen verdenken, wenn sie es der Kirche übelnehmen, daß sie mit ihnen redet, als wären sie ihre eigenen Ururgroßväter? — Es soll an dieser Stelle noch nicht versucht werden, einen Weg aus dem Dilemma zu zeigen. Wichtig ist zunächst nur zu erkennen, daß auch im weiten Bereich der Landeskirchen die beiden Gestaltungsprinzipien des Regionalismus und des Konfessionalismus nicht einfach gegeneinander ausgespielt werden können. So gefährlich der Satz „cuius

regio, eius religio“ auch ist — er enthält doch eine richtige Erkenntnis: Die Kirche ist nicht nur dem Einzelnen, sondern allen Menschen in dem Lebensraum der Region verantwortlich.

Der amerikanische Protestantismus hat in seiner Geschichte Jahrhunderte hindurch einseitig das konfessionelle Gliederungsprinzip befolgt. Das Ergebnis ist bekannt: eine Vielzahl von konfessionell bestimmten Kirchen und Gemeinden, die in allen Staaten und Orten durcheinander und nebeneinander wohnen und arbeiten. Daß die Vielzahl der Denominationen nicht nur durch die verschiedene Konfessionszugehörigkeit der Einwanderer bedingt ist, sondern auch durch die Verschiedenheit ihrer früheren Staatszugehörigkeit, darf nicht übersehen werden. Der europäische Regionalismus hat die konfessionelle Landkarte Amerikas kräftig mitgestaltet! Deutsche, skandinavische, englische und holländische, d. h. regional bestimmte Kirchen haben auf amerikanischem Boden ihre — freilich selbständig weiterentwickelten — Korrelate. Bezeichnend ist, daß in neuerer Zeit an den verschiedensten Punkten die Region Amerika und ihre Untergliederungen bis hin zu einzelnen Städten und Orten für die Gestalt der Kirchen zunehmend Bedeutung gewinnt. Es werden nicht nur innerhalb der einzelnen Konfessionen die überholten, einmal nach Amerika exportierten regionalen Unterschiede ausgelöscht durch kirchliche Zusammenschlüsse auf gesamtamerikanischer — d. h. doch regionaler! — Ebene. Wichtiger sind noch die Zusammenschlüsse über die Konfessionsgrenzen hinweg, deren Grenze wiederum mit den Grenzen der Region (USA, Kanada usw.) zusammenfällt. Fast noch wichtiger ist die interkonfessionelle Zusammenarbeit — etwa auf dem Gebiet der Volksmission — auf lokaler Ebene. Daß die Konfession allein kein befriedigendes Prinzip der Kirchengestaltung ist und daß bei der jetzt sich vollziehenden Umgestaltung die Region eine entscheidende Rolle spielt, läßt sich aus der Geschichte des amerikanischen Protestantismus mit Sicherheit erkennen.

Endlich darf bei diesem kirchengeographischen Rundblick die ökumenische Bewegung selbst nicht unerwähnt bleiben. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist, ähnlich wie die EKD, eine Zusammenfassung von Konfessionskirchen. Das regionale Prinzip hat im Ansatz nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Aber auch hier fordert es in immer stärkerem Maße Berücksichtigung. Die erste Antwort des Ökumenischen Rates auf diese Forderung war das gemeinsam mit dem Internationalen Missionsrat geschaffene Ostasien-Sekretariat. Die Europäische Kirchenkonferenz ist ein zweiter Beweis für die Anerkennung des Regionalismus. Am brennendsten wird die Frage beim Zusammenschluß des Ökumenischen Rates mit dem Internationalen Missionsrat. Der letztere ist eindeutig regional gegliedert in seinen Nationalen Christenräten (in Asien, Afrika und Lateinamerika) und regionalen Missionsräten (vorwiegend in Europa und Nordamerika). Ob der Konflikt zwischen konfessioneller (WCC) und regionaler (IMC)

Gliederung durch den für Neu-Delhi vorgelegten Integrationsplan schon in einer befriedigenden Weise gelöst ist, dürfte keineswegs ausgemacht sein. Man hat eher den Eindruck, daß der Integrationsplan bestenfalls diesen Konflikt als eine noch zu lösende Aufgabe sichtbar gemacht hat. Für die vorliegende Untersuchung genügt es festzustellen, daß auch in der ökumenischen Bewegung Konfession und Region zwei Faktoren sind, die unter allen Umständen miteinander berücksichtigt sein wollen.

Das dürfte zugleich als Ergebnis dieses ersten Abschnittes festgehalten werden: Wo immer man das eine Prinzip zuungunsten des anderen einseitig dominieren läßt, wird sich das andere über kurz oder lang melden und Berücksichtigung fordern. Daß die Frage der Kirchengestaltung und Kircheneinigung dadurch allemal komplizierter wird, ist sicher. Die Frage ist nur, ob das Verhältnis der beiden, scheinbar so verschiedenen und doch — in der Praxis — so unlöslich miteinander verketteten Gliederungsprinzipien nicht theologisch besser erfaßt werden kann, und zweitens, ob nicht gerade in der Spannung zwischen den beiden Prinzipien eine für die ökumenische Bewegung und für die Kirchen fruchtbare, vorwärtstreibende Energie enthalten ist.

II. Die Region — ein theologisches Faktum

Jeder, der um seines Gewissens willen, d. h. nicht nur aus Tradition oder aus Bequemlichkeit, dem Bekenntnis seiner Kirche treu ist, wird den Satz von der Polarität der beiden kirchengestaltenden Prinzipien mit Bedenken lesen. Muß nicht die Treue gegenüber dem kirchlichen Bekenntnis, also der Konfessionalismus im besten Sinn, den Vorrang haben, weil sie aus dem Glauben und darum geistlicher Art ist? Die Wahrheit, die wir bekennen, bleibt. Der Lebensraum, in dem wir leben, vergeht.

Das ist sicher richtig. Fraglich ist nur, ob wir aus dem letzteren folgern dürfen, daß die Region gar keine oder nur untergeordnete Bedeutung habe und keinesfalls geistliche Qualität besitze. Wer das fleischgewordene Wort Jesus Christus bekennt, wer die wirkliche, leibliche Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Jesus im Abendmahl glaubt, wird diese Folgerung unter keinen Umständen mitvollziehen können.

Der Lebensraum, in den wir hineingeboren und hineingestellt sind, gehört zu der Welt, die Gott geschaffen hat. Daß unsere Lebensräume nicht uniform sind, hat seinen Grund in der Vielfalt der Schöpfung Gottes. Daß die von Gott in dieser Welt geschaffenen Lebensräume in der Geschichte kräftig von den Menschen mitgestaltet und verunstaltet sind, unterliegt keinem Zweifel. Menschliche Mächtiger und Dummheit, Angst und Trägheit sind Geschichtsmächte von ungeheurem

Einfluß. Wir glauben aber, daß auch die sündenvolle Geschichte der Menschheit die Herrschaft Gottes über die Geschichte nicht aufhebt oder einschränkt. Auch da, wo Menschen Lebensräume zerreißen, bleibt Gott der Herr. Entscheidend aber ist, daß alle menschlichen Lebensräume, selbst die, denen die Menschen willkürliche und widernatürliche Grenzen gesetzt haben, zu der Welt gehören, die Gott in Jesus Christus mit sich versöhnt hat. Es gibt kein Volk und kein Land, das nicht vor dem Angesicht und vor der Liebe des weltversöhnenden Gottes lebt. Wer die Regionen der Erde als geistlich bedeutungslose Gegebenheiten ansieht, deren Behandlung und Gestaltung letztlich dem menschlichen Ermessen preisgegeben ist, der ignoriert das schaffende, erhaltende und erlösende Handeln Gottes, des Herrn.

Die geistliche Qualität der Region, ihre Gottbezogenheit wird nicht aufgehoben durch ihre Vorläufigkeit und Endlichkeit. Gewiß finden unsere Lebensräume in der Ewigkeit keine Fortsetzung. Die Wohnungen in unseres Vaters Haus und in Gottes Reich sind anders, ganz anders. Das heißt aber nicht, daß es Gott nicht gefallen habe, diese endliche Welt zu schaffen und in dieser endlichen Welt sich zu offenbaren. Das Endliche ist gerade — nach Gottes unbegreiflichem Gnadenwillen — der Offenbarungsort des „unendlichen“ Gottes geworden. Gott einschränkt die Welt nicht, ehe er sie erlöst, sondern er erlöst sie, indem er sie in ihre Schranken gibt. „Das Fleisch“ ist gewiß „nichts nütze“, aber wir erkennen Gott nicht, wenn wir ihn nicht als den in das Fleisch Gekommenen bekennen.

Damit ist aber nun weiter gesagt, daß auch die Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit der Menschen und ihrer Lebensräume ihre Gottbezogenheit nicht aufheben oder mindern, sondern wesenhaft Teil, Ausdruck, Form, Träger, Gestalt dieser Gottbezogenheit sind. Gott meint als Schöpfer und Erlöser nicht die amorphe Masse Mensch, nicht eine radikal gleichgeschaltete Welt, sondern jeden einzelnen Menschen, jedes einzelne Volk, jeden einzelnen Raum in seiner Besonderheit und Eigenheit. Der Sohn und Offenbarer Gottes war Jude. Damit ist das Ja Gottes zu der Besonderheit des jüdischen Volkes, zugleich aber zur Besonderheit aller anderen Völker ausgesprochen.

Die Gottbezogenheit der Regionen in ihrer Endlichkeit und Besonderheit konstituiert nun auch die Aufgabe, welche die Christenheit in den Regionen und für die Region hat. Die Weltliebe Gottes, die allen Menschen gilt, will in vielen Sprachen und auf mancherlei Weise verkündigt werden, weil Gott wirklich die Menschen, d. h. aber die Menschen in ihren Grenzen und mit ihrer Eigenart liebt. Gott ist überall und jederzeit ein und derselbe. Jesus Christus ist überall und jederzeit ein und derselbe Herr und Heiland. Aber eben dieser eine Gott liebt in dem einen Jesus Christus die Welt und ihre Menschen in ihrer Mannigfaltigkeit. Zu der Mannigfaltigkeit der Welt gehört ihre Aufgliederung in Regionen, die in

sich bestimmte, allen gemeinsame Faktoren aufweisen, die aber von anderen Regionen unterschieden sind.

Die Kirche Gottes hat deshalb eine Aufgabe, die nur in einem Doppelsatz beschrieben werden kann: Sie hat überall und jederzeit ein und denselben dreieinigen Gott zu bezeugen und ein und dieselbe Kirche Gottes, die *Una Sancta* zu sein. Sie hat um der Weltliebe Gottes willen, welche die Menschen in ihrer Besonderheit und ihrer irdischen Existenz meint und sucht, Gott in jeder Region besonders zu bezeugen und in dieser besonderen Region Kirche zu sein. Sie hat diese doppelte Aufgabe schon in der Zeit des Neuen Testaments erfüllt. Das Neue Testament selbst mit der Vielzahl seiner Verfasser und der Unterschiedlichkeit ihrer Theologien und mit den regional bestimmten „Kirchen“ (in Palästina, Syrien, der Asia, in Achaia und Makedonien) ist Zeuge dafür. Eine kirchliche Verkündigung, welche die Regionen nur als theologisch bedeutungsloses, säkulares Faktum ansieht, verkümmert und hindert die Liebe Gottes, die den Juden, den Griechen, den Deutschen und den Inder in seiner wirklichen, besonderen Existenz meint. Sie liefert die Region ihren eigenen Gesetzen und Dämonien aus, weil sie die Gottbezogenheit der Region (oder vielleicht noch genauer: die Regionbezogenheit Gottes) und damit ihre geistliche Qualität mißachtet.

Die mit dem Doppelsatz beschriebene Aufgabe der Kirche gegenüber den Regionen läßt sich nach drei Richtungen entfalten und konkretisieren:

1. Die „Kirchen“ in der einen Kirche sollten neu darüber nachdenken, wo die Grenzen der Regionen verlaufen. Nicht jedes Ländchen, das früher einmal Region im echten Sinne war, ist es auch heute noch. Unsere Lebensräume sind größer geworden. Manche alte Grenze hat heute keine, auf jeden Fall keine trennende Bedeutung mehr. Kirchliche Zusammenschlüsse in den neu entstandenen Großräumen (z. B. „Südindien“, „Nordindien“, „Nordelbien“) sind eine dringende, legitime kirchliche Aufgabe, an deren Lösung viel Gedanken, Mühe, Geduld — und Gebet zu wenden sich lohnt. — Die Kehrseite der Kircheneinigung in den entstandenen größeren Lebensräumen ist die Frage nach deren Untergliederung — wiederum nach regionalen Gesichtspunkten. Die Aufgabe, Größe und Grenze eines Bischofssprengels recht zu bestimmen, hat hier ihren Grund. Je größer die Regionen werden, um so unmöglicher wird es für einen Bischof, die pastoralen Aufgaben des Bischofsamtes wahrzunehmen. Der recht bestimmte Großraum bedarf der recht bestimmten Diözesen (di-o i k-esis!).

2. Noch wichtiger als die Frage nach der Grenze der Region und ihrer einzelnen „Diözesen“ ist die Frage nach ihrer Besonderheit. Sprache, Geschichte, Rasse, wirtschaftliche Situation, politische Struktur usw. sind „säkulare“ Gegebenheiten, die für die rechte Ausrichtung der Botschaft von entscheidender Bedeutung sind. Für diesen von Gott gestellten Auftrag gibt es keine uniformen, ökumenischen

Patentlösungen. Er muß jeweils in jeder Region besonders und neu bewältigt werden. Es gibt hier über die Grenzen der Region hinaus nur brüderliche Hilfe, die dem anderen hilft, seinen eigenen Weg und seine eigene Form zu finden. Unser Bekehrungserlebnis, unsere Liturgie, unser Bekenntnis können für den Menschen einer anderen Region ein ihm völlig fremdes, durch und durch ungeistliches Gesetz sein — auch wenn uns das ewige Leben darin geschenkt ist. Man kann es den konfessionsgebundenen Kirchen nicht nachdrücklich genug sagen, daß „das Bekenntnis“ nicht ein toter oder magischer Besitz ist, den man — opere operato — einfach weitergeben kann, um den andern selig zu machen, sondern daß es geistlicher Art ist und darum immer die eigene Glaubensantwort des Bruders verlangt. Hier wird sich am deutlichsten erweisen, ob wir — in Gottes Namen und Auftrag — wirklich den andern suchen, oder ob wir uns selbst und unsere Kirche propagieren.

3. Wo immer wir in einer Region wirklich Kirche, Una Sancta des einen dreieinigen Gottes sein wollen, ist uns die Frage des Miteinanders und der Einigung der „Kirchen“ unausweichlich gestellt. Ob wir in Deutschland mit den Baptisten in den Südstaaten der USA eine einheitliche Kirche bilden, ist für die Ewigkeit keine sehr wichtige Frage, aber ob wir es uns in Deutschland um unseres Herrn willen leisten dürfen, friedlich und bisweilen unfriedlich als Lutheraner, Reformierte, Methodisten usw. zu „koexistieren“, ist eine Frage des Bekenntnisses und deshalb des jüngsten Gerichts. Daß hier keinem von oben verfügt Unionismus das Wort geredet wird, dürfte deutlich sein. Aber es wird hier von der einen Region her gefragt, was es eigentlich für unsere kirchliche Existenz und für unser Bekenntnis bedeutet, daß mein methodistischer Bruder und ich den einen Herrn und Heiland bekennen. Die Frage nach der Einheit der Kirche ist in der Region theologisch unvergleichlich viel ernster, menschennäher als in der ökumenischen Bewegung. Der Regionalismus enbindet uns nicht von der Frage nach unserem Bekenntnis, sondern er fordert uns zum Bekenntnis — nun freilich in einem anderen Sinn, als es der Konfessionalismus landläufiger Prägung meint. Wenn von der Region her nach dem Bekenntnis gefragt wird, dann bedeutet das zugleich eine radikale, kritische Frage an unser Bekenntnis, so wie es war und ist. Eine Kirche, die sich weigert, ihr Bekenntnis in anderen Regionen immer wieder „Fleisch“ werden zu lassen, d. h. ihm neue geschichtliche Gestalt wachsen zu lassen, hat aufgehört zu bekennen.

III. Die unaufgebbare Aufgabe des Konfessionalismus

Wer aus den vorhergehenden Ausführungen eine Entwertung des kirchlichen Bekenntnisses heraushört, hat — so muß man fürchten — eine verkehrte Vorstellung von dem Wert und der Aufgabe des formulierten kirchlichen Bekennt-

nisses. Auch die dynamische „Aktualisierung“ der Konfession kann nicht ohne die geprägte, gehämmerte Formel, also das kirchliche Bekenntnis im engeren Sinne geschehen. Die Bekenntnisformel hat genauso wie der Regionalismus ihren Grund in der Fleischwerdung des Wortes. Die Kirche ist gefordert, so genau und so verständlich wie möglich, bekennend und falsches Verständnis abwehrend, zu sagen, an wen sie glaubt und was sie im Glauben von ihm zu bezeugen hat. Wenn hier der Begriff der „Wahrheit“ nur mit Zögern eingeführt wird — er pflegt an dieser Stelle ja immer zu erscheinen —, so hat das seinen Grund darin, daß die „Wahrheit“ nur allzuoft nicht in ihrer biblischen Tiefe erfaßt wird: Die Wahrheit ist primär nicht eine Summe richtiger Erkenntnisse, sondern eine Person, Jesus Christus. Keine noch so vollständige und in allen Teilen richtige „summa“ kann aus-sagen, was die Wahrheit Jesus Christus alles umschließt und bedeutet. Aber es wird bei jeder Aussage über Jesus Christus alles darauf ankommen — es hängt die Seligkeit davon ab! —, daß sie ganz der Christus-Wahrheit, d. h. aber dem Christuszeugnis der Hl. Schrift entspricht. Aus der Aufgabe, die Christuswahrheit zu bezeugen und das Zeugnis auf seine Wahrheitsgemäßheit zu prüfen, ist die Kirche nie und nirgends entlassen. Eine Kirche, die nicht den Mut und Willen hat, in diesem Sinne „konfessionalistisch“ zu sein und zu handeln, versagt ebenso wie die Kirche, die den ihr zugewiesenen Lebensraum nicht als von Gott gestellte Aufgabe ernst nimmt.

Es gehört zum Wesen christlicher Verkündigung, daß sie trotz aller von Gott und den Menschen geschaffenen regionalen und geschichtlichen Grenzen davon überzeugt ist, den ewigen Gott und damit das ewige Leben für den Menschen zu verkündigen. Sie ist gewiß, daß trotz aller Schranken der Sprache und Denkform das verkündigte Wort den, der glaubt, ewig selig macht. Eine Kirche kann nicht Kirche sein, wenn sie nicht — wider allen Augenschein — felsenfest glaubt, daß sie an ihrem Ort und zu ihrer Zeit die vom Heiligen Geist geschaffene Kirche des Dritten Artikels ist. M. a. W. sie glaubt, daß in, mit und unter ihrem Wort und Tun Jesus Christus, der lebendige Herr selbst, mit den Menschen redet und an ihnen handelt. In ihr bricht das ewige Reich Gottes in die irdische Welt hinein als Heil für den ganzen Menschen.

Dieses Bewußtsein, daß die Kirche die ewige Wahrheit Jesus Christus bekennt, hat auch eine raumzeitliche Dimension: Sie ist überzeugt, daß trotz aller regional und geschichtlich bedingten Besonderheiten die Kirche nirgendwo und nie etwas anderes verkündigt hat als eben dieselbe Wahrheit. M. a. W. daß sie eine Gemeinschaft ist, in der sie mit den Vätern und Brüdern zu allen Zeiten und in allen Ländern für die Ewigkeit verbunden ist. Das Bewußtsein, Bekennerin der Wahrheit zu sein, d. h. ihre Gottunmittelbarkeit, löst sie nicht von den Brüdern und Vätern, sondern stellt sie hinein in eine neue unzerstörbare Gemeinschaft mit ihnen.

Nun macht aber gerade die im vorstehenden vorgenommene Entfaltung des Dritten Artikels unübersehbar deutlich, daß das Bekenntnis der einen Wahrheit in der vorgefundenen Wirklichkeit der „Kirchen“ gestört oder gar völlig zerstört zu sein scheint. Diese Störung ist nicht einfach dadurch zu erklären, daß die eine Jesuswahrheit uns gewissermaßen nur in einer regional und geschichtlich bedingten Brechung begegnet, die eine Vielzahl unterschiedlich gefärbter und gestalteter Jesusbilder ergibt. Ohne Frage spielt diese Tatsache eine große Rolle. Sie ist eine geistliche Tatsache, die es geistlich zu bewältigen gilt, denn sie hat ihren Grund ja darin, daß der eine Jesus Christus den Menschen aller Räume und aller Zeiten als der Heiland begegnen will.

Die Störung des Wahrheitsbekenntnisses hat aber noch einen anderen Grund: Es besteht überall und jederzeit die Möglichkeit, daß die Kirchen und Christen etwas Falsches von Jesus Christus sagen oder daß sie von Jesus Christus und in seinem Namen zu reden vorgeben und in Wirklichkeit von etwas ganz anderem, d. h. aber immer: von ihren eigenen Gedanken und Wünschen sprechen. So gewiß es für den Christen die unheimliche Möglichkeit der Sünde gibt, so gewiß gibt es für die Kirchen die ebenso unheimliche Möglichkeit, die Wahrheit in Irrtum und Lüge zu verfälschen oder — anders ausgedrückt — irrende oder gar Pseudo-Kirche zu werden. Der Wirklichkeit des Antichristus, dessen Dämonie ja gerade in der raffinierten Verfälschung der Analogie zum Christus besteht, entspricht die Wirklichkeit der Unkirche, deren Schuld gerade in ihrem unbegründeten Anspruch: Kirche zu sein, besteht.

Hier hat der Konfessionalismus im guten Sinne seine unaufgebbare Aufgabe. Eine predigende, missionierende Kirche — was sollte eine Kirche denn anders tun in dieser Welt als predigen und missionieren?! — kann weder mit Blick auf ihre eigene Verkündigung noch mit Blick auf die der anderen „Kirchen“ auch nur einen Augenblick aufhören zu fragen und zu prüfen, ob die Predigt „wahr“ ist, d. h. ob sie die Jesuswahrheit verkündigt. An drei Punkten läßt sich diese Aufgabe konkret noch weiter entfalten:

1. Von Region zu Region wird die eine Wahrheit in verschiedener Form verkündigt. Sie wäre keine Christusverkündigung, wenn sie nicht mit dem Christus auf die indische Landstraße, in die afrikanische Steppe, die europäische Großstadt und die Weite der russischen Landschaft ginge und sich mit dem Christus den Menschen dieser Gegenden ganz zu eigen gäbe. Im Gespräch der vielen Regionalkirchen miteinander wird aber immer wieder zu fragen sein, ob die verschiedenen regionalen Ausprägungen des einen Christusbekenntnisses der Wahrheit entsprechen und ihr keinen Abbruch tun. Im besonderen wird in diesem Gespräch immer wieder deutlich werden müssen, daß das, was regionale Besonderheit ist, nur seiner Substanz, nicht aber seiner Form nach ökumenische Geltung hat. Nach der Wahrheit fragen, heißt immer zugleich nach beidem fragen: nach dem ewigen

Gehalt und der Fleischesgestalt, nach dem im Fleisch gekreuzigten und dem auf-
erstandenen Christus. Christen verschiedener Regionen können nur dann wirklich
miteinander reden, wenn sie nicht von ihrer Konfession absehen, sondern bewußt
von ihrer konfessionellen Position her fragen und sich fragen lassen, wenn sie
aber zugleich die regionale Bedingtheit und Grenze ihrer Konfession sehen. —
Daß die Christen verschiedener Regionen miteinander reden müssen, ist so selbst-
verständlich, daß es eigentlich nicht gesagt zu werden brauchte. Wer in seiner
Region wirklich Kirche zu sein glaubt, kann es nicht ohne die brüderliche
Gemeinschaft mit Kirchen anderer Regionen sein.

2. Die Frage nach der Wahrheit, die der Konfessionalismus stellen muß, ist
immer zugleich ein Glaubensgespräch mit unseren geistlichen Vätern. Nach Gottes
Willen haben wir die ewige Wahrheit, die uns selig macht, durch ihr Bekenntnis
gehört. Wir glauben, weil sie bekannt und nicht nur eine unverbindliche
Meinungsausßerung von sich gegeben haben. Das Glaubensgespräch mit unseren
Vätern wäre aber falsch und unevangelisch, wenn sie nicht mehr unsere Väter,
sondern geistliche Legislatoren wären. Weil sie unsere Väter sind, ruft ihr
Bekenntnis uns zu unserem, der Söhne, eigenen Bekenntnis an unserem Ort und
zu unserer Zeit. Unser Bekenntnis wird in der „unitas“ mit dem Bekenntnis der
Väter, aber eben deshalb nicht in der „uniformitas“ mit diesem geschehen
müssen. Wer ernsthaft Konfessionalist sein will, kann unter keinen Umständen
mit der einfachen Wiederholung väterischer Bekenntnisformeln zufrieden sein.
Die theologische Aufgabe der Bekenntnisformulierung ist von Generation zu
Generation neu zu bewältigen, wenn wir nicht eigenmächtig und bequem über
die Wahrheit verfügen, d. h. aber uns ihrer entledigen wollen. Das Abendmahls-
gespräch in der EKD hat gerade darin seinen Wert, daß hier im Gespräch mit
den Vätern um die eigene Antwort unserer Kirche heute gerungen wird.

3. Viele Irrtümer und kirchentrennende Unterschiede im Verständnis der
Christuswahrheit haben ihren Grund darin, daß die Kirchen die regional und
geschichtlich bedingten Unterschiede in der Gestalt des Bekenntnisses nicht als
solche erkannt, sondern eine Gestalt des Bekenntnisses verabsolutiert und dann
gegen eine andere ausgespielt haben. Man hat nicht begriffen, daß die um
der Seligkeit der Menschen willen notwendige Fleischesgestalt des Bekenntnisses
Grenzen hat, daß wir die Christuswahrheit nur „in, mit und unter“ unseren
Bekenntnisformeln und nicht in eschatologisch reiner und vollkommener Form
„von Angesicht zu Angesicht“ haben. Hier kann uns das theologisch sauber
geführte Gespräch von Regionalkirche zu Regionalkirche, von Konfession zu
Konfession, von Generation zu Generation weiterhelfen. Hier liegt eine der
Hauptaufgaben, wenn nicht die Aufgabe der ökumenischen Bewegung, ins-
besondere der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung. Sie erfordert viel
Geduld, viel Verstehensbereitschaft, viel stille Gedankenarbeit. Sie kann aber

nur recht geschehen, wenn wir einander als bekenntnisgebundene Prediger der Christuswahrheit ernst nehmen.

Ganz anderer Art und zumindest ebenso wichtig ist aber die andere Aufgabe, die der Kirche überall und jederzeit gestellt ist und die von ihr das präzise und verantwortlich formulierte Bekenntnis fordert: Sie hat ihre eigene und jede andere Verkündigung zu prüfen, ob sie der ewigen Wahrheit entspricht oder ob hier etwas Falsches von Jesus Christus gesagt wird oder ob gar im Namen Jesu Christi der Mensch und die Kirche ihre eigene Weisheit verkündigen. Die Leidenschaft, mit der die rechte Kirche über der rechten Verkündigung der Wahrheit wacht und die Rechtmäßigkeit der Predigt „definiert“, d. h. ihr bestimmte Grenzen und Normen setzt, hat mit Fanatismus nichts, gar nichts zu tun. Sie ist die Glaubensantwort des ganz an die Wahrheit gebundenen Gewissens, das von der Wahrheit überwältigt nichts wider die Wahrheit tun kann. Je näher wir dem jüngsten Gericht kommen und je mehr wir damit in die Zeit der totalen Verwirrung der Geister eintreten, um so fröhlicher sollten wir Konfessionalisten sein, Christenmenschen, die um des Gewissens und um der Menschen willen darüber wachen, daß die Wahrheit, d. h. aber der in Jesus Christus geoffenbarte dreieinige Gott und nichts anderes gepredigt wird.

So schließen Konfessionalismus und Regionalismus einander als kirchengestaltende und kircheneinigende Prinzipien nicht aus, sondern fordern einander. Der Regionalismus fragt den Konfessionalismus, ob er das Wort in der Fleischesgestalt ernst nimmt. Der Konfessionalismus fragt den Regionalismus, ob wirklich überall und jederzeit das ewige Wort Gottes und sonst nichts gepredigt wird. Beide haben ein Recht zu solcher Frage, weil sie beide im Namen Jesu Christi fragen, des in das Fleisch gekommenen und in die Herrlichkeit aufgenommenen Gottes- und Menschensohnes. Nur in einem Miteinander von Regionalismus und Konfessionalismus wird die Kirche wachsen — zur Einheit und zur Wahrheit, zur Einheit in der Wahrheit und zur Wahrheit in der Einheit. Daß solches Wachstum die Gestalt der Kirche von Region zu Region verändern und Kircheneinigung wirken wird, ist sicher. Ebenso gewiß ist es, daß solche Einigung nicht ohne eine klare Gestalt des Bekenntnisses der Kirche geschehen wird.

ZUM VERHÄLTNISS VON PNEUMATOLOGIE UND EKKLESIOLOGIE IM ÖKUMENISCHEN RAT

VON WERNER KRUSCHE

In der bisherigen Basis des Ökumenischen Rates — in der allen Mitgliedskirchen gemeinsamen Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland — ist zwar kein Bekenntnis zu Gott dem Heiligen Geist enthalten, und doch hat diese christologische Basis ein erhebliches pneumatologisches Gewicht. Sofern „unsern Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“ nicht nur in dem Sinne gemeint sein soll: diese Christusprädikationen als ehrwürdige Formeln respektieren, sondern meint: ihn wirklich als Gott und Heiland bekenne n, so ist klar, daß solches Bekenntnis zugleich den Besitz des Geistes voraussetzt und bezeugt; denn „niemand kann Jesus den Herrn heißen“ — und ebendies geschieht ja in der christologischen Basis — „ohne durch den Heiligen Geist“ (1. Kor. 12, 3). Das gläubige Bekenntnis Jesu Christi als Kyrios, das nach Act. 16, 31 und Röm. 10, 9 voll ausreicht, einen Menschen zu retten, ist eine Wirkung des Heiligen Geistes. In der gemeinsamen Anerkenntnis — verstanden als gemeinsames Bekennen — Jesu Christi als Kyrios wird eine pneumatische Realität offenbar, die angesichts der Tatsache, daß es getrennte Kirchen sind, die dieses Bekenntnis aussprechen, eine Fülle bedrängender Fragen aufwirft¹⁾. Sofern nämlich die getrennten Kirchen einander dieses Bekenntnis ablehnen, anerkennt damit ja jede Kirche, daß auch in der anderen Gemeinschaft Gottes Geist am Werke ist. Nach Act. 11, 15–17 ist aber die Feststellung, daß der Heilige Geist in einer Gemeinschaft von Menschen am Werke ist, ausreichender Grund, mit ihnen kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Außerdem gehören nach Eph. 4, 4 der Eine Geist und der Eine Leib zusammen.

Wir stehen also vor der Frage: Was bedeuten unsere Trennungen angesichts der pneumatischen Realität des gemeinsamen Bekenntnisses Jesu Christi als *κύριος, θεός* und *σωτήρ*?

Es gibt hier nur folgende Alternative:

a) Man anerkenn t, daß der Heilige Geist nicht nur in der eigenen Konfessionskirche, sondern auch außerhalb derselben den rettenden Glauben an Jesus als den Kyrios bewirkt. Man anerkennt das souveräne Herrsein des Geistes, der weht, wo er will, und der offenbar nicht nur innerhalb der Grenzen der eigenen Konfessionskirche wehen will. Diese Anerkenntnis könnte folgendes beinhalten: 1. Da der Geist auch bei den anderen am Werke ist, da er aber der Eine Geist in dem Einen Leibe ist, so gehören die anderen mit zu dem Einen Leibe Christi;

wir wären dann nicht vom, sondern im Leibe Christi getrennt, und der Geist hätte unsere Trennungen übersprungen. Das geistgeschenkte gemeinsame Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn hätte sie antiquiert; weiter in ihnen zu leben, wäre einfach ein Anachronismus. 2. Da der Geist auch in den anderen kirchlichen Gemeinschaften am Werke ist, diese aber nicht zu dem Einen Leibe gehören können (insofern ihnen bestimmte Strukturelemente fehlen, die man als zum Wesen des Leibes — zum esse der Kirche — gehörig ansehen muß), so muß mit Pneumawirkungen auch außerhalb des Leibes Christi gerechnet werden. Diejenigen Kirchen, die anderen Kirchen das Kirche-Sein (die Identität mit oder die Partizipation an dem Leibe Christi) absprechen und doch nicht umhin können, Wirkungen des Heiligen Geistes, pneumatische Tatbestände bei ihnen anzuerkennen (*μαρτυρία, ὁμολογία, διακονία*), müssen sich dann Rechenschaft darüber geben, was es mit diesen nur pneumatologisch zu erklärenden Fakten auf sich habe und welche Folgerungen sie aus diesen vom Geist geschaffenen Realitäten zu ziehen gedenken. Diese gar nicht zu ignorierenden pneumatischen Tatbestände rufen ja doch danach, theologisch bewältigt und in ihren ekklesiologischen Konsequenzen bedacht zu werden.

b) Man bestreitet, daß die die Basis des Ökumenischen Rates bildende gemeinsame Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland als eine Wirkung des Heiligen Geistes angesehen werden müsse, solange aus dieser Anerkenntnis nicht diejenigen ekklesiologischen Konsequenzen gezogen werden, die mit Bestimmtheit erkennen lassen, daß in der Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland nicht das Bekenntnis zum Menschgewordenen aufgehoben oder zumindest doketisch erweicht ist. Die Gegenüberstellung des pneumagewirkten Bekenntnisses *κύριος Ἰησοῦς* und seiner den Geistbesitz ausschließenden Negation *ἀνάθεμα Ἰησοῦς* in 1. Kor. 12, 3 meint ja in besonderer Weise die Anerkenntnis bzw. Negierung des Inkarnierten als *κύριος*. *Ἀνάθεμα Ἰησοῦς* ist die Formel des gnostischen Doketismus, die Formel der spiritualistischen Vergleichgültigung der Inkarnation (vgl. 1. Joh. 4, 2. 3). Solange das Bekenntnis zum Herrn Jesus Christus als Gott nicht begleitet ist von ekklesiologischen Folgerungen, die den Verdacht einer doketischen Leugnung der Inkarnation ausschließen, ist es jedenfalls zumindest voreilig und unbedacht, in der Tatsache der gemeinsamen Anerkenntnis des Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland eine Äußerung des Heiligen Geistes sehen und daraus irgendwelche Schlüsse für die Ekklesiologie ziehen zu wollen.

Es zeigt sich hier pneumatologisch dasselbe Dilemma, wie es sich christologisch in Evanston zeigte. Das Thema der Sektion I „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“ wollte ja nicht etwa eine statische Feststellung, sondern eine höchst kritische Fragestellung sein: Entweder sind wir eins in

Christus, dann sind wir es auch in der Kirche (insofern es ein Einssein mit Christus am Wort der kirchlichen Verkündigung vorbei nicht gibt); dann ist unsere Uneinigkeit als Kirchen eine Uneinigkeit in der Kirche. Oder wir sind als Kirchen uneins, dann sind wir auch in Christus nicht eins, und das behauptete Sich-eins-Wissen in Christus ist eine Täuschung. Pneumatologisch heißt dieses Dilemma: Entweder ist unser gemeinsames Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn eine Wirkung des Heiligen Geistes; dann sind wir in einem Leibe oder stehen zumindest in Beziehung zu dem Einen Leibe (vgl. a 2). Oder aber wir sind nicht in einem Leibe; dann steht zumindest nicht fest, daß wir alle den Geist haben, und das gemeinsame Bekenntnis ist dann eine ganz fragwürdige Größe.

An dem Grundfaktum des ökumenischen Beisammenseins — eben: dem gemeinsamen Bekennen Jesu Christi als Kyrios — und der damit gegebenen Problematik zeigt sich jedenfalls schon die unauflöslche Zusammengehörigkeit der Ekklesiologie mit der Christologie und Pneumatologie. In Lund 1952 ist denn auch folgendes festgestellt worden: „Bei unserer Arbeit sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird.“ Während über den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie sowohl in Lund als auch in Evanston sehr Beachtliches gesagt worden ist, ist die Aufgabe, die Beziehung zwischen Pneumatologie und Ekklesiologie zu untersuchen, noch kaum in Angriff genommen worden. William Nicholls²⁾ hat wohl nicht zu Unrecht gesagt, daß die Lehre vom Heiligen Geist die am stärksten vernachlässigte aller unserer Hauptlehren ist. Und Leo Zander³⁾ hat erneut darauf aufmerksam gemacht, daß im ökumenischen Denken die Pneumatologie ungebührlich zu kurz komme. Blickt man auf die Literatur, so wird man diesem Urteil weitgehend recht geben müssen⁴⁾.

Die für den Fortgang des ökumenischen Gesprächs wesentlichste Problematik scheint mir in dem ganzen Fragenkomplex nach dem Verhältnis des Pneumatischen zum Institutionellen zu liegen. Das Folgende will und kann nicht mehr sein als der Versuch, einige der sich hier stellenden Fragen aufzuzeigen und die Richtung anzudeuten, in der die Lösung zu suchen sein wird.

I. Geist und Institution

In Amsterdam haben die Kirchen ihren „tiefsten Unterschied“ auf die Formel „katholisch — evangelisch“ gebracht. Man ist sich bereits damals über die Fragwürdigkeit dieser Unterscheidung im klaren gewesen; indessen wird man nicht bestreiten können, daß diese Unterscheidung idealtypisch schon ihren Sinn

hat. Es gibt jedenfalls Kirchen im Ökumenischen Rat, die stärker das kontinuierliche, institutionelle Moment, die horizontale Dimension der Kirche betonen, und andere, die stärker das ereignishafte Moment, die vertikale Dimension der Kirche betonen. Hier: Kirche als göttlich gestiftetes Kontinuum — dort: Kirche als pneumatisches Ereignis je und je und immer wieder; hier: der Heilige Geist als der Kirche ein für allemal gegeben — dort: der Heilige Geist als der souveräne Herr der Kirche; hier: Hierarchie — dort: Pneumatokratie; oder — um es mit einem Bonmot von E. Schweizer zu sagen —: hier „Rom“ — dort: „Sohm“⁵⁾.

Gibt es hier nur die Alternative, entweder das Institutionelle zu verstehen als Verfestigung, Verrechtlichung, als Erstarrung des ursprünglichen pneumatischen Lebens oder das Pneumatische zu verstehen als embryonale Vorform des Institutionellen oder als eine Emanzipationserscheinung?

Hier scheint mir überaus beachtenswert zu sein, was Jean-Louis Leuba in seinen Studien gezeigt hat: daß nämlich beides — das institutionelle und das pneumatische Element — in der Kirche des Alten und des Neuen Bundes von vornherein zugleich vorhanden und in Z u o r d n u n g zueinander, in lebendiger Einheit vorhanden ist.

Schon im A l t e n B u n d zeigt sich diese polare Einheit: das institutionelle Moment ist da in der davidischen Dynastie in Judäa, das pneumatische Prinzip im charismatisch aufgefaßten Königtum in Israel⁶⁾. Dieser Dualismus von charismatischem und dynastischem Königtum existierte bereits in der Doppelmonarchie Davids. Das Großreich Davids war — wie A. Alt gezeigt hat — nicht eine Verschmelzung von Juda mit den drei Nordstämmen, sondern eine Doppelmonarchie, in der Juda und Israel verbunden sind in Personalunion. David ist dynastischer König in Juda und wird von den Nordstämmen als König im Sinne des alten charismatischen Führertums aufgefaßt. Diese Verbindung des institutionellen und des pneumatischen Prinzips zerbricht nach dem jerebeamischen Schisma; jedes der beiden Königreiche entwickelt sich gemäß dem ihm eigenen Prinzip. Das leitet den Zerfall des Alten Bundes ein.

Und nun zeigt Leuba, wie diese Linie — eben dieses Beieinander eines institutionellen und eines pneumatischen Elementes, das wir im Königtume Davids fanden — sich fortsetzt⁷⁾. Zunächst in J e s u s C h r i s t u s selbst, wie sich in der Doppelheit der Christus-Titulaturen — den „institutionellen“ Titeln („Sohn Davids“; „König der Juden“; „König Israels“; „Sohn Gottes“; „Christus“) und den „spirituellen“ Titeln („Menschensohn“; „Herr“; „Knecht Gottes“) — zeigt. Leuba faßt das Ergebnis seiner Untersuchung der Titulaturen Jesu Christi, bei der er weitgehend auf Lohmeyer „Gottesknecht und Davidssohn“ fußt, folgendermaßen zusammen: „Jesus empfängt den Geist Gottes auf zwei Arten: einerseits

empfängt er ihn herkunftsgemäß, weil er Davidssohn und Gottessohn ist. Das ist der Sinn der Ausgießung des Geistes über ihn bei seiner Taufe. Andererseits empfängt er ihn berufungsgemäß, um Gottesknecht, Menschensohn und Kyrios zu werden.“ „Jesus hat den Geist empfangen, weil er der Nachfolger Davids, des dynastischen Königs von Juda, ist. Aber wie David, der charismatische König von Israel, ist er ‚Knecht‘ und Prophet, weil er immer wieder von neuem den Gottesgeist empfängt.“

Die gleiche Doppelheit von Institutionellem und Pneumatischem zeigt sich ein drittes Mal: im Apostolat. Der Apostolat der Zwölf ist eine von Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit geschaffene und nach seiner Auferstehung bestätigte Institution, der Apostolat des Paulus ist ein Charisma, das durch den Auferstandenen an Paulus verliehen wurde. „Weil die Zwölf Apostel sind, haben sie den Heiligen Geist empfangen. Aber weil er den Heiligen Geist empfangen hat, ist Paulus Apostel.“ Beide — die Zwölf und Paulus — sind Organe des Geistes, aber nicht auf dieselbe Weise: bei den Zwölf sieht man keine Unterscheidung zwischen dem Geist selbst und der Person des Apostels, welche im Geist handelt (Act. 5: Petrus belügen = den Heiligen Geist belügen; Act. 15, 28!); Paulus unterstreicht, so stark er nur kann, den Unterschied zwischen seiner Person und dem Wirken des Geistes in ihm (2. Kor. 3, 4—6). — Es ist unerlaubt, eine der beiden Arten des Apostolats vorzuziehen. Daß es sich um eine lebendige Einheit handelt, zeigt sich in der wechselseitigen Anerkennung (Gal. 2, 9: die Zwölf legen Paulus nicht die Hände auf, sondern geben ihm den Handschlag der Gemeinschaft; andererseits anerkennt Paulus den institutionellen Apostolat der Zwölf, 1. Kor. 15, 1).

Und nun stoßen wir auf diese selbe Doppelheit noch ein viertes Mal, diesmal auf ekklesiologischer Ebene: in dem Dualismus der institutionellen und der charismatischen Kirche, wie sie von der Urgemeinde in Jerusalem und den heidenchristlichen (paulinischen) Gemeinden repräsentiert wird. Beide sind von Anfang an da, aber verschiedenen Ursprungs. Die judenchristliche Kirche ist nicht erst zu Pfingsten durch die Geistausgießung auf die Jünger gestiftet worden; denn die Apostel und ihre Umgebung sind ja nicht erst durch das Eingreifen des Heiligen Geistes versammelt worden. Sie waren schon vor Pfingsten gesammelt (Act. 1, 12—15), und diese Versammlung hatte bereits „ekklesiologische Tragweite“. Die judenchristliche Kirche verdankt ihren Ursprung einem Stiftungsakt: die ersten Jünger sind der Grundstein der judenchristlichen Kirche, gelegt von Jesus während seines irdischen Wirkens, bekräftigt durch den Auferstandenen und durch die Sendung des Geistes. Die heidenchristlichen Gemeinden dagegen sind durch das souveräne Wirken des Geistes des Auferstandenen, der die apostolische Botschaft bekräftigte, hervorgerufen worden.

Der Ursprung der Kirche ist also ein doppelter: einerseits Stiftung einer Institution, der später der Geist geschenkt wird; andererseits Wirkungen des Geistes, die später zu einer Institution führen mögen. — Und auch hier ist zu sagen, daß es nicht möglich ist, eine der beiden Formen der Kirche der anderen vorzuziehen. Beide bilden eine lebendige Einheit, wie auch hier die wechselseitige Anerkennung zeigt: die judenchristliche Kirche anerkennt die pneumatische Realität einer ohne ihre Vermittlung entstandenen Gemeinde (Act. 11, 22; Gal. 2, 11 f.); andererseits anerkennt die heidenchristliche Gemeinde die judenchristliche: durch die Kollekte für Jerusalem zeigen die heidenchristlichen Gemeinden, daß sie trotz des unmittelbar in ihrer Mitte geschehenen Wirkens des Geistes jene als erste Inhaber der geistlichen Güter betrachten.

Man kann gegenüber dem hier vorgeführten Befund natürlich einwenden, hier werde die Vielfalt des geschichtlichen Lebens in ein — noch dazu modernes — Schema gepreßt. Ernst Käsemann hat denn auch in der Rezension von Leubas Buch erklärt, Historiker vermöchten wohl nur selten zu entdecken, „daß die ihnen erkennbare Geschichte einem Produkt französischer Gartenarchitektonik ähne“, und mancher Theologe werde zweifeln, „wenn er sich Gott entsprechend als Mathematiker an seinem Heilswerk tätig vorstellen soll“⁸⁾. Es mag und wird wohl so sein, daß die geschichtliche Wirklichkeit ein sehr viel komplexeres Bild geboten hat, daß also der Typ des Institutionellen in der judenchristlichen Kirche so rein denn doch nicht anzutreffen gewesen ist — zu denken wäre etwa an die palästinensische Prophetie (Act. 21, 10 f.) — und daß es auch den Typ des Pneumatischen nicht in der Reinheit gegeben hat, wie ihn Leuba in den paulinischen Gemeinden verwirklicht sieht — es finden sich z. B. bei Paulus Spuren „heiligen Rechtes“ —, so hat Leuba dennoch m. E. etwas Richtiges und Wichtiges an den Tag gebracht: die Einheit der Kirche ist von Anfang an eine polare, doppel­förmige⁹⁾; die Kirche existiert von Anfang an in institutioneller und charismatischer Form. Jede Auffassung von der Kirche als einer uniformen — dergestalt, daß man die institutionelle Form als Degenerationserscheinung der ursprünglich charismatischen Kirche erklärt oder umgekehrt die charismatische Kirche als embryonale Vorform der institutionellen auffaßt — tut dem biblischen Befund Gewalt an. Am Anfang ist weder die uniforme Kirche noch das Schisma, sondern die lebendige Einheit der Kirche in ihrer institutionellen und charismatischen Form. Diese beiden Formen sind pneumatologisch unterschieden: die institutionelle Kirche ist eine Stiftung Jesu Christi selber; sie ist nicht pneumatischen Ursprungs. Nachdem sie gestiftet ist, wird ihr der Geist gegeben, anvertraut. Er wird zwar nicht der Institution immanent, aber er weht und wird weitergegeben innerhalb der Kanäle der Institution. Die charismatische Kirche ist durch den Geist des Auferstandenen geschaffen. Sie entsteht und ist, wo und wann immer der Heilige

Geist in seiner souveränen Freiheit das apostolische Wort bekräftigt. Aber beide gehören zusammen, sind nicht zwei Kirchen, sondern zwei Strukturen der Einen Kirche. Da, wo sich das Institutionelle oder das pneumatische Element verselbständigt und gegen das andere isoliert, wiederholt sich das jerobeamische Schisma.

Versuchen wir, von diesem biblischen Befund her die Lage im Ökumenischen Rat der Kirchen ins Auge zu fassen, so wird zunächst einmal eine wechselseitige Befragung der ökumenischen „Rechten“ und der ökumenischen „Linken“ notwendig werden: Diejenigen Kirchen des Ökumenischen Rates, deren Kirchenbegriff stark vom Institutionellen her geprägt ist, werden sich fragen und fragen lassen müssen, ob sie Pneumawirkungen außerhalb der Institution für möglich halten und wie sie sich zu realen pneumatischen Tatbeständen außerhalb der Institution zu stellen gedenken, konkret gefragt: ob sie die Tatsache, daß — etwa bei den Kongregationalisten — Menschen zum Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus kommen, daß sie in ernster Christus-Nachfolge stehen, Werke der tätigen Liebe tun, um Christi willen Leiden auf sich nehmen, das Evangelium ausbreiten, ob sie diese pneumagewirkten Lebensäußerungen in anderen christlichen Gemeinschaften als Täuschungen oder lediglich als Sonderfälle, aus denen man keine Regel machen dürfe, erklären wollen oder wie sonst. Da der Geist unmöglich häretische Predigt „begleitet“ und fruchtbar macht, muß doch wohl, wo solche Wirkungen des Geistes sich zeigen, das Evangelium recht gepredigt worden sein (vgl. Matth. 7, 16; Gal. 5, 22). — Und die kirchlichen Gemeinschaften, deren Kirchenbegriff stark vom Pneumatischen her geprägt ist, werden sich die Frage stellen oder stellen lassen müssen, ob sie meinen, daß derartige pneumatische Lebensäußerungen, wenn sie etwa in den orthodoxen oder anglikanischen Kirchen geschehen, nur Zeichen dafür seien, daß Gottes Geist gelegentlich eben auch einmal in institutionellen Kirchen wehe, da ja eben die Freiheit zu wehen, wo er wolle, charakteristisch für ihn sei.

Wird der vom Neuen Testament her gebotene Weg nicht die Anerkenntnis der Doppelförmigkeit der Einen Kirche sein müssen, das Verständnis ihrer Einheit als einer komplementären (und damit die Absage an den römischen Begriff der Einheit, in dem Einheit als Einheitlichkeit verstanden ist)? Praktisch ließe das nicht etwa einfach auf eine wechselseitige Anerkennung der vom institutionellen und der vom pneumatischen Prinzip geprägten Kirchen und also auf die Rechtfertigung des status quo hinaus. Die Anerkenntnis der Doppelstruktur der Einen Kirche beinhaltet ja, daß die Verselbständigung des einen Prinzips, seine Isolierung gegen das andere, ja, bereits die Abwertung des anderen, gegen das Wesen der Kirche verstößt.

Wir bekommen das Problem noch schärfer zu Gesicht, wenn wir in einem zweiten Punkt ein Teilproblem des eben Erörterten ins Auge fassen: die Frage nach dem Verhältnis von charismatischem und institutionellem Dienst.

II. *Charismatischer und institutioneller Dienst*

Wie immer es mit den mannigfaltigen Problemen stehen mag, die aufgeworfen werden durch die Ordnung der Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, durch die Abgrenzung der verschiedenen Dienste und durch die Bestimmung der Begriffe, durch die sie bezeichnet werden — offenkundig stellen sich diese Dienste im Neuen Testament unter zwei verschiedenen Aspekten dar: institutioneller Dienst und charismatischer Dienst, und dieser Unterschied entspricht i. allg. dem zwischen judenchristlicher und heidenchristlicher Kirche.

H. v. Campenhausen hat den Tatbestand so zusammengefaßt¹⁰⁾: „Es läßt sich nicht leugnen, daß der Apostel Paulus für seine Gemeinden einen Kirchenbegriff entwickelt, in dem es überhaupt kein wirkliches ‚Amt‘ gibt, abgesehen von dem quasi-Amt seines eigenen Apostolats, dessen rechtliche Geltung er zudem noch so weit wie irgend möglich zurückdrängt. Man braucht darin keine bewußte Polemik zu sehen; aber es ist doch klar, daß die ausschließliche Betonung der Herrschaft des Geistes, die damit gegebene ‚Freiheit‘ aller, die Forderung gegenseitiger Unterordnung der Geistesträger und die schroffe Ablehnung aller ‚menschlichen‘ . . . Autoritäten mit dem Innersten der paulinischen Theologie auf das engste zusammenhängt . . . Paulus duldet kein Bewußtsein amtlicher Autorität. Auch die regelmäßigen Funktionen und Dienste innerhalb der Gemeinde erscheinen als Wirkung von ‚Gaben‘, nicht von Ämtern und Rechten und werden nur als solche von der Gemeinde in freier Zustimmung ‚erkannt‘ und anerkannt. — Neben dem paulinischen entwickelt sich gleichzeitig der entgegengesetzte, von Haus aus judenchristliche Typ der presbyterial geleiteten Gemeinde. Hier haben die ‚Ältesten‘ von Anfang an . . . amtliche, d. h. in ihrer Stellung begründete Autorität . . . Nichtsdestoweniger ist das Amt seiner Bestimmung nach geistlich gedacht. Denn es führt die christliche Gemeinde, welche geistlich ist, und ist darum nach Ziel, Ursprung und Weise seines Handelns selbst nur geistlich zu führen.“

Es ist wichtig festzuhalten, daß beide Gestalten des Dienstes — institutioneller und charismatischer — von vornherein gleichzeitig in der Kirche da sind, so daß also der institutionelle Dienst nicht nur als eine aus den geschichtlichen Umständen (der Gefährdung der Kirche durch den Enthusiasmus der Gnosis) zwar notwendig gewordene und insofern auch berechtigzte, zufolge seiner theologischen Begründung jedoch sehr fragwürdige Erscheinung angesehen werden kann¹¹⁾.

Der Apostel Paulus versteht die Kirche als eine Gemeinschaft mannigfacher charismatischer Dienste. Jeder Getaufte empfängt den Heiligen Geist, und zwar in einer bestimmten Individuation und Konkretion: dem Charisma. Das Charisma macht den Getauften zu je diesem Christen, der mit dieser konkreten Gabe etwas für das Leben der Gemeinde schlechterdings Unentbehrliches bekommen hat, bei dessen Nichtbetätigung die Gemeinde Schaden nimmt. Die Kirche ist als Leib Christi ein lebendiger Organismus solcher wechselseitig aneinander tätig werdender mannigfaltiger Gaben. Das konkrete Charisma wird jedem Glaubenden aus der Freiheit des Geistes zuteil, es darf und soll erbeten, aber es kann nicht erworben und vor allem: es kann durch nichts ersetzt werden. Mit dem Charisma ist für den Träger desselben der Auftrag und die Verantwortung gegeben, es zu betätigen, und für die Gemeinde die Pflicht, ihm Raum zu geben, es nicht zu unterdrücken. Es müssen zwar nicht alle Charismatiker jederzeit in Aktion treten (1. Kor. 14, 26 ff.), aber es kann sich keiner grundsätzlich selbst davon dispensieren oder von anderen dispensieren lassen, seine Gabe zu betätigen, wenn er nicht aufhören will, ein Christ und also ein lebendiges Glied am Leibe Christi zu sein. Der Charismatiker bedarf keiner besonderen Beauftragung oder Gestattung zum Tätigwerden, die Gabe als solche schließt Beauftragung und Gestattung ein. Es gibt kein Privileg eines Einzelnen — „auch nicht das Privileg offizieller Verkündigung nur durch jeweils einen einzigen Beauftragten“ — (1. Kor. 14, 30); auch nicht das Privileg zu taufen oder das Abendmahl auszuteilen¹²⁾ —; auch gibt es keine Abgrenzung von Kompetenzen und keine formale, durch Würdetitel bezeichnete Autorität. Nicht einmal der Dienst der Leitung und des Vorstehens beruht auf äußerer Beauftragung, sondern gehört zu den aus der Freiheit des Geistes in der Gemeinde aufbrechenden Gaben. Gleichwohl herrscht kein charismatisches Chaos. Gegenüber der Gefahr selbstherrlichen Mißbrauchs der Charismen wird die Agape als kritische Instanz aufgerichtet. Außerdem sind die Geistesgaben der Beurteilung und Prüfung durch die Gesamtgemeinde unterworfen, die ihnen nach dem Maß ihres Nutzens für die Auferbauung der Gemeinde Raum gibt oder auch begrenzt (Glossolalie!) und falsche Geister ausschließt. Der Gefahr eines charismatischen Wirrwarrs ist vor allem aber insofern gewehrt, als der Geist nicht jene fluktuierende Größe ist, als die ihn Sohm sich vorgestellt haben muß — „heute vielleicht in dir mächtig, morgen in einem anderen“¹³⁾ —, sondern sich in Gaben schenkt, die dem Beschenkten verbleiben, weswegen in den Charismen Tafeln die Geistesgaben nicht nur in Wirk-, sondern auch in personalen Bezeichnungen vorkommen¹⁴⁾. Dieses Moment der Stetigkeit und des Dauerns der Geistesgaben macht es dann möglich, daß bestimmte „begabte“ und bewährte Gemeindeglieder nicht mehr nur nach ihrer Gabe, sondern auch nach der Tätigkeit bezeichnet werden, die sie ausüben, und nach der Stellung, die ihnen in der Gemeinde dadurch zuteil wird¹⁵⁾. Die Stetigkeit der Charismen äußert sich in entsprechenden

stetigen Diensten in der Gemeinde. Im faktischen Vollzug ihres Dienstes dürften sich diese eine Dauerfunktion in der Gemeinde ausübenden Charismatiker kaum wesentlich von denen unterschieden haben, die ihr Amt durch Berufung übertragen bekommen haben. Nur eben — und das ist in unserem Zusammenhang das Entscheidende —: b e g r ü n d e t ist ihr Dienst nicht in einer konkreten Berufung oder Beauftragung oder irgendeiner rechtlichen Regelung, sondern allein in der Gabe selbst und als solcher, die den Auftrag zum Tätigwerden und damit auch den Anspruch auf Anerkennung einschließt. Der durch sein Charisma „Beauftragte“ wird nicht von der Gemeinde berufen oder e r n a n n t, sondern er wird von i h r e r k a n n t u n d a n e r k a n n t.

Neben dem charismatischen, sich mit Notwendigkeit aus der frei geschenkten Gabe ergebenden Dienst gibt es in der Urkirche den institutionellen Dienst, der nicht in einem vorhandenen Charisma, sondern in einer besonderen Sendung und Beauftragung von seiten der Kirche begründet ist. Hier legt nicht die Gabe den Umfang und Inhalt des Auftrages fest, sondern hier wird einer für eine inhaltlich schon umrissene Aufgabe von der Kirche beauftragt (Act. 6, 3; 2. Tim. 2, 2). Freilich ist auch bei dieser durch Menschen geschehenden Beauftragung und Sendung der Heilige Geist der eigentlich Handelnde: er zeigt der Gemeinde, wen er gesandt haben will (Act. 13, 2; 1. Tim. 1, 18), und er bevollmächtigt den zu Sendenden: entweder so, daß er ihm eine konkrete Gabe gibt, die nun durch die besondere kirchliche Sendung nur noch in Dienst genommen zu werden braucht — so Act. 6, 3 — (die Kirche fährt lediglich Gottes Hand nach), oder so, daß er ihm auf das Gebet der Gemeinde hin durch das wirksame Sendungswort die für den konkreten Dienst erforderliche Gabe erst mitteilt — so 2. Tim. 1, 6 — (durch die segnende Hand der Kirche segnet Gottes Hand). Aber eben — und das ist es, worauf es hier ankommt —: der institutionelle Dienst ist nicht im Charisma b e g r ü n d e t; auch da, wo es sich nur um die Indienstnahme eines bereits vorhandenen Charismas handelt, ist begründend die von der Kirche ausgesprochene Beauftragung und Sendung.

Edmund Schlink hat in seinem gewichtigen Aufsatz über die apostolische Sukzession¹⁶⁾ in vorbildlicher Klarheit die Gemeinsamkeit und innerhalb der Gemeinsamkeit die Unterschiede dieser beiden urchristlichen Konzeptionen herausgearbeitet und für die dogmatische Lehre vom Amt vor der Bevorzugung e i n e r der beiden nebeneinander und miteinander in der Urkirche lebendig gewesenen Konzeptionen gewarnt¹⁷⁾. „Die Dogmatik ist . . . vor die Aufgabe gestellt, die verschiedenen Möglichkeiten in dogmatischer Verarbeitung ernst zu nehmen und ihnen Raum zu lassen. Eine einseitige Verallgemeinerung oder eine ungeschickte Harmonisierung bringt hingegen immer die Gefahr der Unterdrückung geistlichen

Lebens und somit die Gefahr kirchlicher Spaltung mit sich.“ „Die dogmatische Lehre vom Amt darf keine Möglichkeit des Wachstums der Kirche ausschließen, die in der urchristlichen Gemeinde missionarische Wirklichkeit gewesen ist.“

Richtet man nun wiederum den Blick auf die ökumenische Situation, so ist gar nicht zu übersehen, daß die Gefahr einseitiger Verallgemeinerung rechts wie links groß ist.

Die „Amtskirchen“ werden sich fragen und fragen lassen müssen, inwieweit bei ihnen praktisch noch Raum ist für das freie Wirken des Geistes, für die freie Betätigung der Charismen, inwieweit sie damit Ernst machen, daß jeder getaufte und glaubende Christ ein „Geistlicher“ ist, der eine für das Leben der Kirche unentbehrliche Gabe empfangen hat, bei deren Nichtbetätigung das Leben der Kirche ärmer wird. Sind die Geistesgaben nicht vom Amt aufgesogen, im Amt kumuliert? Gibt es irgendeine Geistesgabe, die nur in den Kanälen der Institution — nur in der Sukzessionslinie — zuteil werden kann, wie es Kliefoth behauptet hat („die Ordination teilt besondere Gaben mit, die auf keine andere Weise zu erlangen sind“) und nicht auch unmittelbar? Weiß man noch etwas davon, daß das Amt des ihm selber geschehenden Dienstes der Charismen bedarf, daß es nicht autark ist? — Und inwieweit ist damit Ernst gemacht, daß nicht nur der Dienst der frei aufgebrochenen Charismen, sondern auch der Dienst der im Amt Handelnden dem *διακρίνειν* der Gemeinde ausgesetzt ist? Das „Lehre urteilen“ ist doch nicht etwa ein Privileg des Amtes, sondern Recht und Pflicht der mit dem Geist beschenkten Gemeinde (Kol. 2, 8), die verantwortlich gemacht wird, wenn sie falsche Lehre duldet (Act. 2, 14. 20; 2. Kor. 11, 4; Gal. 1, 6 f.), ja, die nicht einmal das Wort des Apostels unkritisch übernehmen soll (1. Kor. 10, 15; *κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι*).

Es ist einfach eine Tatsache, daß die kirchliche Entwicklung schon im zweiten Jahrhundert „überall zu . . . einem immer betonteren Übergewicht des amtlichen Elements und seiner einseitigen Autorität“ führt, „vor der das geistliche Leben der Gemeinde mehr und mehr zusammenschrumpft und an grundsätzlicher Beachtung verliert“, eine Entwicklung, die „eine verhängnisvolle Verschiebung im geistlichen Gesamtverständnis der Kirche“ bedeutet¹⁸). Es ist nun höchst beachtlich und von den Kirchen der ökumenischen „Rechten“ als ein beglückendes und heilsam beunruhigendes Zeichen anzusehen, daß in der römischen Kirche, der „Amtskirche“ par excellence, Stimmen gegen diesen tiefen Schaden laut werden, wie sie auf der ökumenischen „Rechten“ nicht eben häufig zu hören sind. Vielleicht ist es nicht ganz überflüssig, einmal einige Sätze Karl Rahners hier zu zitieren¹⁹), der, nachdem er vom „Charisma des Amtes“ gehandelt hat, über die „nicht-

institutionellen Charismen“ schreibt: Es wäre eine totalitäre Auffassung von der Kirche, „wenn man annähme, . . . alle Leitung des Heiligen Geistes setze immer . . . bei den Ämtern der Kirche an, Gott leite seine Kirche nur durch das Amt . . .“ Aber ebendiese Auffassung sei falsch; „denn es gibt Charisma, d. i. Impuls und Leitung des Geistes Gottes für die Kirche auch neben und außerhalb des Amtes . . . Es gibt Charismatiker auch außerhalb des Amtes der Kirche. Sie sind nicht bloße Befehlsempfänger des Amtes, sondern können die sein, durch die Christus seine Kirche ‚unmittelbar‘ leitet. Es gibt in der Kirche nicht nur Regungen, die von der amtlich höheren Instanz veranlaßt sein müßten, um legitim zu sein. Das Amt darf nicht . . . darüber unwillig sein, wenn sich ein Leben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant worden ist.“ Nicht nur müsse das Amt vor dem Charisma, sondern „das Charisma muß auch vor dem Amt geschützt werden, es muß auch dafür gesorgt sein, daß die bürokratische Routine . . . die traditionelle Verholzung, das hochmütig-ängstliche Sich-Sperren vor neuen Aufgaben . . . den Geist nicht auslöschen.“ Und darum macht Rahner „Mut zu neuen Charismen“, die bei ihrem Aufbruch gefördert werden müßten, damit sie nicht „in Unverständnis und Geistesträgheit, wenn nicht gar in Böswilligkeit und Haß ihrer (auch kirchlichen) Umwelt ersticken.“ — Müssen sich die „Amtskirchen“ nicht auch fragen, ob das Verkümmernlassen der Charismen — und jedes nicht betätigte Charisma ist zum Verkümmern verurteilt — mit schuld ist an dem geringen Missionswillen, der in ihnen herrscht²⁰)? Denn die Charismen sind ja nicht nur gegeben zur Auferbauung der Kirche, sondern für den Dienst der Kirche an der Welt, nämlich für den sich des Elends der Welt in allen seinen Gestalten erbarmenden Angriff des Evangeliums.

Die Befragung der „Amtskirchen“ ist für mich bedrängender, weil ich selbst einer solchen angehöre. Das bedeutet aber nicht, daß an die kirchlichen Gemeinschaften, die nur ein aus dem Charisma abgeleitetes und in ihm begründetes „Amt“ anerkennen wollen, keine Fragen zu stellen wären. Man wird ihnen nicht einfach die im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder zutage getretenen Entartungserscheinungen pneumatischer Gruppen (Gnostiker, Montanisten, Schwärmer der Reformationszeit) vorhalten dürfen als Beweis dafür, daß sie für die Gefahr der Irrlehre besonders anfällig sind; denn auch das Amt hat nicht die Garantie, nicht zu entarten, wie ebenfalls die Kirchengeschichte zur Genüge gezeigt hat. Aber wird in den kirchlichen Gemeinschaften, in denen ein charismatisch begründeter „Amts“-begriff vertreten wird, nicht einfach dies übersehen, daß der institutionelle Dienst, das auf besonderer Beauftragung und Sendung beruhende Amt, für die Kirche in dem Maße sachlich notwendiger wurde, als der zeitliche Abstand von der Verkündigung der Apostel wuchs? Die Kirche bedarf in der sich dehnenden Zeit um der Reinheit und Kontinuität der apostolischen

Botschaft willen, in der sie gründet, des in besonderer Sendung begründeten Amtes; sie bedarf der Menschen, denen die Glaubenden auf Grund der jenen zuteil gewordenen Sendung in der bestimmten Erwartung begegnen dürfen: dieser Bruder ist ein durch Gottes Geist zur Weitergabe der apostolischen Botschaft Bevollmächtigter.

Der vom Neuen Testament gewiesene Weg wird wiederum der der Anerkennung beider Strukturen der Kirche und damit der lebendigen Einheit von institutionellem und charismatischem Dienst sein. Das bedeutet, daß der auf besonderer Beauftragung begründete Dienst des Amtes inmitten des Tätigwerdens der mannigfaltigen der Kirche gegebenen Charismen geschieht und daß die Möglichkeit der Gemeindeleitung durch frei aufbrechende Charismen — namentlich in der missionarischen Situation — grundsätzlich offenbleibt. Es ist eben doch beachtlich, daß das Neue Testament nicht einmal die Randexistenz von rein pneumatischen Gemeinden, die von einem Amt nichts wissen und nichts wissen wollen — wie sie in den Johannesbriefen vorausgesetzt sind (1. Joh. 2, 20. 27; 3. Joh. 9 f.)²¹⁾ —, als die kirchliche Einheit zerreißen ansieht.

Die Einheit von institutionellem und charismatischem Dienst ist nicht durch Reglementierung zu gewährleisten. Es ist schon so, wie Karl Rahner es sagt: „Die Harmonie zwischen beiden ‚Strukturen‘ der Kirche, der institutionellen und der charismatischen, ist auf die Dauer nur garantiert durch den einen Herrn beider Strukturen“¹⁹⁾.

A n m e r k u n g e n

¹⁾ Die Bedrängnis wird nicht geringer, wenn die vorgeschlagene Neuformulierung der Basis angenommen werden sollte; denn in ihr wird Gott „Vater“ genannt; und das Bekenntnis bzw. die Anrufung Gottes als Vater setzt wiederum den Heiligen Geist voraus (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6).

²⁾ W. Nicholls, *Ecumenism and Catholicity*. London 1952.

³⁾ L. Zander, *Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen*. Stuttgart 1959: „Die Probleme der Pneumatologie nehmen hier neben denen der Christologie nur einen ganz unbedeutenden Platz ein.“

⁴⁾ Ich übersehe allerdings von hier aus bei weitem nicht die neuere Literatur. Sehr wichtig ist das Buch von John Gordon Davies, *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente*. Stuttgart 1958. Weniger bedeutend: René Pache, *The Person and the Work of the Holy Spirit*. London 1956; George S. Hendry, *The Holy Spirit in the Christian Theologie*. Philadelphia 1955. — Zur Geistlehre der Reformatoren: R. Prenter, *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie. München 1954; W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen und Berlin 1957.

⁵⁾ E. Schweizer, *Die neutestamentliche Gemeindeordnung* (Ev. Theologie 1947, S. 358).

⁶⁾ J.-L. Leuba, *Le dualisme Israël — Juda* (Verbum Caro 1947, S. 172 ff.).

⁷⁾ J.-L. Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament*. Theologie der Ökumene Band 3. Göttingen 1957. — Ich referiere im folgenden aus diesem Buch ohne Stellenverweisungen.

⁸⁾ Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1956/57. München 1959, S. 163 ff. — Vgl. auch: J.-L. Leuba, *L'institution et l'événement, défense et illustration* (Verbum Caro 1951, S. 105 ff.).

⁹⁾ E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich 1959, S. 148 ff., sieht die Kirche auch in dieser doppelten Sicht, die für ihn aber weniger christologisch als eschatologisch begründet ist: die Gemeinde ist einerseits als Fortsetzung Israels gesehen; sie existiert in Kontinuität mit der Ordnung Israels (Lukas, Pastoralbriefe); andererseits ist die Gemeinde die eschatologisch neue, der Zeit und Geschichte entnommene Schar; sie existiert unter der freien Leitung des Geistes (Johannes). In der Mitte etwa Paulus. Droht dort die Gefahr des ekklesiologischen „Ebionitismus“, so hier die des ekklesiologischen „Doketismus“.

¹⁰⁾ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1953, S. 326 f.

¹¹⁾ So beurteilt E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Band. Göttingen 1960, in seinem wichtigen Aufsatz „Amt und Gemeinde im NT“ die Entwicklung, besonders S. 127 ff.

¹²⁾ E. Schweizer, a. a. O. S. 170.

¹³⁾ R. Sohm, *Kirchenrecht II*. Leipzig 1923, S. 132.

¹⁴⁾ Vgl. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession (Kerygma und Dogma 1961)* S. 82: „Aus den personalen Bezeichnungen ist zu entnehmen, daß die Geistesgaben, wenngleich aus der Freiheit des Geistes gegeben, nicht willkürlich kommen und gehen und auch nicht willkürlich von einem Menschen auf den andern überspringen. Vielmehr ist eine gewisse Stetigkeit derselben konkreten Geistesgabe vorausgesetzt, so daß die personale Bezeichnung möglich ist.“ Vgl. auch S. 91, Abschnitt e).

¹⁵⁾ H. v. Campenhausen, a. a. O. S. 73: „Daß diese Dienste ihre Träger schnell wechseln, ist nicht wahrscheinlich und auch nirgends gesagt; für gewöhnlich werden die ‚begabten‘ Vertrauenspersonen ihren Dienst also für dauernd oder doch für längere Zeit übernommen haben.“

¹⁶⁾ E. Schlink, a. a. O. S. 90 ff.

¹⁷⁾ In die Richtung einseitiger Verallgemeinerung der charismatischen Konzeption geht R. Böhren, *Die Leitung der Gemeinde (Kirche in der Zeit, Jg. XVI 1961, S. 39 ff.)*.

¹⁸⁾ H. v. Campenhausen, a. a. O. S. 328.

¹⁹⁾ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*. 1958 (Seitenangabe nicht mehr möglich).

²⁰⁾ In der Klassifizierung der Kirchen nach dem Gesichtspunkt der missionarischen Treue rangieren von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates die „Amtskirchen“ an letzter Stelle, wie Stephen Neill gezeigt hat („Integration: Problem, Hoffnung und Erfüllung“ in: *Ökumenische Rundschau* 1/1961, S. 9 f.).

²¹⁾ E. Schweizer, a. a. O. S. 114 f., 153.

WELTÖKUMENE UND ORTSÖKUMENE

VON ANDRÉ APPEL

Daß die Frage der Ortsökumene in den Vordergrund ökumenischen Denkens gerückt ist, kann nur begrüßt werden. Hat doch der Ökumenische Rat der Kirchen dieses Thema zum ökumenischen Preiswettbewerb ausgeschrieben! Es ist jedenfalls von Bedeutung, daß im vergangenen Sommer die Lausanner Jugendkonferenz sowie die Straßburger Konferenz des Christlichen Studentenweltbundes ihre ökumenische Berufung von der Ortsgemeinde her zu beleuchten versuchten, obwohl sie starke Kritik an den heutigen kirchlichen Institutionen geübt hatten.

Nachdem die Weltökumene einen immer größeren Raum im kirchlichen Denken einnimmt, ist es wichtig, die wahre Dimension der Ortsökumene zu finden. Die ökumenische Bewegung darf unter keinen Umständen dadurch institutionalisiert werden, daß man sie ausschließlich einigen Spezialisten überläßt, die dann, wie man in der angelsächsischen Sprache sagt, zu „ecumeniacs“ werden. Das Problem der Einheit des Leibes Christi und der christlichen Spaltungen kann auch nicht auf dem Wege klerikaler Diplomatie gelöst werden. Es besteht natürlich immer mehr die Gefahr, kirchliche und politische Beziehungen zu verwechseln. Gemeindeglieder nehmen in derselben Weise Stellung zum Besuch von Bischof Dibelius im Vatikan oder von Präsident Fry in Moskau, wie sie die geheimen Verhandlungen zwischen Premierminister Macmillan und General de Gaulle beurteilen. Sie verfolgen diese rege Diplomatie mit Interesse, glauben aber nichts daran ändern zu können und stellen fest, daß ihnen unterdessen niemand die Last der lokalen Streitigkeiten der Christen untereinander abnehmen kann. Innerhalb vieler Ortsgemeinden hört man sich einen Vortrag über ökumenische Fragen an wie eine Missionspredigt. Es ist doch höchst interessant, einen gelben oder schwarzen Prediger auf einer gotischen Dorfkanzel zu sehen! Ökumene befaßt sich aber auch mit engen und lokalen Problemen.

Es ist natürlich kein Zufall, wenn sich heute die Frage von Ortsökumene und Weltökumene so akut stellt. Ein bald hundertjähriges Suchen und Beten führte zu dieser normalen Entwicklung und erlaubt jetzt keiner Gemeinde mehr, die Sorge um die Einheit der Kirche als nebensächlich zu betrachten. Die Vorarbeit von Männern wie Söderblom, Mott, Temple und Bell — um nur von den Verstorbenen zu sprechen —, die kürzliche Initiative des jetzigen Papstes haben die ökumenische Frage nicht nur bis in die ersten Spalten der Tagespresse hineingebracht, sondern unser Kirchenvolk allgemein angesprochen. Wir dürfen es als eine Gnade empfinden, daß die ökumenische Bewegung heute nicht mehr als ein „hobby“ einzelner Christen oder als ein Vorrecht gewisser Kirchenkanzleien betrachtet werden kann, sondern in den Ortsgemeinden feste Wurzeln faßt.

So wie die Fragen der Ökumene heute gestellt werden, können sie weder in Genf, noch in Rom, noch durch Theologengespräche in Loccum, Paderborn oder Taizé gelöst werden. Was in den Gemeinden in dieser Hinsicht geschieht, ist von größter Bedeutung.

I.

Um die Gemeinden auf die neuen Aufgaben vorzubereiten, die ihnen Gott zuweist, müssen wir sie vor allem die universale Dimension der Ortsgemeinde wiederentdecken lassen.

Alle Fragen der Ökumene münden in die große Frage der Kirche. Was ist die Kirche? Wie erlebe ich die Kirche? Was bedeutet die Vielfältigkeit der Kirchen? In welchem Verhältnis steht meine Gemeinde zu anderen Gemeinden?

Im Hinblick auf die hier gestellten Fragen möchte ich vom Neuen Testament her drei Bemerkungen machen:

a) Wer sich mit ekklesiologischen Problemen befaßt, muß die Schriften des Apostels Paulus mit besonderer Sorgfalt lesen. Er kann aber die Botschaft der Briefe nur dann wirklich erfassen, wenn er die dahinterstehende Glaubenserfahrung im Auge behält. Ist es nicht bemerkenswert, daß die Begegnung des Paulus mit dem erhöhten Christus gleichzeitig eine Begegnung mit dem Herrn der Kirche war? Darum kann Paulus, wenn er in Apg. 22; 24. 26 oder in Gal. 1, 13—15; 1. Kor. 15, 9; 1. Tim. 1, 13 davon spricht, allgemein sagen: „Ich habe die Gemeinde Gottes verfolgt.“ — Beim Martyrium des Stephanus war Saulus davon überzeugt, die Gemeinde Jerusalems sei eine gefährliche Sekte, die man schleunigst aus dem Wege schaffen müsse. In der Ausübung seines jüdischen Apostolats begegnet er Jesus, wird von Christus überwältigt, um sein Sklave und Diener zu werden.

Durch ein persönliches und direktes Eingreifen Christi wird Saulus seines Irrtums bezüglich der Kirche behoben. Dabei muß man aber bedenken, daß sich Christus mit seiner Kirche ganz identifiziert: „Ich bin der, den du verfolgst.“ Indem Christus ihm diesen falschen Weg versperrt, ihn zu Boden wirft und wieder aufnimmt, sendet er ihn erneut aus. Wohin? Zu Ananias, d. h. in die christliche Gemeinde. Normalerweise wäre Paulus zu Ananias gekommen, um ihn zu töten. Nun kommt ihm Ananias entgegen, um den Feind in ihm zu zerstören. Er wird, zu einem neuen Menschen versöhnt, in die Gemeinde der Getauften aufgenommen und erhält dann seine Berufung zum Heidenapostel. Paulus wird nicht einfach in die Kirche zu Damaskus eingegliedert, sondern in die Kirche Jesu Christi, die zu Damaskus ist wie auch zu Jerusalem, Antiochien und später Ephesus und Korinth.

Es ist wichtig festzustellen, daß dieses Ereignis von Damaskus in seinem Keim alles enthält, was Saulus später als Apostel und Lehrer der Kirche in dieser

Hinsicht schreiben wird. Der Prediger von der Gnade und der Rechtfertigung durch die Gnade hat zunächst an sich selber, an dem Verfolger der Gemeinde Christi, diese unverdiente Gnade erlebt. Aus Gottes Liebe ist er in der Gemeinde von seiner Sünde befreit worden, gestorben und zu neuem Leben gerufen worden. In dem Augenblick, in dem er Gottes Gnade und Herrschaft erlebt, entdeckt er die Wirklichkeit der Kirche. So wie Gott „seinen Sohn offenbarte in mir“ (Gal. 1, 16), so enthüllte er vor ihm das „Geheimnis der Kirche“ (Epheser). „Paulus wird niemals Christus in der Ausübung seiner Gnade und Gerechtigkeit sich denken können, ohne gleichzeitig seine Kirche in der Ausübung ihres Priesterauftrags und Apostolats vor Augen zu haben“ (Hébert Roux).

b) Ob die Kirche sich dem Apostel in Damaskus durch einen Ananias vorstellt, in Jerusalem durch das Zwölf-Apostel-Kollegium, in Korinth durch eine in sich zerspaltene Gemeinde oder in Ephesus durch eine Gruppe von „Episkopoi“, sie ist überall Kirche, das heißt aber Leib Christi. Sie besteht nicht für sich, sondern nur als ihrem Herrn gehörend. Darin besteht nämlich der Unterschied zwischen der Kirchengemeinde und einer weltlichen Gemeinde. Kirche ist „in Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 1) oder „in Christus“ (Gal. 1, 22). Insofern kann sie auch in der Mehrzahl gebraucht werden (1. Thess. 2, 14; 2. Thess. 1, 4; 1. Kor. 11, 16). Der Genitiv unterstreicht ihre besondere Zugehörigkeit als Volk Gottes. Dieses auserwählte Volk wird dann als Gemeinde zum Leib Christi; denn in dem neuen Volk Gottes herrscht Christus. Als Haupt des Leibes erbaut er dieses Volk durch den heiligen Geist zum Hause Gottes (Kol. 2, 19).

Der universale Charakter der Ortsgemeinde findet seine einzige Berechtigung in der vollen Gemeinschaft mit ihrem Herrn. Diese christologische Dimension der Ekklesiologie des Apostels Paulus führt ihn stets zu dem Versuch, die Gemeinden, die er gegründet hat, in ihren Strukturen wie in ihrem allgemeinen Leben zu authentischen Gemeinden Jesu Christi zu machen. Die Realität des Leibes Christi wird besonders sichtbar und konkret im Gottesdienst und in den Sakramenten. Hier ist Christus gegenwärtig und sein Leib sichtbar. Er lebt durch seine einzelnen Glieder (Gal. 2, 20), besonders aber durch die Gemeinschaft der Heiligen.

c) Die Kirche erscheint uns im Neuen Testament als die in Zeit und Ort versammelte Gemeinde. Sie ist aber nicht fragmentarisch gegenwärtig in den einzelnen Gemeinden und komplett in der Zusammenfassung vieler Gemeinden. Sie erreicht ihre Universaldimension auch nicht durch Verschmelzung verschiedener Gemeinden. Es wäre ebenfalls falsch zu behaupten, daß, weil viele Gemeinden in sich selber schon eine Einheit bilden, besonders in der Missionsituation des Neuen Testaments, sie der Leib Christi erst dann sind, wenn sie zu einer ein-

heitlichen Kirche geworden sind. In jeder einzelnen konkreten Gemeinde ist die ganze Gemeinde Gottes in ihrer unzertrennbaren Ganzheit gegenwärtig. Das neue Volk Gottes, das durch Christi Tod und Auferstehung gegründet und durch den heiligen Geist gesammelt wird, kommt zur vollen Wirklichkeit in der einzelnen konkreten Gemeinde.¹⁾ Darum kann Paulus von der Gemeinde Gottes sprechen, die „zu Korinth“ ist (1. Kor. 1, 2). In dieser Hinsicht kann er gleichmäßig das Wort „Kirche“ in der Einzahl oder in der Mehrzahl gebrauchen (Gal. 1, 13. 22; 1. Kor. 11, 16. 18. 22). In derselben Weise muß man sagen, daß die Ortsgemeinden nicht einfach Zweige der Gemeinde in Jerusalem sind, sondern jede für sich die „Gemeinde Gottes“ in ihrer untrennbaren Ganzheit.

Leider ist diese universale Dimension der Ortsgemeinde durch den Zeitgeist „atomisiert“ worden und hat zu individualistischen Kirchenbegriffen geführt. Der Kongregationalismus erkennt aber heute auch die Notwendigkeit engerer Verbindungen zwischen den einzelnen Gemeinden, damit ein artikuliertes Zusammenwirken aller Glieder den gesamten Leib Christi sichtbar werden läßt. Die Berufung der Ortsgemeinde muß nun neu durchdacht werden, um dieser Auffassung gerecht zu werden. Wenn man weiß, wie unser Gemeindeleben einen oft erbärmlichen, kleinlichen Eindruck macht, kann man verstehen, daß viele Christen einen viel weiteren Ausblick der Kirche suchen und ihn in der Weltökumene zu finden hoffen. Die ökumenische Bewegung wird für diese Christen nur dann fruchtbar werden, wenn sie die Berufung der Ortsgemeinde wiederentdecken können. —

Man könnte den ganzen Epheserbrief von diesem einen Gedanken her erläutern: Wir Christen dürfen und sollen den universalen Charakter der Kirche in der örtlichen Gemeinde finden. Sie hat Anteil an dem königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt des Herrn der Kirche. In ihr verwirklicht sich dieses dreifache Amt: Die Gemeinde zu Ephesus ist die eine, christliche Kirche. Sie ist universal, katholisch oder ökumenisch, weil sie durch ihre Gemeinschaft mit dem Herrn an dem universalen Erlösungsplan Gottes teilnimmt. Dieser Plan hat sich in und durch Christus (Eph. 1, 3—14), genauer durch die Macht der Auferstehung (Eph. 1, 15; 2, 10) verwirklicht. Als solche ist die Gemeinde ein königliches Volk.

Die Gemeinde zu Ephesus ist die Kirche Jesu Christi dadurch, daß sie in ihrer Gemeinschaft mit ihrem Herrn an der Versöhnung Israels und der Heiden teilnimmt. Sie ist der Leib, in dem das neue Leben zum Ausdruck kommen soll (Eph. 2, 11—22). Als solche ist die Gemeinde priesterliches Volk.

¹⁾ Karl Karner, „Ekklesia and Ekklesiai in the New Testament“ in „The Unity of the Church“, Rock Island, Ill., 1957, S. 50.

Die Gemeinde zu Ephesus ist die Kirche Jesu Christi, weil sie an der apostolischen Berufung teilhat, der Welt das Geheimnis der erlösenden frohen Botschaft zu verkündigen (Eph. 3, 1–21). Als solche ist die Gemeinde prophetisches Volk.

Man kann es nicht genügend wiederholen: Die Gemeinde erhält ihre Universalität von ihrer Zugehörigkeit zu dem Welterlöser. Diese vertikale Verbindung zu ihrem Herrn bedingt aber eine horizontale und erfordert eine Treue zur Berufung, die sich durch die Einheit des Geistes ausdrückt, durch die Heiligung ihrer Glieder und die Standhaftigkeit im Glaubenskampf (Eph. 4–6).

II.

Wir müssen dankbar sein, daß die neutestamentliche Forschung uns erneut vor die ökumenische Aufgabe der Ortsgemeinde gestellt hat. Zwar bleibt noch vieles darin zu ergründen. Die Hauptschwierigkeit besteht aber darin, daß unsere Gemeinden sich dieser Auffassung sehr entfremdet haben. Man fragt sich sogar, wieweit unsere jetzigen Strukturen es überhaupt ermöglichen können, eine universale Dimension der Gemeinde wiederzufinden. Professor Hoekendijk hat kürzlich dieses Problem in einer herausfordernden Weise vor die Jugend der Lausanner Konferenz gestellt. Für ihn muß die Gemeinde einen viel weiteren Ausblick in die Welt haben, als es unsere örtlichen Kirchengemeinden tun können. Sie haben gewiß ihren Wert, sind aber völlig unfähig, die stets neuen Aufgaben zu erfüllen, die die Welt der Kirche stellt. Um die Gemeinde muß sich ein Netz von kleinen Gruppen bilden, die sich ganz in den Dienst der Menschen stellen und immer da sind, wo eine besondere menschliche Not aufgedeckt wird, ohne daß es irgendein „Tabu“ gäbe, in das das Evangelium nicht einzudringen hätte. Hoekendijk geht so weit, daß er die heutigen Strukturen, die Traditionen und sogar die Theologie als Hindernisse sieht für den Auftrag und die Erneuerung der Kirche. Für ihn gilt besonders die horizontale Dimension. Es geht heute nur darum, uns ganz in den Dienst der Welt zu stellen. Wir werden erst dann den Mut finden, konfessionell festgefahrene Grenzen zu überbrücken und der Kirche ihre wahre ökumenische Dimension wiederzugeben.

Abgesehen von solch radikalen Einstellungen werden die praktischen Hindernisse, die es den Ortsgemeinden manchmal unmöglich machen, ihrer Berufung wirklich gerecht zu werden, immer mehr entdeckt. Die erste amerikanische Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Oberlin 1957) zeigte die Gefahren des Kongregationalismus auf. Der Bericht der Arbeitsgruppe „Das Leben der Gemeinde“ scheut sich nicht zu behaupten: „Örtliche Gemeinden, die der Ausdruck ökumenischer Realitäten sein sollten, bemühen sich oft, sie zu zerstören. Sie haben einen Auftrag, an dem die ganze Kirche teilnimmt, ebenso wie der Auftrag der ganzen Kirche ihr eigener Auftrag ist“²⁾.

²⁾ Paul S. Minear, „The Nature of the Unity we seek“, St. Louis 1958, S. 213.

In dieser Hinsicht ist es schon ein Jammer, daß die ökumenische Bewegung bisher meist nur einzelne Personen erfaßt hat. Es geht jetzt darum, die Probleme auf dem Niveau der Gemeinden klar zu sehen, damit die nötigen Reformen vorgenommen werden können. Wie könnten unsere Ortsgemeinden ihre ökumenische Berufung erkennen, solange sie sich zum Selbstzweck machen! Ist nicht der possessive Charakter so vieler Gemeinden ihre Grundhäresie?³⁾ Gewiß, jede Gemeinde möchte ein Zeugnis von ihrem Herrn ablegen; sie glaubt es aber durch Wirkungskraft und Erfolg erreichen zu müssen. Darum muß das Gemeindeleben rationell organisiert werden, möglichst nach Methoden, die sich in der Welt bewährt haben. Wenn sich mehrere Gemeinden in demselben Sektor einer Stadt befinden, dann kommt es zu rücksichtslosen Konkurrenzkonflikten; denn jeder will und muß bestehen. Man lädt sich höchstens zu feierlichen Freundschaftsbesuchen ein. Von einer wirklichen Not der christlichen Spaltungen ist keine Rede, besonders nicht, wenn die anderen Gemeinden einer anderen Konfession angehören oder als „Gemeinschaften“ bezeichnet werden.

Professor Nissiotis sprach in Lausanne von den christlichen Spaltungen als von einem zweiten Sündenfall. Solange unsere Gemeinden die Schuld unserer Trennungen nicht tiefer empfinden, werden sie ökumenische Dimensionen kaum sehen und in den verschiedensten Alibis Zuflucht suchen. Entweder wir vergeistigen die Frage der Einheit und behaupten, die Eine Kirche Jesu Christi sei unsichtbar und fasse alle wahren Gläubigen sämtlicher Kirchen zusammen. In diesem Falle fühlen wir uns berechtigt, in unserer begrenzten Kirche zu verharren, ohne einen weiteren Ausblick in den Reichtum der Gnade Gottes unter den Seinen zu suchen. Oder wir intellektualisieren die Gegenwart Christi unter den Menschen und werden zu keiner echten Gemeinschaft. Bischof Leslie Newbiggin hat wohl recht, wenn er darin ein Hindernis für die Ortsökumene sieht. Die Protestanten haben seiner Meinung nach Wort und Sakrament von dem beständigen Leben der Gemeinschaft isoliert. Luther hat gesagt, daß das Wort das einzige beständige und unfehlbare Zeichen der Kirche sei. Die Konsequenz davon war der große Raum, den die rechte Lehre in unseren Kirchen einnimmt⁴⁾. Lehreinheit ist zur einzigen Basis für die Einheit und das Leben der Kirche überhaupt geworden. Darf man nicht die Frage stellen, ob die Einheit der Gläubigen in Christus nicht tiefer geht als eine intellektuelle Übereinstimmung?

Man könnte wohl noch eine Reihe von Feststellungen anführen, um praktisch zu der Schlußfolgerung zu kommen, daß tatsächlich unsere Ortsgemeinden trotz ihres großen ökumenischen Interesses zur Zeit unfähig sind, die ökumenische

³⁾ W. A. Visser 't Hooft, „Die Una Sancta und die Ortsgemeinde“ in „Ökumenische Rundschau“ X, 1, Januar 1961, S. 19.

⁴⁾ Leslie Newbiggin, „Von der Spaltung zur Einheit“, Stuttgart 1956, S. 69.

Weltbewegung wirklich zu unterstützen. Persönlich scheinen uns die Vorschläge von Professor Hoekendijk ungenügend, schon weil unsere Gemeindeglieder geistlich und theologisch nicht fest genug sind, um die Spannungen dieses Frontdienstes in der Welt zu bestehen. Wenn unsere Gemeinden nicht einheitsfähig und noch unreif sind, ökumenisch zu wirken, dann muß erst von innen her das „ecclesia semper reformanda“ ernst genommen werden. Der Erneuerungsversuch darf nicht nur biblisch, liturgisch oder an den Strukturen geschehen, sondern muß von dem Bestreben getragen sein, örtlich die Einheit des Leibes Christi klarer zum Ausdruck zu bringen. Ortsökumene zu treiben, bedeutet dann nicht einfach Information⁵⁾ und Verbindung zur Weltökumene zu suchen, sondern die einzelnen Gemeinden darauf vorzubereiten, die Gnade der Einheit zu empfangen. Zwar darf man besonders auf der Ortsebene die menschlichen Kontakte, die zur gegenseitigen Information gehören, nicht unterschätzen. Wenn eine lutherische Gemeinde einen Methodistenprediger empfängt, so entdeckt sie manchmal neue Aspekte der evangelischen Botschaft. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen beweist jedes Jahr erneut, wie einfache interkonfessionelle Begegnungen zu wahren geistlichen Erlebnissen führen können. — Die besondere Sorge der Konferenz in Lund (1952) darf nicht aus dem Auge gelassen werden, wenn auch die Ortsgemeinden jetzt das neue vom Zentralausschuß angenommene Dokument über „Die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung“ studieren wollen.

In Frankreich nehmen die Fälle zu, in denen die Gottesdienstabkündigungen sich nicht nur mit Ortsereignissen befassen, sondern auch ökumenische Nachrichten mitteilen. Austauschprogramme für kirchliche Mitarbeiter überbrücken ebenfalls die falschen Grenzen einer Ortsgemeinde und bringen Freuden und Sorgen einer ganzen Schwesterkirche in das konkrete Leben einer Ortsgemeinde. Ökumenische Patenschaften erlauben einer einzelnen Gemeinde, sich von der Gemeinschaft der allgemeinen Kirche getragen zu wissen. In unseren Jugendbewegungen haben sich Bibellesetafeln und Sonntagsperikopen als ökumenisch besonders wirksam erwiesen. Die französische Diasporasituation erleichtert übrigens dieses Wahrnehmen einer größeren geistlichen Gemeinschaft in Christus sehr stark. Schließlich müßte man die ökumenische Diakonie besonders erwähnen. Ökumenische Aufbaulager haben den Gemeinden ebensoviel gedient wie Predigten und Vorträge über die „universale Dimension der Ortsgemeinde“! Daß die Zwischenkirchliche Hilfe in den romanischen Ländern weitergepflegt wird, erlaubt diesen kleinen Gemeinden, der geistlichen Erstickungsgefahr zu entgehen.

Wenn man in einem stark säkularisierten und entkirchlichten Lande lebt, dann empfindet man die Last christlicher Spaltungen sehr stark. In ungeordneter und

⁵⁾ W. A. Visser 't Hooft, *ibid.*

oft sogar sich bekämpfender Weise versucht ein kleines Häuflein, seinen Auftrag zu erfüllen. Daß Nichtchristen unsere Gegensätze als einen Vorwand benutzen, darüber besteht kein Zweifel. Es könnte aber doch Menschen geben, die nicht glauben, eben weil wir nicht eins sind in dem Herrn und natürlich auch nicht untereinander. Der Vorschlag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird bei uns aus dieser Sorge um das christliche Zeugnis in einer nichtgläubigen Welt mit besonderem Interesse aufgenommen. Es ist noch zu früh festzustellen, wohin uns diese Studie einer Ortsökumene führen wird. In Frankreich wird es aber als eine Notwendigkeit empfunden, diese dritte Etappe ökumenischen Denkens gründlich zu prüfen. Es ist uns klar, daß die Frage der Einheit weder dogmengeschichtlich noch apologetisch gelöst werden kann. Angesichts der immer größer werdenden Masse von nichtgläubigen Menschen dürfen wir unsere Berufung nicht gegenüber anderen Konfessionen definieren, sondern von der Verkündigung an die Welt her. Bezeichnend und neu für die letzte Vollversammlung des französischen Protestantismus in Montbéliard (1960) war die Entdeckung, daß Lutheraner und Reformierte ihre gegenseitigen Unterschiede und Probleme jetzt von einer gemeinsamen Berufung in der Welt her sehen müssen. Diese Neuorientierung der Einheitsgespräche geschah unter dem Druck der Laienbewegungen. Im christlichen Frontdienst geht es heute nicht um die Verteidigung fester Stellungen, sondern um den Angriff auf atheistische Bollwerke und um die Verbreitung dessen, was die Bibel Salz der Erde nennt. Die Laien warnen uns vor traditionellen Lehrgesprächen und wünschen, daß die Theologen ihre neue Aufgabe wahrnehmen: zusammen, jeder von seiner Tradition her, zu einem klaren Ausdruck ihres Glaubens in der Welt zu kommen. Die in St. Andrews festgelegte Linie⁶⁾ kam ähnlich in Montbéliard zum Ausdruck. Von der gemeinsamen Berufung her, die den evangelischen Kirchen in Frankreich obliegt, geht es uns darum, die Einheit des Leibes Christi auf Ortsebene darzustellen. Verschiedene Stimmen haben davor gewarnt, diese Einheit oberflächlich und pragmatisch zu sehen. Konfessionelle Stellungnahmen dürfen nicht zugunsten einer Einheitskirche übersehen werden. Doch zielt der Wunsch der Vollversammlung auf die Gründung von örtlichen Arbeitsgemeinschaften, die ein engeres Zusammenleben der verschiedenen Gemeinden mit sich bringen würden. Dieser föderative Charakter örtlicher Kirchenbünde mag theologisch ernste Fragen stellen⁷⁾. Da, wo er schon — kürzlich in Südfrankreich — verwirklicht worden ist, geschah es aus der Sorge heraus, die gemeinsame Berufung aller evangelischen

⁶⁾ Henri d'Espine, „The Rôle of the World Council of Churches in Regard to Unity“ in „The Ecumenical Review“ XIII, 1, Oktober 1960, S. 14 ff. (Dieser Aufsatz liegt deutsch vor bei der Ökumenischen Centrale, Material 2, 4.)

⁷⁾ Keith R. Bridston, „Das Ende der kirchlichen Einheit?“ Mitteilungen aus der Studienabteilung, Jg. VI, Nr. 2.

Christen in einer vom Katholizismus her geprägten, nichtgläubigen Welt klarer zu sehen. Eine erste Folge zeichnet sich seit Montbéliard deutlich ab: Da, wo Christen von ihrer Berufung her in der Welt das Problem der Einheit neu anfassen wollen, werden konfessionelle Unterschiede und geistliche Traditionen nicht einfach abgewiesen. Es entsteht aber der ernste Wunsch, der Welt ihren Erlöser besser verkündigen zu können. Diese neue Sorge wird wahrscheinlich die Frage eines neuen Glaubensbekenntnisses aufwerfen und damit gleichzeitig die Rolle des ökumenischen und konfessionellen Glaubensbekenntnisses.

Zusammenfassend dürfen wir behaupten, daß die Entwicklung der ökumenischen Bewegung heute entschieden auf die Erweiterung des üblichen Gemeindebegriffs drängt.

In der Ortsökumene geht es nicht nur darum, die Gemeindeglieder aufgeschlossen zu machen für das, was in anderen Gemeinden und Konfessionen geschieht, sondern um den Versuch, die ganze Frage der Einheit von dem örtlichen Gesamtausdruck der Kirche Jesu Christi her zu sehen. Außerordentlich wichtig ist es aber, dabei die Gemeinde von ihrem dynamischen Missionsauftrag und nicht von einer statischen Lehrverteidigung her zu betrachten. In dem Hören auf das, was uns das Neue Testament über die ökumenische Dimension der örtlichen Gemeinde zu sagen hat, geht es letztlich um die innere Erneuerung unseres Gemeindelebens. Darin liegt der Schlüssel zum Verhältnis zwischen Weltökumene und Ortsökumene. Sollten sich unsere Gemeinden dazu erwecken lassen, so würde auch die Frage der Einheit einen großen Schritt vorwärtsgehen.

Dokumente und Berichte

WAS BEDEUTET UNSERE ZUGEHÖRIGKEIT ZUM ÖKUMENISCHEN RAT DER KIRCHEN FÜR UNSERE GEMEINDEN?

Zehn Leitsätze zum Proponendum der Ev. Kirche im Rheinland an ihre Kreisynoden 1961; ausgeführt auf der Synode des Kirchenkreises Dinslaken am 3. Juli 1961:

- I. Wir dürfen voraussetzen, daß die Fragestellung ihren aktuellen Anlaß hernimmt von der für Ende des Jahres 1961 geplanten Dritten Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi.
- II. Über den aktuellen Anlaß hinaus aber werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die Absicht der Frage als eine Aufgabe geistlicher Besinnung und ihrer praktischen Auswirkung verstehen.

- III. Wir verkennen nicht, daß die Frage den Ausdruck konkreter Verlegenheit und häufig zum Ausdruck gebrachter Ratlosigkeit einschließt. Wir halten es aber für gut, positive Antworten im Sinne von Aussagen zu erörtern.
- IV. Für den *Horizont der Gemeinde* bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Inanspruchnahme durch eine die Welt umspannende Bewegung.
- V. Für das *Fundament der Gemeinde* bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Besinnung auf Wesen, Auftrag und Einheit der Kirche.
- VI. Für den *Gottesdienst der Gemeinde* bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Erweckung zur Predigt, zum Tisch des Herrn und zum Gebet.
- VII. Für den *Weg der Gemeinde* bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Wandel in der Nachfolge, Beweisung der Liebe und Bereitschaft zum Opfer.
- VIII. Für die *Sammlung der Gemeinde* bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Stärkung und Vertiefung in der Hoffnung und Erwartung auf den Vollender der Welten.
- IX. In jeder der vorangehenden Aussagen wird die Bedeutung der Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen ihre Verwirklichung erwarten und empfangen unter der Bitte: „*Komm, Schöpfer — Heiliger Geist!*“
- X. Unter dieser Voraussetzung und auf dieser Grundlage werden die Gemeinden in gegenseitiger Anregung und in Nutzung der angebotenen Literatur die Bedeutung der Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat in ihrer Mitte erfahren.

Verehrte Herren, liebe Brüder!

Bei der Beschäftigung mit dem der Synode vorgelegten Thema erreichte mich ein außergewöhnlich scharfer Brief eines lippischen Amtsbruders, dessen Treue in der Versorgung seiner Landgemeinde ich ebenso hoch achte wie ich seine brieflichen Ausdrucks- und Umgangsformen gelegentlich bedaure. In diesem Brief, der die bedrängenden Probleme unserer Theologie und Verkündigung zwischen der Szylla eines orthodoxen Fundamentalismus und der Charybdis eines modernen Existentialismus aufzeigt, heißt es zum Schluß: „Ich beschwöre Sie, nicht zur Weltkirchenkonferenz nach Neu-Delhi zu fahren, sondern im Lande und in den Gemeinden der Landeskirche auszuharren...“ Dieser beschwörende Ausruf ist Ausdruck einer unter uns verbreiteten und schwelenden Unruhe und wahrscheinlich auch eines sich so oder so bemerkbar machenden Unwillens, ob es denn verantwortet werden könne, daß so viele Personen in kirchlichen Ämtern ihre Zeit und ihre Kraft auf dem weiten Feld ökumenischer Konferenzen investieren. Man fragt: Was haben unsere Gemeinden davon? Man verdächtigt mehr als einen, daß er seine Neigungen seinen Pflichten überordne. Was in der kleinen Lippischen Landeskirche in der erwähnten Stimme sehr temperamentvoll zur Sprache kommt, wird ganz gewiß in der großräumigen Landeskirche des Rheinlandes auch nicht überhört werden können.

Mag es nun in der Erfahrung begründet sein, daß die Absichten und Hintergründe kirchenregimentlicher Anordnungen nicht immer zu ergründen oder zu begreifen sind — in unserem Fall ist doch wohl einsichtig genug die im November des Jahres anstehende Neu-Delhi-Konferenz akuter Anlaß, gerade in diesem Jahr die Kreissynoden mit vorliegender Frage zu befassen. Die Gelegenheit ist aktuell, um die Verlegenheit oder auch die Verstimmung und Verklümmung abzureagieren und darüber hinaus zu erforschen, ob die negativen Empfindungsäußerungen endgültig den Raum der Erwägungen beherrschen können. —

Der zweite Satz unserer zehn Thesen dringt etwas tiefer. Über den zeitgebundenen Anlaß hinaus ist es mindestens meine persönliche Überzeugung, daß die Leitung der Ev. Kirche im Rheinland mit dieser Vorlage ihre Kreissynoden an eine Fragestellung heranführen will, die von grundsätzlicher und deshalb auch grundlegend geistlicher Bedeutung für uns alle ist. Es ist wirklich eine Existenzfrage für das Wesen ökumenischer Begegnungen in der Christenheit der alten und der jungen Kirchen, ob und wie diese Bemühungen ihr Echo und ihre Frucht finden in der Ortsgemeinde. Rein sprachlich bedeutet das: Der Name „Ökumene“ muß den Charakter eines Fremdwortes verlieren, muß eingemeindet werden, wie es etwa sprachlich bei Ausdrücken „Mission“, „Diakonie“ oder auch „Allianz“ längst geschehen ist. Diese „Eingemeindung“ ist aber nun kein Akt der sprachlichen Übersetzung, sondern der sachlichen Übertragung; sie ist kein Akt der äußeren Verständigung, sondern der inneren Verlebendigung, kein Akt im Bereich der Ethymologie, sondern der Theologie; ein Akt von geistlichem Gewicht. Gelingt es nicht, auf dieser geistlichen Ebene der Besinnung die Bedeutung unserer Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen in unseren Gemeinden zu begründen, dann ist die Zugehörigkeit als solche ernsthaft in Frage gestellt. In einem beachtenswerten Vortrag zum Thema „Die Una Sancta und die Ortsgemeinde“ hat der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. Visser 't Hooft, kürzlich erklärt: „Was an dieser Stelle vor allem nötig ist, ist nicht nur eine Belehrung, sondern eine Bekehrung, und zwar im eigentlichen Sinne dieses Wortes, d. h. eine Umkehr.“ Wir werden noch darauf zurückkommen müssen, wie das konkret verstanden sein will, aber in unserem einleitenden Hinweis genügt es, dem Ausdruck zu geben, daß — wie gesagt — nach meinem persönlichen Verständnis die Initiatoren dieses Proponendums sich mehr bei ihrer Fragestellung gedacht haben und deshalb von dem Versuch ihrer Behandlung auch mehr erwarten als das Anrühren aktueller Begleiterscheinungen. —

Mit diesen Vorbemerkungen haben wir auch schon die dritte Aussage unserer Leitsätze in unsere Überlegungen einbezogen. Lassen Sie uns aber diesen dritten Satz als Übergang zu den dann folgenden Materialantworten noch mit einer Frage verbinden. Martin Luther hat gelegentlich sich und uns die Frage vorgelegt: „Was unterscheidet einen Christen von einem ehrenwerten Menschen?“ Die Frage greift tief und gibt für eine Beantwortung viele Ansatzpunkte frei, so daß ein eigener Vortrag seine Reize hätte. Mir liegt in unserem Zusammenhang an der Unterstreichung eines entscheidenden Merkmals. Was den Christen unterscheidet von einem sagen wir einmal klugen Hindu oder in seiner Lebenshaltung vorbildlichen Mohammedaner oder von einem nachchristlichen, aber bewußt achristlichen Idealisten oder Marxisten, ist ja sicherlich nicht die Anständigkeit seiner humanen Gesinnung oder die Betätigung seiner sozialen Verant-

wortung und praktisch geübten Nächstenliebe. Wir haben es im eigenen Erfahrungsbereich hinlänglich vor Augen, wie in alledem — abgekürzt gesprochen — „die Kinder der Welt“ viele Christen beschämen, obwohl es natürlich nicht so sein sollte. Was aber den Christen im Wesen unterscheidet, das ist die Art, wie ihn die Bezeugung des Herr-Seins Jesu Christi und die Mehrung Seiner Herrschaft und Seines Reiches bewegt und was zur Verwirklichung dieser Bezeugung geschieht. Es bleibt mir unvergesslich, wie der unter uns in den großen Themen der Ökumene und der Weltmission so kundige Missionsdirektor Prof. D. Walter Freytag von seiner letzten Weltreise berichtete, die ihm überraschenderweise auch den Zugang nach China gewährte. In Peking wurde ihm als Thema inmitten der dort regierenden politischen Umwelt die Frage vorgelegt: „Wie hat die Evangelische Kirche in Deutschland in den Jahren seit 1945 das Herrsein Jesu Christi verkündigt und verwirklicht?“ Aus dieser Fragestellung wird elementar deutlich: Es gehört zu den wesentlichen und auch gesunden Merkmalen eines Christen und deshalb einer Christengemeinde und deshalb einer aus dem Evangelium lebenden und sich erneuernden Kirche das, was der Graf Zinzendorf in seiner Weise und Sprache so ausdrücken konnte: „Aus der Enge in die Weite — aus der Tiefe in die Höh' führt der Heiland seine Leute, daß man seine Wunder seh.“ Wir leiden in unseren landeskirchlich und konfessionell bestimmten Kirchentümern und auch Gemeinschaften unter vielfacher Verengung, die Verlegenheit, Ratlosigkeit, aber auch Schuld und Versagen verbergen. Von dorthier gesehen erscheint es uns nun der Geltung und dem Ernst des synodalen Frage-Proponendums angemessen, wenn wir in sachlichen, in positiv gewandten Aussagen die uns vorgelegte Frage zu beantworten versuchen, natürlich nicht umfassend, aber bewußt von der innersten Verantwortung her, so daß es nicht um zusätzliche Liebhabereien, sondern um hauptsächliche Anliegen im Leben der Ortsgemeinde geht.

Wir wenden uns jetzt unseren Antworten auf die vorgelegte Frage zu und geben zu den in der Sache zusammengehörenden Aussagesätzen unter IV bis VIII einige Ausführungen, Erklärungen und Begründungen.

These IV: Für den Horizont der Gemeinde bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Inanspruchnahme durch eine die Welt umspannende Bewegung.

Wir können jetzt keine — auch wenn noch so gedrängte — Übersicht der Entwicklung dieser Bewegung geben. Lediglich ein paar Markierungen, und diese sinnvollerweise unter Bezug auf die uns erwartende Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi. Es wäre gut, wenn ich voraussetzen dürfte, daß Ihnen allen das vor Monaten allen Gliedkirchen und ihren Gemeinden vom Kirchlichen Außenamt in Frankfurt angebotene Vorbereitungsheft bekannt oder gar zu eigen ist. Auf jeden Fall ist in diesem Augenblick auf diese reichhaltigen, ausdrücklich für den Gebrauch in unseren Gemeinden verfaßte Broschüre hinzuweisen. Wir haben sie in unserem lippischen Bereich durch Vermittlung unseres ökumenischen Studienkreises mit einer ganz bestimmten Themenzusammenstellung allen Gemeinden zugänglich gemacht und kommen in dieser Zeit vor Neu-Delhi monatlich mit einer Vertretung aus sämtlichen Gemeinden einen Sonntagnachmittag zusammen, um ein Thema von der Schrift und von der Situation her zu erörtern. Vielleicht ließe sich etwas Ähnliches durchaus im Bereich einer Kreissynode nachahmen.

Aber nun die knappen Markierungen. Im heutigen Verständnis reden wir von einer gut fünfzigjährigen Geschichte der ökumenischen Bewegung. Unbeachtet lasse ich dabei, daß es mit eigener und teilweise wesentlich längerer Geschichte Weltbünde unter den reformierten und unter den lutherischen Kirchen gibt, unter der christlichen Studentenbewegung und den Weltjugendbünden auf weiblicher und männlicher Seite. Aber das Jahr 1910 mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh ist ein Ausgangspunkt entscheidender Art. Der Name John R. Mott — gewiß nicht der einzige unter den Pionieren — soll hier in der Erwähnung genügen. Man hat den auf dieser Konferenz konstituierten Aktivismus „Evangelisation der Welt in unserer Generation“ als überschwenglich, schwärmerisch und gewiß auch als theologisch schlecht fundiert kritisiert. Das alles schließt aber nicht aus, daß wir es mit dem Zusammenschluß und Aufbruch eines starken und sicherlich auch endgeschichtlich bewegten Sendungsbewußtseins zu tun haben. Im wesentlichen handelte es sich dabei um eine engere Fühlungnahme unter evangelischen Denominationen aus Staats- und Landeskirchen und Freikirchen und freien Missionsgesellschaften. Der wenige Jahre später ausbrechende erste Weltkrieg erschütterte und gefährdete begreiflicherweise diesen Anfang. Das deswegen um so mehr, weil zu jener Zeit unser kirchliches Denken in der Weltchristenheit noch viel stärker — vielleicht wie heute in manchen der sog. jungen Kirchen — durch nationale Bindungen bestimmt wurde. Das hat sich auf der ganzen Linie in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg gezeigt. Immerhin — im Jahre 1921 entstand der Internationale Missionsrat. Er veranstaltete in den folgenden Jahrzehnten eine Reihe von Weltmissionskonferenzen. Nennen wir die erste und die letzte, so sind es drei Jahrzehnte: 1928 Jerusalem und 1958 Ghana, von wo jetzt der Weg nach Neu-Delhi weist mit der von ungeheurer Tragweite erfüllten Planung der Integration, d. h. der Vereinigung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Seit wann gibt es diesen Ökumenischen Rat der Kirchen, der aus der bisher freieren Bewegung eine gebundenere Organisation und Zusammenfassung von heute rd. 175 Gliedkirchen der Welt entstehen ließ? Nun, Sie haben weithin die Antwort längst gegeben: seit 13 Jahren, seit 1948, wo die Weltkonferenz in Amsterdam den Rat ins Leben gerufen hat mit seinem Generalsekretariat in Genf und mit Dr. Visser 't Hooft als leitendem Generalsekretär. Um den Anmarsch bis Amsterdam recht zu verstehen, haben wir noch hervorzuheben, daß gewissermaßen zwei große Ströme aus der Quelle Edinburgh 1910 entsprungen sind neben dem sich — wie gesagt — 1921 bildenden Weltmissionsrat. Diese beiden Ströme werden kurz bezeichnet als Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) und als Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order), Leben und Lehre könnten wir verkürzt sagen. Ihre Vereinigung in Amsterdam führt über die Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954 jetzt nach Neu-Delhi. Sie haben aus dem sehr summarischen Überblick verstanden, daß also drei Ströme in Neu-Delhi zusammentreffen und, wenn die Stunde dafür als reif befunden wird, eine volle Vereinigung, eben die so oft genannte Integration, vollziehen.

Dem auf Abstand gerückten Beobachter oder dem Betrachter von außen könnte es so vorkommen, als ob es sich dabei mehr um organisatorische, von strategischen Zweckmäßigkeiten bestimmte Maßnahmen institutioneller Art handele. Wie wenig das aber der Fall ist, muß und sollte gerade uns von unserer kirchlichen Situation in Deutschland her deutlich werden.

Aber jetzt noch einmal zu Neu-Delhi. Es ist erstmalig, daß eine Weltkirchenkonferenz christlicher Kirchen auf asiatischem Boden und nun eben in Indiens Hauptstadt sich trifft. Das Gewicht des Generalthemas „Jesus Christus — das Licht der Welt“ wird laut in einem Land, wo nicht einmal 3 % der Bevölkerung Christen sind, davon noch einmal ungefähr die Hälfte römische Katholiken. Das Thema wird zudem nicht laut in einer vorwiegend säkularisierten Welt in der Art unserer nachchristlichen Epoche, sondern in einer hinduistischen und das heißt auf jeden Fall in einer kulturell und religiös aufgeschlossenen, geistig hochstehenden Umwelt. Man wird sich das aus mindestens zwei Gründen sehr nüchtern vor Augen halten müssen. Einmal darf man sich nicht der Vorstellung hingeben, als ob diese Begegnung mit ihrem Thema ohne weiteres eine missionarisch wirkende Ausstrahlungskraft besitzen könnte. Und zum andern: Der Hinduismus — denken Sie von früher her etwa an Gandhi oder denken Sie heute an den Erwecker des Neu-Hinduismus, an den Vizepräsidenten Radhakrishnan — ist von Hause her weder atheistisch noch materialistisch, sondern synkretistisch, d. h. verbindend, die verschiedenen Auffassungen kombinierend, ausgerichtet. Wir haben es unter uns immer wieder so ausschließlich fast mit den Erscheinungsformen eines praktischen oder dialektischen Materialismus und mit den vielfältigen Äußerungen des Säkularismus zu tun, daß uns die wesentlich tieferen und verfänglicheren Spielarten des Synkretismus oft mehr theoretisch als praktisch gegenständlich sind. In Wirklichkeit bedeutet aber heute der Synkretismus innerchristlich und darüber hinaus eine weit größere Bedrohung der Botschaft des Evangeliums — ganz in der uns geläufigen Fassung: „Ein jeder soll nach seiner Façon selig werden . . .“

Wir müssen uns begrenzen, aber ich meine, daß die Andeutungen genügen sollten, um zu begründen, daß auf dem Boden und im Raum der Ortsgemeinde diese Weitung des Horizontes entscheidende Bedeutung hat. Wir können politisch seit dem Ausgang des zweiten Weltkrieges nicht mehr in nationalen Grenzen denken oder leben, wir können auch kirchlich und christlich uns keine Kirchturmpolitik mehr praktisch erlauben oder vorstellen.

Wir fahren fort und vertreten als

These V: Für das Fundament der Gemeinde bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Besinnung auf Wesen, Auftrag und Einheit der Kirche.

Wir haben uns eingangs an einen Satz von Dr. Visser 't Hooft erinnern lassen, der hervorhebt, daß es sich bei unserem Thema nicht zuerst oder entscheidend um Belehrung, sondern um Bekehrung handeln müsse. Wir knüpfen jetzt noch einmal an diese Feststellung an. Visser 't Hooft fährt in dem erwähnten Zusammenhang fort mit der Erklärung: „Das rechte Kirchenverständnis ist in allen unseren Kirchen verlorengegangen, sogar in denen, die offiziell eine hohe Auffassung von der Kirche haben. Überall stehen wir der Grundhäresie des Besitzenwollens gegenüber . . .“ Und etwas später faßt Visser 't Hooft seine Beobachtungen dahin zusammen, daß wir uns „auf Ortsebene sozusagen noch in der vor-kirchlichen Epoche befinden . . ., wo nur wenige in ihrem Herzen spüren und in ihrem Geist erkennen, daß die Kirche Gottes Kirche ist, Gottes eigenes Volk“.

Das sind m. E. entscheidende Sätze. Soweit wir — und man darf es am Niederrhein unbeschwert sagen — soweit wir den Heidelberger Katechismus im Ohr haben, sollte uns eigentlich diese auf Selbstbehauptung und Eigenbesitz ausgerichtete Kirchlichkeit fremd sein. Unmißverständlich und vielleicht auch unübertroffen beantwortet der Heidelberger die Frage nach der heiligen allgemeinen christlichen Kirche mit der alle Autorität und alle Vollmacht auf Jesus Christus als das Haupt konzentrierter Eindeutigkeit: „Daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht sich eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben durch seinen Geist und Wort, in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammle, schütze und erhalte und daß ich derselben ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde.“ Wo immer auf dem Boden der Ortsgemeinde von diesem Fundament her geglaubt und gehandelt wird, da kann immer nur ökumenisch geglaubt und gehandelt werden. Und wir müssen die nachfolgende, in ihrer Prägnanz so klassische Antwort auf die Frage nach der Gemeinschaft der Heiligen, der Glaubenden hinnehmen: „Erstlich, daß alle und jede Gläubigen als Glieder an dem Herrn Christus und allen seinen Schätzen und Gaben Gemeinschaft haben. Zum andern, daß ein jeder seine Gaben zu Nutz und Heil der andern Glieder willig und mit Freuden anzulegen sich schuldig wissen soll.“ Gemeinschaft am Haupt und von dorthor Gemeinschaft untereinander in einem Verständnis der Kirche, die nicht konfessionelle Selbstbehauptung, sondern — das Zeugnis des Neuen Testaments ist darin bestimmend — **charismatisch bestimmte Ergänzung hervorruft.**

Wir können es nicht verhehlen und wir wollen es als ein uns anvertrautes Erbe auch nicht geringachten, daß die von der Lehre her bestimmte Einheit unsere innerkirchliche Entwicklung seit der Reformation bestimmt hat. Aber wir werden es als ein positives Merkmal der viel und oft ein bißchen allzu global verketzerten und verdächtigten Theologie unserer Tage, insbesondere der Forschungen am Neuen Testament, zu achten haben, wie Einheit im Zeugnis des Neuen Testaments nicht allein dogmatisch verengend, sondern charismatisch umfassend begründet ist. Wenn es z. B. Martin Luther von seinem Ansatz her quälte, daß neben den erleuchtenden Episteln des Apostels Paulus auch die „stroherne Epistel“ des Jakobus im Kanon Platz gefunden habe, so ist uns das heute kein Grund zum Seufzen, sondern zum Danken geworden.

Die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat kann auf dem Boden einer an die Schrift und ihre Einheit gebundenen Gemeinde ihre Bedeutung dadurch bekommen, daß wir etwa für die Tatsache der Kirchengemeinschaft mit den Gliedern der orthodoxen Kirchen aufgeschlossen sind. Bekanntlich wird in Neu-Delhi über den Antrag der russisch-orthodoxen Kirche auf Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen entschieden werden. Es ist beachtlich, wie die Begründung hindeutet auf die in Jesus Christus gebotene und geschenkte Liebe und auf die gemeinsame Anbetung. Es ist jetzt nicht von Belang, daß wir uns von unserer Geschichte und von unserem Schriftverständnis her nicht ohne weiteres in das Wesen orthodox bestimmter Frömmigkeit versetzen können. Es ist aber wohl von Bedeutung, wie uns hier in der Anbetung und im Martyrium eine Kirche begegnet, die nach der Einheit der dem Herrn gehörenden Kirche fragt.

Die Entwicklung unseres einst landesherrlich und heute landeskirchlich geformten evangelischen Kirchentums in Deutschland hat sich in der unmittelbaren Verantwortung für die großen Themen der Äußeren und der Inneren Mission

und auch der Jugendarbeit nicht als fortschrittlich erwiesen. Unsere Gemeinden sind da oft genug den verfaßten Synoden und Kirchenleitungen vorausgewesen. Wir stehen hier in einem Wandlungsprozeß. Der heutige Präses der Rheinischen Kirche war doch wohl in seiner Eigenschaft als leitender Mann der Kirche der erste, der in diesem Amt Gemeinden der Rheinischen Mission in Afrika besucht hat. Kommt es in Neu-Delhi zu der im vorigen Abschnitt aufgezeigten Integration des Weltmissionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen, so kann das speziell auch für unsere deutsche Situation entscheidende und praktische Bedeutung bekommen. Der Auftrag der Kirche ist von der Gemeinde her ein missionarischer, nicht ein für uns werbender Auftrag, sondern ein die Sache Gottes tragender und vertretender Auftrag. Da geht es wirklich, um die Formulierung von Visser 't Hooft noch einmal aufzugreifen, um eine Bekehrung, um eine Erweckung.

Am Sonntag nach Pfingsten war ich in Rom und stand in einer unübersehbaren Volksmenge aus verschiedenen Ländern und Sprachen auf dem weltbekannten Petersplatz, wo auf den Glockenschlag 12 Uhr der Papst an einem geschmückten Fenster des Vatikanpalastes erschien, um die sonntäglich sich vollziehende Segnung *urbi et orbi* zu zelebrieren. Auch das ein Merkmal der Ökumene! Aber — verstehen Sie, daß ich mir vorkam wie ein Fremdling auf einem Jahrmarkt. Was ist das für eine Ökumene! Selten habe ich so wie hier das Heimweh nach der Gemeinde Gottes verspürt. Ich mußte daran denken, wie ich vor ein paar Jahren mit Kandidaten des Elberfelder Predigerseminars in einer der schlichten und schmucklosen Kirchen der Waldenser war, deren Weg durch eine vielhundertjährige Geschichte in Oberitalien gezeichnet ist durch Verfolgung, durch Armut und durch Bekennermut. Da klang es uns aus der Gemeinde entgegen: „Wir sind doch eine missionierende Kirche.“ Gemeinden also, in denen von ihrem Fundament Wesen und Auftrag der Kirche sich in missionarischer und in ökumenischer Verantwortung kundtut. Es soll mit diesem Kontrast zwischen Petersdom und Waldenserkirche nicht pharisäisch geurteilt werden. Sie wissen, daß die römische Kirche nicht dem Ökumenischen Rat angehört. Die Gründe sind bekannt. Ökumene bedeutet nicht: zurück zu dieser oder jener Kirchengestalt, also vor allen Dingen etwa zurück nach Rom, sondern vorwärts zu dem, der der Herr ist. In diesem Geist aber sollte die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen auf dem Boden der Ortsgemeinde zu einer neuen Entdeckung und Erweckung vom Wesen der Kirche führen. „An diesem Punkt“ — so sagt Visser 't Hooft in seinem zitierten Vortrag — „werden eine echte Verkündigung und ein konzentriertes Bibelstudium uns mehr helfen als Gespräche und Schriften über die ökumenische Bewegung.“

Wir haben mit diesem Satz den Übergang zu unserer nächsten Aussage.

These VI: Für den Gottesdienst der Gemeinde bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Erweckung zur Predigt, zum Tisch des Herrn und zum Gebet.

Erweckung und Erbauung der Gemeinde haben ihren Mittelpunkt in der zum Gottesdienst, zur Predigt versammelten Gemeinde. Je nachhaltiger uns diese Wahrheit angreift, um so stärker werden wir ihren unmittelbaren Zusammenhang in seiner ökumenischen Bedeutung erfassen. Wir können jetzt nicht über

das gewichtige Thema der Predigt sprechen. Aber eines sollte doch dazu in unserem Gedankenkreis gesagt werden. Unsere Predigt ist weithin so mühsam und so ermüdend geworden. Oft genug hinkt sie zwischen den beiden Seiten einer zeitgemäßen auf Aktualität bedachten Existenzhellung und einer auf Korrektheit bedachten Texterklärung. Was aber fehlt, ist dieses, daß sie nicht wirklich in unser Fleisch und Blut, in unser Leben dringt. Das soll nicht bedeuten, daß sie jeweils unsere privaten oder persönlichen Anliegen aufzusuchen hätte, sondern das bedeutet, daß sie uns hineinholt in den Herrschaftsbereich Jesu Christi. Wo die Predigt zum Zeugnis wird, da ist etwas Seltsames Ereignis geworden, nämlich schriftgebunden predigen heißt zeitverbunden predigen und heißt ökumenisch predigen, ganz ausgerichtet auf den Herrn, so daß Er selber seines Wortes Prediger ist. Eine von ökumenischer Weite getragene Erneuerung und zur Einheit rufende Kirche hat ihren Ursprung in der Verkündigung, die in Vollmacht, in Beweisung des Geistes und der Kraft durchdrungen ist von der Gnade: „Unser keiner lebt ihm selber und unser keiner stirbt ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum — wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn. . .“

Wir nennen neben der Predigt den Tisch des Herrn. Sie kennen — Gott sei es gedankt — im Raum der Rheinischen Landeskirche nicht oder nicht mehr die innerevangelische Trennung im Blick auf die Feier des Heiligen Abendmahls. Innerhalb der kleinen deutschen ökumenischen Kirchenfamilie in der EKD sind wir noch in der Trennung. Innerhalb der großen ökumenischen Kirchengemeinschaft sind wir ebenfalls noch im Vorfeld. Die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen läßt uns an dieser Stelle die Aufgabe wichtig werden, wie wir in der Geduld, aber auch in der vom Herrn geweckten Unruhe Partner werden, Glieder werden an Seinem Tisch, wo ER die Mitte als Geber und als Gabe bedeutet.

Vielleicht ist es sinnvoll, wenn in diesem Bezug nun auch von dem Gebet die Rede ist. Wir haben erstmalig in diesem Jahr unter Mitwirkung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und in vollem Übereinkommen mit der Allianz die ökumenische Gebetswoche in der Woche vor Pfingsten gehalten. Sie sollte sich stetig und beharrlich den Boden der Ortsgemeinde erobern. Ich möchte in diesem Zusammenhang hinweisen auf eine Schriftenreihe, die als Handreichung für die Ortsgemeinde unter dem Titel „Ökumenische Arbeitshefte“ erscheint. Die vorliegenden Hefte haben die Themen „Weltweite Evangelisation“ und „Christen beten für die Einheit“. Ich weiß aus unserem lippischen Bereich, wieviel Mühe es kostet, eine solche Gebetswoche vorzubereiten, aber sie sollte auch im Zusammenwirken der Nachbargemeinden sich einbürgern. Sie ist ein Beitrag zum heutigen Thema.

Wir fahren fort und sagen mit

These VII: Für den Weg der Gemeinde bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Wandel in der Nachfolge, Beweisung der Liebe und Bereitschaft zum Opfer.

Lassen Sie mich zur kurzen Ausführung dieser These an ein Faktum erinnern, das nach dem letzten Weltkrieg auf dem Boden unserer Evangelischen Kirche als ein ökumenisches Ereignis einen verheißungsvollen Neuanfang bedeutete.

Dieses Faktum ist unter dem Namen „Stuttgarter Schuldbekentnis“ unter uns geschehen. Über die durch Krieg und Mord verriegelten Grenzen hinweg hat dieses Bekenntnis der Schuld den von ökumenischen Zeugen und Märtyrern wie Dietrich Bonhoeffer und anderen beschrittenen Wandel in der Nachfolge als die uns als Christen und Gliedern der Kirche geschenkte Möglichkeit bekräftigt. Wir sind einander begegnet als die menschlichen und als die kirchlichen Versager, und der neue Anfang geschah auf dem Boden, wo erkannte und bekannte Schuld Jesus Christus in der Macht seiner Vergebung ganz in unser armes Fleisch und Blut zieht. Soweit dieses Erkennen und Bekennen nicht an unseren Gemeinden wie ein Rausch vorübergezogen ist, hat sich ökumenisch auch etwas ereignet. Allerdings — und ich nenne jetzt nur das für uns schmach- und schuldbeladene Thema Israel — hier sind wir in die Prüfung und in die Bewährung gerufen.

Der Wandel in der Nachfolge, die Bewährung des Glaubensgehorsams in der Beweisung der Liebe und in der Bereitschaft zum Opfer ist uns über alle Höhen und Gipfel reiner Lehre nahegerückt. Es ist eine Auswirkung ökumenischer Beweisung des Geistes und der Kraft. Es wird heute niemand unter uns sein, der das früher gelegentlich etwas hochfahrend belächelte sog. amerikanische Christentum nicht anders beurteilen gelernt hätte. Wir haben sehr real in den schweren Nachkriegsjahren die Auswirkungen der praktischen Hilfe amerikanischer und anderer ausländischer Kirchen erfahren. Es wäre schlimm, wenn wir schon unter den Wirtschaftswunderausstrahlungen vergessen hätten, wie jedenfalls auf diesen Kanälen der materiellen Hilfeleistungen ökumenische Handreichung in unsere Gemeinden gedrunge ist.

Und das alles nicht nur so, daß hier der Dollar oder der Schweizer Franken mächtig waren, sondern so, daß die Frucht der Liebe Jesu in ökumenischer Weite Frucht gewirkt hat. Genau in der gleichen Richtung haben wir auf dem Boden der Gemeinde, und wirklich hier und gerade hier, die Aktion „Brot für die Welt“ zu bewahren. Wir treten nicht ein in den Wettlauf, wie er aus mancherlei hier nicht zur Debatte stehenden politischen Ursachen bei der sog. Entwicklungshilfe bemerkbar wird. Es hat wohlere Gründe, wenn die sachkundigen Stellen unserer Evangelischen Kirche vor einer Vermischung warnen.

Der Weg unserer Gemeinden aber soll ein offener Weg sein, wo die Botschaft mit ihrer Weite das persönliche und praktische Verhalten der Gemeindeglieder erreicht und wo das Sterben der Hungernden die Bedeutung unserer Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat aus aller Problematik und aus aller Mittelmäßigkeit unseres Christseins herauszwingt und diese Bedeutung in Taten der Liebe offenbar macht.

Es gehört wohl in diesen Zusammenhang auch die heute oft hervorgehobene Öffentlichkeitsverantwortung der Kirche und ihrer Gemeinden. Die großen und schweren Fragen atomarer Bewaffnung, Aufrüstung und Kriegsdienstverweigerung sind ökumenische Themen. Sie würden gelegentlich unter uns die Enge und Schärfe von Richtungsgegensätzen verlieren, wenn wir mit unserem Beitrag die ökumenische Weite in allen Himmelsrichtungen als Gemeinde Jesu Christi bejahen und freier praktizieren lernten.

Es ist ein weites Feld. Aber es geht uns betont darum, daß wir es nicht unter politischen Vorzeichen, sondern unter dem ökumenischen Zeichen des gemeinsam zu beweisenden Gehorsams in der Nachfolge aufnehmen.

Und endlich die letzte im Zusammenhang dieser Aussagen:

These VIII: Für die Sammlung der Gemeinde bedeutet unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen: Stärkung und Vertiefung in der Hoffnung und Erwartung auf den Vollender der Welten.

Ende Juni war in der Wochenendausgabe der „Welt“ der Leitartikel unter die Überschrift gestellt „Die Geschichte läuft davon . . .“ In geistvoller und geradezu aufrüttelnder Sprache wird das die westliche und die östliche Welt bestimmende Geschichtsdenken gedeutet. Gleichmaßen für hüben und drüben wird nachgewiesen, wie wir das Geschehen nicht mehr mit unseren Entscheidungen lenken oder bestimmen. Die Zeit ist so drängend geworden, daß endgeschichtliche Deutungen Raum gewinnen. In unüberhörbarer Weise spricht der politische Leitartikel davon.

Endgeschichtliche Deutungen — sie haben ihr Gewicht unter vielen Christen verschiedenster Ausprägungen und Vereinigungen. Sie sollen uns nicht zu „Fachleuten“ machen in dem bedenklichen Sinn, als ob wir Herren über die Geschichte und ihre Entwicklung wären. Aber wir hätten den Zug zur ökumenischen Begegnung nur oberflächlich verstanden, wenn uns nicht als entscheidender und bewegender Impuls ihre eschatologische Bedeutung ergriffe.

Nach einem Urteil von Visser 't Hooft über die den Ökumenischen Rat der Kirchen konstituierende Amsterdamer Konferenz war ein Merkmal dieser Tagung, daß weniger über die Kirchen und ihre differenzierten Gestaltungen und mehr über den die Kirche einenden und regierenden Herrn geredet wurde. Seit Amsterdam mögen allein die Themen von Evanston „Christus die Hoffnung der Welt“ und jetzt Neu-Delhi „Jesus Christus das Licht der Welt“ andeuten, wie gewichtig die Bemerkung über Amsterdam gewesen ist. In der Tat steht die ökumenische Aufgabe unserer Tage unter dem Gewicht, das sie durch ihre Ausrichtung auf den Herrn Christus empfängt. Eine meiner frühen und eindrucklichsten ökumenischen Erlebnisse habe ich vor gut 30 Jahren mit Oberkirchenrat D. Johannes Schlingensiepen in Cleveland und Toronto, also in den USA und in Kanada, gehabt. Wir waren beide in Toronto in einer kleineren presbyterianischen Kirche. Uns beide bewegte ein Satz, der über die Kanzel hinweg auf die getünchte Wand geschrieben war, bestehend aus den drei Worten: „Till he come!“ — „Bis daß ER kommt!“ Das ist es, was auf dem Boden der Gemeinde unserer ökumenisch zu beweisenden Haltung ihre Ausrichtung gibt. Ökumenische Arbeit geschieht vom Ziel her, weil sie vom Herrn her geschieht, dessen Tag die Fülle und die Vollendung der Tage bedeutet.

Wie soll von dieser Erwartung her geglaubt und gehandelt werden, wenn nicht in ökumenischer, in umspannender Weite, und wo soll solcher Glaube im Warten und im Wirken konkret werden, wenn nicht auf dem Boden der Gemeinde, die sich nun auch örtlich weitet zu denen hin, die als Freikirche oder in anderer Form am gleichen Ort mit uns glauben, lieben und hoffen? Es braucht darüber nicht mehr im einzelnen ausgeführt zu werden. Sie haben recht verstanden, wenn Sie diese Intention aufgenommen haben, um deren Höhe und Weite willen wir sagen: Ökumene, die nicht in der Gemeinde lebt in der Ausrichtung auf den, der da kommt, hat weder die Zeichen der Zeit noch die Botschaft der Bibel in ihrer Mitte.

Je mehr aber diese — die Theologen sagen: christologisch-eschatologische — Wesensbestimmung den Zusammenhalt und die Eigenart einer von ihrem verfaßten Recht her landeskirchlich zusammengeschlossenen Gemeinde durchdringt, um so freier wird sie in den Schranken konfessioneller und traditioneller Begrenzungen ökumenisch glauben, lieben, hoffen. Nicht das organisatorische Zusammenschließen, sondern das organische Zusammenwachsen ist das Merkmal ökumenischer Nüchternheit und Geduld und Hoffnung. —

Es ist nun nicht mehr erforderlich, zu den beiden Abschlußsätzen in der IX. und X. These über ihre Formulierung hinaus viel hinzuzufügen. Alles, was an Antwort in den Sätzen IV bis VIII erörtert worden ist, kann nicht das Merkmal eines Werkprogrammes annehmen. Es bleibt trotz der Ihre Geduld vielleicht schon überfordernden Breite unserer Ausführungen doch unvollständig, was unter diesem Thema sich aufdrängt. Eines aber haben Sie wohl — ich hoffe es — heraus-hören können, daß nämlich unter gar keinen Umständen die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat für unsere Gemeinden bedeutsam werden soll an einer irgendwie zu propagierenden ökumenischen Betriebsamkeit, an einer „metabasis eis allo genos“ — einem Übergang in eine andere Wesensart. Ökumene im Raum und im Rahmen der örtlichen Gemeinde bedeutet in toto, daß die Gemeinde gründlicher, konkreter lebt als „Gemeinde unter dem Wort“; lebt als Gemeinde, deren Bekenntnis immer auch ihr Gebet ist: „Komm, Schöpfer — Heiliger Geist!“

Das ist der Boden, auf dem die Bedeutungsfrage unseres Proponendums ihrer Quelle zugeführt ist, und das ist der Boden, wo dann auch sehr konkrete Möglichkeiten und Anregungen von Gemeinde zu Gemeinde gehen. Lassen Sie mich abschließen mit der Erwähnung einer solchen Anregungsquelle. In vierteljährlicher Folge erscheint die „Ökumenische Rundschau“, eine Zeitschrift, die es wohl wert ist, in unseren Gemeinden bekannter zu werden. Im Aprilheft hat Martin Niemöller eine sehr eindrückliche Darlegung der auf dem Wege von Evanston nach Neu-Delhi anstehenden Probleme gegeben. Er nennt in seinem Aufsatz die Geduld eine ökumenische Grundtugend. Das ist an sich eine beachtenswerte Feststellung, aber sie gewinnt in der Begründung gerade durch eine Persönlichkeit wie Martin Niemöller noch an Überzeugungskraft. Niemöller spricht u. a. in seinem Artikel über den uns bedrängenden konservativen Traditionalismus, der „keine Experimente will und im Grunde nicht bereit ist, sich überhaupt durch das Fragen der anderen Kirchen in Frage stellen zu lassen, weil er sein gewordenes Kirchentum — ähnlich wie Rom — für die allein wahre und völlig wahre Kirche Jesu Christi hält“. In diesem weltweiten Zusammenhang geht Niemöller dann ein auf dieselben Probleme im innerdeutschen Bereich. Wir haben sie vor uns, um uns, unter uns und sind im eigenen Haus wirklich bis in jede Gemeinde hin ökumenisch in Pflicht genommen. „Hier kann sich“ — sagt Niemöller — „niemand auf seine Besitztümer zurückziehen, und hier kann keiner mit seinen eigenen Nöten selig werden.“

Wer das begriffen hat, der ist unter der Geduld in jene Unruhe einbezogen, die unsere Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen wirklich und wesentlich zu einer Sache der Gemeinden macht. —

Udo Schmidt

DIE PANORTHODOXE KONFERENZ IN RHODOS

Ein Augenzeugenbericht von Werner Küppers

Auf der sonnigen Mittelmeerinsel Rhodos tagte vom 24. September bis 1. Oktober 1961 die seit 1959 angekündigte „Panorthodoxe Konferenz“, seit der Synode von Jerusalem 1672 die repräsentativste orthodoxe Versammlung und eine wichtige erste Station auf dem Wege, der die Orthodoxie unter Führung des Ökumenischen Patriarchats über die „Prosynode“ zur „Panorthodoxen Synode“ führen soll. Die Aufgabe dieser ersten Konferenz war darauf begrenzt, auf Grund einer Themenliste, die am 4. Mai 1961 von der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats angenommen und mit der Einladung an die verschiedenen orthodoxen Kirchen versandt worden war, ein Programm für die auf der Prosynode zu behandelnden Punkte aufzustellen.

In Rhodos vertraten 63 offizielle Delegierte 12 orthodoxe Kirchen: Die Patriarchate Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien, Bulgarien und die autokephalen Kirchen von Zypern, Griechenland, Polen und der Tschechoslowakei. Die Grusinische autokephale Kirche ließ sich durch das Moskauer Patriarchat vertreten, die Kirchen von Finnland und Albanien waren nicht vertreten, ebenso nicht die verschiedenen Exilkirchen, soweit diese nicht dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen. Die Stärke der 12 Delegationen variierte von zwei bis zu sieben Mitgliedern. In den größeren Delegationen befanden sich neben Vertretern der Hierarchie meist zwei Theologen, davon viele im Laienstande. Eine bedeutsame Erweiterung dieses Kreises stellten 13 Vertreter der „alten orientalischen Kirchen“ dar (früher meist „kleinere östliche Kirchen“ genannt): Kopten, Äthiopier, Syrer, Armenier und Inder, also die kirchengeschichtlich als Monophysiten bekannte Gruppe. Noch geringer war die Zahl offizieller Vertreter westlicher Kirchen: 3 Anglikaner (McInnes, Bischof von Jerusalem, Rev. Macdonald aus Philadelphia/USA und Rev. Findlow aus Athen), 1 Alt-Katholik (Prof. Küppers, Bonn) und 3 Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen (Rev. Francis House, stellv. Generalsekretär, Rev. R. Maxwell und Dr. Nissiotis). Dazu kam eine Reihe von namentlich eingeladenen „Beobachtern“, darunter Prof. Friedrich Heiler, Marburg und von römisch-katholischer Seite P. Dumont, Paris; P. Duprès, Jerusalem; P. Wenger, Paris; P. van Druysen, Chevotogne; P. Emmanuel, Niederaltaich; Dr. L. MacMahon, Harvard/USA; sowie eine größere Anzahl orthodoxer Beobachter und Helfer, unter denen besonders auch eine Gruppe afrikanischer Studenten aus Uganda auffiel, die der dortigen orthodoxen Missionskirche entstammen und in Athen studieren.

Würdige Tagungsstätten waren die aus neuerer Zeit stammende Basilika der Verkündigung und die daran anschließende Metropole von Rhodos.

Zwei große Liturgiefiern umrahmten die Woche der Verhandlungen, eindrucksvoll besonders durch die Konzelebration in slawischer, griechischer und arabischer Sprache bei Lesungen, Gebeten und Gesängen die Polyphonie in der Einheit der Orthodoxie unterstreichend, während darüber hinaus der Besuch heiliger Stätten auf Tinos, Patmos und in Korinth, im Sinne von Wallfahrten gestaltet, Einstimmung und Ausklang bedeuteten.

Die der kleinasiatischen Küste und dem freien östlichen Mittelmeer zugewandte Nordspitze von Rhodos schien als Ort der Tagung fast zeichenhaft anzudeuten, daß diese orthodoxe, vom großen byzantinischen Erbe bestimmte, überwiegend griechisch-slawische Volks- und Kirchenwelt geschichtlich und faktisch in einer gewissen Abkehr von Westeuropa auf natürliche Weise miteinander Verbindung hat. Mit dieser Gegebenheit wird auch in Zukunft noch im Verhältnis der sich neu als lebendige Einheit empfindenden und konstituierenden Orthodoxie zu den im Ökumenischen Rat vereinten Kirchen und zur Kirche Roms immer wieder zu rechnen sein.

Die eigentliche Konferenzarbeit vollzog sich in einer Reihe von Sitzungen, die nur für die Delegierten der zwölf beteiligten orthodoxen Kirchen zugänglich waren. Der Stoff war auf sechs Kommissionen verteilt: Glaube und Dogma; Kirchliches Recht und Ordnung sowie Stellung der Orthodoxie in der Welt; Beziehung der orthodoxen Kirchen untereinander; Theologische und soziale Fragen; Beziehung der orthodoxen Kirche zu den „alten orientalischen Kirchen“, und Beziehungen der orthodoxen Kirche zu den westlichen Kirchen. Als greifbares Resultat der von Montag bis Donnerstag sich hinziehenden geschlossenen Sitzungen ergab sich eine veränderte Liste der Themen für die Prosynode und die Botschaft der Konferenz. Beide wurden in öffentlichen Sitzungen einstimmig angenommen.

Die kirchliche und theologische Bedeutung beider Dokumente könnte erst durch eingehendere Analyse und Kommentierung erschlossen werden. Hier soll nur ein erster Versuch gemacht werden, das Wichtigste hervorzuheben:

1. Das bloße Zusammentreten der lange Zeit ungewiß erscheinenden Konferenz und ihr trotz berechtigter Besorgnisse und gefährlicher Klippen im wesentlichen ungetrübter Verlauf bedeutet fraglos nicht nur einen großen persönlichen Erfolg des wie alle Spitzen der Kirchen nicht persönlich anwesenden Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, sondern auch eine erhebliche Stärkung des Ökumenischen Patriarchats überhaupt. Zugleich wird dadurch das Zutrauen in die Möglichkeit gestärkt, daß die Orthodoxie trotz des Fehlens einer zentralen Autorität sich als handlungsfähige Einheit zu finden vermag.

2. Für die große Zahl schon lange als brennend empfundener und z. T. auch sporadisch schon behandelte Probleme und Aufgaben der Orthodoxie in der Gegenwart liegt nun so etwas wie ein Arbeitsprogramm mit einer Reihe von wegweisenden Erläuterungen vor, die für den Außenstehenden die Lage und Stellung der Orthodoxie deutlicher erkennen lassen, vor allem aber innerhalb der Orthodoxie zur Anspannung aller Kräfte aufrufen.

3. Nach 1500 Jahren — seit Chalcedon 451 — wurde zum ersten Mal eine wirklich offizielle Beziehung der Gesamtheit der orthodoxen Kirchen zu den „heterodoxen“ Monophysiten aufgenommen, die z. T. durch ihre besondere geographische Lage, wie die Kirche in Äthiopien oder in Indien, von großer Bedeutung für die neu empfundene missionarische Aufgabe der Orthodoxie werden könnten, teils, wie etwa die koptische in Ägypten, in ihrem Gebiet die griechische, orthodoxe Gruppe an Zahl weit übertreffen.

4. Den Kirchen und Bekenntnissen des Westens gegenüber — nicht ganz von ungefähr erst in der letzten (6.) Kommission behandelt — wurde eine dem Selbstverständnis der Orthodoxie gemäße, wohlabgewogene Stufung und Differenzierung von Nähe und Ferne, Anziehung und Abstoßung, Aufgeschlossenheit und

Zurückhaltung in dem neuen Themenkatalog für die Prosynode deutlich. Nacheinander heißt es hier: Zur römisch-katholischen Kirche hin seien die positiven und negativen Momente zwischen beiden Kirchen bezüglich des Glaubens, der Verfassung und des praktischen Verhaltens (speziell der Fragen der Propaganda, des Proselytismus und des Uniatentums) zu untersuchen, zugleich aber im Geiste der Liebe Christi und unter Berücksichtigung der Patriarchats-Enzyklika von 1920 die Verbesserung der Beziehungen anzustreben. Auffallend ist es, wie dann von den „der Orthodoxie ferner liegenden Bekenntnissen“ praktisch nur einzelne Bezeichnungen ohne jede weitere Bemerkung angeführt werden („Lutheranismus“, „Kalvinismus“, „Methodisten“ und „Die übrigen protestantischen Bekenntnisse“), während der erste Entwurf immerhin hier noch von „lutherischer, kalvinischer und methodistischer Kirche“ sprach. Es folgen dann die „der Orthodoxie nächststehenden Bekenntnisse“, worunter im allgemeinen bischöfliche Kirchen und die Anglikanische Kirche im besonderen genannt werden. Von der letzteren heißt es, daß die Möglichkeiten einer Verbesserung der Beziehungen und einer weiteren Annäherung im Lichte der bestehenden positiven Voraussetzungen untersucht werden sollen.

In einem eigenen Punkt heißt es zur Frage „Orthodoxie und Alt-Katholizismus“ auffallend freundlich: „Vorantreiben der gegenseitigen Beziehungen im Geiste der bisher geführten theologischen Besprechungen und der darin zum Ausdruck gekommenen Bestrebungen zur Vereinigung mit der Orthodoxen Kirche.“

Den Abschluß bildet die in drei Punkten formulierte Frage des Verhältnisses der Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung:

a) „Teilnahme und Mitwirkung der Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung im Geiste der Patriarchats-Enzyklika von 1920“;

b) „Studium der theologischen und sonstigen Fragen, die im Zusammenhang stehen mit den Voraussetzungen der Mitwirkung der Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung“;

c) „Die Bedeutung und der Beitrag der vollen Mitwirkung der Orthodoxie in bezug auf die Entfaltung der ökumenischen Studienarbeit und Aktivität.“

Wie bei allem, was in Rhodos gemeinsam gesagt wurde, so gilt es gewiß gerade auch an diesem Teil zu bedenken, daß hier nach dem Prinzip gehandelt wurde, nichts zu sagen, was nicht alle ohne Einschränkung gemeinsam sagen konnten und wollten, daß also die jetzt veröffentlichten Texte mehr als ein Ausgangspunkt anzusehen sind und nicht als abschließende Grenzziehungen verstanden werden dürfen.

Über all diese kirchlichen und theologischen Einzelfragen hinaus war ganz zweifellos das größte Interesse der Öffentlichkeit vor allem auf das Ereignis der Begegnung von Kirchen gerichtet, die teils im politischen Kraftfeld des kommunistischen Ostblocks leben, teils jedoch in dessen unmittelbarer Nachbarschaft in den Randzonen des Strahlungsbereiches der großen Westmächte und der Nato liegen. Ein solches vom Politischen her innerviertes Interesse war schon deshalb nicht einfach auszuschließen, weil gerade in der Geschichte der Orthodoxie die enge Verflechtung des nationalen und kirchlichen Lebens der Völker zu den charakteristischen Gegebenheiten gehört. Hier bot jedoch der Konferenzverlauf mit dem jedenfalls äußerlich ungetrübten Bild sachlicher, menschlicher und liturgischer Gemeinschaft keine der möglichen, erwarteten oder befürchteten Sen-

sationen. Weniger leicht durchschaubar war und ist der innere Verlauf dieser ganzen Begegnung; ging es doch hier um so wichtige Fragen wie die praktische Bedeutung der Vorrangstellung des Ökumenischen Patriarchats und die Stellung der Gesamtorthodoxie zum östlichen Weltfriedensrat oder der Prager Friedensbewegung christlicher Kirchen. Erkennbar wurde nur, daß durch einzelne Konzessionen und sehr geschickte, auch theologisch nicht leicht anfechtbare Umstellungen im Programm für die Prosynode die Gefahr sichtbarer Uneinigkeit oder gar des Scheiterns der Arbeit überwunden wurde. Statt von einer besonderen Arbeit der Kirche für den Frieden ist nun die Rede von einem „Beitrag der einzelnen Orthodoxen Kirchen zur Gestaltung der Beziehungen der Völker gemäß den christlichen Idealen des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe“. Ebenso wird auch in der „Botschaft“ mehrmals mit Betonung vom „Frieden in Christus“ gesprochen.

Das besondere Zeugnis der Laien in der Welt wurde an anderer Stelle eingeordnet und formuliert als „Teilnahme der Laien an dem liturgischen und allgemeinen Leben der Kirche“.

Neu hinzugefügt wurde das Problem der rassistischen Spannungen. Dagegen wurde der im ursprünglichen Entwurf des Ökumenischen Patriarchats enthaltene „Kampf der Kirche gegen den Atheismus“ im endgültigen Text nicht beibehalten, dafür aber neu die Aufgabe missionarischer „Verkündigung der Lehre des Evangeliums gemäß orthodoxer Überlieferung gegenüber der Welt“ genannt und schließlich im Bereich der sozialen Fragen die Aufgaben der Christen in Gebieten raschen sozialen Umbruchs wörtlich nach dem Vorbild ökumenischer Formulierungen seit Evanston aufgenommen.

Man darf wohl sagen, daß damit die russische Kirche sich den Weg nach Neu-Delhi erleichtert und in ihrem Gefolge auch weiteren orthodoxen Kirchen einen Zugang zum Ökumenischen Rat eröffnet hat. Alles in allem: ein hochbedeutsamer und im einzelnen noch genauer zu untersuchender Ansatz, der — wenn er in konstruktiver Weise und ohne Störungen und Verzögerungen fortgesetzt werden kann — die Stimme der seit einigen Jahrzehnten für die Kirchen des Westens neu entdeckten Orthodoxie neu hörbar und gewichtig zu machen verspricht.

CHRONIK

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat seine Mitgliedskirchen zu gottesdienstlicher Fürbitte am Sonntag, dem 19. November, dem Eröffnungstage der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi, aufgerufen.

In einer seiner bisher schärfsten Erklärungen hat der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates bei der portugiesischen Regierung gegen die Vorgänge in Angola protestiert und das politische Selbstbestimmungsrecht für Angola gefordert.

Ihre „tiefe Sorge und Bestürzung“ über die Wiederaufnahme der Kernwaffenversuche durch die Sowjetunion haben führende Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates in einer in Genf veröffentlichten Erklärung zum Ausdruck gebracht.

Auf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi werden 24 Nichtmitgliedskirchen durch Beobachter vertreten sein, darunter fünf aus der römisch-katholischen Kirche.

Die Heilige Synode der Kirche von Griechenland hat beschlossen, zur

3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi nicht nur — wie 1957 im Blick auf ökumenische Konferenzen beschlossen — Theologen, sondern auch Mitglieder der kirchlichen Hierarchie zu entsenden.

Etwa 2500 Delegierte nahmen an der 10. Weltmethodistenkonferenz teil, die unter dem Thema „Neues Leben im Geist“ vom 17.—25. August in Oslo stattfand.

Die Europakonferenz des Reformierten Weltbundes vom 24. bis 29. August in Zürich vereinte Vertreter aus 24 Mitgliedskirchen unter dem Thema „Der Dienst des Christen im heutigen Europa.“

Der Exekutivsekretär des Deutschen Evangelischen Missionsrates, Dr. Jan Hermlin, starb am 21. Juli im 38. Lebensjahr an den Folgen eines Autounfalls.

Am 31. August verstarb der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn, Pfarrer Gyala Muraközy, im Alter von 69 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

J. C. Hoekendijk, „On the Way to the World of Tomorrow“, *Laity*, Nr. 11, August 1960, S. 5—19*).

Gott hat den Männern seiner Kirche verschiedene Aufträge zugeteilt. Hoekendijk scheint — wie vor einem Jahrhundert S. Kierkegaard — das Apostolat des Aufwekens erhalten zu haben. Auch an dem vorliegenden Aufsatz ist alles eine große, die bestehende Kirche aufregende Frage: Dient sie wirklich, wie sie es soll, der Welt von Heute, die bereits die Welt von Morgen ist? Der Verfasser analysiert anhand moderner Literatur noch einmal unsere veränderte Welt, beschreibt den Bewohner dieser Welt u. a. als „Nomaden der Langeweile“ und deutet dann einige Hauptlinien an, in denen sich eine Erneuerung der Kirche vollziehen müsse. Er fordert dazu auf, sich aus dem sicheren Ägypten der Volks-

kirche hinauszuwagen in die Wüste, denn nur dort würde man die alltäglichen, aber so bedeutungsvollen Wunder Gottes erleben; nur dort käme es auch zur Entdeckung des Bruders und mit ihm zum Aufbau einer beweglichen „ökumenischen Diaspora“.

A. H. Dammers, „All in Each Place“, *Theology*, Nr. 496, Oktober 1961, S. 401—404.

Die neue, von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegte Definition der Einheit bildet hier mit ihrer Betonung der Örtlichkeit den Ausgangspunkt für die Frage, wie sich die Elemente dieser Einheit verwirklichen lassen. Der Verfasser geht von dem Fall aus, daß an einem Ort eine anglikanische und eine Freikirche bestehen, und schlägt beispielsweise zu der „einen Taufe in Ihn“ vor, die Taufen ge-

meinsam zu planen, sie abwechselnd in den beiden Kirchen durchzuführen und den Kindern gemeinsam christliche Unterweisung zu geben. Ähnliche Vorschläge erfolgen zu den anderen Punkten. Richtig ist an diesem Unternehmen, daß der Verfasser sich um praktische Konsequenzen bemüht; aber immer wieder erscheint das Dilemma, mit Forderungen — statt mit Erfahrungen — arbeiten und mit allen möglichen Sonderbestimmungen für Baptisten und Methodisten jonglieren zu müssen.

Oliver Tomkins, „Ceylon and the Dilemma of Church Unity“, *Theology*, Nr. 496, Oktober 1961, S. 397—401.

Der bekannte anglikanische Ökumeniker nimmt Meinungsverschiedenheiten über die Kirchenunion in Ceylon zum Anlaß, grundsätzliche Fehler des ökumenischen Denkens zu kritisieren. Er meint, eine Entwicklung von den bisherigen exklusiven zu inklusiven Begriffen zu erkennen, und betont, daß man Kirchenunion zunehmend als eine Integration, nicht mehr als eine Absorption, verstehe. Beide verhandelnden Kirchen müßten sich jeweils ändern, niemals nur die eine. Dieses Denken fände sogar Eingang in die römisch-katholische Kirche. Falsch sei die exklusive Gegenüberstellung von Begriffen wie: orthodox-häretisch; gültig-ungültig; ordiniert-nicht (sc. ordnungsgemäß) ordiniert; schriftgemäß-nicht schriftgemäß. Den Anglikanern rät er, ihre dogmatischen und liturgischen Befürchtungen bezüglich des Ceylon-Planes nicht wichtiger zu nehmen als die Anomalie einer gespaltenen Kirche in einer bedrängten Minderheitssituation.

Richard H. Drummond, „The Kyodan After 20 Years“, *The Christian Century*, Nr. 31, 2. August 1961, S. 926 bis 927“).

Ein Besuch von Prof. Hendrik Kraemer hat im Jahre 1960 im Kyodan, der größten evangelischen Kirchengemeinschaft Japans, eine Bewegung ausgelöst, die einmal in Richtung auf eine „Entamerikanisierung“ geht, zum anderen die Bereitschaft zur sozialen und politischen Mitverantwortung gestärkt hat. Einige der heutigen Öffentlichkeitsaufgaben werden angedeutet. — Der Kyodan wurde unter politischem Druck am Vorabend des 2. Weltkrieges gegründet.

P. R. McKenzie, „Ecumenism and the Reformed Tradition“, *The Reformed and Presbyterian World*, Nr. 7, September 1961, S. 300—303“).

Ausgehend von Unionsgesprächen, die heute zwischen Presbyterianern, Kongregationalisten, Methodisten und den Churches of Christ (diese mit Glaubenstaufe) in Neuseeland geführt werden, fragt der Verf., wie sich eine wesentliche reformierte Tradition und Lehre — die der Kindertaufe — zu dem ökumenischen Anliegen zu verhalten habe. Mit Kierkegaards Begriff der „teleologischen Suspension des Ethischen“ — hier des Theologischen — deutet er an, daß eine bisherige konfessionelle Basis unter Umständen zu opfern ist, so wie Abraham bereit war, Isaak, seinen lieben Sohn, zu opfern. Daß auch ein theologisches Opfer außerordentlich schmerzlich ist, liegt in der Natur des ökumenischen Gehorsams, der alten Traditionen „Tod und Erneuerung“ bringen kann.

Kurt Schmidt-Clausen, „Neu-Delhi und das interkonfessionelle Gespräch“, *Lutherische Rundschau*, Nr. 3, August 1961, S. 172—184.

Es ist gut, daß der neue Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes diesen Aufsatz mit dem Hinweis beginnt, daß das interkonfessionelle Gespräch nicht nur auf höchster kirchlicher Ebene stattfindet, sondern in vielen Mischehen, in Schulen und auf Arbeitsplätzen. Nach der Enttäuschung über politisch beeinflusste Unionen komme es jetzt im Ökumenischen Rat erstmalig zu einem großen „institutionalisierten Vorgespräch“ zwischen den Konfessionen. Schmidt-Clausen legt jedoch — wie kürzlich M. Niemöller — großen Nachdruck auf weite zeitliche Perspektiven und meint, daß praktische Zusammenarbeit wie Gemeinsamkeit in der Weltmission nur als Rahmen und Vorbereitung für ein kommendes großes Lehrgespräch anzusehen seien. Die neue Formulierung der kirchlichen Einheit hält er für eine brauchbare Basis, weil ihr „alle im Gespräch befindlichen Kirchen methodisch zustimmen können, ohne eine solche Zustimmung bereits als dogmatische Vorleistung oder ungunten Kompromiß auffassen zu müssen“.

N. H. Söe, „Kristus-lyset og Andens indre Lys“ (Das Christuslicht und das innere Licht des Geistes), *Kristen Gemen skap*, Heft 2/1961, S. 69–77.

Im Blick auf das Thema der bevorstehenden Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi „Jesus Christus das Licht der Welt“ begründet der (u. a. durch seine „Ethik“) bekannte dänische Theologe in diesem Artikel sein Anliegen: es müsse die „verfahrene“ Frage nach den „Anknüpfungspunkten“ wieder aufgenommen werden. Er bestreitet nicht, daß es in der Hitze des deutschen Kirchenkampfes notwendig war, daß Karl Barth 1933 und die Barmer Theologische Erklärung 1934 die Gottesoffenbarung ausschließlich an das Zeugnis der Hl. Schrift von Christus gebunden haben. Aber soll das Motto von Neu-Delhi im Lichte von Barmen gedeutet werden?

Prof. Söe meint hierzu (verweisend auf seinen 1958 in Nyborg-Strand gehaltenen Vortrag „The Theological Basis of Religious Liberty“, in „*Ecumenical Review*“ Oktober 1958, S. 36 ff.), Gott könne auch Menschen wie Voltaire, Marx und Nietzsche dazu brauchen, den Christen die Augen für bisher übersehene biblische Wahrheiten zu öffnen — wenn auch nicht als Sprecher „wahrer Worte“ Christi, sondern nur als Werkzeuge Gottes. Nur von hier aus kann nach der Bedeutung des sogenannten „Wahrheitsschimmers“ in den nicht-christlichen Religionen für die Christen gefragt werden.

Weitere Beiträge zur Dritten Vollversammlung:

Christian Berg, „Dienst“ — Erwägungen zur Sektion II der Weltkirchenkonferenz —, *Kirche in der Zeit*, Nr. 6, Juni 1961, S. 191–193.

P. D. Devanandan, „Die Jungen Kirchen blicken in die Zukunft“, *WCC-Information*, Nr. F/30–61 vom 24. 8. 1961.

Der Verf. schildert die Probleme der asiatischen Christen als einer religiösen Minderheit.

Hanfried Krüger, „Moskau — Prag — Neu-Delhi“, *Informationsblatt*, Nr. 13, 1. Juli-Heft 1961, S. 197–200.

Für Neu-Delhi wichtige ökumenische Entwicklungen, die sich aus dem Antrag des Moskauer Patriarchats und aus der ersten Allchristlichen Friedensversammlung ergeben.

Henry Partin, „Der Begriff des Lichtes und die nichtchristlichen Religionen“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 4, August 1961, S. 99–109.

Masao Takenaka, „Kirche im sozialen Umbruch“ — Betrachtungen eines Asiaten vor der Konferenz von Neu-Delhi —, *WCC-Information*, Nr. F/24–61 vom 4. 9. 1961.

Günter Wieske, „Zeugnis“ — Erwägungen zur Sektion I der Weltkirchenkonferenz —, *Kirche in der Zeit*, Nr. 6, Juni 1961, S. 187–190.

NEUE BÜCHER

Bernard Leeming, S. J., *The Churches and the Church. A Study of Ecumenism*. Darton, Longman & Todd, London 1960. 340 Seiten. 35 s.

Dieses Buch ist ein erneuter Beweis für die Aufgeschlossenheit und das Interesse, denen die ökumenische Bewegung in zunehmendem Maße auf römisch-katholischer Seite begegnet. Der Verf. bemüht sich um eine ebenso wohlwollende wie verständnisvolle Analyse der Motive, der Entwicklung und der Probleme der ökumenischen Bewegung. Der Schwierigkeit, ein einigermaßen

zutreffendes Bild dieser so komplexen Erscheinung zu gewinnen, ist er sich durchaus bewußt. Man wird ihm jedoch einräumen müssen, daß er keine Mühe und Sorgfalt gescheut hat, zu den Quellen vorzudringen, die Dokumente sprechen zu lassen und die wesentlichen Linien des ökumenischen Gesprächs aus der schier unübersehbaren Bücher- und Zeitschriftenliteratur zu erheben. Wenn man gelegentlich auf Lücken, Ungenauigkeiten oder Fehlinterpretationen stößt, so mag dieses eben mit jener einem Außenstehenden kaum noch

faßbaren Differenziertheit ökumenischen Geschehens zu entschuldigen sein. An dem guten Willen des Verf.'s liegt es jedenfalls sicherlich nicht. Daß er sich aber fast ausschließlich auf englischsprachiges Schrifttum beschränkt, wird man doch als einen recht bedauerlichen Mangel dieser Untersuchung verzeichnen müssen. Selbst die in diesem Zusammenhang äußerst wichtige Arbeit von P. Thomas Sartory, OSB, „Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche“ (1955), ist von ihm nicht herangezogen worden.

Der Vergleich mit Sartory läßt im übrigen einen nicht unerheblichen Unterschied der beiden Werke hervortreten: Sartory suchte über die Darstellung hinaus nach Anknüpfungspunkten für das Gespräch mit den „getrennten Brüdern“; Leeming hingegen möchte römisch-katholischen Lesern, die mit ökumenischen Fragen in Berührung kommen, vom Standpunkt ihrer Kirche aus (man beachte den Titel!) zu einer sachlichen Urteilsbildung über die ökumenische Bewegung verhelfen. Schon darin hat aber auch dieses Buch für die Begegnung zwischen Rom und der Ökumene sein nicht zu unterschätzendes Verdienst.

Stephen C. Neill, Männer der Einheit. Ökumenische Bewegung von Edinburgh bis Neu-Delhi. Aus dem Englischen übersetzt von Annemarie Oesterle. J. G. Ouden Verlag, Kassel 1961. 208 Seiten. Kart. Taschenausgabe DM 6.—.

Das von uns in Heft 2/1961 S. 108 f. ausführlich gewürdigte Büchlein liegt — vom Autor an einigen Stellen auf den neuesten Stand gebracht — jetzt in einer deutschen Ausgabe vor, die eine saubere und sorgfältige Übersetzung mit ansprechender äußerer Aufmachung verbindet. Begrüßenswert ist das angefügte Namen- und Stichwortverzeichnis. Eine kleine Berichtigung: Die ökumenische Gebetswoche ist in Deutschland nicht, wie in der Anmerkung auf S. 186 angegeben, auf die Woche nach Pfingsten, sondern vor Pfingsten verlegt.

Walter Freytag, Reden und Aufsätze. Teil 1. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull. Christian Kaiser Verlag, München 1961 (Theologische Bücherei Band 13/I). 293 Seiten. Kart. DM 10.—.

Es ist Walter Freytag nicht mehr vergönnt gewesen, die Ergebnisse seiner reichen Lebensarbeit, wie er es vorhatte, in einem abschließenden Werk zusammenzufassen. Um so dankbarer müssen wir sein, daß seine verstreuten Reden und Aufsätze nun in einem ersten Band gesammelt und nach leitenden Gesichtspunkten geordnet sind („Von den Kirchen“, „Vom Wandel der Situation“, „Vom Wesen missionarischer Verkündigung“). Ein zweiter Band wird folgen.

Auch in dieser Sammlung wird der Leser von neuem den hohen Rang geistiger Führung bestätigt finden, den Walter Freytag in Mission und Ökumene einnimmt.

Ronald E. Osborn, Der Geist des amerikanischen Christentums. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960. (Die Kirchen der Welt. Reihe B/Band I.) 216 Seiten. Leinen DM 21.80.

Nach dem Standardwerk von Adolf Keller „Amerikanisches Christentum — heute“ (1943) ist dies die zweite umfassende Darstellung des amerikanischen Christentums in deutscher Sprache. Dem Verfasser, der den Disciples of Christ angehört, ist jedoch weniger als damals Adolf Keller an einer möglichst vollständigen Einführung in Theologie und Kirchenkunde der Vereinigten Staaten gelegen, obwohl er auch diese Sachgebiete souverän beherrscht und verarbeitet hat; vielmehr möchte er den Lesern außerhalb Amerikas das Wesen amerikanischer Frömmigkeit in seinen verschiedenartigen Triebkräften und Ausprägungen von innen erschließen und aus der Geschichte und Entwicklung seines Landes heraus verständlich machen.

Angesichts der mancherlei Vor- und Fehlurteile, die gerade in Europa über das kirchliche Leben in Amerika immer noch anzutreffen sind und sich meist auf äußerst begrenzte Erfahrungen und Eindrücke stützen, ist eine solche ebenso geistvolle wie kenntnisreiche und selbstkritische Zusammenschau von großem ökumenischen Gewicht. Herausgeber und Verlag der Reihe „Die Kirchen der Welt“ haben gut daran getan, gerade dieses Buch als erstes Quellenwerk ihrer Sammlung herauszubringen.

Josef L. Hromadka, Sprung über die Mauer. Käthe Vogt Verlag, Berlin 1961. 144 Seiten. Gebunden DM 10.80.

Diese dem Andenken H.-J. Iwands gemieteten Vorlesungen sind ursprünglich 1944 in den Vereinigten Staaten gehalten und gedruckt worden. Sie enthalten geistesgeschichtliche Analysen, die sich auf Stefan Zweig, Dostojewski, die tschechischen Philosophen T. G. Masaryk und E. Rádl sowie die „Theologie der Krisis“ erstrecken. Man ist geradezu überrascht und bewegt von der Hellsichtigkeit, mit der Prof. Hromadka die tiefsten Wurzeln der abendländischen Kulturkrise, derer wir uns erst in diesen Jahren voll bewußt geworden sind, schon damals aufgedeckt und beschrieben hat. In dem umgearbeiteten und erweiterten Schlußkapitel wird indes deutlich, daß er seine Leser nicht etwa durch pessimistische Prognosen schockieren möchte. Der eindringliche Gewissensappell, der aus seinen Ausführungen spricht, will nur zu einer realistischen Beurteilung der heutigen Situation anleiten, um die Christenheit unserer Tage von neuem der Königsherrschaft ihres Herrn gewiß zu machen und zum „Sprung über die Mauer“ müder Resignation oder selbstsicherer Tradition zu ermutigen. Darum und darin erweist sich das Buch des bekannten Prager Theologen als ein auf-rüttelndes Zeugnis christlicher Verantwortung, dessen Ernst zu überhören oder dessen Lauterkeit gar anzuzweifeln wir uns wahrhaftig nicht zu leicht machen sollten.

Horst Stephan, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus. Zweite neubearbeitete Auflage von Martin Schmidt. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1960. 393 Seiten. Leinen DM 26.—.

Neuausgaben erprobter Lehrbücher, die zu ihrer Zeit und von den theologischen Voraussetzungen ihres Autors her Rang und Bedeutung hatten, sind immer ein Wagnis. Das empfindet man auch bei der von Martin Schmidt behutsam und sachkundig besorgten 2. neubearbeiteten Auflage der 1938 erschienenen Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts von Horst Stephan († 1953). Die Abschnitte über Schleiermacher und Kierkegaard sind

völlig umgeschrieben, und auch in der Beurteilung der systematischen Theologie der Gegenwart läßt sich der Herausgeber von anderen Gesichtspunkten leiten als sein Vorgänger. In der Tat haben die letzten Jahrzehnte einen so grundlegenden Wandel in Theologie und Kirche herbeigeführt oder wenigstens angebahnt, daß auch in der Wertung der Theologiegeschichte neue Aspekte maßgebend sein müssen, zu denen nicht zuletzt der ökumenische gehört!

Heinz Vonhoff, Herzen gegen die Not. Weltgeschichte der Barmherzigkeit. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1960. 256 Seiten, 33 Fotos, 50 Zeichnungen. Leinen DM 16.80.

Diese mit zahlreichen Bildern und Zeichnungen ausgestattete „Geschichte der Nächstenliebe“ verfolgt von Ägypten her durch die Antike und das Christentum bis in unsere Tage hinein Motive und Ausdrucksformen, Kräfte und Wirkungen des Dienstes am Mitmenschen. Mehr lesebuchartig als wissenschaftlich ausgerichtet wird diese großangelegte Übersicht in Gemeindefarbeit, Schule und Jugendunterweisung gute Dienste tun können. Im Anhang finden sich ein Verzeichnis der Wohlfahrtsverbände, Zeit-tafel, Bibliographie und Register. In diesem weitgespannten Rahmen hätte freilich wohl auch die neue Dimension diakonischen Handelns in unserer Zeit, die „ökumenische Diakonie“, Erwähnung verdient, wie sie von dem an keiner Stelle genannten Ökumenischen Rat der Kirchen und seiner „Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsdienst“ seit zwei Jahrzehnten überall in der Welt getragen und geleistet wird.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Band IV — 1961. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart. 192 Seiten. Hln. DM 15.80.

Das diesjährige Jahrbuch des Ostkircheninstituts in Münster enthält wiederum eine Reihe instruktiver Aufsätze, aus denen wir Klaus Mehnert „Humanismus im Sowjetvolk“, Rudolf Gundlach „Kirche und Sakrament in der Confessio Orthodoxa des Pe-

trus Mogilas“, Claire Louise Claus „Die russischen Frauenklöster um die Wende des 18. Jahrhunderts, ihre karitative Tätigkeit und religiöse Bedeutung“ und Oskar Wagner „Die evangelische Bewegung unter den Ukrainern (1915 — 1933)“ nennen. Die Chronik umfaßt die kirchlichen Vorgänge in der UdSSR, Polen, der Tschechoslowakei, Ungarn und Jugoslawien, übergeht aber leider auch diesmal Rumänien und Bulgarien. Der Kustos des Ikonenmuseums Recklinghausen, Heinz Skrobucha, berichtet über Aufbau und Arbeit dieser im Westen einzigartigen Institution. Schließlich gibt Peter Hauptmann in Fortführung eine in Band II (1959) von ihm erschienenen Studie eine Zusammenstellung „Russische Veröffentlichungen zur Geschichte der Altgläubigen (1956—1959)“.

Kg.

Martin Hennig, Sie gingen übers Meer. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1960. 232 Seiten. Kart. DM 8.80.

Das Buch gibt einen guten Überblick über weite Felder der Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Schwerpunktmäßig steht mit Recht Südamerika im Vordergrund. Dort stehen über 200 deutsche Theologen im Dienst an etwa einer Million evangelischer Christen deutscher Abstammung.

Die Probleme der modernen Auslandsarbeit sind nicht immer klar genug herausgearbeitet. Es ist nur zu verständlich, daß Tradition, treue Bewahrung der Vergangenheit, Klage um versinkende Güter einen breiten Raum einnehmen.

Immerhin tauchen überall neue Fragestellungen, Aufgaben und Hinweise auf neue Lebensformen auf. Sprachenfrage, Folgen der Nationalisierung, Stilwandlungen der Auswanderung, die auch neue Formen kirchlicher Auslandsarbeit bedingen, treten durchaus ins Blickfeld.

So ist das Buch doch recht nützlich zu lesen. Der nächste Schritt wäre eine nach vorn ausgerichtete systematische Darstellung neu errungener Erfahrungen, Ausichten und Aufgaben.

Adolf Wischmann

Franklin Hawlin Littell, The German Phoenix. Doubleday & Company, Inc., Garden City, N. Y., 1960. 226 Seiten. \$ 3.95.

Ein befreundeter amerikanischer Geistlicher, der nicht nur als Beobachter und Helfer das kirchliche und geistige Leben Deutschlands nach dem zweiten Weltkrieg miterlebte, sondern der bei dem Kirchentag und den Evangelischen Akademien sowie an vielen anderen Stellen eifrig mitwirkte, hat hier ein wahrhaft ökumenisches Buch geschrieben. Der Titel „Der deutsche Phoenix“ will zum Ausdruck bringen, daß das eigentliche Wunder der Nachkriegsentwicklung in unserem Land nicht das viel berufene Wirtschaftswunder, sondern die Geburt der bedeutendsten Laienbewegungen in der gegenwärtigen Welt sei.

Dr. Littell hofft, damit seinen eigenen Landsleuten ein besseres Verständnis für die Situation in beiden Teilen unseres geteilten Landes zu geben. Er will ihnen zeigen, daß hinter dem oft recht unkirchlichen Verhalten noch neue Kräfte verborgen sind, die zur Korrektur eines oberflächlichen Urteils zwingen.

Dem Kirchenkampf wird das Ereignis des Stuttgarter Bekenntnisses an die Seite gestellt und schließlich der Durchbruch der Laienbewegung im Kirchentag und den Evangelischen Akademien eingehend geschildert. Dabei gibt es interessante, aber gelegentlich auch zum Widerspruch reizende Bemerkungen über die Geistesgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert.

Ob allerdings die starke Selbstkritik Littells, die sich auf den amerikanischen Protestantismus richtet, geteilt werden wird? Er verurteilt scharf die sich dort zeigende Klerikalisierung des kirchlichen Lebens und die konfessionelle Einengung. Hier könne der amerikanische Protestantismus von dem Kirchentag und den Akademien lernen.

Heinz Renkewitz

Fragen an das Konzil — Anregungen und Hoffnungen. Herder-Bücherei, Band 95, Freiburg/Br. 1961. 172 Seiten. DM 2.20.

Die Literatur zum lange verschollenen Konzilsthema beginnt anzuschwellen. Noch ist jedoch jede wirklich sachliche Information für die breitere Auseinandersetzung sehr erwünscht. Diesen Dienst leistet das neue Herder-Büchlein bis zum Stand der Dinge Anfang 1961. Als Zusammenfassung von Aufsätzen verschiedener Autoren aus der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ nach

inhaltlicher Überprüfung durch Msgr. Willebrands und P. K. Rahner SJ. umfaßt es in etwas unorganischer Weise zwei kurze Auszüge aus Stellungnahmen des holländischen und österreichischen Episkopates, acht Hauptabschnitte, in denen sachliche und geschichtliche Thematik wechselt, und als Abschluß Jedins bekanntes Verzeichnis der „bisherigen zwanzig ökumenischen Konzilien der Kirchengeschichte“, ohne die Problematik dieser Zählung zu berühren. Besonders wertvoll ist der 51 Seiten umfassende Abschnitt über die zwölf Konzilskommissionen und zwei Sekretariate. Dem informativen Material sind höchst interessante Bemerkungen und Fragen eingefügt, zu deren leichterem Auffinden allerdings ein Stichwortregister erwünscht gewesen wäre. Neben hilfreichen Aufklärungen finden sich revolutionäre Anregungen, etwa bezüglich des Diakonates und des Index der verbotenen Bücher. Klar tritt die enge personelle Verflechtung der Konzilskommissionen mit den entsprechenden Kurienkommissionen hervor. Wiederholt taucht der Begriff des „Konzils vor dem Konzil“ auf für eine Perfektion der Vorbereitung, die zwar technisch das Konzil entlasten, zugleich aber das wesentliche Moment der konziliaren Entscheidung folgenswer abschwächen könnte. Gelegentlich entsteht der leicht zwiespältige Eindruck unter Lob verhaltener Kritik. So, wenn festgestellt wird, die Kommission für die orientalischen Kirchen „befasse sich vornehmlich mit den bereits unierten orientalischen Kirchen“, und es dann weiter heißt: „Dies kann aber einer der Wege sein, Annäherung zu den großen, noch getrennten Kirchen zu suchen.“

Werner Küppers

Peter Meinhold, *Der evangelische Christ und das Konzil*. Herder-Bücherei, Nr. 98, Freiburg 1961. 140 Seiten, brosch. DM 2.40.

„Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten Ökumenischen Konzil?“ Der bekannte Kirchenhistoriker an der Universität Kiel antwortet in diesem ersten seiner hier zusammengefaßten fünf Aufsätze und Vorträge: Das Konzil möge „kein neues Dogma statuieren“, das die Einigung mit anderen Christen erschwert (S. 38). Es möge das Lehrstück von der Kirche voll-

den und sich dabei gegenüber der Tradition der morgenländischen Kirchen und für das Anliegen der Reformation offenhalten, das vornehmlich auf „das Heil der Seelen“ ausgerichtet ist. Schließlich möge das Konzil sich selbst Klarheit darüber verschaffen, wieweit der Leib Christi reicht.

Der Vorschlag, ein Institut zur Erforschung des Protestantismus zu errichten, ist durch das Sekretariat des Kardinals Bea in gewisser Weise bereits erfüllt. Wir erwarten, daß auch Laien eine geeignete Repräsentation finden (S. 47).

In zwei Studien über das „Konzil bei Luther“ und „im Jahrhundert der Reformation“ kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß das Konzil als entscheidendes Lehramt der Kirche grundsätzlich anzuerkennen ist, wenn es sich der Autorität der Schrift unterstellt (S. 101). Die reformatorischen Kirchen sollen ihre Lehre vom Konzil als einem Instrument für die Einheit neu darlegen.

Angesichts der ökumenischen Bewegung in allen Teilen der Christenheit, des Aufbruchs der nichtchristlichen Weltreligionen und der immer weiter fortschreitenden Massengesellschaft in den Völkern der Erde haben die Kirchen die Aufgabe, auch sichtbar deutlich zu machen, was sie eint. „Wir sind alle viel näher bei Christus, als wir dies gemeinhin voneinander glauben“ (S. 125).

In seinem Geleitwort nimmt A. Brandenburg Meinholds Sicht positiv auf, meint aber, daß nach wie vor Luthers Lehre von der Kirche, dem Amt und den Mitteln des Heiles trennend zwischen den Konfessionen stehe. Der Verf. selbst mahnt dazu, daß jede Kirche ihr Bekenntnis ernst nehme. Der evangelische Leser aber muß sich — dankbar für dieses kleine Buch — die Frage stellen: Wie und wo vollzieht sich nach evangelischer Einsicht das höchste Lehramt der Kirche? Reinhard Mumm

Ökumenische Arbeitshefte. Eine Handreichung für die Ortsgemeinde. Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt/Main. Je Heft DM 1.20, ab 11 Stck. DM 1.—. Bezug durch die Ökumenische Centrale.

Heft 1: *Günter Wieske*, Weltweite Evangelisation. 40 Seiten.

Heft 2: *Christen beten für die Einheit. Aufgabe und Gestaltung der ökumenischen Gebetswoche.* 32 Seiten.

Die Literatur über ökumenische Grundsatzzfragen ist in dem letzten Jahrzehnt so umfangreich geworden, daß es reichlich schwer hält, „auf dem laufenden“ zu bleiben. Dagegen sind die praktischen Hilfen für diejenigen, die nun in ihrer Ortsgemeinde ernsthaft ökumenisch handeln wollen, so sparsam, daß immer wieder der Notruf kommt: Gebt uns doch endlich handfeste Anleitung, wie man's anpacken soll, ohne zu schnell auf Nebengeleise abgedrängt zu werden. Da und dort wurde einiges experimentiert, aber es fehlte eine hilfreiche Erklärung, wie sich das auf anders gelagerte Verhältnisse übertragen ließe. Ab und zu wurde etwas gedruckt, dem man jedoch bald anmerkte, daß es mehr am Schreibtisch ausgedacht war als praktisch erprobt.

Da wir selbst in solch praktischer ökumenischer Arbeit stehen und sehr nach Hilfestellung ausschauen, können wir dankbar sagen: Diese neuen Arbeitshefte versprechen wirklich das zu werden, was die Praktiker brauchen. Beide bisher erschienenen: „Weltweite Evangelisation“ und „Christen beten für die Einheit“ haben jetzt schon ein sehr gutes Echo gefunden, denn sie geben nicht nur praktische Rezepte zur Erarbeitung eines Feldes der ökumenischen Bewegung, sondern sie stellen dieses Feld sowohl in den Gesamtzusammenhang als auch in die Weite vielfacher Erfahrungen in verschiedenen Ländern und Kirchen.

Wir sind deshalb so dankbar dafür, weil ihre Verwendungsmöglichkeiten aus den genannten Gründen so vielfältig sind. Sie sind einerseits ein gründliches Studienmaterial, z. B. über die ganze Geschichte des ökumenischen Gebetes — und zwar, sowohl für den einzelnen Leiter wie auch sehr gut für einen Arbeitskreis zu verwenden. Dann aber können sie in ihrer scharf gegliederten Unterteilung auch für ein Seminar oder eine Tagung für eine Serie von Gesprächsgängen genommen werden. Und schließlich sind aus der vielfältigen Erfahrung an verschiedenen Orten eine Reihe

ganz praktischer Vorschläge herausgewachsen, die jemanden, der wirklich in dieser Übersetzungsarbeit vom Grundsätzlichen zum Praktischen steht, reizt, an einigen Punkten einmal anzufangen. Wenn z. B. nur ein Teil der Anregungen aus dem 2. Heft unter der Überschrift „Praktische Gestaltung der ökumenischen Gebetswoche“ versucht würde, dann wären wir schon einen großen Schritt weitergekommen.

Man möchte herzlich wünschen, daß diese Hefte reichlich Eingang finden und kräftig benützt werden — und dann werden daraus auch wieder neue Erfahrungen wachsen, die in späteren Ausgaben ihren Niederschlag finden können. Wir freuen uns auf jeden Fall jetzt schon auf Nr. 3 über die brennenden Fragen der „Hauskirche“.

Else Müller

Werner Picht, Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung. Richard Meiner Verlag, Hamburg 1960. 320 Seiten. Leinen DM 24.—.

Der Verfasser will die unübersehbar gewordene Literatur über Albert Schweitzer nicht um ein weiteres Werk bereichern, sondern versuchen, „den Sinn dieses Daseins aus der Nähe lebenslanger persönlicher Verbundenheit und zugleich in kritischer Distanz zu deuten“. Ausgehend von den Fundamenten seiner geistigen Entwicklung werden die Stationen seines Lebens und Denkens ausführlich dargestellt, untersucht und erläutert. Der Verf. zeigt sich dabei als mit Person und Werk Albert Schweitzers ebenso vertraut wie mit der Geistes- und Theologiegeschichte unserer Zeit. So ist ein Buch von hohem Rang entstanden, das den Leser durch die Vordergründigkeit populärer Heroisierung hindurch in den Reichtum und die Tiefe der geistigen Struktur und Bedeutung dieses einzigartigen Mannes einführt.

Jochim Beckmann, Im Kampf für die Kirche des Evangeliums. Eine Auswahl von Reden und Aufsätzen aus drei Jahrzehnten. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961. 398 Seiten. Leinen DM 19.80.

Diese Sammlung von Reden und Aufsätzen aus drei Jahrzehnten ist dem Präses der rheinischen Kirche anlässlich seines 60. Geburtstages von seiner Kirchenleitung überreicht worden. Damit wird nicht nur eine auch in der Ökumene weithin bekannte

und geschätzte Persönlichkeit gewürdigt, sondern der Blick zugleich auf Schwerpunkte der wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeit von J. Beckmann gelenkt, die sich für die gesamtkirchliche Arbeit als bedeutsam erwiesen haben. Fast in jeder Rubrik dieser reichhaltigen Sammlung finden sich auch ökumenisch relevante Beiträge (insbesondere unter den „Schriften zur Kirchenfrage“ und den „liturgischen Aufsätzen“), die der Beachtung wert sind. Kg.

Herbert Venske, Vollendete Reformation. Von der Volkskirche zur lebendigen Gemeinde. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1958. 107 Seiten. Kart. DM 4.80.

Im Vorwort dieser herausfordernden, aber durchweg sachlichen Schrift betont W. Busch, daß die von Gott unserer Zeit auferlegte Frage die „Frage nach der Kirche“ ist. Ein neues Verständnis von Kirche und Gemeinde erwartet er nur über „ein neues biblisches Verstehen der sog. Sakramente“ (S. 8).

Die Theologie dieser Schrift offenbart eine stärkere Verbindung mit geistlichem Leben als mit gedanklicher Systematik. Aber gerade darum sollte man im ökumenischen Gespräch auf eine solche Stimme hören; denn die Christenheit wird ihre Probleme gewiß nicht ausschließlich von der Systematik her lösen. Der Verfasser bekennt sich zur Tauftheologie von Markus Barth und stellt einleitend fest, daß er

„die Ursache unserer ganzen volkskirchlichen Not in dem Umstand“ entdeckt habe, „daß die Reformatoren in der Sakramentslehre den Weg zu den Quellen nicht konsequent zurückgegangen sind“ (S. 9). Er wolle nun zeigen, wie man „unkonfessionell oder überkonfessionell Christ sein kann“ (S. 11), indem sich alle auf die drei wesentlichen Dinge des christlichen Glaubens konzentrieren, nämlich auf „Christus und seine Todestaufe, unsere Geist- und Feuertaufe und die fortdauernde Gemeinschaft mit Christus“ (S. 18).

Nach Venske schreibt man in der lutherischen Theologie der Taufe eine zu große Wirkung zu, so daß man seit Luther einen „protestantischen Sakramentsablaß“ (S. 25) feststellen könne. Ganz stark wird die Geistestaufe — zu der die Wassertaufe nur hinzugehört — in den Vordergrund gestellt.

Zum Schluß entwickelt der Verf. ein Bild der zukünftigen lebendigen Gemeinde, das gewiß über das Ziel hinausschießt, obgleich manche dieser Züge auch bei *Vicedom* und *Hoekendijk* genannt werden. Es wird sich auch in Zukunft — so lange diese Erde mit ihrem sündigen Wesen besteht — nicht alles so leicht und selbstverständlich ergeben, wie Venske und andere es hoffen. Jedenfalls enthält diese Schrift einen anregenden Beitrag zum Gespräch über die zukünftige Gestalt der Kirche.

Günter Wieske

Mitteilungen der Schriftleitung

Die Beiträge von Bischof D. Heinrich Meyer und Studiendirektor Dr. Werner Krusche wollen in diesem letzten Heft vor der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi auf einige für den Fortgang des ökumenischen Gespräches höchst bedeutsame Fragestellungen aufmerksam machen. Daß wir aber vor allem die „ökumenische Dimension der örtlichen Gemeinde“ neu zu entdecken haben, möchten uns die Ausführungen von Generalsekretär André Appel und Landessuperintendent Udo Smidt mit auf den Weg nach Neu-Delhi geben. Wertvolle Aufschlüsse über die panorthodoxe Konferenz auf Rhodos und damit über grundsätzliche Linien der Neuordnung und -besinnung innerhalb der Orthodoxie vermittelt der Bericht von Prof. Werner Küppers, der als Gast an dieser Zusammenkunft teil-

nahm. Die in diesem Rahmen überaus wichtige Dokumentation von Dr. Hildegard Schaefer „Patriarch Alexius zwischen Orient und Ökumene“ (Heft 3/1961, S. 164 ff.) ist auf mehrfachen Wunsch auch als Sonderdruck erschienen und kann zum Preise von DM —.40 beim Verlag bestellt werden.

Um eine abgewogene Berichterstattung über die 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi zu gewährleisten, wird die erste Nummer des Jahrganges 1962 nicht wie sonst üblich im Januar, sondern erst im März 1962 erscheinen. —

Auch an dieser Stelle möchten wir teilnehmend unseres Mitherausgebers D. Martin Niemöller gedenken, der bei einem Autounfall am 7. August seine Frau und seine Haushälterin verlor und selber erheblich verletzt wurde, jetzt aber zu unserer Freude wiederhergestellt ist. Kg.

Wichtiger Hinweis: Neu-Delhi-Dokumente

Die offiziellen Berichte über Neu-Delhi und die autorisierte Wiedergabe der Dokumente werden im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf, im Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, herausgegeben. Wer zuverlässig zitieren will, ist auf diese Ausgabe in deutscher Sprache angewiesen.

Im Februar 1962 erscheint zunächst der Berichtsband mit der Botschaft der Vollversammlung an die Kirchen und den Berichten der Kommissionen (ca. 72 Seiten, kart. ca. DM 4.80). Der Dokumentarband mit allen vollständigen Dokumenten wird gleichzeitig die Teile des Berichtsbandes enthalten und im Mai 1962 erscheinen (ca. 380 Seiten, Leinen ca. DM 14.80).

Da die amtlichen Unterlagen für Vorträge und literarische Arbeiten bald gebraucht werden, ist eine Vorbestellung sinnvoll. Die Vorbesteller erhalten die gewünschten Bücher in der Reihenfolge des Eingangs der Bestellungen. Es wird gebeten, auf der diesem Heft beiliegenden Bestellkarte die Wünsche anzugeben. Sie erleichtern es auch dem Verlag, die Auflagenhöhe sicherer zu bestimmen. Evang. Missionsverlag

Ausdriften der Mitarbeiter

Generalsekretär Pastor André Appel, Paris IXe, 47 Rue de Clichy / Studiendirektor Dr. Werner Krusche, Lückendorf ü. Zittau 2, Ev.-Luth. Predigerseminar / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Bischof D. Dr. Heinrich Meyer, Lübeck, Bäckerstr. 3-5
Fräulein Else Müller, Nürnberg 15, Hummelsteinerweg 100 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Studienleiter Dr. Heinz Renkewitz, Arnoldshain/Taunus, Evangelische Akademie / Landessuperintendent D. Udo Smidt, Detmold, Kissingerstr. 29 / Dr. Günter Wieske, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Präsident D. Adolf Wischmann, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

1960 K 6433 6

9H

-8. Jan. 1958

11. Feb. 1971

29. JAN. 1981

02. FEB. 1982

30. MRZ. 1983

