

UM DIE EINHEIT DER KIRCHE

Im Frühjahr ds. Js. hat die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ die von ihr in den Jahren 1957—1961 erarbeiteten Thesen zum Kirchenverständnis den ihr angeschlossenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie zugleich auch der Öffentlichkeit übergeben, um damit einen Beitrag zur Frage der christlichen Einheit zu leisten. Wir haben zur Förderung dieses Gesprächs unsererseits um Stellungnahmen von lutherischer, reformierter und baptistischer Seite gebeten, die wir nachstehend veröffentlichen. Während die lutherische Äußerung diese Prüfung sozusagen nach innen hin vornimmt, indem sie die Thesen am Bekenntnis der lutherischen Reformation mißt, also an dem Maßstab, der für eine große Zahl der zur Arbeitsgemeinschaft gehörenden Kirchen verbindlich ist, beziehen die anderen beiden Untersuchungen in Vergleich und Kritik die Einheitsformel von Neu-Delhi und damit die ökumenische Gesprächsebene ein, auf der die Thesen sich auch ihrerseits über ihre regionale Entstehung und Bedeutung hinaus gesehen und verstanden wissen wollen. Für die Lektüre der nachfolgenden Artikel verweisen wir auf den Wortlaut der Thesen in Heft 3/1962 der „Ökumenischen Rundschau“, S. 224—226.

Die Schriftleitung

Pfarrer Dr. Hans Weissgerber (lutherisch)

I.

Die 15 Sätze, in denen zwischen Vertretern der deutschen Landeskirchen und der freikirchlichen Gemeinschaften eine „gemeinsame Auffassung zu ermitteln“ war (Präambel), stellen einen erneuten Versuch dar, die Lehrgegensätze innerhalb der in der „Arbeitsgemeinschaft“ zusammengeschlossenen Kirchen zu überwinden; sie schließen sich also den bereits früher erarbeiteten Thesen über die Taufe an. Freilich sind sie schwierig einzuordnen. Sie sind kein Bekenntnis, das diejenigen, die die Sätze gemeinsam aussprechen, nun einen würde; sie sind auch keine Lehrerklärung, sie sind lediglich „Elemente einer Konkordie“, in der die Beteiligten niederlegen, was sie gemeinsam „auf Grund des Neuen Testaments“ über die Kirche aussprechen können. Die Präambel stellt überdies noch ausdrücklich fest, daß die eigentlich kirkentrennenden Lehrgegensätze nicht überwunden werden konnten. So bleibt die Not bestehen, daß die in der Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Vertreter der Landeskirchen und freikirchlichen Gemeinschaften nicht imstande sind, gemeinsam zu sagen, wo die wahre apostolische Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt anzutreffen sei.

Mit dieser Einschränkung sind die Thesen freilich zu begrüßen, denn sie enthalten an mehreren Punkten wichtige Lehraussagen, die — zumindest in der lutherischen Ekklesiologie — nicht immer gebührend berücksichtigt wurden, die aber festgehalten werden sollten, will man die neutestamentlichen Aussagen von der Kirche in ihrer ganzen Fülle erfassen. Dies gilt vor allem von den Thesen 4, 6, 12—15, die wir uneingeschränkt bejahen, also etwa den Satz, daß zwischen der *ecclesia militans* und der *ecclesia triumphans* ein unauflöslicher

Zusammenhang besteht, die Absage an alle Versuche, jetzt und hier schon so etwas wie eine „reine Gemeinde“ aufzurichten, und die Ausführungen über das Verhältnis von Kirche und Welt in den letzten Sätzen. Manche dieser Aussagen enthalten deutlich das Bemühen, die eigene Position einer kritischen Prüfung zu unterziehen und eigene Auffassungen auch, soweit notwendig und angängig, zu revidieren. An bestimmten Stellen in diesen Thesen hat sich die Erfahrung, daß in der ökumenischen Bewegung die Kirchen einander helfen können, deutlich niedergeschlagen.

Dies gilt vor allem auch von der These 3, die von der „Verpflichtung“ spricht, „die Einheit der Kirche in wahrnehmbarer Gestalt ernstlich zu suchen“, d. h. Landeskirchen und freikirchliche Gemeinschaften erkennen an, daß sie — wollen sie wirklich Christus gehorsam sein — nicht in ihrer Trennung verharren dürfen, sondern sich um die Verwirklichung sichtbarer Einheit mühen müssen. Sie lehnen es dabei jedoch ab, die Einheit der Kirche anhand eines vom Neuen Testament verbindlichen Modells oder in einer umfassenden Einheitsorganisation zu suchen (These 1—3). Die sichtbare Einheit, auch das wird mit Recht betont, realisiert sich zutiefst in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn (These 6 und 8). Besonders wird hier der in der lutherischen Theologie oft zu wenig berücksichtigte *communio*-Aspekt herausgehoben: Das heilige Abendmahl schafft und schenkt Gemeinschaft.

Wir haben damit die wichtigsten Aussagen herausgehoben. Auf's Ganze gesehen läßt sich sagen: Zwischen den Kirchen der Reformation und den freikirchlichen Gemeinschaften bestehen tiefe Gräben. Sie sind — was das Kirchenverständnis anbelangt — keineswegs überwunden und beseitigt; die eigentlich kirchentrennenden Gegensätze bestehen nach wie vor. Aber daß die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft in diesen Sätzen „eine gemeinsame Auffassung ermitteln“ konnten, ist ein verheißungsvoller Ansatz, der hoffen läßt, daß auch die trennenden Gegensätze einmal überwunden werden können. Dieser Ansatz scheint mir in erster Linie darin gegeben, daß die getrennten Kirchen überhaupt etwas gemeinsam aussprechen können, weniger in dem, was sie hier gemeinsam ausgesprochen haben. Denn viele dieser Sätze sind, trotz viel Richtigem und Schönerem, doch auch sehr problematisch.

II.

In ihrer Gesamtheit bilden die 15 Thesen keine zusammenhängende Erklärung, sondern mehr eine Summe einzelner Aussagen, die durch den Leitgedanken „Wie sieht jede unserer Mitgliedskirchen sich selbst im Licht der Heiligen Schrift?“ oft nur mühsam zusammengehalten werden und denen ein inneres Gefälle fehlt. Das liegt natürlich daran, daß es sich hier nur um „Elemente einer Konkordie“ handelt, die eben nur das ausspricht, was man gemeinsam ausspre-

chen konnte, und über alles andere schweigt. Das mindert natürlich auch den Wert dieser Thesen.

Die Sprache des ganzen Dokuments ist eher paränetisch als dogmatisch. Das ist an sich nicht falsch, aber abgesehen davon, daß manche Sätze und Wendungen mehr dem Sprachschatz des Erweckungschristentums als der reformatorischen Theologie entnommen sind, kann ich mich hin und wieder des Eindrucks nicht erwehren, als habe man klare dogmatische Formulierungen bewußt vermieden, wiederum um nur das zu sagen, was man auch wirklich gemeinsam sagen konnte. Dies fällt u. a. auf an These 3 (was heißt: „wahrnehmbare Gestalt“? Worin ist die Einheit wahrnehmbar?) oder an der vagen Umschreibung des kirchlichen Amtes in These 11 oder an der unklaren Zusammenordnung von Sakrament, Sakramentsempfang und Sündenvergebung in These 7. These 11 zeigt, wie hier einige profunde Gegensätze verschleiert wurden. Der Satz „Christus beruft Menschen zum Dienst am Evangelium“ ist natürlich richtig; aber die folgende Einschränkung „soweit dieser Dienst kirchlich geordnet ist“ gibt zu Bedenken Anlaß: denn Christus beruft ja nicht anders als durch die Kirche, und darum muß j e d e r Dienst am Evangelium kirchlich geordnet sein. Gewiß, die Charismen als direkte Berufung durch den Geist entziehen sich kirchlicher Beauftragung; aber an diese ist hier kaum gedacht. Es dürfte doch mehr um den Zusammenhang zwischen Amt und allgemeinem Priestertum gehen, über den man sich offensichtlich nicht einig konnte.

Was ferner auffällt, ist das — auch ansonsten in der modernen Theologie anzutreffende — Denken in falschen Alternativen. Es werden mitunter Gegensätze aufgestellt, die keine sind. So wiederum in These 11: Einen Gegensatz oder gar eine gegenseitige Ausschließung von Amt und allgemeinem Priestertum gibt es doch einfach nicht, ja selbst das allgemeine Priestertum ist — recht verstanden — geordneter kirchlicher Dienst und nicht der Willkür des Einzelnen überlassen. Ferner gehört hierher These 14. Man soll doch aufhören, rechtliche Ordnungen und Formen grundsätzlich als einen Angriff auf die Freiheit des Geistes anzusehen. Am bedenklichsten in diesem Zusammenhang finde ich These 10: Die Entwicklung von der Bewegung zur Institution, vom Persönlichen zum Sachlichen findet sich überall, selbst im Neuen Testament. Sie ist freilich nicht als Abfall oder als Niedergang zu bewerten (wie es in These 10 offensichtlich anklingt); auch enthält das Neue Testament selbst institutionelle Elemente, die man in der Kirche heute nicht unberücksichtigt lassen darf. Die Sorge vor der angeblichen Verfestigung in der Institution teile ich nicht, auch sehe ich keinen notwendigen Gegensatz zwischen fester Form und Wirkung des Geistes zwischen gewachsener Ordnung und individueller Lebendigkeit. Hier scheint sich mir ein altes Anliegen der Freikirchen allzusehr in den Vordergrund gespielt zu haben. Ist in der Tat „Änderung und Abbau“ notwendig, um den Kräften des Geistes Raum zu geben?

Müssen denn unbedingt alte Ordnungen zerbrochen werden, um Erneuerung zu ermöglichen? Es ist doch einfach nicht wahr, daß feste Ordnungen etwa des Gottesdienstes oder überkommene Formen und Gestalten der Kirche grundsätzlich das Wirken des Geistes verhinderten, im Gegenteil: Man sollte die gewachsenen und überkommenen Ordnungen und Formen kirchlichen Lebens als Geschöpf und Geschenk des Heiligen Geistes ansehen und entsprechend ehren. Wenn wir Ernst machen mit den Glaubensaussagen des 3. Artikels, dann kommen wir zu einer anderen Einschätzung des geschichtlich Gewordenen als hier in These 10. Die gestellte Alternative ist einfach falsch: Pausenloses Zerstören kann das Wirken des Geistes genauso hindern wie das Festhalten am Überkommenen. Sehen wir darin nur Gefahren und schätzen wir das Gewordene derart negativ, dann leugnen wir im Grunde das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche.

Darüber hinaus möchte ich zu einzelnen Thesen einige kritische Einwände erheben:

1. Mir fällt die Ängstlichkeit auf, mit der man in den Thesen 2, 5, 9 oder 13 den Begriff „Kirche“ vermeidet und statt dessen „Gemeinde“ schreibt. Warum bloß? Schließlich kennt das Neue Testament diesen Unterschied nicht, auch in anderen Sprachen ist er nicht zu machen. Mir scheint, als habe man „Kirche“ bewußt vermieden, um eine bestimmte Kirchenauffassung auszuschließen. Das Wort „Gemeinde“, wie es hier gebraucht wird, betont — getreu der freikirchlichen Tradition — das Moment der Sammlung, der Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen und läßt demgegenüber die objektiven Merkmale der Kirche und auch das Institutionelle zurücktreten. In der Tat enthält der neutestamentliche Kirchenbegriff aber beides — weshalb das Wort Kirche dem griechischen *ekklesia* eher entspricht als Gemeinde. Die Verdrängung des Wortes Kirche läßt offensichtlich auf einen einseitigen Kirchenbegriff schließen.

2. Sehr unklar ist die These 6: Gewiß, keine Kirche kann behaupten, „reine Gemeinde“ zu sein, das ist auch in *Confessio Augustana* VIII unmißverständlich ausgedrückt. Aber hier liegt das Problem nicht. Es geht vielmehr darum, ob und wie weit eine Kirche mit Recht beanspruchen kann, wahre apostolische Kirche zu sein — das ist etwas anderes als „reine Gemeinde“. Und die Apostolizität der Kirche ist von der Gliedschaft des Einzelnen am Leibe Christi dogmatisch zu unterscheiden. Ob jemand wahrhaft Glied am Leibe Christi ist, wird sich in der Tat erst in der Parusie entschleiern; ob jedoch eine christliche Gemeinschaft wahre apostolische Kirche ist, dafür gibt es hier auf Erden objektive und sichtbare Kennzeichen und Normen; *Conf. Aug.* VII sagt hier eindeutig, wo das apostolische Wort rein gepredigt und die Sakramente der Stiftung Christi gemäß verwaltet werden, darf ich gewiß sein, die wahre apostolische Kirche in ihrer sichtbar-geschichtlichen Gestalt anzutreffen. Das Problem der Normen, der *notae ecclesiae*, über die sich die Verfasser der Thesen nicht einigen konn-

ten (vgl. Präambel), wird aber verschoben, wenn man hier den aus dem Sprachgebrauch des Schwärmertums und der Freikirchen stammenden Begriff der „reinen Gemeinde“ einführt. Die Toronto-Erklärung, die mit Recht zwischen Anerkennung als wahre Kirche und Anerkennung von Gliedern am Leibe Christi unterscheidet, ist hier wesentlich klarer und eindeutiger.

3. Unklar und bedenklich sind auch die Aussagen über das Abendmahl. „Das Neue Testament weist uns an, mit uns selber ins Gericht zu gehen und so (wie? d. Vf.) am Tisch des Herrn Brot und Wein als Leib und Blut des Christus zu empfangen“ (These 7). Das Bekenntnis zur Realpräsenz wird der lutherische Theologe dankbar vernehmen, aber durch die einseitige Verbindung des Sakramentsempfangs mit dem „selber ins Gericht gehen“ wird ein paulinischer Gedanke allzu einseitig betont und andere Aspekte des Abendmahls zurückgedrängt. Auch ist recht unklar, wie Selbstgericht und Sakramentsempfang hier zusammengeordnet werden. Die lutherischen Bekenntnisschriften scheinen mir über die persönlichen Voraussetzungen und Vorbereitungen etwas anderes zu lehren als „ins Gericht mit sich selbst gehen“. Ja, ich frage mich, ob „mit sich selber ins Gericht gehen“ wirklich dasselbe ist, was der hl. Paulus mit seinem „ein jeder prüfe sich selbst“ gemeint hat.

4. Unbedingt abzulehnen ist These 8, wenn sie sagen will, daß unter allen Getauften das Abendmahl gefeiert werden müsse. Taufgemeinschaft schafft noch keine Abendmahls-gemeinschaft, die Gemeinschaft im Altarsakrament kann vielmehr erst da vollzogen werden, wo die Gemeinschaft im Bekenntnis zur apostolischen Wahrheit gegeben ist. Ich muß es mir versagen, diese Zusammenhänge ausführlicher zu begründen. (Daß in der Alten Kirche die Gemeinschaft im rechten Bekenntnis und nicht schon die Taufe Voraussetzung der Sakramentsgemeinschaft war, hat Werner Elert nachgewiesen; über den Zusammenhang zwischen Tauf- und Abendmahls-gemeinschaft siehe W. Andersen, in *Koinonia*, Berlin 1957, S. 144 ff.; vgl. ferner E. Kinder, *Die theologische Arbeit in Minneapolis*, Berlin 1958, S. 32 f. Auch in Neu-Delhi hat man ausgesprochen, daß die Taufgemeinschaft kirchliche Einheit noch nicht hinreichend begründe, vgl. Bericht „Einheit“, §§ 34 ff.). Auf keinen Fall sollte man, wie es in These 8 anklingt, denen, die sich nicht zu unumschränkter Abendmahls-gemeinschaft bereit finden (sie tun es bestimmt nicht selbstherrlich oder leichtfertig), den Vorwurf machen, sie würden „die vom Herrn gewollte Gestalt der Gemeinde als ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ entstellen“. So einfach liegen die Dinge wirklich nicht.

III.

Neben diesen kritischen Einwänden muß die entscheidende Frage des lutherischen Theologen lauten, wie sich das, was die Thesen von der Kirche sagen, mit der Kirchenauffassung der lutherischen Bekenntnisschriften vereinbart, vor allem

also mit Conf. Aug. VII. Die vergleichbaren Aussagen der Thesen sind hauptsächlich in den Sätzen 5 und 9 enthalten.

ad 5) „Die Gemeinde des Christus ist eine durch Gottes Wort und Geist gewirkte Gemeinschaft von Menschen, die an den gekreuzigten und auferstandenen Christus als ihren Herrn glauben und ihm nachfolgen.“ Begrüßenswert ist hieran die Betonung des Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen und die Zusammenordnung von Glaube und Nachfolge (eine ähnliche Zusammenordnung von *fides* und *nova obedientia* findet sich auch in Conf. Aug. V und VI). Freilich, daß die Kirche bloß eine Gemeinschaft glaubender Menschen sei, sagen die lutherischen Bekenntnisschriften nicht; das ist eindeutig zu wenig. Aber noch mehr: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum* ist etwas anderes: Die „Zusammenherdung“ (wenn diese wörtliche, freilich vielsagende Übersetzung erlaubt ist) von Menschen, an denen von Gott her etwas geschehen ist, weshalb sie *sancti* genannt werden. Nun könnte man hier nur eine Akzentverschiebung sehen, wenn nicht These 5 ein wesentliches Merkmal der Kirche eingeführt hätte, nämlich den persönlichen Glaubensstand der Mitglieder; und genau das sagt CA VII nicht. Der Nebensatz: *in qua evangelium recte docetur et pure administrantur sacramenta* will die Kennzeichen der Kirche in objektiven Merkmalen erblicken, und in der Bestimmung jener Normen unterscheidet sich CA VII grundlegend von These 5, denn: Nach CA VII kommt der *fides qua creditur* keine konstitutive Bedeutung zu, außerdem sagt „Wort und Sakrament“ etwas anderes als „Wort und Geist“. Die These schweigt über die kirche- und gemeinschaftsbildende Kraft der Sakramente (hier wird man den Einfluß des Freikirchentums vermuten dürfen, das bekanntlich den Sakramenten keine Heilswirksamkeit zuerkennt). Auch legt die Formulierung „Wort und Geist“ nahe, der Geist handle in einer für Menschen erkennbaren Weise auch außerhalb des Wortes, während man doch richtigerweise sagen müßte, daß das rettende und kircheschaffende Handeln des Geistes durch Wort und Sakrament geschieht.

ad 9) In jener These tritt der Unterschied zwischen dem Kirchenverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften und dem hier vorliegenden noch deutlicher zu Tage: Zunächst wird wieder eine falsche Alternative konstruiert, so als ob Wort und Sakrament und das Leben aus dem Geist nicht einander entsprächen. Die Lebendigkeit der Glaubenden (die in der Tat „durch nichts ersetzbar“ ist) gibt es doch nur dort, wo Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auf dem Plan sind. Vorausgesetzt, wir glauben noch an den Heiligen Geist, dürfen wir damit rechnen, daß er durch Wort und Sakrament neues Leben schafft. Es bedarf darum nicht eines Mehr, das die Kirche erst zur Kirche macht. Wo das Wort recht gepredigt wird und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden, da darf ich gewiß sein, die Kirche anzutreffen. Es ist falsch zu meinen, daß das geistliche

Leben der Gläubigen noch — als weiteres Kennzeichen — zu den recht verwalteten Gnadenmitteln hinzutreten müsse. Genau das aber will These 9 mit ihrer Formulierung „über dem rein verkündigten Wort etc.“ sagen. Mit anderen Worten: Hier wird wiederum (wie in These 5) neben Wort und Sakrament der persönliche Glaubensstand der Glieder zur *nota ecclesiae* erhoben, was von Schrift und Bekenntnis her abzulehnen ist. Es gibt neben Wort und Sakrament nach lutherischer Auffassung keine Kriterien dafür, ob die wahre apostolische Kirche auf dem Plan sei, schon gar nicht die *fides qua creditur*, die ja objektiv nicht aufweisbar ist. Die These 9 enthält einen eindeutig von den Prinzipien des Freikirchentums her konzipierten Kirchenbegriff, der den lutherischen Bekenntnisschriften fremd ist. Sucht man nach einem Vorbild für diese These, so ist es nicht Conf. Aug. VII, sondern das Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten (1944), in dem es heißt: „Die Gemeinde des Herrn . . . ist nicht schon da, wo Gottes Wort verkündigt und gehört wird, sondern erst da, wo Menschen zu neuem Leben hindurchdringen.“ Anmerkungsweise sei gefragt, warum sich These 9 mit dem Singular „Sakrament“ begnügt. Es gibt immerhin Taufe und Abendmahl (und nach Apologie XIII, 4 die Beichte) als Sakramente; will These 9 leugnen, daß beide Sakramente Gnadenmittel sind? Hier wäre Klarheit unbedingt vonnöten, wenn nicht der ganze Konsensus jener 15 Sätze in einem dogmatischen Zwielicht verschwimmen soll.

Die Thesen, die sich mit dem Kirchenverständnis befassen, fordern mehr als nur die Gemeinschaft in Wort und Sakrament; damit ist das *satis est* von CA VII eindeutig verlassen. Dahinter wird alles andere, was positiv oder auch kritisch über die Thesen zu sagen ist, zurücktreten. Denn mögen die Verfasser der Thesen für sich selber eine gemeinsame Auffassung ermittelt haben, ein Konsensus dieser Thesen mit dem lutherischen Bekenntnis ist nicht zu ermitteln.

Prof. Dr. Paul Jacobs (reformiert)

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat nach vierjähriger Beratung 1962 fünfzehn Thesen veröffentlicht, die eine gemeinsame Auffassung über Grund, Gaben und Aufgaben der Kirche bekennen. Und die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi hat 1961 ein entsprechendes Bekenntnis zur Einheit der Kirche als Botschaft an die Christen in der Welt — direkt an alle nicht römisch-katholischen Christen, indirekt aber auch an die katholische Kirche — veröffentlicht. In welchem Licht stehen solche Bekenntnisse im theologiegeschichtlichen Zusammenhang und welche Bedeutung haben die Thesen im Licht der Neu-Delhi-Worte?

Schon einmal hat eine ökumenische Begegnung der Kirchen deutscher Zunge in 15 Thesen die Gemeinsamkeit im Glauben bekannt, ohne dabei die Unterschiede

zu verschweigen. Dies geschah bei Abschluß des Religionsgespräches im Schloß zu Marburg 1529. 15 Thesen der Glaubensgemeinschaft und „nur“ in einem letzten Satz der 15. These der Unterschied, der Gegensatz in der Abendmahlsauffassung. Allein dieser eine Gegensatz machte jede weitere ökumenische Zusammenarbeit auf lange Zeit unmöglich. Indessen haben verantwortliche Männer der Reformation es dabei nicht bewenden lassen, sondern sich weiter um Gemeinschaft bemüht, allen voran der oberdeutsche Reformator Bucer, der keine beschwerliche Reise scheute und 1536 als Frucht seiner Bemühungen die Wittenberger Konkordie einbrachte. Nach ihm trat dann Calvin, der sein Schüler und Lehrer zugleich wurde, das Erbe der Verantwortung für die ökumenische Gemeinschaft an. Solche Bemühungen und Begegnungen waren geboren aus dem Verlangen nach der Einheit des Leibes Christi.

Aber auch nach der Reformationszeit wurde die Frage nach der Einheit der Kirche wiederholt lebendig, freilich aus anderen als den reformatorischen Beweggründen. Getrieben von der rationalistischen Meinung, daß die Wahrheit Eine sei und das Wahrheitssuchen ein Einheitsstreben einschließe, ging unter Leibniz' Führung das Bemühen um die Einheit der Christen über die Grenzen des reformatorischen Christentums hinaus und suchte auch den Kontakt mit der römisch-katholischen Kirche.

Und schließlich wurde das Streben nach Gemeinschaft der Christen und Einheit der Kirchen in der Romantik wieder lebendig und zugleich philosophisch begründet durch den Satz von der Individuation. An der einen ungeteilten Wahrheit kann der Mensch nur in deren Strahlung teilhaben, ja die Offenbarung selbst vermittelt sich uns nur je in einem Strahl, in einem petrinischen, einem johanneischen, einem paulinischen Christentum, das sich auf die römische, die orthodoxe, die reformatorische Kirche überträgt. Doch hat der eine um den anderen bemüht zu sein, um so sich selbst und dem anderen ein Ahnen von der einen Wahrheit zu gewähren. Die Altpreußische Union reformatorischer Kirchen ist u. a. auch gerade unter diesen Aspekten entstanden.

In unseren Tagen — und dies schon seit dem ersten Weltkrieg und nun je länger, je mehr — hat der Wille zur ökumenischen Gemeinschaft neues Leben erfahren, allerdings nicht aus wiedererwachten rationalistischen oder romantischen Erwägungen, sondern aus neugewonnenen Erkenntnissen des neutestamentlichen Zeugnisses von der Kirche und aus der Verpflichtung und Aufgabe, die die Kirche angesichts der großen Menschheitsprobleme hat, die nur noch in weltweiter Zusammenarbeit in Angriff genommen werden können. Zu diesen beiden Motiven gesellt sich dann allerdings noch die aus der historischen Forschung gewonnene neuzeitliche Erkenntnis von der Relativität der christlichen Dogmenaussagen und aller konfessionellen Grenzziehungen. So stehen wir heute in einer glaubensbedingten wie ethischen Verpflichtung zur ökumenischen Gemeinschaft. Es kann

eigentlich nicht wundernehmen, daß es heute unabhängig voneinander an verschiedenen Orten und durch verschiedene Gruppen von Christen zu fast gleichen Aussagen über die Einheit der Kirche kommt.

Schon in einer ersten Lesung der Thesen und der Neu-Delhi-Worte kann man sich des Eindrucks einer auffallenden Übereinstimmung beider Veröffentlichungen nicht erwehren. Vielleicht wird in späteren Jahrhunderten einmal die textkritische Forschung diese Urkunden als voneinander abhängig erachten. Wir als Zeitgenossen wissen, daß sie in unmittelbarem Sinn nicht voneinander abhängig sind, weder die Neu-Delhi-Worte von den Thesen noch die Thesen von den Neu-Delhi-Worten. Die Abhängigkeit ist eine innere und die Übereinstimmung untergründig zu suchen, d. h. der Geist, der sich in den Thesen Ausdruck verschafft, ist der Geist, der in „Neu-Delhi spricht“. Die Thesen reden im Bereich der evangelischen Konfessionen, also der Kirchen und der sog. Freikirchen, die Neu-Delhi-Worte reden im Bereich der ökumenischen, also aller nichtrömischen Kirchen und Konfessionen auf dem Erdenrund. Das macht ihre innere Übereinstimmung und das macht ihre mehr sprachliche Unterschiedenheit aus.

Worin besteht diese Übereinstimmung? Formal gesehen in einem dreifachen: Zunächst in dem Willen, nach der Einheit der Kirche zu fragen, die Einheit soweit wie möglich festzustellen und diese Einheit konkret werden zu lassen, zu gestalten. Zum anderen, die Frage nach der Einheit der Kirche vom Neuen Testament her zu beantworten. Die Thesen tun dies mit Worten, so daß die erste These mit dem gemeinsamen Bekenntnis zum Neuen Testament beginnt. Aber auch die Neu-Delhi-Worte sind nachweislich von der Sprache des Neuen Testaments her entworfen; das Neue Testament hat die entscheidenden Begriffe geliefert; die Einheit wird in der Verkündigung des Evangeliums (7) gesehen und gesucht. Und schließlich wird die Frage nach der Einheit der Kirche nicht ohne eine jeweilige Selbstkritik der Beteiligten gestellt, ja die „Botschaft“ von Neu-Delhi erwartet, daß man vor allem von Neu-Delhi lerne und sich individuell reinigen lasse.

Die 15 Thesen kreisen um einen vierfachen Fragenkomplex: um die Frage nach der Vielgestalt und Einheit der Kirche (1—4), um die Frage nach den funktionellen Gaben der Kirche in Wort, Taufe, Tisch und Amt (8—12), um die Frage nach dem Weltbezug der Kirche (13—14) und um die Frage nach der eschatologischen Ausrichtung der Kirche wie der Welt (15). Stellen wir nach der erfolgten formalen Wertung die Thesen in der sachlichen Sicht dieser vier Themen ins Licht der Neu-Delhi-Worte!

1.) Die Thesen bekennen die Einheit der Kirche im Einen Herrn, im Einen Geist, im Einen Leib. Allein diese Einheit im Herrn bedeutet nicht die Einheit einer Institution, sondern ist eine Schöpfung im Geist, eine ewige Wirklichkeit. Die Einheit kommt vielmehr darin zum Ausdruck, daß sie durch das eine Wort, den

einen Geist gewirkt wird, daß sie im Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus lebt (3—5). Die Neu-Delhi-Worte bekunden die Einheit der Kirche als Gottes Wille und Gabe; diese Einheit gründet in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus allein; sie ist die Einheit des dreieinigen Gottes und sie ist uns dadurch gegeben und aufgegeben, daß Gott unter uns wohnt. Dies aber hat konkrete Folgen und erfordert, die Einheit auch sichtbar werden zu lassen, und zwar an jedem Ort (Sektionsbericht 6—8).

2.) Die Thesen bekennen, daß für die Einheit der Kirche die Taufe konstitutiv ist und als solche Bedingung und Grenze bedeutet, daß in dieser Einheit der Tisch des Herrn steht, der Gemeinschaft, Vergebung und Heiligung schenkt und eine Einladung sein will, die nicht mißachtet werden darf. Zu dieser Einheit gehören als notwendige Kennzeichen das rein verkündigte Wort, das recht verwaltete Sakrament und das ordnungsgemäß geführte Amt, aber auch die Lebendigkeit der Glaubenden wie die persönliche Verantwortung der Glieder (6—9).

Von der Taufe bezeugen die Thesen, daß sie der neutestamentlichen Ordnung entspricht. Hingegen wird von dem Verhältnis zwischen Kindertaufe und Gläubigentaufe nicht gesprochen. Statt dessen wird gemeinsam der Satz gewagt: daß zu taufen ist, wenn die Taufe begehrt wird — wiederum ein Verzicht, die dogmatischen und dogmengeschichtlichen Momente zur Geltung zu bringen, wodurch eine Gemeinsamkeit der Aussage verhindert worden wäre. Durch diesen Verzicht ist aber die Stufe des neutestamentlichen Befundes gewonnen worden, der sich der Alternative von Kindertaufe und Gläubigentaufe nicht stellt.

Vom „Tisch des Herrn“ bezeugen die Thesen: daß Brot und Wein als Leib und Blut des Christus empfangen werden und darin die vom Herrn geschenkte Vergebung und Heiligung wie die Gemeinschaft mit ihm und untereinander. In dieser These zeigt sich besonders deutlich, daß ein gemeinsames Bekenntnis an entscheidenden Punkten nur dadurch zustande kommen konnte, daß man auf präzise Aussagen Verzicht leistete.

In der Frage nach Kirche und Amt wagen sich die Thesen verhältnismäßig weit vor — kein Wunder; denn die Frage nach Kirche und Amt ist das eigentliche Thema der Thesen. *Hic Rhodus, hic salta!* Es ist mit Händen zu greifen, daß sich hier die Freikirchen dem Verlangen der reformatorischen und speziell der lutherischen Kirchen erschlossen haben, die recht verwalteten Sakramente zu nennen; und es ist ebenso mit Händen zu greifen, daß sich hier die lutherischen Kirchen dem Verlangen der reformierten Kirchen und der Freikirchen erschlossen haben, das ordnungsgemäß geführte Amt zu nennen. Daß aber die Kirchenordnungen auf das Amt bezogen und eingegrenzt sind, ist wiederum nicht von ungefähr geschehen, sondern hat die Zustimmung der lutherischen Kirchen ermöglicht.

Indessen täte man allen Seiten Unrecht, wenn man die Thesen in dieser Beziehung als einen Kompromiß werten würde. Denn einerseits schließt das eine

Amt alle Dienste in der Kirche ein, und andererseits handelt es sich bereits in den reformierten Bekenntnisschriften — sofern sie überhaupt ein drittes Kennzeichen der Kirche nennen — um die Meinung, daß dieses dritte Kennzeichen nichts anderes zum Inhalt habe, als daß die beiden ersten Kennzeichen ernst genommen werden müssen, daß der Leib Christi ein Leben des rechten Glaubens und der Heiligung zu führen bemüht sein soll.

In dieser kritischen Sicht zeigen die Neu-Delhi-Worte insofern ein anderes Bild, daß sie in aller Breite und in häufigen Wiederholungen die mancherlei Unterschiede in Taufe und Abendmahl zum Ausdruck bringen, aber auch gewisse Fortschritte dankbar bekunden (9). „Die gegenseitige Anerkennung der Taufe . . . ist ein Ausgangspunkt für die ökumenischen Diskussionen . . . Wenn wir jedoch näher prüfen, welche Voraussetzungen und Folgerungen in dieser Tatsache liegen, kommen regelmäßig tiefe und weite Unterschiede in Theorie und Praxis unter den Kirchen des Ökumenischen Rates zutage“ (9). Und: „Nirgendwo sind die Spaltungen unserer Kirchen deutlicher und schmerzlicher als am Tisch des Herrn“ (14). Dennoch bezeugen die Neu-Delhi-Worte positiv, daß die Einheit der Kirche gebunden ist an die Taufe, an das Bekenntnis zum Herrn und Heiland, an das Wort des apostolischen Glaubens und zum Ausdruck kommt in der Verkündigung des Evangeliums, in der Feier des Abendmahls, in der Gemeinschaft des Gebets und im täglichen Leben als Zeugnis und Dienst, einschließlich der Mission, „Die Erfüllung der missionarischen Verpflichtung der Kirche und die Wiederherstellung ihrer sichtbaren Einheit sind notwendigerweise aufeinander bezogen“ (16). Daraus folgt notwendig die gegenseitige Anerkennung von Amt und Gliedern. Daraus folgt nicht notwendig eine für alle maßgebliche ekklesiologische Definition, noch eine strenge Uniformität des Aufbaus, der Institution (9—17).

Die Thesen bekunden die Bereitschaft zur Selbstkritik, führen zur Erkenntnis, daß man sich jeweils in einseitiger Entwicklung befindet, nämlich vom persönlichen Glauben zur Sicherung im Sachlichen, von der Bewegung zum Institutionellen, von der Erwartung des Charismatischen zur Regelung im Amtlichen; aller geordnete Dienst darf das allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht mindern, sondern muß es zur Entfaltung bringen (11—12).

Die Neu-Delhi-Worte bezeugen, daß die Einheit der Kirche weder in ekklesiologischer Definition zu suchen ist, noch im Institutionellen, noch in der Uniformität der Organisation, des Ritus, der Lebensformen. Vielmehr sind die jeweils eigenen Formen auch immer zu Sterben und Wiedergeburt bestimmt (4) und von der biblischen Exegese und in historisch-systematischer Durchdenkung zu praktischer Gestalt zu bringen (17).

3.) Die Thesen bekunden, daß die Einheit der Kirche sich in ihrem Weltbezug zu zeigen hat. Die Gemeinde Jesu Christi ist nicht von der Welt, aber in der Welt und für die Welt. Das bedeutet für sie den Kampf gegen die eigene Ver-

weltlichung wie das missionarische Zeugnis an die Welt. Daß sie in der Welt ist, hat zur Folge, daß sie sich der rechtlichen Formen und Mittel bedienen darf, wie sie von Staat und Gesellschaft gewährt werden. Daß sie in der Nachfolge ihres Herrn steht, hat zur Folge, daß sie dem Geist der Liebe und Geduld Raum gibt (13—14).

Die Neu-Delhi-Worte bekennen, daß sich die Einheit unter den Christen an jedem Ort zu bewähren hat, in jeder Schule, in jeder Fabrik, in jedem Büro gesucht werden muß, aber auch über das geographische Verständnis des Orts hinaus in der Arbeit der Staaten, Provinzen, Nationen, ohne Rücksicht auf Rasse und Klasse. Dazu drängt die „sich selbst vergessende Liebe zu allen, für die Christus starb, und die versöhnende Gnade, welche alle Mauern der Rasse, Hautfarbe, Kaste . . . zerbricht“ (8 und 11).

4.) Die Thesen bekennen, daß die Einheit der Kirche in der Erwartung des wiederkommenden Herrn in Herrlichkeit lebt, der als solcher nicht nur der Herr der Kirche, sondern auch des alttestamentlichen Bundesvolkes und der Welt ist, nämlich der Heiland aller Menschen. Dieses letzte Wort der Thesen ist nicht als wirksamer Schlußakkord zu werten, sondern als Bekenntnis, daß alle Thesen in eschatologischer Ausrichtung stehen und daß einer nur existentiell gegenwärtig verstandenen Eschatologie entgegenzutreten ist.

Die Neu-Delhi-Worte sind auch in diesem Sinn als eschatologisches Zeugnis zu werten, denn „der Herr, der am Ende alle Dinge zur vollkommenen Einheit führt, ist der, der uns nötigt, die Einheit zu suchen, die sein Wille für seine Kirche hier und jetzt auf Erden ist“ (1). Indessen, so sehr diese Gemeinsamkeit nicht übersehbar ist, so auffällig ist gerade auch hier der Unterschied: Die Thesen zielen in jedem Satz auf das Bekenntnis zum wiederkommenden Herrn, und die Neu-Delhi-Worte zielen mit dem Bekenntnis zum wiederkommenden Herrn auf die Einheit der Kirche „hier und jetzt“ ab. Sie haben ihr Gewicht in einer ethisch verstandenen Eschatologie. Es geht ihnen um die Gestaltung und Einheit. „Wir beten mit dem betenden Christus, daß alle eins seien. Zu diesem Zweck müssen wir wirken, solange es Tag ist“ (18).

Soweit der wesentliche Befund der Thesen und der Neu-Delhi-Worte in Auswahl. Ist in den Thesen eine Gemeinsamkeit bekannt, die den Rang des Grundes, des Fundamentalen beanspruchen kann? Diese Frage ist im Sinn eines gemeinsamen Christusbekenntnisses zu bejahen. Indessen reicht dieses Fundament, das nicht als Fundamentalismus, sondern als Glaubensgrund gemeint ist, nicht aus, sich als eine Kirche zu verstehen, d. h. als eine Kirche, die als solche immer eine sichtbare und in Ordnungen verfaßte sein muß. Es sind Thesen, die eine Gemeinschaft der Kirchen ermöglichen, die eine Einheit suchen, ja bekennen. Und eben dies gilt auch von den Neu-Delhi-Worten — allerdings in gewissem Abstand; denn die Neu-Delhi-Worte sind in der Betonung des gemeinsamen Dienstes be-

merkwürdig konkret und eindringlich, aber in der theologischen Substanz und eschatologischen Ausrichtung ärmer als die Thesen.

Allein man sollte die Thesen wie die Neu-Delhi-Worte weniger als ein Ergebnis, vielmehr als eine Aufgabe zu weiterer Begegnung werten. Und in diesem Sinn haben die Thesen wie die Neu-Delhi-Worte nicht je für sich ihren Wert, sondern in der Bezogenheit aufeinander. Es ist nicht von ungefähr, daß es im gleichen Zeitraum hier zu den Thesen und dort zu den Neu-Delhi-Worten kommen konnte. Beidemale ist etwas von der Verheißung der Einheit in der Vielheit zum Ausdruck, zum Bekenntnis gelangt. Und darin liegt wiederum Verheißung beschlossen. Es ist schon etwas Großes, daß Menschen verschiedener Völker, Nationen, Rassen und Wirtschaftsformen, und es ist auch etwas Großes, daß Menschen verschiedener, jahrhundertelanger Entwicklung und voneinander getrennter Kirchen gemeinsam bekennen können: Jesus Christus der Herr! und gemeinsam beten können: Komm, Heiliger Geist! und gemeinsam sich zum Dienst rufen lassen können: Gehet hin in alle Welt! (Neu-Delhi-„Botschaft“).

Prediger Dr. Eduard Schütz (baptistisch)

Im folgenden sollen der Bericht der Sektion Einheit, der von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 „im großen und ganzen gebilligt und den Kirchen zu Studium und entsprechender Veranlassung empfohlen“ wurde¹⁾, und die „Thesen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zum Kirchenverständnis“ einander gegenübergestellt und aus der Sicht eines baptistischen Freikirchlers kritisch beleuchtet werden.

Das Bild von der Einheit der Kirche Jesu Christi in unserer Welt, das der Paragraph 2 des Berichtes (S. 130) entwirft und das man jetzt allgemein „die neue Einheitsformel“ nennt, ist zunächst einmal aus dem Grunde zu begrüßen, weil mit ihm aller bloßen Einheitsschwärmerei von Kirchen und einzelnen Christen der Abschied gegeben und ein Ziel gesteckt wird, das es nun fortan zu erreichen gilt. Indem dieses Ziel gesetzt und als gültig und verbindlich von den im Ökumenischen Rat vereinten Kirchen anerkannt wurde, wie dies in Neu-Delhi geschah, wurden aber auch alle anderen Bilder von der Einheit der christlichen Kirche auf Erden ausgeschlossen, ganz gleich, ob diese Einheit nun „spirituell“, „kooperativ“, „föderativ“ oder wie immer gedacht wurde. Es wird sich in Zukunft noch herausstellen müssen, ob die Vollversammlung wußte, was sie tat, als sie die neue Einheitsformel annahm und sich damit auf eine ganz bestimmte Einheit der Kirche Jesu Christi festlegte. Wie schwer es mindestens

¹⁾ Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von Willem A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, S. 130—151. Ich zitiere nach Paragraphen und Seiten.

einigen Kirchen des Ökumenischen Rates gefallen ist, die neue Einheitsformel zu akzeptieren, zeigen der Paragraph 40 (S. 144), in dem von der „Einheit der Kirche Christi, wie und wann er sie will“, gesprochen wird, und besonders der Paragraph 41 (S. 145), in dem im Gegensatz zu dem vorher entworfenen Bild von der Einheit immer noch im Geiste der Toronto-Erklärung gesagt wird: „Der Rat soll keine offiziellen Erklärungen über die Einheit abgeben, die den anerkannten Lehren von Mitgliedskirchen entgegengesetzt sind. Ebenso wenig darf er versuchen, irgendeine bestimmte Auffassung der Einheit durchzusetzen“. Der Abschied von der viel zitierten „ekklesiologischen Neutralität“ des Ökumenischen Rates der Kirchen fällt offensichtlich manchem schwer. Nachdem jedoch der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ als erste Aufgabe die gestellt wurde, „der wesenhaften Einheit der Kirche Christi Ausdruck zu geben und dem Ökumenischen Rat und den Kirchen besonders vor Augen zu halten, daß sie verpflichtet sind, diese Einheit um der Glaubwürdigkeit willen von Weltmission und Evangelisation sichtbar zu machen“²⁾, ist es nur folgerichtig zu nennen, wenn diese theologische Kommission es nun gewagt hat, die Grundzüge der erstrebten Einheit der Kirche Christi zu einem Bilde zusammenzufassen. Für unsere Stellungnahme (und, wie wir hoffen, für die aller Kirchen und Einzelchristen) zur neuen Einheitsformel ist allein wichtig, ob dieses Bild von der Einheit mit der Heiligen Schrift übereinstimmt oder nicht³⁾.

Der Ausgangspunkt der Einheitsformulierung, nämlich die Feststellung, „daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht“ werden muß, ist zweifellos richtig. Über die den getrennten Konfessionen bereits von Gott geschenkte und in Christus bestehende Einheit ist bereits so viel nachgedacht und geschrieben worden, daß es hier genügt, auf die Tatsache hinzuweisen, daß die in viele Konfessionen aufgespaltenen Gemeinden gläubiger Christen sich in ihrem Glauben und ihren Gebeten alle an dem einen Thron Christi treffen. Sie alle befinden sich sozusagen auf einer Kreislinie um den Thron Christi herum, und ihre jeweilige Verbindung mit Christus gleicht einem Radius, der einen bestimmten Punkt auf der Kreislinie, eine bestimmte Denomination, mit dem Mittelpunkt, dem Thron Christi, verbindet. Darin jedoch besteht das Problem, daß sich die Christen verschiedener Benennungen auf der Kreislinie um den Thron Christi herum nicht finden zu gemeinsamem Glauben, gemeinsamem Beten und gemeinsamem Zeugnis an die Welt. Vielmehr hat jede Denomination gleichsam nur einen Sektor der Christuszugehörigkeit und der Welt in ihrem Blickfeld, wenn wir im Bilde bleiben wollen und die Welt verstehen als

²⁾ Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, abgedruckt in „Neu-Delhi 1961“, S. 457 ff.

³⁾ Vgl. den ausführlichen Aufsatz von Wolfgang Metzger „Sektion ‚Einheit‘: Die Vision der einen Kirche“, Ökumenische Rundschau 1/2, 1962, S. 75–96.

den weiten Umkreis jenseits jener Kreislinie der getrennten Kirchen und Christen. Daß Christus aber die Einheit aller Christen will, steht nach Joh. 17 außer Zweifel. Ernst Kinder hat gut herausgestellt, wie die uns in Christus geschenkte Einheit zur Sichtbarkeit drängt⁴⁾: „Das neutestamentliche Zeugnis von der Einheit der Kirche ist nicht nur ein Glaubensbekenntnis, sondern, und zwar aufgrund dessen, auch ein Appell an die sie Glaubenden, die in Christus geschenkte wesenhafte Einheit der Kirche in der Welt praktisch zu erweisen und sich bewähren zu lassen (z. B. Eph. 4,4 ff. und 3). Man kann sich zu der gegebenen Einheit der Kirche nur so recht bekennen, daß man sich von ihr beanspruchen läßt. Ist es auch nicht unsere Aufgabe, die Einheit der Kirche erst herzustellen, so ist es doch unsere verantwortliche Aufgabe, die in Christus gegebene Einheit der Kirche in rechter Weise wirksam und dadurch etwas von ihr sichtbar werden zu lassen.“

Das Verständnis von der Einheit der Kirche Jesu Christi, das die neue Einheitsformel bietet, enthält neben den bekannten biblischen und besonders durch die Reformation betonten Charakteristika der Evangeliumsverkündigung und rechten Sakramentsverwaltung die nicht minder biblischen Kennzeichen der Sichtbarkeit, der Örtlichkeit, des Bekenntnisses zu dem einen apostolischen Glauben, des gemeinsamen Gebetes und des gemeinsamen Lebens, „das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet“. Der Heilige Geist wird als der Motor genannt, der „alle an jedem Ort“ in die durch die oben genannten *notae ecclesiae* ausgezeichnete „völlig verpflichtete Gemeinschaft führt“. Dieses „alle an jedem Ort“ geht auf die einzelnen Christen an einem bestimmten Ort. Diese Einzelnen sind nach dem Verständnis der Formel Christen geworden durch die Taufe und bekennen nun Christus als ihren Herrn und Heiland. Dabei läßt dieses „Bekennen“ wohl an das liturgische, gottesdienstliche Bekennen denken. An dieser Stelle wird die freikirchliche Kritik vom Neuen Testament her einsetzen müssen. Warum wird, wenn schon vom Einzelnen geredet wird — und das ist gut so! —, nicht der Glaube dieses einzelnen Christen erwähnt, wie denn die Erwähnung des Glaubens überhaupt in der ganzen Formel sich auf die Eingangsworte „wir glauben, daß . . .“ beschränkt? Die Nennung der Taufe als des alleinigen Mittels der Eingliederung in die Gemeinde Jesu Christi ist entschieden zu wenig. Das Neue Testament kennt nicht nur die Taufe als Instrument der Inkorporation des Einzelnen in den Leib Christi, sondern spricht recht deutlich von Buße, Bekehrung, Glaube und Wiedergeburt. Nach unserer Auffassung muß es an dieser Stelle in der Formel heißen: „alle an jedem Ort, die an Jesus Christus gläubig geworden und in ihn getauft sind und ihn nun als Herrn und Heiland bekennen. . .“ Wie sehr in der Lehre von der Heilszueignung noch alles im Fluß ist und noch um rechte und schriftgemäße Aussagen gerungen wird — dies sei durchaus anerkannt! —, zeigt etwa

⁴⁾ „Einheit ohne Vereinheitlichung“, Ökumenische Rundschau 3/1960, S. 123.

der eine Satz über die Taufe: „Durch sie sind alle mittels ihres einen Glaubens und der Gabe des Heiligen Geistes versiegelt in den einen Herrn“ (§ 9, S. 133). Man wird diesen Satz nur als Kauderwelsch bezeichnen können, wenn man nicht boshafterweise annehmen will, die verschiedenen Aussagen würden hier zur Auswahl angeboten, und fordern müssen, daß das Nachdenken über die Taufe einbezogen werden muß in die Erörterung der umfassenderen Lehre von der Heilszueignung und Heilsaneignung.

Immerhin wird man in jenem beanstandeten Satz wie auch an anderen Stellen Ansätze zu einer solchen Erörterung finden dürfen, indem Glaube, Taufe und Geistempfang zusammengeordnet werden. Auch der Kommentar zu dem Ausdruck „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ in Paragraph 11 (S. 133), der diese als „die Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind und in der Taufe Christus als Herrn und Heiland bekennen“, versteht, zeigt dieselben Ansätze, ohne daß freilich gesagt würde, ob es sich um die Gläubigentaufe handelt oder das Bekenntnis der Gemeinde anläßlich der Kindertaufe gemeint ist. Die Worte „in der Taufe“ sind an ihrem Ort allerdings ohne Gewicht und stellen eine Floskel dar, die man streichen könnte, ohne daß sich der Sinn der ganzen Aussage änderte. In den alten Fehler der Isolierung der Taufe und ihrer Herauslösung aus dem komplexen Geschehen der Zueignung des Heils an den Menschen verfallen jedoch sofort wieder die Aussagen der Paragraphen 34 und 35 (S. 142), die allein von „der“ Taufe sprechen. Im übrigen wird auch von einer „gegenseitigen Anerkennung der Taufe“ (§§ 9 und 35 S. 133 und 142) nur mit großen Einschränkungen zu reden sein. Nicht den Tatsachen entspricht der Satz: „Es ist bedeutsam, daß Meinungsverschiedenheiten über die Bedeutung der Taufe und der Taufarten keine offene Leugnung oder Nichtanerkennung der Taufe, die man nicht billigt, unter uns nach sich ziehen“ (§ 36 S. 142). Mindestens die Baptisten erkennen die Kindertaufe anderer Kirchen nicht als Taufe an. Mit dem folgenden Satz: „Noch bedeutsamer ist die weite Übereinstimmung, daß in der Taufe Gott durch seinen Heiligen Geist handelt und daß die angemessene Antwort des Getauften ausgedrückt werden muß in der Gesamtheit des Lebens im Glauben“ kommt man zwar den Baptisten entgegen, sagt aber insofern zu wenig, als der Glaube nach dem Neuen Testament nicht nur Antwort auf die Taufe, sondern vor allem erst einmal deren Voraussetzung ist. Schließlich muß hier noch darauf eingegangen werden, daß „den Kirchen, welche die ‚Gläubigentaufe‘ praktizieren“, nahegelegt wird, „noch einmal den Platz der Säuglinge und Kinder in der Gemeinschaft der Gläubigen zu überdenken“ (§ 36 S. 143). Wir können hier keine andere Antwort geben, als sie die Bibel selbst gibt: Die Kinder sind geheiligt durch den Glauben ihrer Eltern (1. Kor. 7, 14). Wir stellen sie nach biblischer Ordnung unter den Segen Christi (Mark. 10, 13 ff. par.). Daß die Taufe der Säuglinge und Kinder diesen einen besseren Platz in der Gemeinschaft der Gläu-

bigen geben könnte, vermögen wir nicht einzusehen. Vielmehr möchten wir die in demselben Paragraphen an die kindertäuferischen Großkirchen gerichtete Frage deutlich unterstreichen und präzisieren: Kann die christliche Erziehung die Stelle der Umkehr in der Lehre von der Heilszueignung einnehmen? Wird damit nicht die Kontingenz des Handelns Gottes ersetzt durch anscheinend berechenbare An-erziehung des Glaubens? Daß die Taufe als Platzanweisung in der Familie Gottes auch dann noch Taufe sein soll, wenn dieser Platz überhaupt nicht eingenommen wird, ist in keiner Weise biblisch zu begründen. Sosehr wir uns also darüber freuen, daß die Kategorie des Einzelnen in der Einheitsformel maßgeblich vorkommt, sowenig ist sie durchgehalten im Zuge einer biblisch begründeten Lehre von der Taufe wie der Heilszueignung überhaupt.

Als Freikirchler sind wir davon überzeugt, daß das vollmächtig verkündigte Evangelium von Jesus Christus Menschen zum Glauben an Ihn führt und in Seine Gemeinde sammelt. Daß dies nur in einer örtlichen und sichtbaren Gemeinde sich ereignen kann, ist wie für das Neue Testament so auch für uns selbstverständlich. Wir begrüßen es deshalb sehr, daß unter den Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi in dieser Welt von der neuen Einheitsformel deren Sichtbarkeit und Örtlichkeit genannt werden. Wir stimmen dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen voll zu, wenn er sagt: „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“⁵⁾. In diesem Punkte hat das ökumenische Nachdenken über die geeinte Gemeinde Jesu Christi einen Weg beschritten, der, weil er der biblische Weg ist, bis zum Ziele gegangen werden muß! Hier ist die Priorität der glaubenden Gemeinde vor allen Kirchenleitungen und Amtsträgern deutlich anerkannt und ausgesprochen. Die Kirche Jesu Christi existiert als sichtbare und örtliche Gemeinde der Glaubenden. Die Kategorie des Einzelnen und — in Verbindung damit — die Kategorie der örtlichen und sichtbaren Gemeinde nehmen Urelemente der neutestamentlichen Ekklesiologie auf, die eine unlösliche Einheit mit Christologie und Pneumatologie darstellt. Die eine Gemeinde an einem Ort, deren Zeugnis eines und darum glaubwürdig ist, ist die Gemeinde der Jünger Jesu Christi nach dem Hohepriesterlichen Gebet Jesu.

⁵⁾ W. A. Visser 't Hooft, „Die Una Sancta und die Ortsgemeinde“, Ökumenische Rundschau 1/1961, S. 25.

Es ist nun sehr die Frage, ob der richtige Weg beschritten wird, das Ziel der einen sichtbaren, örtlichen Gemeinde zu erreichen, wenn man bei der Feststellung einsetzt: „Jede Kirche und jedes ihrer Glieder gehören Christus an“ (§ 18 S. 136). Dieser Satz ist unhaltbar. Selbst lutherische Lehre von der Kirche pflegt an dieser Stelle mit dem Moment der unsichtbaren Kirche ein Korrektiv einzuführen. Unter allen Umständen muß daran festgehalten werden, daß der Herr allein die Seinen letztlich kennt und die wahre Grenze Seiner Gemeinde erst als der wiederkommende Christus und Richter ziehen wird. Die Gemeinde Jesu Christi vermag nur annäherungsweise kraft der ihr geschenkten Gabe der Geistesunterscheidung die Grenze der Gemeinde zu ziehen, indem sie nach dem Glauben des Einzelnen fragt. Dieses Fragen nach dem persönlichen Glauben des Einzelnen darf nie, weil es etwa als zu subjektiv angesehen wird, durch die Setzung eines objektiven Kriteriums (und sei es das der Taufe) ersetzt werden. Die sichtbare örtliche Gemeinde Jesu Christi auf Erden, die die Einheitsformel im Auge hat, wird, wenn sie nicht eine Allerweltsgemeinde sein soll, nicht darum herumkommen, nach dem Glauben des einzelnen Christen zu fragen, und auf keinen Fall eine pauschale Addition aller an einem Ort versammelten Kirchentümer sein dürfen. Die geeinte Gemeinde Jesu umfaßt nach Joh. 17 Einzelne, nicht die lokale Repräsentanz der verschiedenen Denominationen en bloc. Mit anderen Worten: Der mittelalterlichen Idee des Corpus Christianum sollte auch im ökumenischen Nachdenken über die Gestalt der Gemeinde Jesu Christi in unserer Welt der Abschied gegeben werden. Die eine Gemeinde wird nicht auf dem Wege der Selbstbestätigung aller Kirchentümer, sondern auf dem Wege der Buße erreicht, über den der Paragraph 11 (S. 133 f.) manches Beachtliche sagt. Einheitsstreben unter den gläubigen Jüngern Jesu Christi muß immer zugleich auch Erneuerungsstreben sein! Die geeinte Gemeinde Jesu Christi muß den Mut haben, die Welt Welt sein zu lassen, und darf ihr gegenüber nicht länger auf dem Wege oberflächlicher Christianisierung sich selbst inkorporieren wollen, wie dies in der Vergangenheit oft genug und lange genug geschehen ist. In der säkularisierten Welt von heute wird die Gemeinde Jesu Christi immer Minderheitsgemeinde sein, aber als einige und darum glaubwürdige Gemeinde hat sie mit ihrer Christusbotschaft der Welt das Leben zu bringen.

Mit unseren kritischen Bemerkungen haben wir schon einige von den Wegen anzudeuten versucht, die zu dem Ziel der einen örtlichen Gemeinde hinführen. Es ist bedauerlich, daß bei aller Betonung der Örtlichkeit und Sichtbarkeit der Gemeinde die „Folgerungen für die Ortsgemeinde“ (§§ 20 ff. auf S. 136 ff.) so dürftig geblieben sind und daß dem Einheitsstreben auf örtlicher Ebene so wenig Rechnung getragen wird. Da man es ängstlich vermieden hat, auch erreichbare Nahziele anzugeben, besteht die Gefahr, daß das Fernziel der einen sichtbaren örtlichen Gemeinde vielen bald wieder als unerreichbar aus den Augen ver-

schwinden wird. Der Vorschlag gemeinsamer Aktionen, der gemacht wird, bleibt höchst vage. So liegt denn der Schwerpunkt der Folgerungen bei denen „für die Denominationen“. Alles in allem wird man jedoch feststellen können, daß die Einheitsformel von Neu-Delhi einen echten Fortschritt bringt und der ökumenischen Bewegung einen neuen Impuls vermittelt hat, den ein Freikirchler nur begrüßen kann.

Von den Thesen der Arbeitsgemeinschaft wird das nicht in gleicher Weise gesagt werden können. Sie formulieren kein Ziel und konturieren nicht das Bild einer geeinten Gemeinde Jesu Christi, sondern beschränken sich auf die Feststellung von Gemeinsamkeiten in 15 Punkten, unter denen in Punkt 3 lediglich die Verpflichtung durch das Neue Testament begegnet, „im Blick auf den Einen Herrn, den Einen Geist und den Einen Leib und wegen des Zeugnisses zur Welt hin die Einheit der Kirche Jesu Christi in wahrnehmbarer Gestalt ernstlich zu suchen, ohne daß diese dabei jedoch die Form einer einheitlich verwalteten Universalkirche annehmen müßte“. Ehrlicherwise hätten neben den Gemeinsamkeiten auch die Verschiedenheiten zwischen den in der Arbeitsgemeinschaft vertretenen Kirchen und ihren Auffassungen, die ja durchaus gesehen worden sind, wie es aus der Einleitung zu den Thesen hervorgeht, ja vielleicht sogar formuliert worden sind, in einigen Uneinigkeitspunkten ihren Niederschlag finden müssen. Dies hätte die Situation deutlicher hervortreten lassen. Denn gesetzt den Fall, man ist in 15 Nebensachen einig, in drei Hauptsachen aber nicht, so ist die vorhandene Einheit zwar nicht abzuleugnen, aber doch recht gering. Man sollte deshalb weder einzeln noch in Gemeinschaft um einen heißen Brei herumlaufen, sondern die Dinge beim Namen nennen.

Nun besteht die in 15 Punkten formulierte Einigkeit der Auffassungen der in der Arbeitsgemeinschaft vertretenen Kirchen keineswegs aus lauter Nebensachen, aber wenn z. B. mit keinem Wort die Differenzen in der Tauflehre der verschiedenen Kirchen erwähnt werden und damit der Unterschied zwischen Volkskirche und Freikirche nicht deutlich in Sicht kommt, geschweige denn die zur Lehre von der Heilszuneigung gehörenden Punkte erörtert werden, so fehlt doch den Aussagen über die Gemeinde Jesu Christi, die sie als „Schöpfung im Heiligen Geist“ und als „ewige Wirklichkeit“ auffassen, die nötige Konkretion. Gerne stimmen wir dem Punkt 5 zu: „Die Gemeinde des Christus ist eine durch Gottes Wort und Geist gewirkte Gemeinschaft von Menschen, die an den gekreuzigten und auferstandenen Christus als ihren Herrn glauben und ihm nachfolgen.“ Auch der zweite Teil des 6. Punktes sagt Wesentliches: „Das endgültige Urteil darüber, wer wirklich lebendiges Glied am Leib Christi ist und wer nicht, steht niemandem auf Erden zu. Die neutestamentliche Ordnung, zu taufen, wo die Taufe begehrt wird, zeigt jedoch an, daß die Zugehörigkeit zur Gemeinde Bedingung und Grenze kennt.“ Wenn auch die Einigkeit der Auffassungen im letzten Satz sicher durch

die Freiheit zu verschiedener Interpretation erkaufte werden mußte (wer „begehrt“ denn die Taufe?), so ist dennoch die Folgerung in der 9. These zu begrüßen: „Deshalb sind die Lebendigkeit der Glaubenden und die persönliche Verantwortung der Glieder vor Gott durch nichts ersetzbar.“ Selbst die Gemeindezucht wird in These 13 als Kampf gegen die Verweltlichung und als Gegenstück zur Mission erwähnt. Was jedoch in den Thesen fehlt, ist dies, daß sich die Reihe der Gemeinsamkeiten erhebt zu einem zu erreichenden Ziel der geeinten Gemeinde. Die Thesen bleiben damit zu sehr im Gegenwärtigen stecken, sind zu statisch und drängen nicht zur Darstellung der in Christus geschenkten Einheit, wenn auch die Verpflichtung dazu durchaus anerkannt wird. Ihnen fehlt das Moment des Dynamischen.

Indem gleich in der ersten These behauptet wird: „Das Neue Testament bietet kein verbindliches Modell für die Organisationsform der Kirche Jesu Christi“, verbaut man sich den Weg zu einem neutestamentlich fundierten Begriff der einen Gemeinde Jesu Christi auf Erden. Es geht ja gar nicht um Organisation und ihre Formen, sondern um das Gemeindebild des Neuen Testaments, das durchaus vorhanden, klar und auch verbindlich ist. Zu ihm gehört auch als ein Zug unter anderen, daß, wie es der zweite Punkt formuliert, „im Neuen Testament die Vielzahl der Gemeinden als die Eine Gemeinde Jesu Christi gesehen wird“. Weiter gehört zu diesem Bild auch, daß „keine äußerlich-rechtliche Organisation der Ortsgemeinde in einer umfassenden Kirche besteht“ (These 2), denn „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“⁶⁾. Das Kennzeichen der Örtlichkeit ist jedoch keinesfalls auf die „urchristliche Gemeindebildung als ein Anfangsstadium“ (These 2) beschränkt, wie dies die Einheitsformel von Neu-Delhi richtig erkannt hat.

Es ist also dringend zu wünschen, daß die Thesen der Arbeitsgemeinschaft aufs neue durchdacht, überarbeitet und formuliert werden, damit sie nicht länger stehenbleiben bei der Formulierung gemeinsamer Überzeugungen, sondern ebenso wie die Einheitsformel das Ziel der geeinten Gemeinde ins Auge fassen, nach Wegen zu seiner Erreichung suchen und dabei die bestehenden Unterschiede in den Auffassungen der Kirchen deutlich nennen. Es hat den Anschein, daß die Stadien des Nachdenkens über die eine Kirche Christi und den zu ihr führenden Weg, die „Glauben und Kirchenverfassung“ wie die gesamte ökumenische Bewegung durchlaufen haben, auf regionaler und örtlicher Ebene bei diesem Nachden-

⁶⁾ W. A. Visser 't Hooft, „Die Una Sancta und die Ortsgemeinde“, Ökumenische Rundschau 1/1961, S. 23.

ken ebenfalls durchschritten werden müssen, wenn es zum Ziele führen soll. So betrachtet, darf man die Thesen der Arbeitsgemeinschaft würdigen als einen verheißungsvollen Anfang.

Dokumente und Berichte

BERICHT DES GENERALESEKRETÄRS DR. VISSER 'T HOOFT AN DEN ZENTRALAUSSCHUSS (1962)

1937—1962

Der Plan zur Bildung eines Ökumenischen Rates der Kirchen nahm auf einer Tagung im Westfield College, London, im Juli 1937 feste Formen an. Er wurde der Konferenz für Praktisches Christentum in Oxford im selben Monat vorgelegt und von ihr angenommen. Die Edinburgher Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung stimmte ihm in ihrem Beschluß vom 11. August zu. So können wir sagen, daß diese Tagung des Zentralausschusses genau 25 Jahre nach jenen Tagen stattfindet, in denen die wichtige Entscheidung über die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen fiel.

Es war ein kühner Entschluß, den die Fünfunddreißig, die von der Bewegung für Praktisches Christentum und der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung bestimmt worden waren, im Westfield College faßten. Es stimmt, daß es über die Verbindung von Glauben und Kirchenverfassung und Praktischem Christentum eine erhebliche Diskussion gab. Es stimmt auch, daß Dr. J. H. Oldham, Erzbischof Söderblom und das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel schon viele Jahre vorher den Vorschlag gemacht hatten, einen Rat oder eine „koinonia“ von Kirchen zu bilden, und daß diese Idee auf ökumenischen Treffen in den dreißiger Jahren verschiedentlich vorgebracht worden war. Aber die Idee war bis dahin nur eine Idee geblieben, und niemand hatte ihr schon eine so bestimmte Form verliehen, daß sie den Kirchen und den ökumenischen Organisationen vorgelegt werden konnte. Die Korrespondenz dieser Periode zeigt, wie außerordentlich unsicher sich die ökumenischen Führer jener Jahre über die nächsten Schritte waren, die man tun sollte. Aber während der drei Tage in Westfield unter der Führung von Erzbischof Temple und Dr. J. H. Oldham gab es eine plötzliche Kristallisation. Das bemerkenswerte Ergebnis war, daß die auf der Tagung Versammelten einstimmig einen sehr konkreten Bauplan der neu zu schaffenden ökumenischen Körperschaft beschlossen.

Daß das Werk, das in jenen Tagen geschaffen wurde, solide war, wird durch die Tatsache bewiesen, daß die meisten Linien des ursprünglichen Planes beibehalten worden und Teil der Verfassung und des Lebens des Rates geworden sind. Der Grundgedanke war, wie William Temple es ausgedrückt hat, daß „unsere ganze Bewegung nur insoweit existieren kann, als die Kirchen dazu bereit sind, wirkliche Verantwortung für sie zu übernehmen“. So beschlossen sie, einen Rat zu planen, der „die Kirchen voll repräsentieren“ sollte. Die Väter von Westfield waren auch die ersten, die den Grundsatz formulierten, daß „der Rat keine gesetzgebende Ge-