

SEKTION „EINHEIT“: DIE VISION DER EINEN KIRCHE

Der Beitrag von Neu-Delhi zur ökumenischen Ekklesiologie

VON WOLFGANG METZGER

Es ist kein Zweifel, daß die Konferenz in Neu-Delhi mit den Gesprächen über die Einheit ihr eigentlich zentrales Thema erreichte. Wenn die alte und die junge Christenheit heute nach den „Ergebnissen“ von Neu-Delhi fragt, meint sie doch weithin in erster Linie dies: Ist ein deutlicher Schritt auf die Einheit zu getan worden? Die „Botschaft“ der Konferenz antwortet nüchtern und zugleich zuversichtlich: „In einigen Punkten erlauben uns unsere Überzeugungen noch nicht, gemeinsam zu handeln. Aber wir haben Fortschritte gemacht; uns ist es gelungen, die Einheit, die wir suchen, klarer auszusprechen“ (7)*).

Sicherlich war es hierfür ein guter Start, daß man sich keinen Illusionen hingeben wollte. Man hatte, um mit Nissiotis zu reden, den „tragischen Ernst unserer Lage“ nüchtern vor Augen; die „erste Zeit unserer ökumenischen Sentimentalität“ war vorüber. Gewiß fehlte es auch 1961 nicht an ökumenischem Glanz; gewiß fehlte es nicht an redlichem Willen zu echtem Gespräch zwischen den Getrennten; gewiß kamen sie sich in den gemeinsamen Gottesdiensten auch innerlich sehr nahe. Aber auch wenn, wie der Erzbischof von Canterbury sagte, Christus, das Haupt der Kirche, in seiner Barmherzigkeit die Kirche weiterhin gebraucht, obwohl sie geteilt ist, um seine Wahrheit kundzutun und viele auf den Weg der Heiligung zu führen, war damit die Existenz regionaler und konfessioneller Sonderungen gerechtfertigt? „Zwist und Uneinigkeit“, urteilte Nissiotis, „vergiften und entstellen fort und fort all unser kirchliches Handeln, unser theologisches Denken, unser missionarisches Wirken.“ Und er fuhr fort: „Das Erlebnis der gegenseitigen Begegnung in einer Versammlung wie dieser rüttelt uns aus unserer Selbstgefälligkeit auf. Der Wind des Heiligen Geistes treibt uns mit drängender Gewalt vorwärts. Diese Vollversammlung ist ein Augenblick, in dem etwas für die Wiederherstellung der Einheit getan werden muß.“

Aus diesen Einsichten heraus war die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die seit Amsterdam über den vordringlichen Anliegen von „Life and Work“ stark in den Hintergrund verwiesen gewesen war, zu einem Vorstoß über Toronto 1950 hinaus angetreten. „Die ‚Toronto-Erklärung‘ war ein Markstein im Denken des Ökumenischen Rates über sich selbst und sein Verhältnis zur Arbeit für die Einheit. Hier bemühen wir uns darum, dieses Denken noch

*) Die Ziffern beziehen sich auf die betr. Seiten des Sektionsberichtes in „Neu-Delhi spricht“.

einen Schritt weiterzuführen“ (51). Die Erklärung, die von der Kommission in St. Andrews 1960 ausgearbeitet und vom Zentralausschuß daselbst angenommen und den Mitgliedskirchen zur Prüfung und Stellungnahme zugesandt worden war, lag nun der Dritten Vollversammlung zur Beschlußfassung vor.

Man übernahm in Neu-Delhi diese „Vision der Einheit“ von St. Andrews nicht ganz unverändert. Nicht bloß paßte man die Formel im Sektionsbericht in einen neuen Rahmen ein (50); in ihm wird in einer Präambel der gemeinsam anerkannte biblische Grund dieser Vision der Einheit bezeugt und in einem Schlußabschnitt die Uneinigkeit hinsichtlich der Wege zu ihrer Verwirklichung demütig, aber nicht ohne Hoffnung bekannt. Man kommentierte die Einheitsformel zudem ausführlich (51 ff.); manche Einwendungen aus der Diskussion fanden hier einen weniger verbindlichen Platz. Durch die beiden vorangestellten Worte „Wir glauben“ verlieh man ihr eine Dignität, die sie in die Nähe eines Bekenntnisses rückt. Auch inhaltlich widerfuhr der Formel noch zwei bedeutsame Erweiterungen: die Worte „durch den Heiligen Geist“ erinnern nunmehr an den uns Menschen entzogenen Motor der Einheit der Kirche; und der Satz, daß die eine Kirche „sich im gemeinsamen Gebet vereint“, fügt der Aufzählung sichtbarer Merkmale der einen Kirche aus Apg. 2, 42 noch ein wichtiges hinzu.

Die Einheitsformel von Neu-Delhi ist der in der Geschichte der Ökumene hochbedeutsame, gemeinsame Versuch, diejenige Einheit als Ziel kurz zu beschreiben, „die der Einheit entsprechen soll, welche Gottes Gabe und unsere Aufgabe ist“ (51). Bewußt beschränkte man sich dabei. Die Erklärung „läßt viele Fragen unbeantwortet“ (50). „Wir wollen den Kirchen ihre Vorstellung von der Einheit nicht diktieren“; sie sollen aber diese Erklärung sorgfältig studieren und gegebenenfalls verbessern (51).

Trotz all dieser Vorbehalte ist es doch nach einer Zeit unverkennbarer Stagnation ein verheißungsvoller Fortschritt, wenn hier erstmals eine „Schau der einen Kirche“ (51), ein „Bild der Einheit“ (56) entworfen wird, um dann daraus auch konkrete Folgerungen abzuleiten. Diese Vision ist weder ein Erfahrungsbefund; die Wirklichkeit zeigt nach wie vor den Zustand der Zerspaltetheit. Noch ist sie ein erdachtes Ideal, das man langsam zu realisieren hätte. Vielmehr ist sie die Beschreibung dessen, was in der Kirche, dem Leib Christi, von ihrem Ursprung her angelegt ist, und damit zugleich dessen, wozu sie bestimmt ist durch ihre Berufung. So sind die Züge dieser Vision für den Glauben beides: sie sind von dem fleischgewordenen Christus her schon gegenwärtig und sind doch gleichzeitig durch den kommenden Christus erst gefordert. Wohl ist mit einem solchen theologischen Dokument über die Einheit die Ebene der Verwirklichung noch nicht erreicht. Aber es bedeutet wahrlich etwas, wenn so verschiedenartige Konfessionen und Gruppen einer solchen Beschreibung zustimmten. Mögen die Kirchen

auch, wie es ja die gemachten Vorbehalte durchaus zulassen, in der Auslegung dieser Sätze differieren — so sind es doch gemeinsame Glaubensaussagen, welche die Einheit als Gottes Willen und Gabe an seine Kirche (50) rühmen und zugleich den status quo der Einzelkonfessionen weit überschreiten.

Diese Sätze werden in Zukunft gemeint sein, wenn man von Neu-Delhi spricht; sie haben wir zu würdigen, ihrem Sinn nachzuspüren, ihre Weite und ihre Schranke zu ermessen. Sie können die Richtung für weitere Gespräche weisen. Toronto hatte die Theorie eines nachbarlichen modus vivendi getrennter Kirchen erreicht, aber die Vielheit nebeneinander stehen lassen. Die Wahrheitsfrage war dort im Grunde ausgeklammert, eine Änderung der eigenen Stellungen, ein Umdenken war niemand zugemutet, die eigenen Standpunkte waren gewissermaßen eingefroren, die Krisis eines Sterbens und Neuwerdens der eigenen Konfession vermieden, eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen nur mit äußerster Vorsicht angegangen — kurz, Joh. 17 war entschärft.

Man hatte sich in Toronto auf dem Boden der faktisch gegebenen und heute möglichen Einheit bewegt, hatte Konzessionen gemacht und verweigert. Nunmehr in Neu-Delhi wagte man in einer betonten Glaubensaussage die Beschreibung der letzten Einheit, von welcher wir in Christus herkommen und auf welche wir hinzustreben haben, für die wir beten und arbeiten sollen.

Es ist nicht leicht, dankbar und kritisch zugleich dem Reichtum der Gesichtspunkte gerecht zu werden, die der Bericht der Sektion „Einheit“ aufweist. Wir versuchen es, indem wir ihn hinsichtlich der zwei Doppelbeziehungen prüfen, die als Vertikale und als Horizontale in dem neutestamentlichen Bild vom Leib Christi vorliegen: Haupt/Leib und Leib/Haupt einerseits, Glieder/Leib und Leib/Glieder andererseits.

I.

Einheit als Gemeinschaft des Hauptes mit dem Leib

Die Einheitsformel beschreibt die Kirche als eine Gemeinschaft. Zwar versichert man, keine Definition der Kirche geben zu wollen und keine bestimmte Lehre von der Kirche vorauszusetzen (51). Faktisch aber wählte man mit dem Wort koinonia doch einen biblischen Begriff, der „aussagt, was die Kirche in Wahrheit ist“ (53). Im Dokument tritt er zwar erst dort auf, wo die Einheit der Kirche in der Horizontalen gesehen ist als eine dem Unsichtbaren verpflichtete, aber sichtbare Gemeinschaft von Menschen. Aber nach 1. Joh. 1, 3 ist er auch geeignet, die Vertikale, die Beziehung zwischen der einen sichtbaren Kirche und ihrem unsichtbaren Herrn zu kennzeichnen: also die biblische Überschrift auch zu dem zu bilden, was in der Präambel der Einheitsformel gesagt wird.

Volltönend und der höchsten Sache gewiß steht dort am Eingang die Joh. 17, 21 entfaltende Glaubensaussage: „Die Liebe des Vaters und des Sohnes in der

Einheit des Heiligen Geistes ist die Quelle und das Ziel der Einheit, welche der dreieinige Gott für alle Menschen und die ganze Schöpfung will“ (50). Dem entspricht die Antwort des Menschen, die in der „Basis“ des Ökumenischen Rates der Kirchen neu umschrieben wird: daß alles ökumenische „Bekennen“ und „Trachten“ geschehe „zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Anteil an dieser trinitarischen Einheit haben wir, so fährt die Präambel fort, in der Kirche Jesu Christi. Denn ihn hat der Vater „zum Haupt des Leibes“ gesetzt, als den Vermittler dieser gottgegebenen und gottgewollten Einheit; und der Heilige Geist macht durch sein pfingstliches Offenbarwerden die Kirche zur Empfängerin dieser wahren Einheit. Der „Leib“ der Kirche wird also von seinem Haupt her gebildet; die Wirklichkeit dieser Einheit ist uns in der Erstlingsgabe des Geistes offenbar geworden.

Das Besondere der Präambel liegt aber nicht in diesen Aussagen, sondern in den Unterstreichungen, in welchen die Ausdehnung des Christusbereichs auf die kreatürliche Welt ausgesprochen wird: Gottes Liebe will die Einheit „für die Menschen und die ganze Schöpfung“. Jesus Christus ist der, „der vor allem ist und in dem alles besteht“. In diesen Formulierungen wirkt der einleitende Vortrag Prof. Sittlers nach, der aus Kol. 1, 15–20 die Forderung einer kosmischen Christologie abgeleitet hatte, ein Gedanke, der von einem Großteil der Konferenz mit Leidenschaft aufgegriffen wurde. Man wurde sich mit Freude dessen bewußt, daß das neutestamentliche Zeugnis kraftvoll die Herrschaft Christi über die Schöpfungsmächte — die Herrscher, Throne, Gewalten und Mächte — ausspricht. Es ist aber beachtlich, daß man hier eine weiter anschließende Gedankenfolge aus Sittlers Vortrag und aus der Diskussion nicht übernahm. Man blieb in der Präambel bei der rein christologischen Aussage und folgte nicht der Neigung, die neutestamentliche Aussage theosophisch-spekulativ zu überdehnen und eine Aussage über die geschaffene Welt daraus abzuleiten. Daß wir in der Natur Gottes Schöpfung, unsere Schwester und den leibhaften Ort vor uns haben, an dem wir dem Bruder im Lichte Christi begegnen (Sittler), daß also diese Gebiete seiner Erlösung zugänglich sind, kann ja nicht bedeuten, daß dieser Kreatur irgendein Licht in sich selbst schon zugesprochen wäre. Darum gibt es auch keine Möglichkeit, in der geschichtlichen Menschheit oder in der Natur den Botschafterdienst der Kirche zu entbehren. So wurde es nicht einsichtig, was Sittlers christologisches Anliegen zu seinem Thema von der Einheit der Kirche zu sagen habe. Daß die Herrschaft Christi einen kosmischen Horizont habe, hebt das Gegenüber des Herrn zu der Welt nicht auf, trotz der Allbezogenheit des Erlösungswerkes Christi; und so ist auch die Kirche, die aus der Offenbarung des Geistes entsteht, nirgends vorfindlich (deshalb kann man auch nicht die Renaissance der hinduistischen Religion als Wirkung des Heiligen Geistes ansprechen, wie dies in Neu-Delhi Devanandan tat).

Realisiert wird die Einheit des Hauptes mit dem Leib durch die an jede Generation von neuem ergehende Predigt des Evangeliums. „Das Herz der Verkündigung ist Jesus Christus selbst, sein Leben, seine Lehre, sein Tod, seine Auferstehung, seine Wiederkunft und die Rechtfertigung und Heiligung, die er allen Menschen bringt und anbietet“ (54). „Er schenkt uns seine Gnade, er tröstet uns und ruft uns zur erneuten Entscheidung für ihn auf“ (54) — „uns“, „vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten“ (50).

So ist von seiten des Vaters, der Christus zum Haupt der Kirche gesetzt hat, ihr alles angeboten, was sie braucht, um ihm als sein Leib zu dienen. Die Einheit der Kirche wird von ihrem Haupt her gesetzt; sie wird nicht durch eine organisatorische Addition (oder Aufhebung) kirchlicher Gruppen geschaffen. So begrüßenswert die Vergrößerung der Zahl der Mitgliedskirchen im Ökumenischen Rat ist (ebenso wichtig ist übrigens auch die Verringerung dieser Zahl durch Unionen zwischen den Mitgliedskirchen!) — für sich allein genügt die von orthodoxer Seite kritisierte bloße „Ökumenizität des Raums“ (ecumenicity in space) noch nicht, „die es auf ein Übereinkommen zwischen den verschiedenen Denominationen, wie sie gegenwärtig existieren, abgesehen hat“. Hinter solch horizontalen Gebietserweiterungen und Flurbereinigungen (adjustment) muß die Erkenntnis der bereits in Christus geschenkten Einheit stehen; ohne solche Fragen nach der Wahrheit bleibt alles an der Oberfläche. Jedoch auch die orthodoxe Parole von der „Ökumenizität der Zeit“ (ecumenicity in time) reicht allein nicht aus zur Erfassung des Wesens der Einheit. Denn keine geschichtliche antiquitas und keine Kontinuität bürgt schon als solche für die Wahrheit; es muß kritisch gesehen werden, wie „an allen Orten und zu allen Zeiten“ das Licht der Wahrheit und Heiligkeit der Kirche, die Treue zu ihrer apostolischen Einheit nicht bloß leuchtete, sondern auch verdunkelt und entstellt werden konnte — und werden kann.

Wir werden also ständig genötigt, vom Haupt her zu denken. Er selbst ist es, der seine Herrschaft in der ganzen Welt aufrichtet: in der Menschheit, auch in den Bereichen der Natur (Sittler), und das heißt untrennbar: auch in den Bereichen der unsichtbaren Mächte und Gewalten. Und er selbst ist es, der zur Aufrichtung dieser Herrschaft in diesem Äon die Kirche als seinen Leib benutzt und allen bösen Gewalten zum Trotz das Volk Gottes zur Wanderung nach dem letzten Ziel befreit und zur Eintracht ruft.

II.

Einheit als Gemeinschaft des Leibes mit dem Haupt

In den Ereignissen, welche die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt, ergeht „Gottes Ruf an sein Volk, sein Volk zu sein“ (54). „In der an

jede Generation von neuem ergehenden Predigt ruft uns Christus zur erneuten Entscheidung für ihn auf“ (54). Treffend wird damit aus dem Kommentar deutlich, daß nicht bloß das Haupt dem Leibe seine Gaben zuwendet, sondern daß umgekehrt vom Leib ein immer wieder zu vollziehender Gehorsam gegenüber dem Haupt erwartet wird. Das erlaubt es nicht, von der geglaubten und geschauten Kirche so zu reden, als handle es sich bei ihr um eine in dieser Weltzeit bereits abzuschließende oder schon abgeschlossene Größe; vielmehr muß sie so beschrieben werden, daß sie als nach vorn durchaus offen erscheint.

Auch die volle Erreichung jener anvisierten sichtbaren und völlig verpflichteten Einheit würde nicht aufheben, daß die Einheit des Leibes, d. h. also der Kirche in diesem Äon, nie bloß eine Gegebenheit, sondern immer zugleich auch erst eine Verheißung ist, die im Glauben immer neu ergriffen werden will und damit zugleich ein Soll bleibt. Ein Blick in das große Kapitel von der Kirche Eph. 4 zeigt eindeutig, daß die Einheit, die im Haupte Christus gegeben ist, vom Leib her gesehen zugleich erst aufgegeben ist. Die Einheit muß mit Fleiß „gewahrt“ werden (Eph. 4, 3). Die „Berufung“ (Eph. 4, 4) weist der Kirche ihren Platz zu zwischen dem Faktum eines geschehenen göttlichen Gnadenaktes und dem ihr damit vorgehaltenen Ziel. Keine Gemeinde, keine Kirche darf sich dünken lassen zu stehen (1. Kor. 10, 12); jede ist in Versuchung. Das Nachwort der Einheitsformel sagt das ehrlich: „Wir alle bekennen, daß sündiger Eigenwille am Werk ist und uns getrennt hält und daß wir in unserer menschlichen Unwissenheit die Linien von Gottes Plan für die Zukunft nicht klar erkennen können“ (51). Die volle Freude an dem, was der Kirche gegeben ist, schließt keineswegs aus, daß sie ihrer Berufung untreu wird und den Geist betrübt, mit dem sie auf den Tag der Erlösung versiegelt ist (Eph. 4, 30). Sie hat ja nicht bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen (Eph. 6, 12); sie ist immer erst unterwegs zu ihrem eigentlichen Ziel, „bis wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und Erkenntnis des Sohnes Gottes“ (Eph. 4, 13), „wenn alle Dinge von Christus in seiner Herrlichkeit zusammengefaßt werden“ (50).

Während in Präambel, Nachwort und Kommentar diese biblische Sicht offen steht, vermißt man sie gänzlich in der zentralen Einheitsformel. Hat man die Kirche richtig beschrieben, wenn in der dortigen Schau der Kirche ihre Vorläufigkeit völlig verschwindet in der rühmenden Aufzählung dessen, was sie ist und hat? Ist dort vergessen, daß die Kirche wie der einzelne Christ nur aus der Vergabung des gnadenhaft rechtfertigenden Herrn lebt? Wird dort ein Endzustand geschildert, in dem die Kirche nicht mehr bloß erscheint als ein „lebendiges Gleichnis des Reiches, ‚bis daß er kommt‘“, wie es an anderer Stelle einmal treffend heißt (49), sondern selbst das Reich ist? Das ‚Reich‘ ist doch immer Herrschaft Christi: und das bedeutet: Führung und Kritik des Hauptes gegenüber

dem Leib. Soviel Herrliches und Großes das Haupt seinem Leib mitteilt — es bleibt das Haupt, das Gegenüber zum Leib, der Herr, der richtet (1. Kor. 4, 4). Auch die in der großen Vision geschaute Kirche muß vor seinem Richterstuhl offenbar werden (2. Kor. 5, 10). Denn die Kirche steht nicht nur diesseits der ersten Schöpfung, also im Bereich der Erbsünde, sondern auch diesseits der zweiten Schöpfung, also im Bereich des Endgerichts; die Scheidung wird nicht von ihr, sondern von ihrem Herrn vollzogen, der kommen wird, „zu richten die Lebendigen und die Toten“, und der in solchem Gericht sein Reich souverän aufrichtet.

Es wird zwar im Dokument eindringlich gesagt, „daß viele Formen des kirchlichen Lebens, wie wir sie kennen, sterben und wiedergeboren werden müssen“ (51). Aber das gehört offenbar zu den Mitteln des wachstümlichen Lebens der Kirche. Innerhalb dieses geschichtsimmanenten Geschehens, in dem wir um die Gemeinschaft mit Christus ringen, kann es in der Tat ein gutes Fortschreiten geben. Hier sind die Komparative am Platze, die so vielfältig im Kommentar auftauchen, z. B. „voller“ (53, 55); „völliger“ (51, 52); „immer mehr“ (51); „tiefer“ (53); „deutlicher“ (55); „lebendiger“ (55); „wirklicher“ (55). Aber dieser Prozeß, der sich mit Formen der Steigerung beschreiben läßt, geht nicht nahtlos über in jene vollkommene „Einheit des Sohnes mit dem Vater, die in ihrer Fülle erst erkannt werden wird, wenn alle Dinge von Christus in seiner Herrlichkeit zusammengefaßt werden“ (50). Gewiß läßt der Heilige Geist uns Schritte tun über die Unterschiede und Spaltungen hinaus „vorwärts zu einer volleren Einheit“ (53), um die Kirche „zur Freiheit und Gemeinschaft zu führen, die zu ihrem Frieden und zu ihrer Freude reichen“ (53); das sind richtige Folgerungen, die wir in echter eschatologischer Perspektive aus der Verheißung für die Gegenwart ziehen, um heute schon „die Einheit zu suchen, die sein Wille für seine Kirche hier und jetzt auf Erden ist“ (50). Die Erreichung des Endziels jedoch ist nicht in unserer Macht, auch wenn wir eine glanzvolle Kirche wären: es liegt jenseits des Gerichtes.

An dieser Stelle muß eine Frage an die orthodoxe Kirche gestellt werden. Sie hat auf zahlreichen ökumenischen Tagungen, nicht zum wenigsten in Toronto, für sich in Anspruch genommen, nicht eine Konfession, sondern die Kirche schlechthin zu sein, da ihre innere Struktur und ihre Lehre mit der apostolischen Botschaft und der Überlieferung der alten ungeteilten Kirche übereinstimmen. So auch wieder in Neu-Delhi im Statement der orthodoxen Mitglieder der Sektion „Einheit“. Erfreulicherweise hat die (später dort abgegebene) Erklärung der orthodoxen Gesamtdelegation auf die Wiederholung des in dem Statement jener Teildelegation Gesagten verzichtet. Sollte das die Niederlegung einer schwierigen Barriere sein und damit eines der ganz großen geistlichen Geschehnisse der Konferenz? Könnte sich darin die Möglichkeit abzeichnen, daß das

orthodoxe Selbstverständnis sich eines Tages zu einer Korrektur bereitfinden läßt? Der Vortrag von Nissiotis zielt in dieser Richtung, wenn er seine Kirche zu einer wahrhaft universalen „orthodoxen“ Haltung rief, die auch Schismatikern einen Platz innerhalb der Gesamtkristenheit zuweist*).

Die Einheitsformel bedarf hier wohl einer grundsätzlichen Korrektur. Sie klingt so, als werde in ihr (im Unterschied zu Präambel, Nachwort und Kommentar) nicht realisiert, daß die Kirche Gemeinschaft nicht bloß mit einem inkarnierten und durch die Auferstehung restituierten Herrn hat, sondern daß er ein Gekreuzigter ist, in welchem das Gericht über unser Fleisch und Blut erging — auch für das Fleisch und Blut der den Leib der Kirche bildenden Menschen.

III.

Einheit als Gemeinschaft der Glieder mit dem Leibe

Mit der Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Glieder des Leibes zum Ganzen des Leibes ist die Horizontale angesprochen, wie dies etwa in 1. Kor. 12 im Unterschied zu Eph. 4 geschieht. Näher beschrieben wird diese Gemeinschaft in der Vision der Einheitsformel von Neu-Delhi als „sichtbar“ und als „völlig verpflichtet“ — beides außerordentlich treffende Kennzeichnungen.

„Sichtbare Gemeinschaft“: mit dieser Losung ist der spiritualistischen Deutung der Kirche der Rücken gekehrt. „Sichtbare Gemeinschaft“ beschreibt die Kirche als eine leibhafte Größe, die aus Menschen besteht, welche in einer (nicht in ihnen selbst liegenden) Verbundenheit miteinander stehen. Sie ist zusammengerufen durch eine unsichtbare Macht: durch den Heiligen Geist (53). „Er ist die Gabe des Vaters im Namen Jesu Christi, um die Kirche aufzubauen“ (53); er schafft die Elemente, die zu ihrer Einheit, ihrem Zeugnis und ihrem Dienst gehören. Das Werk des Heiligen Geistes tritt aus der Innerlichkeit und Unsichtbarkeit heraus und führt zu einem gemeinsamen Leben der Glieder im Leib Jesu Christi, der Kirche. Dieses wird sichtbar an ganz bestimmten Merkmalen, die der Kirche überall gemeinsam sind und darum auch gemeinsam sein müßten. Es wird gepredigt und gebetet; es wird getauft und das eucharistische Mahl gefeiert; es wird das missionarische Zeugnis der Wahrheit hinausgetragen in die Welt und der Dienst der Liebe an der Welt geübt. Diese gemeinsamen Grundmerkmale mögen weiterhin jeweils verschieden ausgeformt werden zu faßbarer Lehre, sichtbarem Kultus, zu Ordnung und Amt, in variablen Funktionen und mit mannigfachen Mitteln, aber diese Vielerleiheit soll die Einheit der Grundmerkmale und damit die vor der Welt anschaulich werdende Ge-

*) Der Vortrag von Dr. Nissiotis wird in der nächsten Nummer Gegenstand einer gesonderten Untersuchung sein. Die Schriftleitung.

meinschaft derer nicht stören, die „in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen“.

Diese sichtbare, völlig verpflichtete kirchliche Gemeinschaft umfaßt zunächst „alle an jedem Ort“: es gibt also nach dieser Vision der Kirche an einem Platz und in einer Region nur jeweils die eine, übergreifende ecclesia Christi. Ihre konkrete Verwirklichung an einem konkreten Ort und einem konkreten Zeitpunkt vereint sie aber zugleich mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten (50). Mit Recht stellt die „Botschaft“ von Neu-Delhi fest: „Unsere Brüder in Christus werden uns gegeben und nicht von uns gewählt“ (7). Wie die Zugehörigkeit zu einer örtlichen Gemeinde auf der Anerkennung der „andern“ ruht, so der Eintritt in die Ökumene auf der Anerkennung von Amt und Gliedern der anderen Kirchen (50), die wir uns nicht nach unseren Wünschen zurechtmachen können, sondern nehmen müssen, wie sie sind. Wir haben sie nicht zu beherrschen und haben uns nicht von ihnen beherrschen zu lassen; wir sind gerufen in die eine sichtbare Gemeinschaft mit ihnen in Ausrichtung auf den einen, der über uns herrscht, und zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst an der Welt, „wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft“ (50).

Mit derselben Entschlossenheit, mit der sich die Einheitsformel von einer Spiritualisierung abkehrt, wehrt sie zugleich der Veräußerlichung. Der Kommentar sagt (53): „‘Gemeinschaft’ setzt eindeutig voraus, daß die Kirche nicht lediglich eine Institution oder Organisation ist.“ Die Einheitsformel kennzeichnet die ökumenische Verbundenheit ausgezeichnet mit den Worten „völlig verpflichtete Gemeinschaft“. Hier wird die unsichtbare Mitte wirksam, von der dieser Kreis bestimmt ist; er unterliegt einer Beschlagnahme, welche die ganze Existenz derer, die an ihr teilhaben, für den Christus beansprucht, den sie verkündet. Es ist deshalb gut, daß die Einheitsformel von Neu-Delhi über diejenige von St. Andrews hinaus den Heiligen Geist namhaft macht als den Hersteller dieser völlig verpflichteten Gemeinschaft. Der gewählte Ausdruck enthebt freilich nicht der Versuchung, den Heiligen Geist als verfügbare Aussteuer der Kirche anzusehen; es wäre darum vielleicht ratsam gewesen, auch in der Einheitsformel mit dem Heiligen Geist den Begriff des Glaubens zu verbinden im Sinne persönlichen Beteiligtseins an der Gemeinschaft und ihren Merkmalen. Denn nicht das Herr-Herr-Sagen macht uns zu Jesu Jüngern, sondern das Tun seines Willens in seiner Nachfolge (Matth. 7, 21). In wundervoller Ausführlichkeit und Plastik wird das im Kommentar (53) nachgeholt: „Eine solche Gemeinschaft bedeutet für diejenigen, die daran teilhaben, nichts Geringeres als einen erneuerten Willen und Geist, eine volle Beteiligung am gemeinsamen Lob und Gebet, miteinander geteilte Buße und Vergebung, miteinander geteilte Leiden und Freuden, gemeinsames Hören auf das gleiche Evangelium und Antworten im Glauben,

Gehorsam und Dienst, Sich-Vereinigen in der einen Sendung Christi in der Welt, eine sich selbst vergessende Liebe zu allen, für die Christus starb, und die versöhnende Gnade, welche alle Mauern der Rasse, Hautfarbe, Kaste, Stammeszugehörigkeit, des Geschlechts, der Klasse und Staatsangehörigkeit zerbricht.“

Betrachtet man dann die in der Einheitsformel aufgezählten, dem Glauben sichtbaren *notae* der kirchlichen Gemeinschaft im einzelnen, so fällt auf, daß diese kraftvoll von der gottesdienstlichen Mitte aus beschrieben wird.

Die Taufe in Jesus Christus hinein wird als erstes sichtbares Merkmal gemeinsamer Zugehörigkeit der Kirche genannt. Der Kommentar weist auf die tiefen Unterschiede in Theorie und Praxis unter den Mitgliedskirchen hin. „Die gegenseitige Anerkennung der Taufe, wenngleich verschieden, ist ein Ausgangspunkt des ökumenischen Gesprächs unseres Jahrhunderts gewesen“ (53); aber, wie der weitere Text des Berichts feststellt (62), sie „ist an sich, obgleich sie weitreichende Folgen hat, kein direkter Weg zur Einheit“. Doch weist der Bericht in ausgezeichneter Knappheit die rechte Richtung für das Weiterdenken. Eine statische, sakramentalistische Beschreibung der Taufe reicht nicht zu. Gewiß, Gottes Heiliger Geist handelt in ihr: sie ist Gottes Gabe („Die Taufe erkennt an, daß Gott uns als seine Kinder haben will“). Aber sie verlangt den Glauben, „die Hingabe des Menschen“ als „angemessene Antwort des Getauften“ in wachstümlichem Prozeß „in der Gesamtheit des Lebens im Glauben“. Deshalb ist eine „dynamische, eschatologische Perspektive“ für das Verständnis nötig. Den kindertaufenden Kirchen wird darum empfohlen, „das Problem der christlichen Erziehung ernster anzufassen, als es häufig der Fall ist“; die Kirchen aber, welche die ‚Gläubigentaufe‘ praktizieren, mögen „noch einmal den Platz der Säuglinge und Kinder in der Gemeinschaft der Gläubigen überdenken“. Treffend wird von der Taufe gesagt: „Sie bezeichnet den ‚Platz‘ für den Menschen in der Familie Gottes“; er ist jedem Getauften gültig angewiesen und wartet darauf, eingenommen zu werden, indem sein Inhaber „als getreuer Soldat Christi in der kämpfenden Kirche seine Antwort gibt“ (62).

Innerhalb des durch die Taufe gezogenen Kreises muß sich das gemeinsame Bekenntnis zu Christus begeben. Eine „einmütig angenommene lehrmäßige Grundlage für die Einheit, die wir anstreben“ (61), ist noch nicht gewonnen; aber bedarf es überhaupt eines dogmatischen Uniformismus? Liegt der unentbehrliche Konsensus nicht in einer tieferen Schicht? Der Kommentar spricht dies aus: „Der ‚eine apostolische‘ Glaube . . . ist alles in allem Glaube an Christus als den Herrn und Heiland zur Ehre Gottes des Vaters“ (61); eine Formel, die von der Bibel aus gesehen das Entscheidende nennt. Zugrunde liegt dabei zum ersten die für die Gewinnung ökumenischer Bekenntnisgemeinschaft unent-

behrliche Überzeugung, „daß verstandesmäßige Formulierungen des Glaubens nicht mit dem Glauben selbst gleichgesetzt werden dürfen, und zum andern, daß koinonia in Christus sehr viel mehr Vorbedingung ‚gesunder Lehre‘ ist als umgekehrt“ (61).

Im weiteren wird dann das Bekenntnis der „völlig verpflichteten Gemeinschaft“ konkretisiert zunächst als Bekenntnis zu dem einen apostolischen Glauben. In dieser Formel ist Raum für den „protestantischen Flügel“, der hierbei primär an die Heilige Schrift selbst in ihrer Fülle denkt, wie für den „katholischen Flügel“, wo man dieser Forderung Genüge getan sieht durch die Rezitation des Nicaeno-Constantinopolitanum als des Extraktes der Schrift. Raum ist darin aber auch für das außerhalb der Liturgie statthabende Bekenntnis der Laien im Alltag und für die rechtliche Geltendmachung dieses Bekenntnisses in der Ordnung der Kirche für ihr Lehramt als *regula fidei*.

„Das eine Evangelium verkündigt“ diese Gemeinschaft. Wiederum läßt diese Formel Raum für verschiedene Auslegungen. Sie kann bezogen werden auf die liturgische Lesung des Evangeliums, das eine zusätzliche Auslegung nicht benötige, da es für sich selbst in der ihm eigenen Mächtigkeit rede; es kann aus ihr aber auch herausgehört werden, das Evangelium müsse durch den Mund eines Predigers als *viva vox* in die konkrete Lage der Gemeinde hinein gesprochen werden (so 54) und sei als missionarische Verkündigung über die Gemeinde hinaus in die Welt hineinzurufen (55).

„Das eine Brot bricht“ man in der geschauten einen Kirche. Die ausgiebige Betrachtung, welche die weiteren Ausführungen des Berichts der Sektion „Einheit“ der faktischen Zertrennung der Kirchen am Abendmahlstisch zuteil werden läßt (54, 58 f., 63, 68 f.), beweist, daß man die hier bestehenden Nöte schmerzhaft empfand. Es hätte des angriffigen Wortes von Philip Potter nicht bedurft, um der Konferenz das Drängen der Jugend und der jungen Kirchen zum Bewußtsein zu bringen. Hart stehen die Gegensätze auf allen Ebenen gegeneinander; vor allem in der Ortsgemeinde (58 f.), aber auch in den Konfessionen (63) und im Ganzen der ökumenischen Bewegung (68). Man weiß, daß die Richtlinien von Lund 1952 einer Überprüfung bedürfen, sieht aber in den Vorschlägen der Bossey-Konsultation 1961 noch keine Verbesserung und hofft auf die 4. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung 1963 (69). Vorläufig bleibt also die Verschiedenheit der Blickpunkte. Auf der einen Seite steht die Haltung, für welche das Gnadenmittel des Heiligen Mahles eine solche Übermächtigkeit besitzt, daß es auch Vergebung für die Sünde der Trennung schenkt und mit seinem Imperativ „über allen unsern Unterschieden steht“ (58). Wie sollte man die gemeinsame Liebe zu Gott nicht ausdrücken und vertiefen durch Interkommunion? Wie den andern die Gemeinschaft vorenthalten, „von denen wir wissen, daß sie in

Christus sind“ (58)? Auf der Gegenseite ist man überzeugt, daß der Anteil an diesem Mahl beschränkt zu sein habe auf diejenigen, die mit uns in derselben „organischen und das Sichtbare überschreitenden Einheit von Glauben, Leben und Liebe“ stehen, so daß also diejenigen nicht zuzulassen sind, die nicht in diesem „Gesamtgefüge von Amt und Sakramenten“ (58) mit uns verbunden sind. Hier wird gesagt: „Wir können und dürfen Wahrheiten und Weisen kirchlichen Lebens nicht einfach aufgeben, die nach unserem Glauben Gottes Wille für seine Kirche sind und welche die anderen noch nicht akzeptieren“ (59). Aber wer die „Qual zerbrochener Gemeinschaft am Tisch des Herrn“ (59) erlebt, welche die Ausschließenden und die Ausgeschlossenen gleichermaßen empfinden (63), ist dankbar für die praktischen Vorschläge, die der Sektionsbericht gibt. Wo es die bestehenden Überzeugungen erlauben, solle gehandelt werden, ohne auf einen allgemeinen ökumenischen Konsensus zu warten (63). In der Diskussion aber solle man sich auf das konzentrieren, „was Gott tut und was er am Tisch des Herrn zu tun gebietet, statt (in erster Linie) auf die Verwaltung des Sakraments, d. h. auf die Frage nach der Gültigkeit des Amtes“ (63). Um aus der gegenwärtigen Sackgasse herauszukommen, sei es „einfach ein Gebot, daß Denominationen und Konfessionen erneut ihre Abendmahlslehren und Liturgien im Licht aller jener neuen Faktoren überprüfen, die durch die ökumenische Situation hinzugekommen sind“ (63). In der Tat, sollte nicht Abendmahlsgemeinschaft die unmittelbare Folge dessen sein, daß wir durch die Taufe in einen Leib zusammengefügt sind und darum auch das Sakrament des Leibes gemeinsam empfangen müßten? Dies nicht, um dadurch eine nicht vorhandene Einheit erst herzustellen, aber um eine vorhandene Einheit anzuerkennen, für deren Verwirklichung nicht wir die Bedingungen zu stellen haben. Denn es geht beim Heiligen Mahl nicht um „Wahrheiten und Weisen des kirchlichen Lebens“, sondern um die Beugung der Armen vor dem reichen Herrn, der selber allein „Wahrheit“, „Weg und Weise“ und „Leben“ seiner Kirche ist (Joh. 14, 6).

„Im gemeinsamen Gebet vereint“ sich die Kirche in ihrer geschauten Einheit. Es ist ein guter Erwerb, daß dieser Satz über St. Andrews hinaus in Neu-Delhi in die Einheitsformel eingefügt wurde: denn das Evangelium, das für die Kirche selbst konstitutiv ist, mag ohne die Antwort des gemeinsamen Gebets nicht sein. Auch zu dieser Lebensäußerung der Kirche muß das Anliegen in Erinnerung gerufen werden, daß es ein rechtes Beten sein müsse, wie es dem Wort Christi entspricht und von seinem Geist inspiriert ist. Das gemeinsame Gebet der Kirchen muß so gestaltet sein, daß auch das gemeinsame Amen gesprochen werden kann, in welchem die Gemeinde das Gesprochene rezipiert. Obwohl gerade beim Gebet der Kirchen eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit sichtbar wird, soll doch das gemeinsame Erbe in den getrennten Überlieferungen erkannt und noch voller zum Ausdruck gebracht werden. Gedacht ist dabei an die in den einzigartigen

Taten Gottes in Christus gegründeten Gebetshaltungen der Anbetung, Buße, Fürbitte, Bitte und Danksagung (55).

In all diesen Merkmalen ist stillschweigend das Amt vorausgesetzt, das innerhalb der einzelnen Kirchen den Gottesdienst leitet, das Evangelium verkündet, die Gebete spricht, die Sakramente verwaltet und durch Zuordnung zu sich die Abgrenzung der Mitgliedschaft sichtbar macht. Die gegenseitige Anerkennung von Amt und Gliedern wird für die Gemeinschaft der vielen Kirchen gefordert (50). „Unser unterschiedliches Verständnis vom Wesen der Ämter innerhalb des gemeinschaftlichen Priestertums“ erscheint nach dem Kommentar als „eines der ernstesten Hindernisse für die Einheit“ (55). Wo der Fehler liegt, wird nicht gesagt. Durfte übersehen werden, daß das eigentliche „Amt“ nicht direkt unseren menschlichen Institutionen zukommt, die in einer bischöflich oder nichtbischöflich konstruierten Kirchenverfassung sichtbar werden, sondern der anderen, höheren Instanz, die unsere „Ämter“ allein zu legitimieren vermag: dem Wort und Geist des Herrn? Alle Formen des Amtes sind der Forderung der Apostolizität verpflichtet: sie aber ist durch die historische Kontinuität weder einfach garantiert noch auch einfach ausgeschlossen. Wenn wir „ein von allen anerkanntes Amt“ suchen (55), kann sich dies nur auf das Amt des Christus und seines Evangeliums beziehen, dessen Wahrheit alle Amtsträger verpflichtet sind. In diesem Sinne müßte die Einheitsformel präzisiert werden: es geht nicht darum, daß das Amt als solches (und daran sich anschließend auch die Gliedschaft) von allen anerkannt wäre; was anerkannt werden müßte, ist vielmehr: daß alle an jenem einen, unseren Ämtern vorgeordneten, wesentlichen Amt des göttlichen Wortes teilhaben. Das aber kann in verschiedenster Weise in der Kirche des königlichen Priestertums konkret realisiert werden: von Bischöfen, die die apostolische Sukzession für sich in Anspruch nehmen; von anderen Amtsträgern, die sich von der Gemeinde berufen wissen; oder auch in der in Neu-Delhi so stark unterstrichenen Weise, daß Laien in ihren Alltagsbeziehungen das apostolische Zeugnis (und damit das Amt!) wahrnehmen. Einer zentralistischen Rechtsordnung bedarf es nicht.

Die starke Betonung des Wort- und Sakramentsgeschehens innerhalb der Kirche bildet in der Einheitsformel ein gutes Gegengewicht gegen die unter den sichtbaren Merkmalen gleichfalls erscheinende Weltbezogenheit der Kirche in Zeugnis und Dienst. In diesen wendet sich nach der Einheitsformel das gemeinsame Leben „an alle“. Die Christenheit soll, über die Einzelkirche hinaus, dahin kommen, „daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft“ (50). Die Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat unterstreicht nachdrücklich die Sendung der Kirche in die Zerstreuung hinaus; der Bericht der Sektion Zeugnis geht den Fragen der

Kommunikation des Evangeliums (16 ff.) und der missionarischen Struktur der Gemeinde (20 ff.) gewissenhaft nach und ruft die Kirchen auf, die Sicherheiten ihrer herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen und „veraltete Formen . . . durch kräftige, zeitgemäße Formen der missionarischen Verständigung zu ersetzen“ (25). Der Bericht der Sektion Dienst schickt die Kirchen tief hinein in den „weltlichen Bereich“ und unterstreicht unter den Formen des christlichen Dienstes die Verantwortung und Anteilnahme des Einzelnen (46 ff.), die „Gesellschaftsdiakonie“ (48) und den ökumenischen Dienst zwischenkirchlicher und allgemeiner Nothilfe (48 f.).

Die Spannung zwischen Gottesdienst und Weltdienst wird hier besonders deutlich spürbar: für allen christlichen Aktivismus bedeutet die Vision der Kirche in der Einheitsformel eine nicht zu übersehende Bindung an die Mitte. Unmißverständlich erhebt sich der warnende Finger: „Bei alledem muß bedacht werden, daß der Christ kein ‚Philanthrop‘ und die Kirche kein ‚Wohltätigkeitsverein‘ ist. Das Kennzeichen der dienenden Kirche findet sich in der Freude und im Leiden um Jesu Christi willen . . ., in der Solidarität, die in Jesus Christus gegeben ist . . ., als ein lebendiges Gleichnis des Reiches, ‚bis daß er kommt‘“ (49). Umgekehrt aber muß alle zum Quietismus neigende Innerlichkeit sich sagen lassen, daß es mit der Sammlung der Kirche hinter bergenden Mauern nicht getan ist. Es mag imponieren, wie sehr die orthodoxe Christenheit davon überzeugt ist, durch den Vollzug ihrer Liturgie alles zu tun, was ihr aufgetragen ist: in ihr die Zeugnispflicht ebenso zu erfüllen wie den Dienst an der Welt, die Erziehung der Jugend ebenso wie die Verantwortung gegenüber dem Staat. Aber ob das ein zureichendes Verständnis ist? Die Thematik der drei Sektionen von Neu-Delhi weist nicht dahin. Vielleicht wird speziell an dieser Stelle die Begegnung mit der Ökumene für die orthodoxe Christenheit fruchtbar, wenn sie sich gefragt sieht, ob die Bemühungen um Zeugnis und Dienst, also die Bewährung in der Nachfolge des Herrn, der die Welt geliebt hat und sich selbst für sie dargegeben, vom Zentrum aus gesehen Allotria ist oder nicht vielmehr die schlichte Anerkennung der Tatsache, daß die Mitte nur Mitte ist, wenn sie eine Peripherie beherrscht. Sofern die Erklärung der orthodoxen Delegationen, die Erzbischof Jakovos in Neu-Delhi abgab, nicht bloß ein ad-hoc-Statement ist, gehört es zu den großen Hoffnungszeichen einer sich anbahnenden Verständigung. Mit Nachdruck wurde dort gesagt: „Einheit kann durch theologische Diskussionen gefördert werden, aber auch durch gemeinsames Verständnis von christlichem Dienst und Zeugnis. Die drei können nicht voneinander getrennt werden. Der Ökumenische Rat begann als Dienst; jetzt, nachdem der Zusammenschluß erreicht ist, wird er ein kraftvoller Zeuge.“ Dann aber heißt es in hilfreicher Klarheit weiter: „In beiden Fällen (sc. Dienst und Zeugnis) muß auf eine Sache Wert gelegt werden: es ist die Einheit des Geistes und des Herzens, die allein zu besserem Verständ-

nis, zur Annahme und Verkündigung unseres gemeinsamen Glaubens führen kann. Dienst und Zeugnis und Einheit waren die drei Hauptabsichten der Inkarnation des Wortes Gottes.“ Hier ist nichts hinzuzufügen.

IV.

Einheit als Gemeinschaft des Leibes mit den Gliedern

Neu-Delhi hat es mit Nachdruck unternommen, der Einheit der Kirche inmitten der Vielheit der kirchlichen Erscheinungen Geltung zu verschaffen. Die große Vision des Glaubens wurde entfaltet: eine an ihren Merkmalen sichtbar werdende Einheit, in einem gemeinsamen gottesdienstlichen Leben gefaßt und in einem gemeinsamen Zeugnis und Dienst sich an alle wendend, Amt und Gliedschaft anderer Kirchen anerkennend und mit ihnen zu gemeinsamem Handeln und Sprechen vereint.

Aber, so ist nun zu fragen: Hat man sich mit derselben Energie darum bemüht, der Vielfalt der Glieder innerhalb des einen Leibes ihr Recht zu sichern? Wohl wird gesagt: „Es ist uns klar, daß Einheit nicht einfach Uniformität der Organisation, des Ritus oder der Lebensform bedeutet“ (51). Auch wird in den Aussagen, die sich auf die nächstliegenden Schritte und Aufgaben beziehen, mit dem Dasein verschiedenartiger Glieder gerechnet („noch“ gerechnet?). Aber darüber, ob die Variation ein dauerndes inneres Recht habe und wie dies gegebenenfalls gestaltet werden müßte, wenn es der Einheit keinen Schaden tun sollte — darüber erfahren wir aus den Dokumenten von Neu-Delhi nicht eben viel Positives. Dagegen wurde eine negative Front gegen die konfessionellen Weltbünde von Potter schonungslos bezogen; er gab hier den Einspruch der Ostasiatischen Christlichen Konferenz weiter, in welcher der Einfluß der Weltbünde als ein problematisches Hindernis auf dem Wege zur Einigung harte Kritik fand. „Trotz den guten Absichten dieser Organisationen läuft“ — so wurde dort gesagt — „ihre Tätigkeit darauf hinaus, ‚Bevormundung‘ (paternalism) und ständige Kontrolle fortzusetzen und zu verstärken; diese Organisationen heischen Loyalität für jeweils besondere Ausprägungen des christlichen Glaubens, die sich gegenseitig Konkurrenz machen; die jungen Kirchen werden solchen Weltorganisationen gegenüber immer in der schwächeren Position sein und bleiben, da deren Machtzentren von den alten Kirchen des Westens gedeckt werden.“

Diese Sorgen und Anklagen, welche im Grunde der ganzen konfessionellen Gliederung der Christenheit das Lebensrecht absprechen, sind vom Standort der jungen Kirchen aus nicht unverständlich. Um ihrer Missionsaufgabe willen begehren sie, daß ein allen gemeinsames neues Bekenntnis des (apostolischen) Glaubens dem Zeugnis zugrunde liege und an jedem Ort eine zur Gemeinschaft des

Abendmahls verbundene Gemeinde sich versammle. In diesem Sinne begrüßen sie die Einheitsformel von Neu-Delhi. Auch wenn sie keineswegs verkennen wollen, daß sie das Evangelium nur durch den Dienst jeweils einer bestimmten Konfession empfangen, so scheint es ihnen doch unmittelbar deutlich zu sein, daß diese Konfessionen in die Länder Asiens und Afrikas eine abendländische Spaltung hineintragen, an der sie nicht interessiert sind, nicht interessiert sein dürfen um ihrer Aufgabe willen.

Von dieser Kritik aus gesehen stünde am Ende der von uns anzusteuern den Entwicklung eine Einheitskonfession; die Schau der Einheitsformel könnte ihrerseits diese Vorstellung mindestens nahelegen, auch wenn sie es nicht geradewegs meint. In einem noch nicht gelösten Widerspruch dazu steht aber das ebenso offensichtliche Bemühen der jungen Kirchen um eine geprägte Eigenständigkeit. Für Asien vertrat dies beispielhaft und an betonter Stelle U Ba Hmyin in der Eröffnungspredigt. Wie einst das Evangelium vom jüdischen Boden in die griechische Denkweise übergegangen sei, so müsse heute die christliche Botschaft etwa asiatische Strukturen des Denkens und Lebens in ihren Dienst nehmen. „Keine Theologie verdient in Zukunft ‚ökumenisch‘ zu heißen, welche die asiatischen Strukturen außer Betracht läßt. Sie mag sich als ökumenisch ausgeben — in Wirklichkeit aber wird sie nichts als westliche Kirchturms-theologie sein.“ Die Forderung dieses Christen aus Burma (mit dem Buddhismus im Hintergrund) könnte unschwer ihre Parallelen bekommen in der Forderung, eigene Theologien für die Christenheit im hinduistischen Vorderindien, in China, in Japan, in den Ländern des Islam, in den Territorien Afrikas zu entwickeln, um in diesen Regionen eine volksnahe Christuspredigt und ein bodenverwurzeltes Kirchentum zu bekommen. Das würde den Ausblick eröffnen auf eine ökumenische Gemeinschaft zwischen regional verschiedenen Christentümern, auf einen Gesamt-leib der Kirche, dessen Glieder ihre (u. U. sehr differente) Eigenart von ihrem geographischen Hintergrund her empfangen. Wollte man das als Konfessionen bezeichnen, so wären diese künftigen Konfessionen — nach Theologie, Kultus, Gemeindeleben und Verfassungsform — regional verschieden.

Hier drohen zweifellos einige **Kurzschlüsse**. Die stillschweigende Voraussetzung für die positive Forderung von U Ba Hmyin ist ja, daß bei dieser „Übersetzung“ — etwa in hinterindische Denkweisen — wirklich das Evangelium übersetzt werde. Offenbar wird dabei einerseits übersehen, daß diese Übersetzung bereits grundlegend dort geschah, wo ein fremdes Volk seine Bibel übersetzt bekam, an deren Verbesserung ständig weitergearbeitet wird. Andererseits sind wir bei diesen Versuchen — mindestens in der alten Christenheit — gewarnt vor der Gefahr, daß das Christentum nicht bloß in eine Volkssprache gedolmetscht, sondern einem Volkstum hörig gemacht werden könnte; noch sind aus den dreißiger

Jahren die Programme für eine „Germanisierung“ des Christentums in abschreckender Erinnerung, die auf einen radikalen Substanzverlust hinausliefen. M. a. W.: Die Wahrheitsfrage darf bei dem Bemühen um volksnahen Ausdruck des Evangeliums nicht ausgeklammert werden. Daß der Inhalt der Botschaft sich von selbst verstehe und es lediglich auf das Wie, nicht auf das Was der Predigt ankomme — das wäre ein gefährlicher Irrtum.

Auf die gleiche Frage nach der Wahrheit stoßen wir bei der negativen Forderung Potters, der die konfessionellen Weltbünde eliminieren will. Gewiß sind die Konfessionen und mit ihnen ihre Zusammenschlüsse das Ergebnis geschichtlicher Sonderentwicklungen. Aber bei aller Würdigung nichttheologischer Faktoren in ihrem Werden und Wesen sind doch die theologischen Faktoren entscheidend. Das ist der Grund, warum sie die Gewissen tiefer binden, als daß sie mit einem Protest seitens der jungen Kirchen oder der jungen Generation einfach aus der Welt geschafft werden könnten. Hier ist wiederum Vorsicht geboten, wenn nicht etwas zugrunde gehen soll, was nicht überfahren werden darf. Es ist gut, wenn Konfessionen in eine Union hinein abgebaut werden können; keine sollte sich im Einzelfall der Prüfung dieser Möglichkeit entziehen! Aber dies ist nur dann legitim, wenn die Wahrheitsfrage dabei an zentraler Stelle gelassen wird. Man kann hier auf manche beispielhafte Lehrgespräche mit positivem Ausgang verweisen; am bekanntesten sind wohl die Verhandlungen zwischen der Kirche von Südindien und den indischen Lutheranern. Sind die Konfessionen primär — neben allem andern, was sie auch noch sein mögen — Ausdruck der Sorge um den rechten Glauben, den rechten Gehorsam, den rechten Gottesdienst, den rechten Aufbau der Gemeinde, die rechte Gestaltung der Kirchenverfassung, so können sie erst dann „abrüsten“, wenn sie ihr Wahrheitserbe — was aber keineswegs identisch ist mit der ganzen Breite ihrer Tradition — in das neu entstehende größere Kirchengebilde mit eingebracht haben.

Der Bericht der Sektion „Einheit“ vermag hier keine eindeutige Stellung zu den Konfessionen zu nehmen. Er läßt zwar einerseits Auffassungen zu Wort kommen, die zugunsten der Konfessionen sprechen: „daß ein tieferes Verständnis der Lehren und Überlieferungen der verschiedenen Konfessionen auf die Dauer die Möglichkeiten für eine Vereinigung in Wahrheit fördert“ trotz augenblicklich gegenteiligem Anschein (68). Aber auf der anderen Seite zitiert derselbe Bericht die andern, „die in bestimmten Gebieten die konfessionellen Weltbünde als eine Bedrohung weitergehender Einigung ansehen“ (68). Schließlich fordert er die führenden Persönlichkeiten konfessioneller Körperschaften auf, um der Einheit aller Christen an jedem Ort willen ihren Kirchen bei Verhandlungen über eine Union unter dem Zeichen der Wahrheitsfrage beizustehen (68). Dann aber, so wird man wohl im Sinne des Berichts folgern müssen,

dürfte die Bedeutung der Konfessionen erschöpft, ihre Aufgabe erfüllt, die Stunde ihrer Liquidierung herangekommen sein.

Aber ist damit die Frage gelöst? Man macht die Beobachtung, daß in den Unionen die konfessionell geprägten Gruppen ihre Eigenart meist sehr deutlich festzuhalten pflegen — und dies innerhalb der vollzogenen Integration. Dies könnte man als eine Übergangserscheinung beurteilen und dulden; aber ob es nicht mehr ist? Könnte das nicht auch das Verhalten von Gliedern sein, die sich an einem Ort oder in einer Region zu äußerer sichtbarer und völlig verpflichteter Gemeinschaft einer unierten Kirche hinzugefunden haben, aber innerhalb dieser der Wahrheit in der Weise gehorchen wollen, wie ihr geschichtliches Erbe sie prägte? Bedeutet „Union“ Vereinerleung der Glieder? 1. Kor. 12 wäre hier zu hören. Solche Verschiedenheit wäre möglich innerhalb der Kanzel-, Altar-, Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, unter Anerkennung von Amt und Mitgliedschaft der andern. Man denke etwa an eine ökumenisch denkende orthodoxe Gruppe in einem calvinisch bestimmten Gebiet oder an eine ökumenisch bestimmte Baptistengemeinde in Rußland, um zu sehen, daß die Akten über diese Fragen so rasch nicht zu schließen sind.

Auch das Neue Testament widerrät dies. Stehen dort etwa nur landschaftlich geprägte Christentümer nebeneinander innerhalb der selbstverständlich festgehaltenen Gemeinschaft der einen ecclesia? Ist es nicht so, daß die verschiedenen Typen — man nehme den tiefsten Unterschied: den zwischen Judenchristen und Heidenchristen — zwar innerhalb der einzelnen Orts- und Landesgemeinden sich zusammengehörig wissen sollen, aber gleichwohl gliedhaft nebeneinanderstehen und keineswegs ihre Eigenart preisgeben zugunsten einer anderen „Konfession“ oder einer „Union“? Ist nicht gerade das ein entscheidendes Anliegen des Paulus, die werdende Christenheit allein auf Christus zu gründen und darum es nicht zuzulassen, daß eine Form christlicher Jüngerschaft sich als allein gültige aufspiele, statt dem anderen die Freiheit zu gewähren, etwa die Freiheit zu einem Christenstand unter dem mosaischen Gesetz oder umgekehrt die Freiheit zu einem Stand los von diesem Gesetz? Beabsichtigte Paulus etwa bei seiner Polemik gegen die Parteigungen in Korinth, die andern Gruppen in einen „Paulinismus“ hinein zu integrieren, oder ließ er denen um Apollos oder Kephas die Möglichkeit, ihren speziellen Charismata entsprechend zu leben, wenn sie nur das Ihre beitrügen zum Aufbau des ganzen Leibes, was die „Christusleute“ offensichtlich nicht taten?

Es dürfte eine wichtige Aufgabe künftiger ökumenischer Besinnung sein, dem grundsätzlichen Recht der Verschiedenheiten innerhalb der „Einheit“ seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Praktisch rechnet der Bericht der Sektion „Einheit“ mit dem Weiterbestehen der Vielheit innerhalb der Ökumene; aber ob und wie weit diese Vielheit eine unentbehrliche Mannigfaltigkeit oder eine im Grunde

tadelnswerte, sündige und ignorante Eigenwilligkeit ist, das wird nicht ganz endgültig erhellt.

Was dagegen hilfreich beleuchtet ist (56 ff.), ist die Verpflichtung, die Reibungen zwischen den vorhandenen Gruppen zu verringern oder auszuräumen, wie man dies in sorgfältiger Weise auch im sog. Proselytismuskonzept unternahm, und die örtliche Gemeinschaft zwischen den Getrennten sichtbar zu machen bei gottesdienstlichen Gelegenheiten, bei gesellschaftlichen Anlässen, in der Aktivierung der Laien im Berufsleben, in der Planung und Durchführung gemeinsamer Aktionen, nicht zuletzt auch in dem Leiden unter der vielleicht noch nicht zu überwindenden Trennung am Abendmahlstisch. Den Konfessionen wird (provisorisch?) die Aufgabe zugewiesen, diese Dinge lehrmäßig zu überdenken (61), insbesondere der Bedeutung der Taufe und des Abendmahls nachzugehen. So sollen sie dann zu gemeinsamem Handeln kommen, als dessen Aufgabe besonders das Gebiet christlicher Ethik und persönlicher Lebensführung und das weitgedehnte Gebiet christlicher Erziehung genannt werden (63 f.).

All das steht unter dem Thema „Einheit“. Die Mannigfaltigkeit in ihrem (relativen) Eigenrecht ist in Neu-Delhi noch kein eigenes positives Thema gewesen — aber vielleicht müßte sie es werden, um den gangbaren und der Wahrheit entsprechenden Weg nicht bloß in der Einzelgemeinde, sondern auch im Ökumenischen Rat der Kirchen zu finden. Die allgemeinen Studien des Rates und die konkreten Beratungen, die er beide für die Kirchen durchführt, kommen nicht selten an scheinbar unüberwindliche Grenzen. Vielleicht könnte da die Frage weiterhelfen, ob nicht Besseres und Größeres gesichtet und erreicht würde, wenn klar herausgestellt wäre, daß man das einigende Band der Gemeinschaft auf das Wesentliche und Notwendige beschränkt, im übrigen aber die Freiheit zur individuellen Gestalt innerhalb der Grenzen der Gemeinschaft in evangelischem Sinne bewußt gewährt. Nur die Alleingeltung Jesu Christi und damit die Kraft der Einheit dürften dadurch nicht berührt werden. Ein Glied würde seine Funktion als Glied aufgeben, wo es in anmaßlicher Selbstbehauptung über die Wahrheit verfügen wollte (die doch er allein ist) und sich an der Liebe versündigte (wo doch er allein die gültigen Grenzen der Gemeinschaft seines Leibes zieht). Die Einheit ist in Christus gegeben und aufgegeben und will anerkannt sein; eine Einerleiheit aber ist nicht erforderlich. Denn nicht die Gleichschaltung der Vielen, sondern ihre Eintracht im Lobe Gottes ist das letzte Ziel. *Unitas* und *libertas* verteilen sich nicht — wie das bekannte Wort sagt — auf die *necessaria* und die *dubia*; sondern gerade wo die *necessaria* in der Eintracht der *caritas* ergriffen werden, schließt das die *libertas* ein, wiederum in der Eintracht der *caritas*. Denn Einheit ist alles andere als eine formale Bestimmung: Weil sie an Christus gebunden ist und bleibt, ist sie untrennbar vom Gehorsam gegen die Wahrheit und von der Heiligung in der Liebe.

Der Maßstab für die Beurteilung der Aussagen über die Einheit

Die Konferenz von Neu-Delhi hat zu einer Vision der Einheit angesetzt. Woher sollen die Kirchen den Maßstab nehmen, um das gegebene Bild zu würdigen und kritisch weiterzuführen?

Die Ökumene hat es bisher vermieden, eindeutige Aussagen über eine gemeinsam anerkannte kritische Norm ihrer theologischen Äußerungen zu machen. Man darf es darum als einen großen Fortschritt werten, daß nach der neuen Basisformel das Bekenntnis der zur Ökumene gehörigen Kirchen zu Jesus Christus „gemäß der Heiligen Schrift“ sein soll. Praktisch hatte schon immer, soviel sich in den Äußerungen des Ökumenischen Rates beobachten läßt, in dem Rangstreit zwischen Schrift und Tradition die Heilige Schrift den „Vorrang“ (61), auch wenn die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition prinzipiell unerörtert blieb. Der Bericht der Sektion „Einheit“ in Neu-Delhi stellt nirgends die Bibel grundsätzlich als Norm auf; er beschreibt aber immer wieder ihre tatsächliche Funktion als Quelle des Glaubens: „Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt den apostolischen Glauben“, heißt es im Kommentar (54); sie ist die „erste Grundlage dieser koinonia“ zusammen mit dem glaubenden Hören (61). Ähnlich wird im Nachwort der Einheitsformel gesprochen von „Gottes Wille, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist und durch den Heiligen Geist für uns und in uns immer mehr enthüllt wird“ (51). Erwähnt und gefordert werden biblische Studien (51, 55) und Bibelarbeit (57). In der Einheitsformel selbst aber (50) erscheint der Verweis auf die Heilige Schrift nicht. Aber ist sie gerade dort entbehrlich, wo die sichtbaren Merkmale der Kirche aufgezählt werden wollen? Müßte dort nicht zum mindesten in dem Sätzchen, in dem vom Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn und Heiland die Rede ist, das „gemäß der Heiligen Schrift“ erscheinen, das der neuen Basisformel ein so bedeutsames Gewicht gibt?

Das Interesse, das von der Reformation her an dem *sola scriptura* genommen werden muß, ist darin begründet, daß die Kirche ein deutliches Gegenüber haben muß; ein Gegenüber, das ebenso faßbar und sichtbar wäre wie die anderen Merkmale, die man der Kirche zuschreibt. Es geht hier nicht bloß um die Fülle der Schrift, die sie jeder späteren Äußerung der Kirche überlegen macht als das Urzeugnis, das durch nichts anderes ersetzt werden kann. Ebenso wichtig ist vielmehr auch das andere, was die Schrift zu einer über der Kirche stehenden Norm macht. Es genügt hier nicht die ruhevolle Behauptung, die Heilige Schrift sei doch in die Tradition der Kirche eingegangen; man gehorche also der Schrift, wenn man bei der Kirche sei, die den einen schriftgemäßen Glauben in ihrer

Liturgie ebenso bekenne, wie sie das eine Evangelium dort lese. Man verweist dabei auf das kirchliche Amt. Aber kann dem Amt mit Selbstverständlichkeit zugeschrieben werden, daß es kraft apostolischer Sukzession den apostolischen Glauben verbürge? Ist es erlaubt, das von der Reformation gesichtete Faktum zu übersehen, daß die Kirche trotz ihrem Amt, trotz ihrem Bekenntnis, trotz ihrer Evangelienlesung sich vom apostolischen Glauben als einem in der Gemeinschaft der Kirche zu predigenden, zu lebenden und im Zeugnis zu erhärtenden Glauben getrennt haben könnte? Ist die Gemeinde des lebendigen Gottes anders „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ (1. Tim. 3, 15) als so, daß sie das schriftgemäße Zeugnis ausrichtet? Und hat sie nicht darin den einzigen Grund ihrer Einheit? Das Amt wird in der Einheitsformel erwähnt; es soll, nach dieser Schau der Einheit, von allen Kirchen in allen Kirchen anerkannt werden. Aber das kann legitim doch nur heißen, daß es als Amt des Evangeliums (und das heißt als Amt der Heiligen Schrift) anerkannt wird.

Es geht darum, daß man die Schrift als die Richterin gelten läßt, die der Kirche gegenübersteht. Gewiß ist es einst die Kirche gewesen, die den Kanon beschlossen hat; sie war es, welche die Schriften zusammenstellte, die sich ihr als Zeugnisse apostolischen Geistes ausgewiesen und bewährt hatten. Aber sie tat dies nicht, um damit ihre eigene Herrschaft und Hoheit über die Schrift zu bekunden. Vielmehr setzte sie sich in Erkenntnis ihrer Bedürftigkeit, in ihrer vielfachen Anfechtung durch Irrlehre, diese Schriftensammlung als Kanon gegenüber; und nur so, indem sie der Schrift diese Funktion beläßt, wahrt die Kirche ihre Apostolizität. Gewiß hat sie dem Geist des Erhöhten offen zu sein; aber dies geschieht nicht anders als so, daß sie gerade als sichtbare Gemeinschaft der bleibenden Verfügungsgewalt ihres geschichtlichen Herrn unterstellt bleibt, der ihr im apostolischen Wort bezeugt ist. In der Charakterisierung der Kirche als der apostolischen meldet sich ein entscheidendes Merkmal an, das für ihre Einheit grundlegend ist. Es sollte darum nicht bloß im Kommentar, sondern auch in der Einheitsformel selbst erscheinen.

Aber ist diese Apostolizität nicht doch in ihrem entscheidenden Inhalt in der Formel bereits erwähnt, wenn dort die Rede ist von dem Verkündigen des einen Evangeliums? Sicherlich ist hier ein wichtiges Merkmal der Kirche angesprochen. Aber es wird verhüllt, daß sie nicht bloß anderen zu predigen hat, sondern daß sie selbst ganz und gar aus dem Wort lebt, das ihr in der Schrift als Quelle und Norm gegeben ist. Würde die „Verkündigung des einen Evangeliums“ in der Einheitsformel den ihrer Bedeutung allein angemessenen Platz innehaben, so könnte sie nicht erst hinter Taufe, Bekenntnis, Gemeinschaft und Apostolikum erscheinen. Der hartnäckig immer wieder von der reformatorischen Theologie her in Neu-Delhi angemeldete Wunsch nach Vorordnung des „Wortes“ wurde leider nicht erfüllt.

Was aber ist das Recht der Traditionen der Kirchen? Deutlich tritt im Bericht der Sektion „Einheit“ das Bemühen hervor, auch ihrer Bedeutung gerecht zu werden. Die Heilige Schrift, welcher der „Vorrang“ gebührt, bedarf des „glaubenden Hörens“ und darüber hinaus der „Bewahrung in der Kirche durch den Heiligen Geist“ (61). „Diese erste biblische Offenbarung wurde der apostolischen Kirche und durch sie gegeben und ist fort und fort von unseren gemeinsamen geschichtlichen Glaubensbekenntnissen bezeugt und gesichert worden, besonders vom apostolischen und vom nicaeno-constantinopolitanischen“ (61). Die „Ökumenizität der Zeit“ werde, so wird gesagt, darin verwirklicht, daß man sich ernsthaft mit zweierlei befasse: „mit den alten Zeugen und zugleich mit den Gaben des Lichtes und der Wahrheit, die der Geist im Laufe der Geschichte dem Volke Gottes zu besonderen Zeiten und in unterschiedlichen Traditionen gegeben hat“ (61). Ähnlich, wie Nissiotis in seinem Vortrag dies seiner eigenen orthodoxen Kirche nahelegte, wird hier der Beschränkung auf die Tradition allein der ersten Jahrhunderte gewehrt und der Raum aufgetan für eine auch die späteren Perioden der Kirchengeschichte fruchtbar einschließende „ecumenicity in time“, die sich auf diese Weise alsbald weitet zu der heute vorhandenen „Ökumenizität im Raum“ (in space). Das alles ist einer durchaus korrekten Deutung fähig, solange den Traditionen der zweite Platz angewiesen bleibt und die normative Autorität der Schrift dadurch nicht in Frage gestellt ist; sie muß das einzig ihr zustehende Recht behalten, allein die verschiedenen Traditionen zu beurteilen.

Keine Tradition an sich ist schon als solche legitimiert. Darum besteht auch die einzige Hoffnung auf Einigung der durch ihre Traditionen getrennten Kirchen darin, daß sie gemeinsam auf das kanonische Zeugnis hören, um dadurch die rechte Einstellung zu ihren Traditionen zu gewinnen und sie „zu haben, als hätte man nicht“; so käme es zu jenem unerläßlichen „Sterben und Wiedergeborenwerden“ (51). Denn so reich der Heilige Geist die Kirchen in ihren Traditionen begabte, so gesichert ist doch auch, daß er sich dabei des Rechtes zur Kritik nicht begibt; er leitet nicht anders in alle Wahrheit (Joh. 16, 13), als daß er es von dem geschichtlichen, in der Schrift bezeugten Jesus Christus nimmt (Joh. 16, 14). Darin ist noch einmal das Urteil angemeldet gegen den „sündigen Eigenwillen“ (51), der die Einheit dadurch verhindert, daß er der Kirche einen selbständigen Eigenwert neben Christus beimißt. Darin ist aber auch dem Schlußwort des reichhaltigen Berichts der Sektion „Einheit“ zugestimmt: „Bei unserer Sorge um Einheit auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens sind wir uns bewußt, daß die Einheit, die wir suchen, nicht um ihrer selbst oder gar um unserer selbst willen erstrebenswert ist. Sie ist es um unseres Herrn willen und um der Welt willen, die zu retten er gestorben ist. Einheit ist untrennbar von Erneuerung in Heiligkeit und Wahrheit zur Ehre Gottes“ (69). Größeres läßt sich über die Einheit nicht sagen.