

N11< 31070618 021

UB Tübingen

W. BEUERLE
BUCHBINDEEI
TÜBINGEN

2.5 1962 9
R. W. W.
NEU-DELHI 1961

11. JAHRGANG

HEFT 1/2

MÄRZ 1962

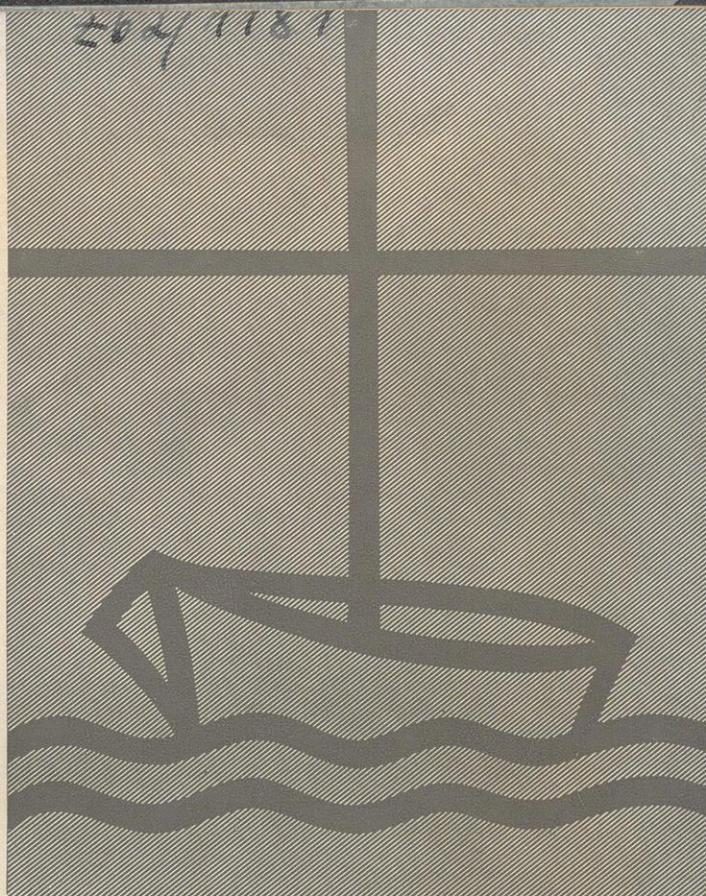
—
EVANGELISCHER

MISSIONSVERLAG

STUTT GART

—
POSTVERLAGSORT

STUTT GART



11: 1962 ohne I.

Ökumenische Rundschau

V. D. I. O. B.
31. MRZ 1962

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

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

Schriftleitung:

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, Fernruf 77 05 21. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 34, Fernruf 24 40 56.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart 41120

Bezugsbedingungen:

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

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

INHALT

<i>H. Krüger:</i> Neu-Delhi 1961	1
<i>G. Brennecke:</i> Gesamtübersicht über die Sektion „Zeugnis“	5
<i>H. J. Margull:</i> Strukturfragen werden wichtig	17
<i>H.-W. Gensichen:</i> Zeugnis und Einheit nach der Integration	23
<i>H. Thimme:</i> Zum Arbeitsergebnis der Sektion „Dienst“	31
<i>Chr. Berg:</i> Perspektive weltweiter Diakonie	42
<i>H. Puffert:</i> Die Bedeutung Neu-Delhis für die Bereiche des raschen sozialen Umbruchs	50
<i>U. Scheuner:</i> Internationale Angelegenheiten	65
<i>W. Metzger:</i> Sektion „Einheit“: Die Vision der einen Kirche	75
<i>H. Renkewitz:</i> Die künftige Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung	97
<i>W. Küppers:</i> Neu-Delhi — Fortschritt der ökumenischen Bewegung?	107
<i>G. Wieske:</i> Kritische Bemerkungen eines Baptisten	113
<i>F. Wunderlich:</i> Neu-Delhi von einem freikirchlichen Delegierten erlebt	124
<i>Zeitschriftenschau / Schrifttum über Neu-Delhi / Neue Bücher</i>	129

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1962 11. JAHRGANG

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Benz, Ernst</i>	Römisches Konzil und Weltkirchenkonferenz in evangelisch-theologischer Sicht	186
<i>Berg, Christian</i>	Perspektive weltweiter Diakonie	42
<i>Brennecke, Gerhard</i>	Gesamtübersicht über die Sektion „Zeugnis“	5
<i>Gensichen, H.W.</i>	Zeugnis und Einheit der Christenheit nach der Integration von Mission und Ökumene	23
<i>Jacobs, Paul</i>	Um die Einheit der Kirche (zu den Thesen der Arbeitsgemeinschaft)	279
<i>Krüger, Hanfried</i>	Neu-Delhi 1961	1
<i>Küppers, Werner</i>	In welchem Sinn bedeutet die 3. Vollversammlung in Neu-Delhi einen Fortschritt der ökumenischen Bewegung?	107
<i>Margull, H. J.</i>	Strukturfragen werden wichtig	17
<i>Metzger, Wolfgang</i>	Sektion „Einheit“: Die Vision der einen Kirche	75
<i>Puffert, Heinrich</i>	Die Bedeutung Neu-Delhis für die Bereiche des raschen sozialen Umbruchs	50
<i>Renkewitz, Heinz</i>	Die Aufgaben für die künftige Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung	97
<i>Sartory, Thomas</i>	Zwischen Neu-Delhi und Rom	249
<i>Scheuner, Ulrich</i>	Internationale Angelegenheiten	65
<i>Schütz, Eduard</i>	Um die Einheit der Kirche (zu den Thesen der Arbeitsgemeinschaft)	285
<i>Slenczka, Reinhard</i>	Zeugnis, Dienst, Einheit in orthodoxer Sicht	171
<i>Thimme, Hans</i>	Zum Arbeitsergebnis der Sektion „Dienst“	31
<i>Visser 't Hooft, Willem A.</i>	Nach der Vollversammlung von Neu-Delhi	137
<i>Weissgerber, Hans</i>	Um die Einheit der Kirche (zu den Thesen der Arbeitsgemeinschaft)	273

Verfasser	Titel	Seite
Wendland, H.-D.	Die Einigung der Kirchen als endzeitliches Geschehen und Handeln	263
Wieske, Günter	Kritische Bemerkungen eines Baptisten Ausländische Stimmen über Neu-Delhi	113 147
Wunderlich, Friedrich	Neu-Delhi von einem freikirchlichen Delegierten aus Deutschland erlebt	124

Dokumente und Berichte

	Seite
<i>Metropolit Nikolaus</i> (Hildegard Schaefer)	215
Ökumenischer Rat der Kirchen: Bericht des Generalsekretärs (Paris 1962)	293
Thesen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zum Kirchenverständnis	224

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Althaus, Hans-Ludwig (Hrsg.)	Ökumenische Dokumente	302
Amburger, Erik	Geschichte des Protestantismus in Rußland	240
Außenamt der EKD (Hrsg.)	Tradition und Glaubensgerechtigkeit	238
Bartsch, Friedrich, und Rauteenberg, Werner (Hrsg.)	Gemeinde Gottes in dieser Welt. Festgabe für Friedrich-Wilhelm Krummacher	243
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1960	241
Benz, Ernst	Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht	235
Bethge, Eberhard (Hrsg.)	Dietrich Bonhoeffer, Auslegungen — Predigten 1931—1944	242
Birnbaum, Walter	Christenheit in Sowjet-Rußland	236
von Bismarck, Klaus, und Karrenberg, Friedrich (Hrsg.)	Kontinente wachsen zusammen	244
Blauw, Johannes	Gottes Werk in dieser Welt	304
Braun, Leopold	Religion in Russia	238
Brennecke, Gerhard (Hrsg.)	Weltmission in ökumenischer Zeit	231
Cavert, Samuel McCrea	On the Road to Christian Unity	232



ZA 4521

Verfasser	Titel	Seite
<i>Christophorus-Verlag Herder</i>	Schallplatten: Christen suchen Eine Kirche (J. P. Michael), Daß alle eins seien (Johannes Fischer), Die Kirche und die Einheit der Christen (Kardinal Bea)	316
DeGroot, A. T.	The Nature of the Church and other Studies in Christian Unity	234
Dibelius, Otto	Ein Christ ist immer im Dienst	234
Dietzfelbinger, Wolfgang	Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre	308
Dombois, Hans	Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I	311
Fagley, Richard M.	Zuviel Menschen	313
Galling, Kurt (Hrsg.)	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Band V	314
Gloede, Günter (Hrsg.)	Ökumenische Profile. Band I	134
Goodall, Norman	The Ecumenical Movement. What it is and what it does	301
Gründler, Johannes	Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten	314
Günther, Gerhard (Hrsg.)	Die großen Religionen	303
Harder, Johannes	Kleine Geschichte der Orthodoxen Kirche	236
Harms, Hans Heinrich, und Vicedom, Georg F. (Hrsg.)	Die missionierende Kirche	232
Heber, Johannes	Die ganze Christenheit auf Erden	315
Hermelink, Jan, und Margull, H. J. (Hrsg.)	Walter Freytag, Reden und Aufsätze. Teil II	241
Irmeler, Rudolf	Zwischen Moskau, Rom und Jerusalem	315
Jahrbuch Evangelischer Mission 1962		306
Kollarz, Walter	Religion in the Soviet Union	307
von Kortzfleisch, Siegfried (Hrsg.)	Die Kirche in den Entwicklungsländern	244
Krüger, Hanfried (Hrsg.)	Bis an das Ende der Erde. Ökumenische Beiträge zum 70. Geburtstag von D. Martin Niemöller	135
Lilje, Hanns u. a. (Hrsg.)	Das Buch der Spirituals und Gospel Songs	233
Lüpsen, Focko (Hrsg.)	Neu-Delhi-Dokumente	131
McGavran, Donald A.	The Bridges of God	305
Meinhold, Peter (Hrsg.)	„Kyrios“, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas	239
Meyendorff, Jean	L'Eglise orthodoxe, hier et aujourd'hui	237
Meyer, Heinrich	Kirche für die Welt	132

Verfasser	Titel	Seite
<i>Miner</i> , Paul S.	Images of the Church in the New Testament	303
<i>Mochalski</i> , Herbert (Hrsg.)	Der Mann in der Brandung. Ein Bildbuch um Martin Niemöller	242
<i>du Mont</i> , Etienne	La Situation du Protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ	310
<i>Neill</i> , Stephen	Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene	304
<i>Niebuhr</i> , Reinhold	Frömmigkeit und Säkularisation	311
<i>Niemöller</i> , Martin	Reden 1958—1961	242
<i>Onasch</i> , Konrad	Dostojewski-Biographie	306
	Dostojewski als Verführer	306
	Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen	306
<i>Pallenberg</i> , Corrado	Hinter den Türen des Vatikan	245
<i>Philips-Gesellschaft</i>	Schallplatte: Gottes Lob in vielen Stimmen	315
<i>Sartory</i> , Thomas (Hrsg.)	Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen	308
<i>Schlink</i> , Edmund	Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen	133
<i>Schutz</i> , Roger	Das Heute Gottes	240
	L'unité, espérance du monde	240
<i>Silberschmidt</i> , Max (Hrsg.)	Europa und der Kolonialismus	304
<i>Steinwand</i> , Eduard	Glaube und Kirche in Rußland	308
<i>Stupperich</i> , Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Band V (1962)	235
	Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland	315
<i>Teinonen</i> , Seppo A.	Missio Politica Oecumenica	312
<i>Tillich</i> , Paul	Auf der Grenze	311
<i>Trepelas</i> , Panagiotis N.	Dogmatik der Orthodoxen Katholischen Kirche. Band III	236
<i>Van Dusen</i> , Henry P.	One Great Ground of Hope	301
<i>Vicedom</i> , Georg F.	Das Dilemma der Volkskirche	243
<i>Visser 't Hooft</i> , <i>Willem A.</i> (Hrsg.)	Neu-Delhi spricht	131
	Neu-Delhi 1961	231
	The New Delhi Report	301
<i>Weckerling</i> , Rudolf (Hrsg.)	Durchkreuzter Haß	242
<i>Wegener</i> , Günther S.	Konferenz der Kirchen	132
<i>Winterhager</i> , Jürgen W.	Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts	233

NEU-DELHI 1961

VON HANFRIED KRÜGER

Dieser Sammelbericht erscheint bewußt in einigem Abstand zur Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi, die vom 18. November bis 5. Dezember 1961 stattfand. Den Verfassern sollte Gelegenheit gegeben werden, nach ihrer Rückkehr in Ruhe ihre Eindrücke zu verarbeiten, ihre Urteile zu überprüfen und sich nochmals eingehend mit den Konferenzergebnissen zu beschäftigen. War es doch dem einzelnen Teilnehmer in Neu-Delhi kaum möglich, sich durch die Brandung der Entwürfe und Vorlagen hindurchzukämpfen, die in den letzten Tagen der Konferenz über ihn hereinbrach. Jeder war Mitglied einer der drei Sektionen und innerhalb ihrer, einer der drei oder vier Untersektionen. Ebenso gehörte jeder einer der 18 Kommissionen an, die sich in mehrere Unterausschüsse aufgliederten (der „Weisungsausschuß für Grundsatzfragen“ z. B. bestand aus sechs Unterausschüssen). Dadurch gewann man selbstverständlich immer nur einen begrenzten Überblick und blieb im wesentlichen auf seinen schmalen Arbeitsauftrag beschränkt. Wie schwierig war es oft schon, innerhalb einer Sektion oder Kommission die Ergebnisse der Arbeitsgruppen aufeinander abzustimmen; wieviel schwieriger noch, nun gar das Plenum der Vollversammlung zu einheitlicher Meinungsbildung über die zu verabschiedenden Berichte, Empfehlungen und Resolutionen zu führen.

Allen Versuchen, das Fazit aus der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi zu ziehen, muß aber auch jetzt noch — und sicherlich auf lange Zeit hinaus — eine gewisse Vorläufigkeit anhaften, obwohl der Ökumenische Rat die autorisierte Fassung der Sektionsberichte nach sorgfältiger Überarbeitung in dem Band „Neu-Delhi spricht“ auch schon in deutscher Sprache herausgegeben hat (Evang. Missionsverlag, Stuttgart, DM 3.80) und den Hauptband mit den Kommissionsberichten, Diskussionen und Vorträgen in Kürze folgen lassen wird (im gleichen Verlag, DM 14.80). Es wird jedoch Jahre dauern, bis das gründliche Studium aller dieser Dokumente zu einem abschließenden Urteil berechtigt. Die nachstehenden Beiträge wollen also nur einen Anfang machen, um zu einem solchen Studium anzuregen und anzuleiten. Sie wollen sozusagen eine erste Schneise in den unwegsamen Dschungel der grundsätzlichen und praktischen Äußerungen der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi bahnen, auf der die ökumenische Studienarbeit in den Kirchen nachfolgen und weiterforschen kann. Sie wollen sichten und ordnen, zustimmende und auch kritische Wegemarken für die Auswertung abstecken, ohne

den Anspruch auf Endgültigkeit oder auch nur Vollständigkeit zu erheben. Zugleich aber möchten sie dabei in aller Bescheidenheit auch als deutscher Beitrag zum gesamtökumenischen Gespräch verstanden werden. Ganz gewiß nicht als der deutsche Beitrag, denn die Variationsbreite auch des Echos in den deutschen Kirchen ist, wie die am Schluß aufgeführte Zusammenstellung deutscher Stimmen ausweist, weitgespannter und vielartiger, als sie sich in den zwölf Artikeln dieses Heftes niederzuschlagen vermag. Aber auch die Mitarbeiter dieser Sammlung differieren in mancher Hinsicht je nach ihren konfessionellen oder theologischen Bindungen, und wir haben es bewußt unterlassen, die zu Wort kommende Verschiedenartigkeit der Auffassungen in irgendeiner Weise zu schematisieren.

Über Neu-Delhi ist in diesen Monaten im In- und Ausland viel geschrieben worden — Richtiges und Unrichtiges, Vordergründiges und Hintergründiges, Tatsachen und Vermutungen. Eine Zusammenstellung der wichtigsten ausländischen Stimmen über Neu-Delhi folgt im nächsten Heft. Wir haben darauf verzichtet, in einem Rahmenbericht nochmals alles zu schildern, was über den Verlauf der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi gesagt werden kann. Das ist an anderen Stellen zur Genüge geschehen bis hin zu den Sonntagsblättern für die Gemeinden, und wir sind dankbar dafür. Uns soll es aber jetzt in diesem Heft um den inneren Ertrag der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi gehen. Wir möchten versuchen, unseren ökumenisch aufgeschlossenen Lesern (und wer anders liest schon die „Ökumenische Rundschau“) den roten Ariadnefaden in die Hand zu geben, der sie durch das Labyrinth der Konferenzarbeiten von Neu-Delhi sicher hindurchführt, damit sie erkennen, daß hier nicht über Belangloses, Fernliegendes und das Leben der Gemeinden nicht Berührendes diskutiert und verhandelt wurde, sondern über die rechte Verwirklichung des Zeugnisses, des Dienstes und der Einheit der Christenheit heute.

Ohne den nachfolgenden Artikeln vorgreifen zu wollen, möchten wir daher gleich zu Beginn doch schon einige allgemeine Feststellungen treffen, die das Gesamtbild der Konferenz bestimmt haben.

Man hat in Neu-Delhi das prophetische Element vermißt. Nicht der Prophet, sondern der Bürokrat habe das Feld beherrscht, hieß es in einem ausländischen Kirchenblatt. In der Tat: die Pionierzeit der Ökumene ist vorüber. An die Stelle der großen Charismatiker und Initiatoren der ersten Jahrzehnte sind die an mancherlei Rücksichten gebundenen und vom ökumenischen Geist oft nicht in gleicher Tiefe erfaßten Delegierten der Kirchen getreten, sowenig es Gott sei Dank auch heute an begnadeten, schöpferischen Persönlichkeiten in der Ökumene mangelt. Die in Neu-Delhi zur Perfektion entwickelte Konferenzstrategie ließ jedoch für spontane Regungen und prophetische Vorstöße nur noch wenig Raum. Wie anders hätte man diese bunt zusammengesetzte Weltsynode der Christenheit freilich auch steuern, wie das überfrachtete Konferenzprogramm sonst in einigermaßen befrie-

digende Resultate übersetzen sollen? Sicher, ein Unbehagen bleibt, und doch wäre es ungerecht zu sagen, daß in Neu-Delhi menschlicher Taktik mehr zugetraut zu werden schien als dem Wirken des Heiligen Geistes. Die Morgen- und Abendandachten, Bibelstudien und Gottesdienste waren nicht nur der äußere Rahmen, sie waren geradezu der geistliche Nährboden, aus dem die gesamte Konferenzarbeit erwuchs und ihre Kräfte zog, sie bestimmten die Atmosphäre bis in die Diskussionen und Ausschußsitzungen hinein.

Das macht es erst verständlich — vielleicht mehr, als sich an den erarbeiteten Dokumenten ablesen läßt —, daß äußere Expansion und innere Konsolidierung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi einander zutiefst entsprachen. Äußerlich hat die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossene Weltchristenheit eine gewisse Grenze ihres Wachstums erreicht, nachdem nun auch die orthodoxen Kirchen des Ostens sowie die sog. „Jungen Kirchen“ Asiens und Afrikas in ihrer Mehrzahl beigetreten sind und die Annäherung bisher fernstehender evangelistischer Gruppen in dem Anschluß von zwei pfingstlich orientierten Kirchen Südamerikas sichtbar geworden ist. Die darin beschlossene Vielfalt auch der politischen und sozialen Denkweisen und Standpunkte ließ Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft in seinem Tätigkeitsbericht bemerken, daß die ökumenische Aufgabe damit nicht leichter, wohl aber „sehr viel reicher“ werde. Was wäre auch eine Christenheit, die der Welt nicht mehr vorzuleben wagte, was ihr Herr an sonst voneinander getrennten Menschen zu tun vermag?

Dies aber war es, was man das Erlebnis von Neu-Delhi nennen kann. Hatte es in Amsterdam 1948 geheißen „Wir wollen zusammenbleiben“, in Evanston 1954 „Wir wollen zusammenwachsen“, so war diese Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf den Grundton gestimmt „Wir wollen zusammen vorwärtsgehen“. Das Ziel hat die Sektion „Einheit“ zu umschreiben versucht. Auch damit ist eine wichtige Grundsatzentscheidung gefallen oder zumindest bekräftigt. Mochte oftmals im letzten Jahrzehnt der Eindruck entstanden sein, als ob man sich im Ökumenischen Rat mit einer bloßen Kooperation der Kirchen begnügen könne oder wolle, so ist jetzt in Neu-Delhi unmißverständlich bezeugt, daß Christus uns berufen hat, „die Einheit zu suchen, die sein Wille für seine Kirche hier und jetzt auf Erden ist“. Das will aber doch wohl heißen, die oft beteuerte Einheit in Christus konkret sichtbar zu machen. Bei einer noch so engen und freundschaftlichen Kooperation können und wollen die im Ökumenischen Rat vereinten Kirchen nicht stehenbleiben. Die hierin liegende Absage an ein doketisches oder spiritualistisches Einheitsverständnis darf wohl als eines der wesentlichsten Ergebnisse von Neu-Delhi im voraus festgehalten werden.

Ein letztes sei damit nochmals hervorgehoben: Mehr noch als ihre Vorgängerinnen hat die Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi sich den Gemeinden verpflichtet gewußt. Angefangen von dem Tätigkeitsbericht des Generalsekretärs,

der von der Notwendigkeit sprach, unsere Gemeinden „einheitsbereit“ zu machen, zeigte sich dieses Bestreben an vielen Stellen. Es tritt hervor in der starken Betonung des Laientums, und es steht letztlich auch hinter der vielumstrittenen Wendung in der Einheitsformel „an jedem Ort“. Hatte man nicht immer wieder darüber Klage geführt, daß die ökumenischen Diskussionen sich zu sehr im abstrakt-akademischen Raum vollziehen ohne konkreten Bezug auf das Leben der Gemeinde? Wir bestreiten nicht die theologische Problematik, die in dieser Schwerpunktverlagerung enthalten ist und uns zur Wachsamkeit ruft. Wir meinen jedoch, daß auch die in diesen Worten liegende Absicht erkannt und anerkannt werden sollte, das ökumenische Geschehen unserer Tage für die Gemeinde fruchtbar zu machen, damit sie ihren Ruf zu Einheit und Sendung neu verstehe und erfülle.

Eine kritische Bemerkung soll gegenüber diesen positiven Feststellungen jedoch nicht unterdrückt werden. Ein Berichterstatter dieses Heftes hebt mit Recht „das auffallende Zurücktreten der Eschatologie in Neu-Delhi“ hervor (S. 29). Mag sein, daß sich dieses nach der Prävalenz des eschatologischen Akzents in Evanston „Christus, die Hoffnung der Welt“ als Pendelschlag nach der anderen Seite erklären läßt. Mag sein, daß die bedrängenden Gegenwartsaufgaben des Ökumenischen Rates dieses Moment nur überdeckten. Auf jeden Fall sollten gerade die deutschen Kirchen hier ihren besonderen Auftrag im künftigen ökumenischen Gespräch sehen, um nicht wieder verlorengelassen zu werden, was nicht zuletzt Walter Freytag in der ökumenischen Bewegung zur Geltung gebracht und uns als verpflichtendes Erbe hinterlassen hat.

GESAMTÜBERSICHT ÜBER DIE SEKTION „ZEUGNIS“

VON GERHARD BRENNECKE

Wenn man versucht, sich einen Überblick über den Verlauf und das Ergebnis der Dritten Weltkirchenkonferenz im ganzen zu verschaffen, dann kann man unter dem Eindruck stehen, als ob das Gesamthema von Neu-Delhi „Jesus Christus das Licht der Welt“ das Gesicht der Konferenz nicht allzu stark bestimmte. Im Grunde genommen wurde in Neu-Delhi nur am ersten Tag eingehend davon gesprochen, als Landesbischof D. Noth seinen großen einleitenden Vortrag hielt. Dann tauchte das Thema als solches nicht mehr auf. Im Gegensatz zu Evanson gab es auch keine Diskussionsgruppen für das Hauptthema. Und doch wird man sagen müssen, daß die starke Aussage dieses Themas in den 18 Tagen immer wieder durchleuchtete. Am häufigsten vielleicht in nicht wenigen Predigtansprachen, in den Gebeten, überhaupt in dem gottesdienstlichen Leben. Aber auch die Diskussionen in den drei Sektionen sind nicht selten vor dem Hintergrund dieser Selbstaussage Jesu gehalten worden. Am stärksten ist dies wahrscheinlich in der Sektion „Zeugnis“ spürbar gewesen.

Es würde nicht schwerfallen, einen Querschnitt durch die gesamte Konferenz unter dem Thema „Zeugnis“ zu geben. Dieser Querschnitt würde gewiß nicht alles erfassen, was in Neu-Delhi geredet, gearbeitet und beschlossen worden ist. Aber er würde doch das Leben eines bedeutsamen Teils dieser großen Konferenz einfangen. Er würde damit einzusetzen haben, daß sich die Teilnehmer dieser Weltkirchenkonferenz selber unter das Zeugnis stellten, angefangen mit jenem Eingangsgottesdienst, den U Ba Hmyin aus Burma hielt, abschließend mit dem Zeugnis der Abschlußpredigt, die uns Martin Niemöller gehalten hat. Dieser Querschnitt müßte dann auf das Ereignis der Integration zu sprechen kommen, die ganz wesentlich unter dem Gesichtspunkt geschah, daß die ganze Kirche auf Erden nur als eine Kirche des Zeugnisses verstanden werden kann, daß das gottesdienstliche Leben und das Zeugnis der Kirche nicht mehr in zwei verschiedenen Kategorien zu denken sind, und daß dieses Zeugnis an jedem Platz allen Menschen und damit der ganzen Welt gilt.

Man würde auch nicht nur auf das Eingangsreferat hinzuweisen haben, das das Hauptthema behandelte, sondern zugleich auf die Einführung in die Sektionsarbeit, die D. Devanandan aus Bangalore gab. Bischof Newbigins Vortrag „Die missionarische Dimension der ökumenischen Bewegung“ gehörte hierher und genauso der Abend, der unter der Leitung von D.T. Niles die Zeugnisse verschiedenster Mitglieder der Konferenz unter dem Stichwort „Wir müssen reden“ verteilte.

Natürlich wären hier auch die Verhandlungen in dem Ausschuß für die neue „Abteilung für Weltmission und Evangelisation“ und in den Ausschüssen für das „Referat für Fragen der Verkündigung“ und „für Fragen der Mission“ zu berücksichtigen. Auch die letzte Sitzung des Internationalen Missionsrates, die der Eröffnung der Neu-Delhi-Konferenz vorausging, müßte mit erwähnt werden, ebenso die erste Vollsitzung der neuen Kommission für Weltmission und Evangelisation, die sich der Neu-Delhi-Konferenz unmittelbar anschloß. Darüber hinaus aber wäre eine Fülle von Hinweisen zu geben, wie sich der Zeugnischarakter des Gesamtthemas auch in anderen Sektionen und Ausschüssen ausgewirkt hat. Dies alles kann hier nicht geschehen — so eindrucklich das Ergebnis wohl sein würde.

Es mag hinzugefügt werden, daß sich ähnliche Querschnitte auch unter dem Thema „Dienst“ und unter dem der „Einheit“ ergeben würden — wenn sie vielleicht auch nicht so stark im Gesamt Ablauf der Konferenz widergespiegelt worden sind. Vielleicht darf man sagen, daß die Integration — und damit die Ausrichtung auf das Zeugnis tatsächlich den Charakter der gesamten Dritten Weltkirchenkonferenz stark mitbestimmt hat, auch wenn noch manches geschehen muß, um wirklich die Einheit Mission und Kirche, Mission und Ökumene bis in alle Zweige hin sichtbar zu machen. Die Durchdringung des gesamten Ablaufs der Konferenz durch das „Zeugnis“ ist jedoch ein Zeichen dafür, daß die Integration schon in Neu-Delhi ihre ersten Auswirkungen gezeigt hat.

Dieser Bericht soll nun keine einfache Inhaltsangabe des Gesprächs sein, das in der Sektion „Zeugnis“ geführt wurde. Dafür muß auf den Sektionsbericht selbst verwiesen werden. Es kann sich hier nur darum handeln, einige Lichter zu setzen, vielleicht auf einige Hintergründe aufmerksam zu machen, die den Verlauf des Gesprächs besser verstehen lassen. Es wird nicht überflüssig sein zu bemerken, daß der Bericht einer solchen Sektion niemals ein geschlossenes Ganzes darstellen kann. Wer die Arbeitsweise solcher Ausschüsse kennt, weiß, daß die Berichte nichts anderes darstellen als den Versuch, das Gespräch der Sektion ein wenig geordnet einzufangen. Manches bleibt unausgeglichen nebeneinander stehen. Man muß diesen Bericht als eine Art Querschnitt durch das theologische und kirchliche Denken der Gegenwart zu diesem Thema sehen — dann wird man den rechten Zugang gewinnen.

1. Die zentrale Aussage

Es zeigte sich in den Diskussionen der ersten beiden Tage sehr schnell, daß die Gesamtsektion in drei Untersektionen aufgeteilt werden mußte, die den jetzigen drei Teilen des Sektionsberichtes entsprechen. Dabei fiel der ersten Untersektion die mehr grundsätzliche Aufgabe zu, über das Zeugnis selbst zu sprechen. Sie hat über die Grundlage für unser Zeugnis nachgedacht und sie hat dar-

über diskutiert, in welcher geistigen und geistlichen Haltung das Zeugnis in der Welt, besonders gegenüber den anderen Religionen, auszurichten ist.

Die Diskussionsordnung, die der Sektion zugegangen war, setzte mit einem Abschnitt „Gericht und Zeugnis“ ein und machte den Vorschlag, daß die Diskussion das „Gericht“, die „Krisis“ zum Ausgangspunkt nehmen sollte. Trotz einer ausgezeichneten Einführung in die Bedeutung der Krisis konnte sich die Sektion nicht entschließen, diesen Ausgangspunkt wirklich zu wählen. Man war der festen Überzeugung, daß man zunächst die frohe Botschaft selbst herausstellen müsse und daß das Gericht nur gleichsam den Hintergrund abgeben darf für all das, was im einzelnen dann über das Zeugnis zu sagen sei. So steht in den ersten einleitenden Abschnitten der grundlegende Satz: „Das von der Kirche verkündigte Evangelium ist noch immer das ewige Evangelium von der rettenden Liebe Gottes in der Erlösung der Welt durch unseren Herrn Jesus Christus, das uns durch die Kraft seines Heiligen Geistes bekanntgemacht wird“ (S. 12)¹⁾. Damit klang aber zugleich an, daß das Glaubensfaktum der Trinität, das Wirken des Schöpfers, des Erlösers und des Erhalters, für die gesamten weiteren Überlegungen von erheblicher Bedeutung werden sollte.

Auf die Frage nach der Grundlage des Zeugnisses wird denn auch sofort eine trinitarische Antwort gegeben. „Gott ist sein eigener Zeuge“ (S. 13) — so heißt es zunächst. Das bedeutet: Wenn wir vom Zeugnis reden, dann meinen wir das Zeugnis „vom gesamten Handeln Gottes bei der Erschaffung und der Erhaltung der Welt“. Diesem Zeugnis von Gott dem Schöpfer folgt sofort das „von seinen großen Taten in der Geschichte Israels und bei der Versöhnung der Welt durch Jesus Christus“. Und zu diesem Zeugnis „bekennt sich der Heilige Geist in der Kirche“ (S. 13). Ist also schon diese erste Aussage „Gott ist sein eigener Zeuge“ trinitarisch entfaltet, so fügt der Bericht als zweite Feststellung hinzu, daß Gott fortfährt, „für den Sohn als den alleinigen Herrn und Heiland aller Menschen Zeugnis abzulegen“ (S. 13), und spricht schließlich von der langen Tradition des Zeugnisses „der Kirche“.

Dabei wird noch einmal die Glaubensgrundlage deutlich herausgestellt: „Wir sind überzeugt, daß Jesus der auferstandene, lebendige Herr ist, der Sieger über Sünde und Tod. Von ihm und der wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott, die er für uns und für alle Menschen geschaffen hat, müssen wir zu unseren Brüdern reden, für die Christus gestorben ist“ (S. 13 f.).

Damit ist in dem Bericht die Einzigartigkeit Jesu Christi (dies war zunächst auch die Überschrift des ersten Teiles, der jetzt heißt „Jesus Christus,

¹⁾ Die Seitenzahlen hinter den Zitaten beziehen sich alle auf: Neu-Delhi spricht. Herausgegeben von W. A. Visser 't Hooft. Stuttgart 1962.

der Heiland der Welt“) unmißverständlich klargestellt und zugleich in dem großen Zusammenhang der Trinität gesehen. Man wird sagen dürfen, daß die Erweiterung der Basis des Ökumenischen Rates durch ihre neue trinitarische Formel, die am Schluß hinzugefügt worden ist, in der Sektion „Zeugnis“ inhaltlich und aussagemäßig am stärksten aufgenommen wurde und in ihrer Bedeutung für das gesamte Leben und besonders für das Zeugnis der Kirche herausgestellt ist. Damit zeigt sich, daß es in der Basis nicht nur um eine korrekte Formel geht, sondern daß die Basis jetzt tatsächlich viel stärker als früher in die unmittelbare Fixierung der Aufgabe der Kirchen, die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossen sind, hineinreicht.

Diese zentralen Aussagen wurden nun allerdings auf dem Hintergrund des Gerichtes gemacht, auch wenn man vielleicht sagen muß, daß das volle Wesen der „krisis“ in dem vorliegenden Bericht nicht mehr zur Geltung kommt. Stärker als die „krisis“ im neutestamentlichen Sinn des Wortes wird an „die bedrängende Krise“ gedacht, in der sich unsere Zeit vorfindet: „Wir leben in einer Zeit der Umwälzung, in der in jedem Bereich des menschlichen Lebens ungeheure Wandlungen vor sich gehen. Christen wissen: Gott ist der Herr der Geschichte“ (S. 11). Für die Christen werden die Zeiten der Krise zu Möglichkeiten, ihren Herrn zu bezeugen.

2. Die Welt ist Gottes Welt

Die trinitarische Form der zentralen Aussage hat aber noch eine weitere Folge im Gespräch der Sektion gehabt. Auch bei den Überlegungen, in welcher Haltung wir das Zeugnis von Christus den Menschen anderer Religionen oder den Menschen ohne Glauben weiterzugeben haben, ging die Sektion von der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes aus. Es bestand natürlich die Gefahr, diesen Teil zu einer vollen dogmatischen Erklärung auszubauen oder sogar eine Art Glaubensbekenntnis zu verfassen. Dies ist vermieden worden. Aber es ergab sich im Zusammenhang dieser Überlegungen sowohl in der Sektion selbst als dann auch später bei der Präsentierung des Berichts im Plenum eine der lebendigsten, interessantesten und auch schärfsten Aussprachen auf der ganzen Konferenz.

Vielleicht wird die Sache, um die es hier geht, am deutlichsten, wenn aus dem einleitenden Vortrag von Devanandan das Wort von D. T. Niles zitiert wird:

„Der christliche Zeuge begreift nicht, was in seinem Wirken eigentlich geschieht, wenn er nicht sieht, daß Gott schon vor ihm im Leben des Menschen steht, den er für das Evangelium gewinnen will, daß Gott ihm in allen Lebensbereichen schon voraus ist, in denen er, der Mensch, das Evangelium zum Tragen bringen will.“

Die Sektion hat diesen Grundgedanken in verschiedenen Aussagen aufgenommen: „Sein Licht ist den Trägern der Frohen Botschaft bis in die dunkelsten

Orte vorausgegangen...“ (S. 11); „Das christliche Zeugnis hat die Aufgabe, auf ihn als das wahre Licht hinzuweisen, das schon scheint“ (S. 11); „Christen wissen, daß der Heilige Geist sie dahin führen wird, wo Christus schon ist“ (S. 11).

Am stärksten aber wird dieser Gedanke in dem Paragraphen unmittelbar vor Schluß des ersten großen Teiles ausgeführt, in dem es heißt:

„Die Kirche ist in dem Glauben gesandt, daß Gott auch unter den Menschen, die Christus noch nicht kennen, sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat und daß die durch Christus bewirkte Versöhnung die ganze Schöpfung und die ganze Menschheit umfaßt“ (S. 15).

Es sind besonders die asiatischen Mitglieder der Konferenz gewesen, neben ihnen aber auch eine ganze Anzahl Anglikaner und auch andere, die nicht müde wurden, darauf hinzuweisen, daß das Zeugnis von Jesus Christus nicht sozusagen in eine neutrale Welt hineingesagt wird, sondern daß es immer schon die Welt Gottes ist, in der das Zeugnis erklingt, daß der Mensch, der angesprochen wird, immer schon Gottes Eigentum ist, denn er ist sein Geschöpf.

In einem gewissen Sinne scheint damit eine alte Frage aufgenommen zu sein, die schon die früheren Weltmissionskonferenzen beschäftigt hat und die ganz besonders die Diskussion in Tambaram 1938 bewegte. In dem Tambaram-Bericht über die Sektion, die über die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen zu reden hatte, heißt es: „Indessen, ob die nichtchristlichen Religionen als Gesamtschau für Denken und Leben in irgendeinem Sinn oder bis zu einem gewissen Grade als Offenbarung anzusehen sind, darüber sind sich die Christen nicht einig. Dies bedarf noch sorgfältigen und gemeinsamen Studiums“¹⁾. Und in der damaligen Aussprache wurde auf die alte Frage des logos spermatikos hingewiesen, auf die vorauslaufende Gnade und ähnliches. Wir meinen, daß dies nicht einfach in eins zu sehen ist mit dem, was Neu-Delhi jetzt gesagt hat. Es sei noch ein zweites Zitat von der Tambaram-Konferenz hinzugefügt, das den Unterschied zu Neu-Delhi sehr deutlich macht: „Die Menschen haben Gott durch die Jahrhunderte hindurch gesucht. Dieses Suchen und Sehnen ist oft in falsche Richtung gegangen; aber es gibt Zeichen dafür, daß Gottes Suchen nach seinen Kindern nicht ohne Antwort geblieben ist“²⁾.

In dieser Aussage wird sehr deutlich, daß Tambaram und viele der früheren Feststellungen dieser Art vom Menschen ausgegangen sind oder auch von den nichtchristlichen Religionen. Neu-Delhi geht nicht vom Menschen aus, son-

¹⁾ Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram. Hrsg. von Martin Schlunk. Stuttgart und Basel 1939. Seite 81.

²⁾ Ebenda.

dern geht von Gott aus und rückt sozusagen wieder den Ersten Artikel an seinen Platz. Es sagt ganz einfach aus, daß Gott wirklich der Schöpfer und Erhalter dieser Welt ist, daß kein Mensch auf dieser Welt lebt, der nicht Gottes Eigentum ist, daß Gott in der ganzen Welt wirkt. Ja, daß auch die Versöhnung durch Christus die ganze Schöpfung und die ganze Menschheit umfaßt. Offenbar wird dies alles allein durch Gottes Wort, allein durch die Botschaft von Jesus Christus. Neu-Delhi leugnet nicht, daß die Welt, die Gottes Eigentum ist und in der er wirkt — schon wirkt, ehe die Boten seines Wortes den Menschen dieser Welt treffen —, daß diese Welt eine gefallene Welt, eine gefallene Schöpfung, eine Schöpfung unter der Sünde ist. Neu-Delhi läßt keinen Zweifel darüber, daß der religiöse Mensch der Erlösung und Befreiung durch Jesus Christus bedarf. Aber — so sagte man in Neu-Delhi — das Gespräch mit den Religionen, besser mit dem religiösen Menschen und sicher auch mit dem nichtreligiösen Menschen, sieht anders aus, wenn ich ihn als Eigentum Gottes ansehe, als den, der in die Schöpfung Gottes hineingehört, der zu der Welt zu rechnen ist, die eben Gottes Welt darstellt, als wenn ich ihn nur den dämonischen Kräften ausgeliefert weiß.

Es braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden, wie stark die Kontroverse war, die hier aufbrach. Der Bericht spiegelt diese Kontroverse wider:

„Wir sind uns dessen bewußt, daß dieser Glaube tiefgreifende Bedeutung gewinnt, wenn wir hinausgehen, um Menschen anderer Religionen zu begegnen. Wir vertreten aber unterschiedliche Meinungen, wenn wir versuchen zu definieren, wie jene Menschen sich gegenüber dem Wirken Gottes unter ihnen verhalten und wie sie darauf antworten“ (S. 15).

Und dann wird darauf hingewiesen, daß in der Studienarbeit „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“ diese Fragen weiter verfolgt werden sollen.

Wenn man sich fragt, wie kommt es, daß gerade von asiatischer Seite diesen Gedankengängen — die sich nach meiner Erkenntnis charakteristisch von dem, was früher gesagt worden ist und was auch noch in Tambaram festgelegt wurde, unterscheiden — nachgegangen wird, muß man wohl darauf hinweisen, daß die überraschenden Erfahrungen des Wandels in den nichtchristlichen Religionen eine erhebliche Rolle mitspielen. Der Bericht der Sektion sagt hierzu:

„In unseren Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind“ (S. 16).

Es ist in den letzten Jahren immer wieder darauf hingewiesen worden, daß wir es in den Religionen Asiens weithin jetzt mit nach christlichen Religionen zu tun haben, weil von ihnen eine Fülle christlichen Gedankengutes aufgenommen

wurde. Ich kann aber nicht sehen, daß in den in Neu-Delhi vertretenen Gedankengängen einfach alte Vorstellungen einer „Uroffenbarung“ wieder aufgenommen worden sind. Auch die Frage des früher vieldiskutierten Anknüpfungspunktes, bzw. überhaupt der Anknüpfung an die fremden Religionen, hat in Neu-Delhi keine Rolle gespielt. Es ging in diesem ganzen Gespräch eben nicht um Anknüpfung, sondern allein um Gottes Wirken in seiner Schöpfung. Wir müssen zugeben, daß dieses ganze Gebiet neu ist und erst wirklich noch theologisch durchdacht werden muß. Darum hat man recht getan, als man noch keine Ergebnisse niederschrieb bzw. das, was geschrieben war, nicht einfach stehenließ, sondern die Divergenz festhielt. Aber wir dürfen auf diesem Gebiet nicht zur Ruhe kommen, sondern müssen diesen Ansätzen, die in der asiatischen Theologie vorhanden sind, weiter nachgehen — bei allem Festhalten an der reformatorischen Erkenntnis, daß Gott sich nur im Wort den Menschen offenbart, aber eben o f f e n b a r t.

3. Die Solidarität mit den Mitmenschen

In einem gewissen Sinn gehört das Folgende noch mit in diesen ganzen Zusammenhang hinein. Wenn ich damit rechnen kann und soll, daß Gott unter den Menschen wirkt, auch wenn sie es nicht erkennen, auch wenn sie von ihm durch ihre Sünde getrennt sind, dann ergibt sich aber doch von Anfang an für mein Reden mit ihnen eine gleiche Ebene. Neu-Delhi hat dies „Solidarität mit dem Mitmenschen“ genannt oder hat von einer „einfühlenden Identifikation“ gesprochen.

„Voller Freude bekennen wir unsere Solidarität mit allen Menschen; denn unser Herr hat dadurch, daß er Mensch wurde, sich mit uns allen verbunden. Solidarität mit allen Menschen jeglicher Nation, Klasse, Hautfarbe und Religion, ohne Unterschied in unserem gemeinsamen Menschsein, ist ein Ausgangspunkt für die Erneuerung des Lebens und des Zeugnisses unserer Kirchen durch den Heiligen Geist“ (S. 14).

Diese Solidarität oder Identifikation ist geradezu die Voraussetzung dafür, daß der andere auf uns hört. Damit leiten wir bereits über zu dem zweiten größeren Abschnitt des Berichts: „Die Kommunikation des Evangeliums.“ An dieser Stelle wird Ernst damit gemacht, daß das Evangelium nicht aus einem Gefühl der Überlegenheit verkündigt werden kann. Die rechte Kommunikation erfordert, daß wir uns nicht nur in die Sprache eines anderen Menschen hineindenken — auch wenn es keine fremde Sprache ist, sondern wenn sich seine Sprache von der unsrigen nur dadurch unterscheidet, daß er in einer anderen Arbeitswelt lebt als wir —, sondern daß wir überhaupt erst einmal ein Hörender werden, die Situation erforschen, in der wir unsere Botschaft verkünden, die Welt der Menschen, denen wir sie weitersagen, kennenlernen. Das alles gilt genauso für die Missionssitua-

tion im früheren Sinn des Wortes, also für die, die der Missionar in Asien oder Afrika vorfindet, wie auch für die missionarische Situation in unserer eigenen Welt. „Nur wenn wir in die Welt unserer Hörer eintreten, werden sie fähig und gewillt sein, auf uns zu hören“ (S. 17). Neu-Delhi kann so weit gehen zu sagen, daß wir „die Last ihres Unglaubens auf uns nehmen“ (S. 17) müssen.

Hier sind wichtige Dinge zum Ausdruck gebracht worden, die wir in unserem eigenen kirchlichen Leben noch ganz anders beachten müssen als bisher. Einführendes und geduldiges Verstehen des anderen — in der eigenen Welt und in der fremden Welt — gehört genauso hierher wie das Zeugnis, das wir mit unserem eigenen Leben geben. „Die Zeugen Christi müssen damit rechnen, daß sie mit dem Maß des Evangeliums, das sie verkündigen, gemessen werden. Kommunikation bedeutet mehr als Reden, und unsere Botschaft muß wirklich gelebt werden“ (S. 17).

Das alles gehört zur rechten Solidarität. Der Glaube, daß die Welt Gottes Welt ist, fordert die Identifikation mit den Menschen dieser Welt. Erst wenn sie merken, daß wir in der Solidarität mit ihnen stehen, erst dann werden sie anfangen zu hören. Es sei in diesem Zusammenhang aber darauf hingewiesen, daß es keine gekünstelte Solidarität sein darf, keine unechte Solidarität; wenn Paulus den Griechen ein Grieche wird, bleibt er dennoch ein Jude; auch der Weiße kann nicht aus seiner Haut heraus, genauso wenig wie der Schwarze. Aber es gibt eine Gemeinsamkeit mit dem anderen Menschen, die jenseits von Rasse, Hautfarbe, Nation und Beruf liegt. In dieser Gemeinsamkeit miteinander solidarisch zu werden, ist die große Forderung, die hinter den Ausführungen von Neu-Delhi steht.

4. Es geht um den ganzen Menschen

Von der Solidarität und der Identifikation mit dem Menschen, dem das Evangelium verkündet wird, ist es nur ein kleiner Schritt zu der Erkenntnis, daß es beim Zeugnis des Evangeliums immer um die Anrede des ganzen Menschen geht. Im Grunde genommen ist dies in dem Begriff der Solidarität schon mit enthalten. Wenn ich als der, der das Zeugnis gibt, mich mit dem Gegenüber auf die gleiche Ebene stelle, dann kann ich nicht nur einen bestimmten Bereich seines Lebens, den seelischen oder den geistigen, im Auge haben, sondern ich muß den *g a n z e n* *M e n s c h e n* sehen, mit Leib, Seele und Geist. Kein Bereich des menschlichen Lebens kann von der Verkündigung des Evangeliums ausgeschlossen bleiben. Das Zeugnis von Jesus Christus, dem Heiland der Welt, durchdringt alle Dimensionen menschlichen Seins. „Die Ganzheit des Evangeliums verlangt ganzheitlichen Ausdruck, da das Evangelium jeden Bereich des menschlichen Lebens betrifft. Heilung und Hilfe in Not, Angriffe auf gesellschaftliche Mißstände und Versöhnung, ebenso wie Predigt, christliche Gemeinschaft und Gottesdienst, sind in der verkündigten Botschaft miteinander verbunden“ (S. 21). In diesem Zusammenhang wurden am

stärksten die Verbindungen zwischen „Zeugnis“ und „Dienst“ sichtbar. Armut, Krankheit und Hunger stehen genauso im Blickfeld des Zeugen wie rassische Diskriminierung, soziale Ungerechtigkeit und die Gefahr, den Frieden in der Welt zu verlieren. Die Sektion betonte sehr stark, daß es um das ganz praktische Amt der Versöhnung geht, um die Auswirkung des Zeugnisses in alle Lebensbereiche hinein. Zeugnis kann niemals isoliert nur als Wortverkündigung verstanden werden, so sehr dieser Wortverkündigung der Primat zukommt.

Gemeinde ist also ein lebendiger Organismus, der sich, wie der Herr selber, immer wieder „in die Welt senden läßt“, also sich wirklich in sie hingibt, ihre eigenen Strukturen radikal überprüft und die Formen in der Kraft des Heiligen Geistes entwickelt, die für die Kommunikation mit der Welt geeignet erscheinen. Dabei wird sie sich niemals der Welt gleichstellen dürfen. Aber sie wird auch nicht das falsche Ärgernis erwecken dürfen, das nicht auf Grund der Botschaft entsteht, sondern auf Grund ihrer Gestaltwerdung. Genauso wie die Menschen im raschen sozialen Umbruch von der Enge alter Gemeinschaftsformen frei werden, muß der ständige Umbruch, in den die Gemeinde Jesu Christi durch das dynamische Wort Gottes hineingestellt wird, von überkommenen Formen und von alten Anschauungen, die sich nur mit bestimmten Bereichen menschlichen Lebens befassen, frei werden und sich in die neue Ganzheit hineinbegeben.

Dies wird immer eine doppelte Ganzheit sein. Das eigene Leben des Zeugen und das der zeugnisgebenden Gemeinde muß ganz durchdrungen sein vom Evangelium, von der Kraft des auferstandenen Herrn, von der Wirklichkeit des lebendigen Christus; und zugleich muß der Mensch, dem das Wort verkündet wird, in den vielfältigen Beziehungen seines Lebens und Dienstes, seiner Stellung und seiner Aufgaben, seines *g a n z e n S e i n s* — kurz, seines wirklichen Lebens — in dieser Welt vom Wort Gottes erfaßt werden.

5. Neue Strukturen

Mit diesen Erwägungen wurde die Sektion aber bereits zu einem weiteren Bereich ihrer Arbeit und ihres Denkens geführt. Der gesamte dritte Teil der Beratungen erhielt die Überschrift „Die missionarische Struktur der Gemeinde“. Im innersten Zusammenhang mit der Glaubensaussage, daß die Welt Gottes Welt ist, daß unsere Verkündigung, unser Zeugnis, dies immer vor Augen haben muß, und daß das Wort stets den ganzen Menschen meint, wurde die Sektion vor die Frage gestellt, wie eine solche Gemeinde nun tatsächlich aussehen soll. Es wurde an dieser Stelle keine neue Lehre von der Gemeinde entfaltet. Es wurden nur einige Hinweise gegeben, die darin gipfeln, daß die Strukturen des kirchlichen Lebens zu überprüfen sind. Nach der ganzen bisherigen Gedankenführung, ja nach dem Verlauf der Weltkirchenkonferenz, die von der Verschmelzung von Mission und

Kirche beherrscht war, müßte der Gemeinde in aller Welt aufgegeben werden, nach einer neuen missionarischen Struktur zu suchen.

Unter „Gemeinde“ oder auch „Kirche“ ist nicht nur an die Schar derer zu denken, die sich im sonntäglichen Gottesdienst sammelt. Wir denken — so sagt die Sektion — bei Kirche viel zu selten an „die in alle Gebiete des täglichen Lebens hinaus zerstreuten Laien“ (S. 23). Es wird alles darauf ankommen, ob es gelingt, die Strukturen unserer Kirche so zu verändern, daß sie den Dienst der missionarischen Verkündigung fördern und nicht, wie jetzt häufig, hindern. Gewiß kann auch eine herkömmliche Ortsgemeinde sich ihrer missionarischen Aufgabe bewußt sein. Sie wird es aber um so mehr tun, je stärker sie sich in „Zellen“ aufteilt, die die Vorposten der Gemeinde in den verschiedensten Lebensbereichen darstellen:

„Eine Handvoll Stenotypistinnen oder Verkäuferinnen in einem Warenhaus; ein Dutzend Arbeiter in den verschiedenen Werkabteilungen eines Betriebes; acht Wissenschaftler mit ihren Frauen in einer großen chemischen Fabrik; eine Gruppe christlicher Lehrer im Lehrerkollegium einer großen Schule; eine kleine Gemeinde aus zwei oder drei Straßen, die als Hausgemeinde in der Wohnung eines ihrer Glieder zusammenkommt. Sie sollten versuchen, in ihrem eigenen, jeweils besonderen Lebensbereich Kirche zu sein, Volk Gottes“ (S. 24).

Um der Gefahr der Zersplitterung, die durch solche Zellenbildung entstehen könnte, entgegenzutreten, weist die Sektion darauf hin, daß die örtlichen Pfarrkirchen oder Gemeinden dann eine neue Bedeutung gewinnen als die **Mittelpunkte** für diese verschiedensten Zellen. Man würde in der Ortsgemeinde als in einer „Gemeinde von Gemeinden“ zusammenkommen und damit Zeugnis ablegen für die Wirklichkeit der ganzen Kirche. Hiermit zeichnet sich ein neues Prinzip ab. Es geht nicht um die bei uns übliche „Verkreisung“ der Gemeinden, durch die jeweils bestimmte Gemeindegruppen, Männer, Frauen, Jugendliche u. a. zusammengefaßt werden (das wurde freilich auch nicht einfach abgelehnt), sondern es geht um eine Ausstrahlung der Gemeinde in die verschiedensten Lebensbereiche. Dies alles sind keine ganz neuen Gedanken, aber sie sind durch die Verhandlungen in Neu-Delhi gewissermaßen in die ökumenische Diskussion gerückt. Die herkömmliche Verkreisung der Gemeinden verstärkt nicht selten die Gefahr des Introvertiertseins.

Die hier vorgeschlagene Zellenbildung könnte dazu beitragen, eine neue missionarische Aktivität der Gemeinden zu entwickeln. Denn was hätte die Sammlung einer Handvoll Christen in den verschiedensten Bereichen für einen Sinn, wenn nicht den, daß von ihnen ein Zeugnis ausgeht. Gemeinde wird konkret sichtbar mitten in der Welt der Arbeit, die für viele Menschen die sie völlig ausfüllende Welt bedeutet.

Natürlich ist diese Zellenbildung nur als ein Beispiel zu verstehen. An anderen Stellen mögen andere Möglichkeiten erkundet werden. Man hätte an dieser Stelle in der Sektion noch sehr viel konkreter werden müssen. Entscheidend ist, daß Kirche und Gemeinde Wege finden, ihr Dasein für die Welt deutlich zu machen, und nicht weiterhin den Anschein erwecken, daß sie in erster Linie für sich selbst da sind.

Eine weitere Strukturveränderung, die die Sektion in Neu-Delhi stark beschäftigte, läßt sich unter dem Stichwort „Dialog“ zusammenfassen. Damit ist die Überwindung des „Monologs“ in der Kirche gemeint, die ja tatsächlich zu einer Änderung in der Struktur vieler Gemeinden führen würde. Man hat als Beispiele dabei außer auf die Dialogpredigt hingewiesen auf die Arbeit der Evangelischen Akademien, auf die sogenannte „Gruppendynamik“, eine Gegenüberstellung von Mann zu Mann ohne besondere Leitung, auf die Studiengruppen, auf die Versuche gemeinsamer Bibelarbeit u. a. Man hat besonders auf kleine Gruppen aufmerksam gemacht, die sich im Gespräch zusammenfinden (vgl. S. 18). Man hätte vielleicht noch weitergehen können und auf die steigende Bedeutung der *T e a m a r b e i t* in der missionarischen Verkündigung hinweisen sollen. In dem allem aber geht es um das eine: daß eine echte Kommunikation erst dann entsteht, wenn wir gelernt haben, aufeinander zu hören, wenn unser Reden gleichzeitig ein Antworten auf die Fragen und Nöte des Gegenübers wird, wenn wir im ständigen Austausch miteinander stehen. Vielleicht kann man von Neu-Delhi sagen, daß in diesen Gesprächen ein Ansatz dazu zu spüren war, in der Verkündigung, im Zeugnis den andern immer mit einzubeziehen, ihn eben nicht „anzupredigen“, sondern in ein lebendiges Gespräch mit ihm einzutreten. Der Dialog ist die notwendige Folgerung aus der Identifikation. Der Zeuge Jesu Christi, der sich mit seinem Gegenüber solidarisch erklärt und ihm damit das Nur-Gegenübersein nimmt, kommt notwendigerweise mit ihm in einen Dialog.

6. *Der Laie und das Amt*

Wiederum in einem engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nun der letzte Gedankenkreis zu beschreiben, der uns im Blick auf den Inhalt der Sektion „Zeugnis“ zu beschäftigen hat. Seit der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam spielen die Überlegungen über Dienst, Aufgabe und Platz des Laien im Zeugnis der Kirche eine immer größere Rolle. Es war selbstverständlich, daß auch die Sektion Zeugnis in Neu-Delhi darauf eingehen mußte. Sie tat es zunächst so einseitig, daß mit Recht innerhalb der Sektion gesagt wurde: Wenn wir der Meinung sind, daß überhaupt nur der Laie in rechter Weise ein Zeugnis in der heutigen Welt zu geben vermag, dann müßte der gesamte Pfarrerstand in Zukunft gleichsam eliminiert werden. Von anderer Seite wurde darauf hingewiesen, daß die Einseitigkeit und Betonung, mit der heute häufig über den einzig wirksamen Dienst

des Laien gesprochen wird, nicht einen einzigen jungen Menschen mehr willig machen würde, Theologie zu studieren. Die Sektion hat dann ihre Aussagen über den Laien in ein rechtes Verhältnis zu dem Dienst des Ordinierten gestellt und ist — für manche Mitglieder der Konferenz nicht leicht tragbar — davon ausgegangen, „daß die ‚Laien‘ wirklich der Laos sind, d. h. das ganze Volk Gottes in dieser Welt, natürlich mit Einschluß der Ordinierten“ (S. 22). Ob sich diese Sicht durchsetzt, wird abzuwarten sein. Daneben findet sich auch eine Definition des „Amtes“, die ebenfalls für eine Anzahl von Kirchen schwer tragbar ist. Es erhoben sich dann auch sehr schnell Stimmen, besonders von orthodoxer Seite, die diese „Nivellierung“ des Amtsbegriffes nicht annehmen können. Worum ging es? Wir müssen lernen — so sagt der Bericht —, „daß ‚Amt‘ jede Art von Dienst meint, durch welchen ein Christ seinen Mitchristen oder Mitmenschen im Namen Christi hilft, indem er seine besondere Befähigung und Gabe anwendet, und wäre sie noch so bescheiden . . .“ (S. 22 f.). Gott selber hat das Volk Gottes mit mancherlei Arten des Amtes ausgestattet. Das des ordinierten Geistlichen ist eine besondere Art unter ihnen, dazu „ausgesondert, all die verschiedenen Zeugen in ihren mannigfaltigen Berufen, deren ‚Amt‘ mitten in der vielgestaltigen Aktivität der säkularen Welt auszuüben ist, zu stärken, zu schulen, zu ermutigen und zu vereinigen“ (S. 23).

Wir möchten meinen, daß damit wohl noch keine genügende Umschreibung des Amtes des ordinierten Geistlichen gefunden wurde, aber es ist vielleicht nicht falsch, das Amt des Pastors auch einmal in diesem Zusammenhang und in dieser Blickrichtung zu sehen. Das Gespräch über Sinn und Bedeutung des Amtes in der Kirche ist ja in vollem Gange und wird die Ökumene in der nächsten Zeit noch genügend beschäftigen müssen. Zweifellos gibt es nicht wenige Gruppen in der Ökumene, für die das Amt des Ordinierten tatsächlich nur ein Spezialfall der Ämter der Christenheit darstellt. Man sollte das wenigstens aufmerksam hören.

Damit wird zugleich darauf hingewiesen, wie man das Verhältnis des Laien zum Pastor zu sehen hat. Der ordinierte Pfarrer hat eine große Aufgabe, den Laien bei seiner Ausbildung zur Wahrnehmung seiner eigenen Verantwortung für das christliche Zeugnis im täglichen Leben zu helfen, ihn einzuführen in das Verständnis der Bibel, der christlichen Glaubenslehre und in ähnliche Fragen. Er wird das nur recht tun im „Dialog“, d. h. wenn er mit ihnen diskutiert und ihnen vor allem auch zuhört. „Gemeinsam können Laien und Pfarrer auf diese Weise die Bedeutung des Evangeliums für das Leben in der heutigen säkularen Welt tiefer erfassen“ (S. 22). Natürlich ist in diesem Zusammenhang die Teamarbeit besonders hervorgehoben worden.

Aber die Sektion hat doch daran festgehalten, daß es vor allem die Laien sind, die so zu ihren Arbeitsgenossen sprechen, „daß ihre gemeinsame Verflochtenheit

mit der Arbeit, in der sie stehen, dabei deutlich wird“ (S. 21 f.). Wieder taucht das Problem der Identifikation auf. Ob es wirklich nur der Mensch im gleichen Beruf sein kann, der sich seinen Arbeitsgenossen verständlich macht, ist freilich doch zu fragen. Das Geheimnis der Kommunikation liegt ja gerade darin, daß der Heilige Geist eine Solidarität schaffen kann, die ganz verschiedene und ganz verschieden ausgerichtete Menschen auf den gleichen Boden zu stellen vermag. So bleiben bei den Sätzen noch mancherlei Fragen offen. Im ganzen ist in der Ökumene schon mehr darüber gearbeitet worden, als an dieser Stelle in der Sektion „Zeugnis“ sichtbar wurde.

Damit sei der Gesamtüberblick über die Sektion „Zeugnis“ zum Abschluß gebracht. Es konnte sich nur darum handeln, aus der Fülle des Gesprächs und aus der zusammenfassenden Darstellung im Bericht der Sektion einige wesentliche Gedankengänge herauszuschälen. Berichte der Sektionen auf ökumenischen Konferenzen werden kaum einmal Sensationen enthalten. Aber sie tun ihren Dienst als Widerspiegelung eines lebendigen und intensiven Gesprächs, das mit den Teilnehmern in ihre Kirchen und Gemeinden mitgeht und das auf Grund des vorgelegten Berichtes nun an vielen anderen Stellen geführt werden kann. Der Bericht der Sektion muß zu einer Hilfe für den „Dialog“ mit vielen Gemeinden und vielen Christenmenschen in allen Teilen der Welt werden, damit gemeinsam daran weitergearbeitet wird und wir miteinander immer mehr zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.

STRUKTURFRAGEN WERDEN WICHTIG

Anmerkung zur „Laien“-Arbeit und zur missionarischen Verkündigung

VON HANS JOCHEN MARGULL

Wenn wir in der Sektion „Zeugnis“ überhaupt vorwärtsgekommen sind, dann in der Frage der Gemeinde, genauer in der Frage nach dem „laos“, dem Volke Gottes, in der Welt. Soweit ich in der Situation mancher fehlgeschlagenen Hoffnung richtig urteilen kann, würde ich sagen, daß das 3. Kapitel des Berichts am klarsten und am stärksten ist. Es handelt unter der Überschrift „Die missionarische Struktur der Gemeinde“ von der hohen Bedeutung all derjenigen, die wir „Laien“ zu nennen gewöhnt sind, und von der Notwendigkeit, die Struktur (= das „innere Gefüge“) unserer Gemeinden konsequent zu überprüfen. Zwei

wichtige, im ersten Entwurf noch kantigere Stellen müssen genannt werden: „Wir dürfen bei dem Wort ‚Kirche‘ nicht in erster Linie an ein Gebäude oder an ein von Pfarrern betriebenes Unternehmen denken, zu dem die Leute kommen oder, wenn sie nicht kommen, deswegen gescholten werden. Wir müssen uns fragen, ob wir nicht allzu leicht der Gewohnheit verfallen, uns unter der Kirche die zum sonntäglichen Gottesdienst versammelte Gemeinde anstatt die in alle Gebiete des täglichen Lebens hinaus zerstreuten Laien vorzustellen.“ „... dann müssen wir die herkömmlichen Strukturen unserer Kirchen überprüfen, um zu sehen, ob sie die missionarische Verkündigung fördern oder hindern. Das Ärgernis, das das Evangelium in den Augen der ungläubigen Welt bedeutungslos macht und Menschen vertreibt, die nach ihm fragen, ist nicht das echte Ärgernis des Evangeliums des gekreuzigten Christus, vielmehr sind es die falschen Ärgernisse unserer eigenen Praktiken und Strukturen, die die Botschaft des Evangeliums daran hindern, die Welt herauszufordern.“

Um zunächst bei der Frage nach Ort und Funktion der „Laien“ zu bleiben: Das in unseren Kirchen nicht beamtete, wohl aber für viele Ämter vorgesehene Volk Gottes sei, so stellt der Bericht fest, Träger des Zeugnisses an immer dem Ort, an dem es sich befindet. Aufgabe des Gemeindepfarrers sei es, den „laos“ für dieses Zeugnis vorzubereiten, es aber nicht zu bevormunden: „Der Pfarrer darf dabei nicht versuchen, dem Laien Vorschriften zu machen, wie er sein Zeugnis ausrichten oder seine Arbeit zu tun habe, denn nur der Laie kann diese Arbeit recht verstehen.“ „Pfarrer und Laien müssen es lernen, als Team zusammenzuarbeiten, beiderseits stets dessen bewußt, daß der andere ein wesentliches Amt und eine Gnadengabe für seine eigene besondere Aufgabe in dem einen Leib Christi hat.“ Ort des Zeugnisses sei der Arbeitsplatz und die Wohnung des Christen, vor allem in den großen Industriestädten, und der Bericht nennt als Beispiele die kleine Betriebsgemeinschaft (Zelle) und die Hausgemeinde (Hauskirche). Hier sollte versucht werden, im „eigenen jeweils besonderen Lebensbereich Kirche zu sein, Volk Gottes“. Das bedeute keineswegs, daß die sonntägliche Gottesdienstgemeinde aufgelöst und der Pfarrer stellungslos gemacht würde; dieser mag, so heißt es nun, „den Dienst des die Gemeinden besuchenden und auf ihre Einheit zielenden Apostels wiederentdecken“.

Freilich gab es Widerspruch. Jemand meinte in der abschließenden Beratung, daß man nun gewiß noch weniger Theologiestudenten bekäme, wenn man in dieser Weise den Pfarrer gegenüber den Laien zurücksetze. Aber auch diese letzte Warnung ging unbeachtet durch den Raum. Und das ist angesichts der Tatsache beachtenswert, daß Argumente aus dem gleichen Bereich an manchen anderen Stellen beredete Unterstützung fanden und – wenn ich aus der Reserve heraus darf – eine Reihe hoffnungsvoller Ansätze jungen Denkens schnell zunichte machten. Hier also war es anders, zu sicher war das Gefühl für das jetzt Richtige, zu

überzeugend das in den Jahren vor dieser Diskussion erarbeitete theologische Material.

Natürlich war es schon der Sektion VI („Beruf und Berufung des Christen“) der Vollversammlung von Evanston 1954 gelungen, in der sog. Laienfrage einen Durchbruch zu erzielen. Aber in der Sektion „Zeugnis“ von Neu-Delhi hätte man nicht so konkret werden können ohne die jahrelangen, erstaunenswert fruchtbaren Bemühungen im Referat für Laienarbeit des Ökumenischen Rates. Hans Hermann Walz hatte vor Evanston den Boden bereitet, Hans-Ruedi Weber konnte nach Evanston, um im Bilde zu bleiben, die Saat ausstreuen und schließlich eine schöne Frucht ernten. Die denkwürdig gut redigierte Zeitschrift „Laity“, herausgegeben vom Referat für Laienarbeit, später zusammen mit dem Referat für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft (Madeleine Barot), regte mit etwa folgenden Themen die ökumenische Diskussion an oder erstattete über ihre Resultate Bericht: „Die Zurüstung des Laien für seinen Dienst in der Welt“ (Juni 1956), „Die Hauskirche“ (April 1957, deutsch in: Das missionarische Wort 11, 1958, 33–40), „Eine spontane missionarische Kirche“ (November 1957), „Der Weg zu einem neuen Stil christlichen Lebens“ (Juni 1958), „Unsere Berufung zur Minorität“ (Dezember 1959), „Das Priestertum des ganzen Volkes“ (Juli 1960), „Auf dem Wege zu einer Welt von morgen“ (August 1961), „Stewardship“ (Oktober 1961). H. R. Weber schrieb eine lange Reihe höchst stimulierender Artikel, darunter in deutscher Sprache etwa die folgenden: „Der Dienst der Laien in der missionarischen Verkündigung“ (Ev. Missions-Magazin, Basel, 1956), „Die missionarische Gemeinde von morgen“ (Die Zeichen der Zeit, Berlin, 1958), „Die Laienfrage in ökumenischer Sicht“ (Ökumenische Rundschau, Stuttgart 1959), „Mündige Gemeinde“ (ebd. 1960). Und natürlich war das Klima zur Aufnahme einer solchen Arbeit und etwa der Bücher von H. Kraemer und Y. Congar über das Laientum gut (Gesamtübersicht von H. H. Walz, Art. „Laien“ im Weltkirchenlexikon).

Stellenweise, vor allem bei einigen Vertretern der Kirchen aus Asien und Afrika wie auch bei Fachleuten für Fragen der „jungen“ Kirchen, zeigte sich dazu die Frucht der Arbeit, die das Referat für Fragen der Mission in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen vor der Vollversammlung von Neu-Delhi geleistet hatte. Zwar fand ein Kommissionsbericht zu theologischen Fragen des Zeugnisses in der Sektion kaum Widerhall, aber die folgenden, glänzenden Studien „junger“ Kirchen, ihres Wachstums im Versuch einer eigenen neuen Antwort, wirkten hier und da, stärker als direkt spürbar, in die Diskussion hinein: John V. Taylor, *The Growth of the Church in Buganda*, SCM Press, London 1958 (eine deutsche Kurzfassung erschien unter dem Titel „Eine afrikanische Kirche wächst“ im Ev. Missionsverlag, Stuttgart 1961), John V. Taylor und Dorothea Lehmann, *Christians of the Copperbelt: The Growth of the Church in Northern Rhodesia*

(SCM Press, London 1961). Und da diese Reihe erwähnt wird, sollten hier auch gleich die Titel eben erschienener Arbeiten genannt werden: J. P. Alter und Herbert Jai Singh, *The Church in Delhi* (National Christian Council of India, Nagpur 1961), E. Y. Campbell, *The Church in the Punjab* (ebd.), S. Estborn, *The Church among Tamils and Telegus* (ebd.).

Jede dieser Arbeiten stellt in den Beschreibungen des gemeindlichen Lebens direkt oder indirekt die Frage nach der hier und jetzt geforderten neuen Struktur der Gemeinde. Für eine indirekte Frage liegt das folgende Beispiel nahe: In Delhi, einschließlich Neu-Delhi, leben in diesem Jahr unter ungefähr 2 340 000 Menschen schätzungsweise 25 000 Christen, und zwar vor allem in zwölf größeren, denominationell verschiedenen Gemeinden (römische eingeschlossen). Sie gehören zum größten Teil der zweiten und dritten, in einer Reihe von Fällen auch älteren Generationen christlicher Familien an. Sowohl die Struktur des Lebens im vielreligiösen Indien als auch die Struktur des aus Europa und Amerika übernommenen Gemeindelebens zwingen sie in den lähmenden Status einer „Christian community“, eines christlichen Volksteils. Indiens ungeschriebenes Gesetz ist es, daß die verschiedenrassigen oder verschiedenreligiösen Volksteile ohne Reibung, d. h. ohne gegenseitige Einbrüche in Frieden zusammenleben. Diesem Gesetz kommt die „Gewöhnung“ (oder soll man sagen: das Gesetz?) entgegen, die christliche Gemeinde (nur) im Gottesdienst darzustellen, und zwar auf schmiegsamste Weise: die Christen versammeln sich zu ihrer „religiösen Begehung“ in der gleichen, geschützten Weise wie andere „communities“; sie haben ihr Zentrum in ihren Kirchengebäuden wie andere in ihren Tempeln. Dergestalt sind sie eingeordnet und — „ungefährlich“ geworden. Welche Art, welche Struktur für das Gemeindesein in der Welt wäre erforderlich, um aus dieser Sackgasse herauszukommen?

In der Sektion selber mußte die Strukturfrage notwendig die Diskussion über das Volk Gottes, die „Laien“, begleiten. Wenn man sagt, daß unter Kirche nicht ausschließlich, ja nicht primär die zum sonntäglichen Gottesdienst versammelte Gemeinde, sondern die in alle Gebiete des täglichen Lebens hinaus zerstreuten Laien vorzustellen sei, so reißt man damit die Frage an, welche Struktur also der Gemeinde sachgemäß wäre. Und es herrschte im ganzen Übereinstimmung, daß die bestehende Struktur dem Gemeindesein in der Welt, also dem Zeugnis der Gemeinde in einer sich verändernden Welt nicht mehr gerecht würde. Mit dieser Feststellung blieb die Diskussion stehen, und sie mußte stehenbleiben, weil an dieser Stelle, von einigen Anstößen und Hinweisen abgesehen, noch nicht die Vorarbeiten vorliegen, deren eine Sektionsdiskussion bedarf.

Die Vollversammlung von Neu-Delhi hat nun dem Referat für Fragen der Verkündigung (vor der Integration „Referat für Evangelisation“) den Auftrag erteilt,

zwischen der 3. und 4. Vollversammlung eine große ökumenische Untersuchung mit dem Thema „Die missionarische Struktur der Gemeinde“ durchzuführen. Sie nahm damit einen Vorschlag des Referates auf, der — wie wir eben sahen — von der Sektion „Zeugnis“ sachlich voll unterstützt wurde.

Das Referat für Laienarbeit, das sich im übrigen nach Neu-Delhi vor allem mit praktischen Hilfen und dazugehörigen Einzelfragen beschäftigen will, hat dieser Untersuchung an einigen Stellen vorgearbeitet, besonders in seiner Bemühung, der Gemeinde die Problematik ihres gegenwärtigen „Gefüges“ bewußt zu machen. Dennoch, so scheint es, stehen wir erst ganz am Anfang der Arbeit. Dieser Eindruck verstärkt sich bei einer sorgfältigen Sichtung der in reicher Variation vorliegenden (nicht-ökumenischen) Literatur. Im ganzen sind die bisher niedergelegten Reformvorschläge noch viel zu sehr dem Vorsatz verpflichtet, das Bestehende, wo es möglich und wie es möglich ist, nur zu verbessern. Besonders in Deutschland sind diese Arbeiten im allgemeinen von Fragen einer Art geprägt, für die die folgende typisch ist: Was hat der Pfarrer an Gemeindeglieder „abzugeben“? Und diese Frage ist grundsätzlich falsch, weil sie beim Pfarrer, nicht beim Volk Gottes in der Welt, ihren Ausgangspunkt nimmt, und weil sie eine Gemeindeaufgabe im Blick hat, die für die vergangenen Jahrhunderte richtig, für die aufziehende Zeit aber höchst fraglich ist.

Vielleicht ist das Problem der Gemeinde, wie es sich in der missionarischen Verkündigung darstellt, am besten mit den Worten der Einführung in die neue ökumenische Untersuchung zu beschreiben: „Immer wieder muß man beobachten, wie z. B. nach den großen Evangelisationen Billy Grahams die Nacharbeit an vielen Gemeinden scheitert, und zwar in doppelter Weise: Die Gemeindegruppen wissen, trotz mancher ‚Schulung‘, nicht, was sie nun eigentlich tun sollen, und dieses Nichtwissen hängt zum wichtigsten Teil mit der bitteren Tatsache zusammen, daß die Gemeinde in der Regel nicht in der Lage ist (um von ihrem Willen zu schweigen), die Menschen, die sich im Zelt entschieden haben, aufzunehmen, ihnen sofort einen Platz in der Gemeinde anzubieten und sie mit ihrer doch sicher auch fruchtbaren Fremdheit, jedenfalls mit ihrer Frische in der Gemeinde selber (missionarisch) in Bewegung zu halten. Wenn an dieser Tatsache nun schon die Evangelisation mit ihrem herkömmlichen Welt-Kirche-Verständnis in folgenreiche Schwierigkeiten kommt, was muß dann erst in jener missionarischen Arbeit erfahren werden, die, sagen wir, in den Docks der großen Hafenstädte, ihren Kneipen, ihren grauen Wohnvierteln oder auch in den Verlags- und Funkhäusern oder z. B. in den Kunstakademien geschieht! Vor kurzem deutete ein Historiker der französischen Arbeiterpriester an, daß die Mission dieser Pioniere auch dann zu Ende gekommen wäre, wenn die Kurie nicht eingegriffen hätte; sie hätte ihr Ende an der nicht vorhandenen Aufnahmefähigkeit der bestehenden Gemeinde

gefunden.“ Angesichts dieses Problems kommt die genannte Einführung zu einer ersten Frage für die Untersuchung: „Wie muß eine Gemeinde strukturiert sein, um die Verkündigung des Evangeliums nicht zu hindern?“ Wobei dieser provozierende Satz im Kontext der zentralen Frage gelesen werden muß: „Wie muß eine Gemeinde strukturiert sein, um in der gegenwärtigen Welt das Evangelium allen Menschen verkündigen zu können?“

Dabei soll, wie es geplant, jedoch noch nicht entschieden ist, mit dem Problem des Gemeindegottesdienstes begonnen werden. Eine Frage, die als Beispiel gegeben wird, lautet: „Könnte im Gottesdienst ein Ort gefunden werden und von diesem Ort her vielleicht eine Umgestaltung des Gottesdienstes gelingen, an dem sich Menschen nach vorheriger Besprechung in einer Gemeindegruppe oder Hauskirche über ihre Nöte mit sich, ihrer Nachbarschaft, ihrem Beruf, über politische Entscheidungen, soziale Entwicklungen am Ort wie z. B. auch in Übersee etc. äußern, also ihre Probleme vorbringen und darin mit dem in der Gemeinde zur Tröstung anwesenden Christus reden?“ Eine andere folgt darauf: „Wenn es stimmt, daß eine Gemeinde, um es sehr abgekürzt zu sagen, zum Gottesdienst zusammenkommt, um zum Zeugnis auseinanderzugehen, müßte dann nicht z. B. über die Bedeutung des Segens neu nachgedacht werden? Das hieße u. a. den Segen seiner individualistischen Verkürzung zu entnehmen und ihn unter das Wort: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende‘, das im Missionsbefehl steht, neu zu verstehen und zu lehren. Welche Folgerungen hätte ein so verstandener Segen sowohl für die Predigt wie für die gesamte Struktur des Gottesdienstes? Und welche Folgerungen hätte dieser Segen für das Gemeindeleben und natürlich für die Bedeutung des nicht beamteten Gemeindeglieds, ganz zu schweigen von der Bedeutung des Pfarrers im Verhältnis zu den in dieser Weise gesegneten Menschen?“

Nun war man sich in dem Ausschuß, in dem über diese Untersuchung diskutiert und entschieden wurde, klar, daß die Frage nach der sachgemäßen Struktur der Gemeinde, so wichtig sie zur Voraussetzung, zur Ermöglichung des Zeugnisses auch ist, nicht der ganzen Not um die gebotene Verkündigung in unserer Situation wehren kann. Unsere Not in der missionarischen Verkündigung sitzt tiefer, aber ich würde meinen, daß sie auch dort zu einem gerüttelten Maß von nicht sachgemäßen Strukturen verursacht ist. Ich erlaube mir wieder, aus einer gewissen Reserve herauszutreten und das Folgende zu berichten: Einen Tag nach Ende der Vollversammlung besuchte ich den „Gurdwara“, den eindrucksvollen Tempel der Sikhs in Delhi. Ein junger Sikh erbot sich mir zur Führung und er hielt eine unvergeßliche Vorlesung über die Geschichte und die Lehre seiner Religion, wenn man will, eine Art „Missionspredigt“. Danach führte er mich in ein Büro, in dem Wohlfahrtsaufgaben erledigt wurden, und bat mich, meinen Namen in das Besucherbuch einzutragen. Darin blätterte ich und entdeckte wohlklingende wie auch

kaum gehörte Namen von Teilnehmern der 3. Vollversammlung. Jemand hatte (Frauenhandschrift, amerikanische Schriftzüge) geschrieben: „Ich bin sehr beeindruckt. Ich habe mich in diesem Tempel ebenso heimisch gefühlt wie in meiner Kirche zu Hause.“ Andere waren natürlich reservierter, das Wort „interessant“ herrschte vor. Nur einer der vielen Besucher von der Vollversammlung, die in Indien tagte und zum Hauptthema hatte „Jesus Christus — das Licht der Welt“, hatte es vermocht, gewagt zu schreiben: „Ich bete, daß Gott allen Menschen die Klarheit schenkt, die mir durch Jesus Christus zuteil geworden ist.“ Es war ein Mann aus einer deutschen Freikirche! Die anderen wußten offenbar nicht, was in einer solchen Situation geboten ist, sie scheuten sich vielleicht, sicher aber waren sie (auf Grund einer nicht sachgemäßen Struktur ihres heimatlichen Gemeindelebens?) auf ein, wie auch immer unzureichendes, Zeugnis nicht vorbereitet.

Ich sehe hierin einen der Gründe, warum sich viele Hoffnungen, die sich mit einer Sektion „Zeugnis“ in Neu-Delhi, in Asien, in einem historisch nichtchristlichen Land, verbanden, nicht erfüllten. Dabei dachten wir, daß wenigstens die Frage, wer verkündigt und daß tatsächlich bezeugt werden muß, nicht offen sei.

ZEUGNIS UND EINHEIT DER CHRISTENHEIT NACH DER INTEGRATION VON MISSION UND ÖKUMENE

VON HANS-WERNER GENSICHEN

I.

Vor zwei Menschenaltern, anläßlich der „Ökumenischen Missionskonferenz“ von 1900 in New York, schrieb Robert E. Speer: „Konferenzen wie diese, wie wenig sie auch faktisch leisten mögen, tun doch mindestens dies, daß sie die großen, unaufhaltsamen Bewegungen des Geistes Gottes sichtbar machen . . . Diese Konferenz war nicht der Scheitelpunkt einer Welle, die sich nie wieder zu solcher Höhe erheben wird, sondern sie war Verheißung und Angeld auf Größeres.“ Schon damals gab es keinen Zweifel daran, was dies Größere sein müsse — ein Zusammenwachsen von weltweiter Mission und weltweiter Kirche, in dem allein beide, Kirche und Mission, die volle Erfüllung ihrer Bestimmung finden würden. Es war ein langer und oft mühsamer Weg von New York 1900 bis Neu-Delhi 1961, und gewiß war er nicht immer nur durch die großen und unaufhaltsamen Bewegungen des Geistes Gottes markiert. Neu-Delhi kann und soll auch nicht als das Ende des Weges angesehen werden. Dennoch hat die Welle hier eine neue

Höhe erreicht, die um 1900 noch kaum gehnt werden konnte. Nach Neu-Delhi können Kirchen und Missionen nicht mehr guten Gewissens voneinander absehen. Die Ökumene hat endgültig die Dimension der Weltmission hinzugewonnen, und die Weltmission ist vollends ökumenisch geworden. Wenn Christus wirklich das Licht der Welt ist, dann gehören fortan Zeugnis und Einheit der Kirche zusammen — um dieses Lichts und um dieser Welt willen; dann gibt es nur noch die eine Aufgabe, „das missionarische Zeugnis zum Boten der Einheit zu machen, und die Einheit so zu suchen, daß damit der Welt zum Glauben geholfen wird“ (W. A. Visser t' Hooft).

Der Ökumenische Rat hat jetzt doppelt so viele Gliedkirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika wie bei seiner Gründung 1948. Die Zahl der afrikanischen Gliedkirchen allein ist seit der vorletzten Vollversammlung in Evanston 1954 von 13 auf 30 gestiegen (trotz des Ausscheidens der südafrikanischen Burenkirchen). Diese Kirchen haben in Neu-Delhi nicht geschwiegen, sondern sehr vernehmlich gesprochen. Mancher mochte über die Ungeduld, Selbstsicherheit und theologische Unbekümmertheit besorgt sein, mit der gelegentlich gesprochen, kritisiert, argumentiert wurde. Mancher mochte fragen, ob alle diese Kirchen so missionarisch sein werden wie die Missionen, aus denen sie hervorgegangen sind. Wie kam es, daß die Vollversammlung kaum eine nennenswerte evangelistische Auswirkung auf das nichtchristliche Neu-Delhi gehabt hat? Die Hindu-Prozession, die kurz vor Eröffnung der Vollversammlung in den Straßen der Stadt den Anspruch Indiens proklamierte, in seiner angestammten Religion das wahre Licht der Welt zu besitzen, blieb ohne öffentliche christliche Antwort. Ungeachtet alles dessen hat Neu-Delhi, was immer es sonst getan oder unterlassen haben mag, „alte“ und „junge“ Kirchen, Kirche und Mission, Einheit und Zeugnis so eng zusammengebracht wie nie zuvor — nicht als wäre nun doch der höchste denkbare Scheitelpunkt der Welle erreicht, sondern im Sinne erneuerter Verpflichtung, gesteigerter Verantwortung und vertiefter Hoffnung, wie dies vielleicht am besten und knappsten in den missionarischen Akzenten der neu gefaßten Basis des Ökumenischen Rates zum Ausdruck gekommen ist.

II.

Fast erübrigt es sich, die Integration von Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat (International Missionary Council = IMC) als das erste und wichtigste Symptom dieses Fortschritts besonders zu nennen. Sie war in allen Einzelheiten vorher abgesprochen, insbesondere im Verbindungsausschuß der beiden Räte, und ging in Neu-Delhi entsprechend rasch und glatt über die Bühne. Alle möglichen Bedenken waren gehört, alle Widersprüche registriert, alle Argumente für die Integration längst ausführlich diskutiert worden. Die Kontinuität von Einst und Jetzt, Alt und Neu darf als gesichert gelten, sowohl hinsichtlich

der beteiligten Personen als auch hinsichtlich der Funktionen. Die Presse verbreitete Bischof Leslie Newbigins Antwort auf die Frage eines Reporters, ob er die Rosen vor seinem Haus bei London selbst gepflanzt habe: „Nein, sie waren schon da, als ich einzog.“ So sei auch der Übergang vom IMC zum integrierten Ökumenischen Rat zu verstehen: nicht als radikaler Bruch mit der Vergangenheit, sondern als Erfüllung dessen, was der IMC selbst gewollt und erstrebt habe.

Demgegenüber mögen die Strukturveränderungen im Ökumenischen Rat, die durch die Integration erforderlich wurden, von untergeordnetem Interesse sein. Indessen war es nicht zufällig, daß inmitten der allgemeinen Genugtuung gerade ein früherer Generalsekretär des IMC auf eine sehr reale Gefahr hinwies, indem er Maßnahmen gegen die Duplizierung und Überschneidung der Arbeit der neuen Kommission bzw. Abteilung für Weltmission und Evangelisation (Commission and Division of World Mission and Evangelism = CWME bzw. DWME) mit der Tätigkeit anderer Zweige des Rates forderte. Ein Beispiel mag verdeutlichen, was gemeint war: Nicht weniger als sechs verschiedene Instanzen des Ökumenischen Rates werden sich in nächster Zukunft in dieser oder jener Weise mit den Problemen des geistlichen Amtes, zumal in der missionierenden Kirche, befassen, darunter an vorderster Stelle die CWME und die Studienabteilung! Wird also die Integration auch Konzentration der Kräfte bedeuten? Wird sie andererseits der Versuchung entgegenwirken, alle Initiative von der Genfer Zentrale ausgehen zu lassen oder doch von ihr zu erwarten und die indirekte, bewußt dezentralisierende Arbeitsweise des alten IMC aufzugeben? Beide Fragen scheinen einander nahezu auszuschließen. Aber nichts Geringeres als diese scheinbare Quadratur des Zirkels wird versucht werden müssen, wenn die Integration ihr erklärtes Doppelziel erreichen soll — alle Zweige des integrierten Ökumenischen Rates mit der missionarischen Verpflichtung zu durchdringen, und doch zugleich alle wesentlichen Arbeitsvorhaben und Projekte des alten IMC auf der neuen, verbreiterten Basis weiterzuführen.

Allerdings wird es nicht genügen, nun lediglich Genf mit kritischem Blick daraufhin anzusehen, was es aus dem Erbe des IMC macht oder nicht macht. Neu-Delhi hat eindeutig klargestellt, daß die Verantwortung für die Integration und ihre Konsequenzen mindestens ebensowehr Sache der Kirchen und Missionen ist. Damit ist den Bedenken gegen die Integration Rechnung getragen, die schon seit längerer Zeit z. B. in Norwegen, aber auch in Deutschland geltend gemacht wurden. Man hatte dort gefragt, ob eine Verschmelzung der beiden Räte sinnvoll sei, solange auf der Ebene der Gemeinden Kirche und Mission noch kaum ernsthaft voneinander Kenntnis genommen hätten. In der Tat ist die Integration der Räte in sich noch keine Gewähr dafür, daß Kirche und Mission nun allenthalben wirklich einander finden. Aber wenn Kirchen und Missionen ernsthaft dem Weg fol-

gen, der in Neu-Delhi gewiesen wurde, wird bei ihnen vieles anders werden müssen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Debatten, Beschlüsse und Berichte von Neu-Delhi die Erkenntnis, daß das Evangelium wesenhaft verkündigtes, bezeugtes Wort ist, daß Christus als das Licht der Welt wirklich der Welt gebracht und gezeigt werden muß, daß diese Verantwortung unteilbar ist, und daß eine Kirche, die sich von der Teilnahme am missionarischen Zeugnis selbst dispensiert und diese Aufgabe anderen Instanzen überläßt, nicht im vollen Sinn Kirche sein kann, so wenig der Ökumenische Rat seinerseits seine Bestimmung wahrzunehmen vermag, wenn er den Missionsauftrag an andere Organe delegiert. Diese Einsicht war es, die alle die verschiedenen und weitgespannten Arbeitsbereiche der Vollversammlung innerlich zusammenhielt. Das Hauptthema, die neugefaßte Basis, die Berichte aller drei Sektionen und der Ausschüsse belegen das ebenso deutlich wie die meisten Referate und Aussprachen, bis hinein in die politischen und sozialen Fragen.

III.

Was in Neu-Delhi geschah, wäre freilich gänzlich mißverstanden, wenn man darin eine pauschale Rechtfertigung und Bestätigung des herkömmlichen Missionsbetriebs finden wollte. Die Forderung des Umdenkens richtet sich nicht nur an die Kirchen, sondern ebenso, und vielleicht noch dringlicher, an die Missionen. Hier wäre vor allem auf die Aussprachen und den Bericht der Zeugnis-Sektion zu verweisen, über die an anderer Stelle gehandelt wird. Nicht weniger aufschlußreich ist aber das Arbeitsprogramm der neuen Missionskommission und -abteilung, wie es auf der ersten Sitzung unmittelbar im Anschluß an die Vollversammlung angenommen wurde. Es gehört gewiß nicht zu den Dingen, die der Weltpresse Schlagzeilen lieferten, läßt jedoch erkennen, wie die von Neu-Delhi ausgehenden missionarischen Impulse künftig in die Tat umgesetzt werden sollen. Wenn Adolf Schlatter sich über einen Prediger berichten ließ, fragte er zuerst: „Hat er etwas gewollt?“ Es ist dieselbe Frage, die auch an die CWME zu richten ist und auf die die Kommission die Antwort nicht schuldig geblieben ist.

Zunächst hat die Kommission mit einem nicht ganz fernliegenden Mißverständnis aufgeräumt, indem sie ihre eigene Funktion nochmals deutlich definierte: Sie ist nicht dazu da, den Kirchen und Missionen die Verantwortung für das missionarische Zeugnis abzunehmen, sondern will, wie schon der alte IMC, ihnen lediglich dabei behilflich sein. „Die Wirksamkeit der Arbeit der Kommission wird nicht an den Tätigkeiten erkannt, die ihren Namen tragen, sondern an der Erneuerung des missionarischen Handelns in den Kirchen selbst.“ Dieser Grundsatz schließt strenge Zurückhaltung gegenüber eigenen langfristigen Unternehmungen ebenso ein wie größte Beweglichkeit und Wendigkeit in der Organisation.

Unter den neuen Projekten, denen die Kommission ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden wird, gebührt dem Vorschlag für „Gemeinsames Handeln in der Mission“ (Joint Action for Mission) zweifellos die erste Stelle. Er geht aus von der Überzeugung, daß der bisher übliche Einsatz missionarischer Kräfte und Mittel gemäß den historisch gewordenen Beziehungen zwischen der Kirche im Missionsgebiet einerseits und der jeweils beteiligten westlichen Mission andererseits zu unverantwortlicher Zersplitterung und falscher Schwerpunktverteilung in dem betreffenden Gebiet führe. Statt dessen sollen, nach dem neuen Plan, die gesamten personellen und finanziellen Kräfte, die in einem begrenzten Gebiet verfügbar sind, ausschließlich gemäß den missionarischen Notwendigkeiten und Möglichkeiten umgegliedert werden. Dies würde nicht nur eine bedingte Mitarbeit, sondern rückhaltlose Offenheit und Selbstentäußerung aller in einem Gebiet vertretenen Kirchen und Missionen voraussetzen, die in gemeinsamer Bestandaufnahme und Beratung die Neuverteilung vorzunehmen hätten; denn sie selbst wären es, und nicht etwa die Kommission, die in ihrem Bereich für die Umgliederung verantwortlich wären.

Wahrscheinlich ist dies der radikalste Eingriff in traditionelle Missionsmethoden, der je ins Auge gefaßt worden ist. Kein Wunder, daß in Neu-Delhi nicht wenige Fragen dazu aufgeworfen wurden: Was soll aus den konfessionellen Bindungen werden, was aus der unersetzbaren intimen persönlichen Beziehung zwischen der Mission und „ihrer“ jungen Kirche draußen? Wäre die Schaffung eines neuen zentralen Koordinierungsapparats in dem betreffenden Gebiet, die doch schwerlich zu umgehen wäre, nicht ein allzu hoher Preis für die Überwindung der Zersplitterung? Sollte nicht der denominationell nicht minder gespaltene Westen mit einem solchen Experiment vorangehen, ehe man es dem empfindlicheren Gefüge der jungen Kirchen zumutet? Die Antworten stehen vorerst noch aus. Man wird abwarten müssen, bis das Programm in einem bestimmten Gebiet erprobt worden ist. Das allein wäre allerdings schon ein außerordentlicher Erfolg für die Initiative der neuen Kommission bzw. Abteilung, nicht zuletzt auch eine Probe aufs Exempel im Sinne derer, die in Neu-Delhi immer wieder nach Taten verlangten, da man der Worte längst genug gewechselt habe.

Auf Tat und nicht nur auf Studium zielt auch ein neuer Plan zur Aktivierung christlicher Laien aus westlichen Ländern in Übersee für die Mission der Kirche. Was ist zu tun, damit dies rapide wachsende Kräftepotential sachgemäß genutzt werden kann, d. h. ohne daß man eine Klasse von Halb-Missionaren schafft, die weder in ihrem weltlichen Beruf noch missionarisch voll leistungsfähig wären? Ein neues Sekretariat für Laiendienst in Übersee soll helfen, diese Fragen der praktischen Lösung näherzubringen.

Auch in anderer Hinsicht wird die Laienfrage künftig weiter in den Vordergrund des Interesses rücken. Nicht selten war in Neu-Delhi zu hören, daß die

traditionelle Gestalt des geistlichen Amtes, wie sie wesentlich im Westen entwickelt wurde, in Asien und Afrika durch neue Amtsformen ergänzt, auf längere Sicht vielleicht sogar ersetzt werden müsse. Ein Memorandum von Bischof Newbiggin lenkte die Aufmerksamkeit nachdrücklich auf die Möglichkeit und Notwendigkeit, die geistliche Versorgung der Gemeinden in den jungen Kirchen durch die Schaffung eines nebenberuflichen geistlichen Amtes zu verbessern, für das, wie es in der Kirche von Südindien bereits mehrfach geschehen ist, Laien ordiniert werden, die nicht hauptamtliche vollbezahlte Geistliche werden. Damit wird ein Fragenkomplex aufgenommen, der schon die Weltmissionskonferenz von Ghana 1957/58 beschäftigt hatte und dessen weiterer Klärung in der Zeit nach Neu-Delhi eine Reihe regionaler Konferenzen dienen soll.

In diesem Zusammenhang verlangt das Problem der theologischen Ausbildung besondere Aufmerksamkeit. Durch den Theological Education Fund (TEF) ist in den letzten Jahren in aller Stille bemerkenswert intensiv an der Verbesserung der Ausbildung der hauptamtlichen Geistlichen in den jungen Kirchen gearbeitet worden. Nicht zu Unrecht hat man den TEF in Neu-Delhi „das bedeutendste Einzelunternehmen auf dem Gebiet ökumenisch organisierter zwischenkirchlicher Hilfe“ genannt. Indessen steht seine Arbeit zu den Bemühungen um ein nur gering ausgebildetes nebenberufliches geistliches Amt offensichtlich in Spannung. In Neu-Delhi wurde beschlossen, zunächst die gesamte Tätigkeit des TEF durch eine Expertengruppe überprüfen zu lassen und dann über die Fortsetzung der TEF-Arbeit über 1965 hinaus zu entscheiden. Es wäre denkbar, daß in dieser Entscheidung die Akzentverlagerung hinsichtlich des geistlichen Amtes überhaupt, die sich in Neu-Delhi bemerkbar machte, ihren praktischen Niederschlag fände. Freilich sind damit theologische Probleme angerührt, die in Neu-Delhi noch kaum in den Umrissen erkannt wurden.

Es ist hier nicht möglich, ausführlich auf die Fülle anderer Aufgaben einzugehen, die der neuen Kommission und Abteilung mit auf den Weg gegeben wurden. Sie umfassen teils Studienprojekte, teils praktische Unternehmen wie z. B. Unterstützung der Kirchen bei der Evangelisation (die ja nun erstmals mit der Mission in engerem Sinn zusammengeführt worden ist), die Produktion und Verteilung christlicher Literatur, Bibelwochen, Rundfunk- und Fernseharbeit und andere Aufgaben, von denen viele schon im Arbeitsbereich des IMC ihren Platz gehabt haben. Aber auch sie haben in Neu-Delhi ein neues Gepräge bekommen. Durch die Integration sind sie alle in den Bereich gemeinsamen Handelns auf breiterer Basis gerückt, im Sinne des bedeutsamen Apells der Vollversammlung an die Kirchen, g e m e i n s a m an allen Orten die Hilfe des Heiligen Geistes zu erbitten, damit sie die Kraft empfangen, g e m e i n s a m die gehorsamen Zeugen Christi gegenüber ihren Nächsten und gegenüber den Völkern zu sein.

IV.

Es versteht sich von selbst, daß die neue Gemeinsamkeit im missionarischen Zeugnis auch der theologischen Klärung bedarf. Was in Neu-Delhi in dieser Hinsicht getan oder versucht wurde, läßt sich schwerlich auf kurze Formeln bringen; einiges davon wird an anderer Stelle dieses Heftes untersucht. Nicht selten war auch der Abstand zwischen dem, was etwa in Einzelvorträgen geboten wurde, und dem, was in die Aussprachen und Entschließungen der Vollversammlung Eingang fand, zu groß, als daß man von einer einigermaßen geschlossenen Meinungsbildung hätte sprechen können. Im folgenden sollen nur einige wenige Tendenzen stichwortartig hervorgehoben werden.

a) Mit besonderem Nachdruck wurde in Neu-Delhi herausgearbeitet, daß Christus nicht etwa erst durch das Zeugnis der Kirche zum Licht und Herrn der Welt wird, sondern es schon immer ist. Die Kirche bezeugt ihn als den, dessen Machtbereich Himmel und Erde umspannt. Die Wirkung seines Heilswerks beschränkt sich nicht auf den christlichen und kirchlichen Bereich, denn er ist auch der Herr der wirklichen Welt. Wer ihm im Glauben untertan wird, steht also nicht allein, sondern in der Solidarität eines universalen Reichs. So gewiß man in Neu-Delhi mit diesen Aussagen eine oft vernachlässigte biblische Wahrheit aufnahm, so war doch zu fragen, ob von der Gegenwart Christi in der Welt nicht manchmal allzu undifferenziert gesprochen wurde — m. a. W., ob man sich hinreichend des durch die Sünde und die Versöhnung bedingten Unterschieds zwischen Christi weltlichem Machtbereich und seinem nicht-weltlichen Machtgebrauch, oder auch zwischen Gottes Welthandeln und Gottes Heilshandeln, bewußt war. Wie sich im besonderen für die Mission das Zeugnis von dem schon in der Welt präsenten Christus zur Botschaft vom kommenden Herrn und Richter verhalten soll, blieb weitgehend ungeklärt. Damit dürfte das auffallende Zurücktreten der Eschatologie in Neu-Delhi zusammenhängen. Hatte man bisher die Mission als Wegbereiterin des kommenden Herrn und ihr Zeugnis als Hinweis auf die neue Welt Gottes verstehen gelernt, so schien sich jetzt das Interesse mehr auf die unmittelbar aufweisbare Präsenz Christi in dieser Welt zu konzentrieren.

b) In diesem Zusammenhang mußten auch die nichtchristlichen Religionen in neuem Licht erscheinen. Von einer so oder so gearteten „Diskontinuität“ zwischen ihnen und dem Evangelium kann in der Tat nicht gut gesprochen werden, wenn man davon überzeugt ist, es schon in ihnen mit den vestigia Christi oder, wie es in Neu-Delhi oft gesagt wurde, mit „Gottes Reden zu den Vätern“ im Sinne von Hebr. 1, 1 zu tun zu haben. Vor allem von asiatischer Seite wurde geltend gemacht, daß in den Religionen das der Inkarnation vorhergehende Werk Christi zu finden sei, daß mithin das Evangelium nicht nur für den christlichen Glauben die Erfüllung im kommenden Reich bereithalte, sondern auch eine davon zu unter-

scheidende Möglichkeit der Erfüllung und Vollendung für „religiösen Glauben aller Art, wo immer er zu finden ist“ (P. D. Devanandan). Allerdings sind diese Aussagen nur zum kleineren Teil in die offiziellen Dokumente der Vollversammlung eingegangen, da vor allem von kontinentaleuropäischer Seite dagegen Einspruch erhoben wurde. Gleichwohl sind sie für die Neigungen eines großen Teils der Delegierten charakteristisch. Der Versuch, ein negatives wie auch ein positives Urteil über die Religionen gleichermaßen auszuklammern, fand demgegenüber ein ebenso schwaches Echo wie der Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Gottes Handeln in der Welt, in dem auch die Religionen ihren Platz haben, und dem Wirken des Geistes durch das Evangelium.

c) Es darf nach Neu-Delhi als anerkannt gelten, daß die Mission nicht primär Menschen Sache, sondern die Sache Gottes selbst ist. „Gott gibt Zeugnis vom Sohn als dem einzigen Herrn und Heiland aller Menschen.“ Kirchlicher Proselytismus ist damit wenigstens im Grundsatz ebenso deutlich abgewehrt wie ein missionsloses Kirchtum, das sich selbst genug ist. Die Kirche ist ja selbst immer von neuem der neu- und umgestaltenden Wirkung des ihr aufgetragenen Zeugnisses unterworfen; denn „es ist Christus, nicht das Christentum, das als die Wahrheit verkündet werden soll“. So erst gewinnt die Kirche auch die Freiheit und Vollmacht, sich mit ihrem Christuszeugnis der Welt zu stellen, aus dem „Kraal“ (K. v. Bismarck) hinauszugehen in die Welt — nicht in steriler Koexistenz, sondern in einer Identifikation und Teilhabe, die sich auf den Platz des anderen zu stellen vermag, weil Christus selbst dorthin vorangegangen ist.

Die Kirche gehört in diese Welt, die Gottes Kainszeichen trägt und in der dennoch auch jetzt das Abelblut schreit, die aus dem Licht des ersten Schöpfungstags ins Dasein gerufen wurde und in der dennoch die Finsternis des ersten Adam auf das Licht des zweiten Adam wartet. „Lighten our darkness“, erleuchte unsere Finsternis, so wurde allabendlich in Neu-Delhi gebetet. Eben damit steht die Kirche aber auch außerhalb der Kainswelt, im Dienst und als Gefäß eines Lichts, das nicht von dieser Welt ist. Hier allein wird auch für die Zeit nach Neu-Delhi Kraftfeld, Ziel und Weg ihres Zeugnisses zu finden sein.

ZUM ARBEITSERGEBNIS DER SEKTION „DIENST“

VON HANS THIMME

„Der Ökumenische Rat der Kirchen wird sich bei der Versammlung in Neu-Delhi bemühen, die christliche Verantwortung in sozialen Fragen, internationalen Angelegenheiten, zwischenkirchlicher Hilfe und auf anderen Gebieten christlichen Dienstes im Licht der Berufung der Kirche, ‚dienende Kirche‘ zu sein, neu zu durchdenken.“ Dieser Satz aus der den Delegierten in Neu-Delhi vorgelegten Diskussionsordnung macht die Weite und schier unübersehbare Größe der Aufgabe deutlich, vor welche die Sektion „Dienst“ gestellt war. Was in Evanston in vier verschiedenen Sektionen behandelt wurde (Sektion III: Soziale Fragen: Verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht; Sektion IV: Internationale Angelegenheiten: Christen im Ringen um die Ordnung der Welt; Sektion V: Gemeinschaftsprobleme: Die Kirchen inmitten rassischer und völkischer Spannungen; Sektion VI: Die Laienfrage: Der Christ in seinem Beruf), das mußte in Neu-Delhi alles in einem zusammengefaßt werden. Zweifellos bedeutete das auf der einen Seite eine wesentliche Hilfe. Es half den Eindruck vermeiden, als handle es sich im Bereich des christlichen Dienens je nach der Verschiedenartigkeit des Sachbereichs um voneinander getrennte, unzusammenhängende Spezialangelegenheiten. Es nötigte zu einer Gesamtschau christlichen Verhaltens in der heutigen Welt und gewährte die Möglichkeit, die ganze Mannigfaltigkeit christlicher Dienstgelegenheiten und christlichen Dienstvollzugs in großen einheitlichen Zusammenhängen zu sehen. Alle Beteiligten werden aus dem so weit gespannten fruchtbaren Austausch vielfältige Anregungen gerade auch für den eigenen Arbeitsbereich entnommen haben. Doch brachte die Weite und Unübersehbarkeit der gestellten Aufgabe auch beträchtliche Schwierigkeiten mit sich. Man merkt es dem überlangen und im einzelnen nicht sonderlich übersichtlichen Arbeitsbericht an, wie schwer es war, die Fülle dessen, was zu sagen war, zu ordnen und so zusammenzufassen, daß für die Weiterarbeit in den Kirchen der Welt Wegweisung und Hilfe gegeben würde. Kritische Stimmen mögen von dem Bericht, wie ihn die Sektion „Dienst“ am Ende vorgelegt und den Kirchen der Welt zur Bearbeitung, zum Nachdenken und zu dem Zweck, praktische Folgerungen daraus zu ziehen, vorgelegt hat, als von einem Torso, einem Sammelsurium verschiedener Aufgabebereiche und Aspekte, einem überaus ergänzungsbedürftigen Fragment sprechen, dem es hier an theologischer Begründung, dort an konkreter Weisung und Anschaulichkeit fehlt. Doch werden sie damit der Substanz und der Intention ebensowenig gerecht, wie sie die Möglichkeiten aufweisen, die dem auf konstruktive Weiterarbeit bedachten Leser damit gegeben sind. Ich stehe meinerseits nicht an, der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß der Bericht „Dienst“ in der vorliegen-

den Fassung über die bisherige ökumenische Arbeit hinaus, was theologische Besinnung und praktische Handreichung angeht, einen wesentlichen Fortschritt darstellt und den Kirchen der Welt, gerade auch unserer Evangelischen Kirche in Deutschland, eine wirkliche Hilfe leisten kann.

Bei der Erörterung dessen, was das Arbeitsergebnis der Sektion Dienst für die Kirchen der Welt bedeutet, sollte man vor aller Beschäftigung mit dem Inhaltlichen schon die Tatsache bedenken, daß und in welcher Weise in Neu-Delhi der Bereich des christlichen Dienens hervorgehoben wurde und als wesentliche Lebensäußerung der Kirche zwischen den Sektionen „Zeugnis“ und „Einheit“ seinen Platz gefunden hat. Was sich darin ankündigt, hat etwas mit der vielbesprochenen „Integration“ zu tun, von der im Blick auf die Verschmelzung von Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat in Neu-Delhi gehandelt wurde. „Integration“ ist eben nicht nur ein partielles Ereignis. Wenn sich unter dem Beistand des heiligen Geistes für unsere Kirche darin so etwas wie eine „second reformation“ (Van Dusen) ankündigen sollte, dann nicht anders, als daß alle Bereiche kirchlichen Lebens und Wirkens davon erfaßt, auf ihre gemeinsame Mitte hin neu gesammelt und von dieser Mitte her bis in alle einzelne Betätigung der verschiedenen Glieder des einen Leibes neu belebt werden. Daß das, was den Dienst der Kirche ausmacht, zwischen Zeugnis und Einheit so sichtbar in die Mitte genommen wurde, ist im Blick auf das Selbstverständnis der Kirche als einer dienenden Kirche wie auch in Erinnerung an die bisherige Geschichte der ökumenischen Bewegung ein bedeutsames Ereignis. Zwar war es schon in Amsterdam 1948 geschehen, daß die beiden großen Ströme ökumenischer Sammlung „Life and Work“ und „Faith and Order“ miteinander in den einen Ökumenischen Rat der Kirchen „integriert“ worden waren. Aber im Aufbau seiner Abteilungen wie in der Sektionseinteilung der Weltkirchenkonferenz von Evanston war etwas davon geblieben, was den Eindruck vermittelte, als handle es sich bei dem erfolgten Zusammenschluß mehr um eine Addition als eine Integration. Die Sektionseinteilung von Neu-Delhi und die Art, wie der Dienst der Kirche dort in die Mitte genommen wurde, bekundet auf eindrückliche Weise einen Fortgang der Integration nicht nur für die Mission, sondern ebenso für die Diakonie der Kirche.

Professor Takenaka aus Japan hat in seinem Einleitungsreferat vor der Vollversammlung „Zu dienen berufen“ auf den inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Sektionen aufmerksam gemacht:

„Niemand kann für seine Aufgabe den anderen Aufgaben der Kirche gegenüber ein Monopol beanspruchen. Wir können nicht eine Haltung einnehmen, als wenn wir zwischen Dienst und Zeugnis wählen könnten. Die Proklamation Gottes durch sein Wort wurde Fleisch in dem dienenden Amt Christi. Es wurde gesprochen, und es wurde gleichzeitig geschichtliche Wirklichkeit. Wir können unseren Dienst nicht tun als Mittel zur Ausbreitung christlicher Institutionen. Wir brauchen eine ‚Pantomime des Heils‘, um Professor Hoekendijks Ausdruck zu benutzen. In diesem

Sinn dürfen wir sagen, daß der Dienst selbst ein Wegweiser ist, der auf die erlösende Tat Jesu Christi ohne jedes begleitende Gesprächswort hinweist . . . Auf der anderen Seite müssen wir die entscheidende Notwendigkeit des gesprochenen Wortes anerkennen, wenn sich die Gelegenheit dazu als Begegnung mit der Welt durch unseren Dienst bietet.“

Diesen Zusammenhang der einzelnen Sektionen zu bedenken bedeutet, das Anliegen der einzelnen nicht absolut zu setzen, sondern im Zusammenhang des Ganzen des lebendigen Leibes Christi zu sehen. Zugleich hilft es, die Aussagen der einzelnen Sektion durch das ergänzt zu sehen, was in den anderen Sektionen besser und ausführlicher gesagt wurde. Mag daher für sich allein genommen der Bericht der Sektion „Dienst“ unvollständig, unzusammenhängend und in der theologischen Fundierung nicht ausreichend erscheinen, im Zusammenhang der Gesamtkonzeption von Zeugnis, Dienst und Einheit bekommt er seine Ausgewogenheit und seinen legitimen Platz. Wer sich mit ihm beschäftigt, sollte es daher stets im Zusammenhang des ganzen Arbeitsergebnisses von Neu-Delhi tun. Umgekehrt aber sollten diejenigen, welche in erster Linie an anderen Aspekten ökumenischer Fragestellung interessiert sind, in ihre Gesamtüberlegung auch die Ergebnisse der Sektion „Dienst“ einbeziehen, handelt es sich doch letzten Endes eben nicht um gegeneinander abgegrenzte, voneinander abgeschnittene „Sektionen“, sondern um je verschiedene und doch zusammenhängende Teilaspekte des unteilbaren Lebens des Leibes Jesu Christi.

Von den noch verhältnismäßig allgemein gehaltenen Ausführungen des Vorbereitungsheftes führt ein gerader Weg über die im Zentralauschuß in St. Andrews 1960 erarbeiteten Fragen der „Diskussionsordnung“ zu dem auf der Vollversammlung vorgetragenen Hauptreferat von Takenaka, zu dem Bericht der Sektion und zu den im Zusammenhang damit stehenden praktischen Vorschlägen der Kommissionen: Kirche und Gesellschaft, Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, Internationale Angelegenheiten. Es lohnt sich, dieser Linie nachzugehen, bevor Inhalt und Zielsetzung des Berichtes selbst einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

„Für einen Christen ist Dienst an der Welt die unerläßliche Antwort auf die Erlösungstat Gottes in Jesus Christus. Alle Christen sind dazu berufen, dem heiligen Geist zu gehorchen und zu dienen. Aber sie haben nicht immer richtig verstanden, was solcher Dienst bedeutet . . . Christlicher Dienst kann sich entwickeln, wenn Bibelverständnis einerseits und die tatsächlichen Nöte, Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Menschen andererseits miteinander in Verbindung gebracht werden.“ Mit diesen Sätzen beginnt das *Vorbereitungsheft* den Abschnitt über „Dienst“. Die drei Unterabschnitte „Das biblische Verständnis des Dienstes“, „Formen des Dienstes in der modernen Welt“ und „Unser Dienst in Christus“ sind so aufeinander bezogen, daß gleich im Ansatz eine doppelte Gefahr

abgewehrt wird: ein Verständnis des Dienstes, das mehr im philanthropischen Idealismus und Humanismus als im christlichen Glauben selber wurzelt, und eine Praxis christlichen Dienens, die der Wirklichkeit des Lebens und der Fülle der gestellten Aufgaben aus Mangel an Wirklichkeitssinn und Sachkunde nicht gerecht wird. Wichtig ist, daß schon das Vorbereitungsheft sein Hauptaugenmerk auf „zusätzliche Arten des Dienstes“ richtet und „neue weltweite Formen der Anteilnahme und des Dienstes“ zu wagen fordert. Wenn in dem endgültigen Bericht der Sektion „Dienst“ die bewährten und herkömmlichen Formen christlicher Diakonie nur am Rande erwähnt werden, ist das nicht in irgendeiner Nichtachtung, sondern in der schon von Anfang der Vorbereitung her erfolgten Weichenstellung begründet.

Dasselbe tritt in den Fragen hervor, die in dem Abschnitt „Dienst“ der „Diskussionsordnung“ fixiert und allen Teilnehmern der Vollversammlung in die Hand gegeben waren. Auch hier geht es um die Hauptabschnitte: Das biblische Verständnis des Dienstes der Kirche, Ausrichtung und Bedeutung des Dienstes in der heutigen Lage der Welt, Formen christlichen Dienstes, Opfer in christlichem Dienen und Handeln. Schon die unterschiedliche Länge dieser vier Abschnitte und die Kennzeichnung der Unterabschnitte: Rascher sozialer und technischer Umbruch, Ordnung und Unordnung der Welt, Verantwortlicher Gebrauch der Freiheit und Macht, Notbereiche, die das Handeln des Einzelnen fordern, Christlicher Dienst in rechtlicher Ordnung, Persönliche Verantwortung und Einsatzbereitschaft machen deutlich, daß eben diese vorbereitenden Fragen die Arbeit der Sektion in eine bestimmte Richtung drängten und von einer bloßen Grundsatzerörterung über die Diakonie der Kirche auf die Realitäten lenkte, denen christlicher Liebesdienst heute zu begegnen hat. Ein gewisser Pragmatismus, wie er dem Bericht der Sektion „Dienst“ im Endergebnis eigen ist, hat seine Begründung in der Art und Weise, in welcher die Arbeit der Sektion vorbereitet wurde, findet zugleich aber auch seine Rechtfertigung, wie noch zu zeigen sein wird, in dem nüchternen christlichen Realismus, der nirgendwo dringlicher geboten ist als da, wo es der Wirklichkeit der Welt um der Liebe Christi willen in wirklichkeitsnaher Hilfsbereitschaft zu begegnen gilt.

Es liegt in der Linie dieser vorbereitenden Arbeit, daß das einführende Hauptreferat auf der Vollversammlung von einem Soziologen, Professor Masao Takenaka von der Doshisha Universität in Kyoto (Japan), gehalten wurde. Es lag ihm daran, zunächst die wesentlichen Kennzeichen der heutigen Welt und deren raschen Wandel in politischer, sozialer und religiöser Beziehung herauszuarbeiten. Das zusammenfassende Ergebnis lautete: „Es besteht ein großes Bedürfnis im Denken der Menschen, die Quelle und den Sinn ihres Lebens zu suchen, besonders wenn es den überkommenen Religionen nicht gelungen ist, dem tatsächlichen Bedürfnis der Menschen in lebendiger Weise zu dienen.“ Von

dieser These ausgehend, entwickelte das Referat den „dringenden Ruf nach der dienenden Dimension des Gottesvolkes“ und bezeugte Christus als Knecht und Herrn und die Christen als die „Knechte des Knechtes“, als diejenigen also, die in der Gefolgschaft ihres Herrn nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen, die zur Wiederherstellung der echten Menschlichkeit des Menschen, wie sie von Gott in der Schöpfung gewollt war, nach dem Beispiel Christi zu dienen berufen sind. Von diesem umfassenden Ausgangspunkt aus wandte sich das Referat von Takenaka den neuen Formen des Dienstes in einer sich wandelnden Welt zu und proklamierte neben der karitativen die „soziale Diakonie“:

„Das bedeutet, daß wir nicht nur karitative Diakonie ausüben dürfen, d. h. Maßnahmen, die sich dem Ergebnis von sozialer Not und Ungerechtigkeit zuwenden, sondern wir müssen auch Maßnahmen entwickeln, die sich der Ursache sozialer Not und Ungerechtigkeit annehmen. Der eine Dienst will dem unmittelbaren Bedürfnis der Menschen karitativ helfen, der andere besteht darin, daß man teilnimmt an der Gestaltung der Sozialpolitik und an Ordnungen, die die Grundlage für eine gesunde Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit darstellen.“

Zur Begründung dieser auf das Ganze der Welt in dienender Verantwortung zugehenden Liebe der Christen wird mit Bezugnahme auf eine Äußerung des Christlichen Studentenweltbundes erklärt, daß Joh. 3, 16 nicht etwa laute: Also hat Gott die Welt gefürchtet, daß er die Kirche gab, auf daß einige aus der Welt errettet würden. Daher bedeutet die Bereitschaft zu christlichem Dienst, wie er von Takenaka entwickelt wurde, Absage an die Versuchung zur Introvertiertheit, Einbeziehung des christlichen Dienstes in die Sendung der Kirche, die berufen ist, in der konkreten sozialen Wirklichkeit dieser Welt allen Menschen Hilfe zu leisten und so als Zeichen für die kommende Gottesherrschaft zu dienen. Das Referat endete mit dem Aufruf zur Buße: „Der Dienst des Einzelnen ist, so gut und wertvoll er an sich auch sein mag, immer unzureichend, immer begrenzt durch Sünde und Irrtum. Und nur insofern die Kirchen den Dienst Jesu Christi für sich in Buße und Erneuerung annehmen, sind sie in der Lage, ihren Dienst in der Welt weiterzutun bis zu seiner Wiederkunft.“

Es ist verständlich und durchaus begründet, daß die der Konferenz vorangegangene Vorbereitungsarbeit und das Hauptreferat die Arbeit der Sektion wesentlich, erkennbar bis in den Wortlaut der Endformulierung hinein, geprägt haben, zumal für die Verhandlungen der Sektion selbst keine besonderen Entschließungstexte vorbereitet waren. Wenn der kritische Leser dem Sektionsbericht mangelnde Systematik vorzuhalten versucht ist, möge er bedenken, daß die Grundlinien der gesamten Vorbereitung ebenso wie die Durchführung der Verhandlungen der Vollversammlung dazu führten, daß der Blick der Versammlung auf die konkreten Realitäten der modernen sich wandelnden Welt und den in dieser Lage geforderten Dienst gerichtet war und nachdrücklich über bloße Grundsatzüberlegungen hinausdrängte.

Dementsprechend umfassen die ersten einleitenden Sätze des Sektionsberichtes über das, was den christlichen Dienst begründet, ermöglicht und nach Richtung und Inhalt bestimmt, zusammen nur 6 von insgesamt 91 Paragraphen. In diesen wenigen Sätzen der Einleitung wird mancherlei angedeutet: die Abgrenzung christlichen Dienens gegenüber dem, was die Welt unter Philanthropie versteht, die trinitarische Begründung, der Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Liebe, die Interpretation christlichen Dienens als Nachfolge Christi bzw. als Teil der Anbetung Gottes und Bezeugung seiner Liebe zu uns und allen Menschen. Doch bleibt dieser Abschnitt sehr im Allgemeinen stecken. Was etwa anläßlich der EKD-Synode 1957 und auf den Synoden verschiedener deutscher Landeskirchen zu diesem Thema erarbeitet worden ist, führt mehr in die Tiefe der theologischen Begründung und kann zur Ergänzung dieses schmalen Abschnittes dienen. Man kommt nicht umhin, zu vermuten, daß derselbe nach Fertigstellung der übrigen Teile der Erklärung nachträglich und reichlich schnell konzipiert wurde, um dem Ganzen eine nunmehr zweifellos richtige, auch gewichtige, aber doch reichlich allgemeine und unverbindliche Einleitung zu geben.

Wovon der Bericht im folgenden handelt, das wird dann wie nachstehend angekündigt:

„Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen bekräftigt unseren gemeinsamen christlichen Glauben und lenkt die Aufmerksamkeit ihrer Mitgliedskirchen und Christen in aller Welt auf das Sehnen und die Nöte, die Leiden und die Hoffnungen der ganzen Menschheit, ‚die wartet auf die Erscheinung der Söhne Gottes‘. Dieser Bericht lenkt die besondere Aufmerksamkeit auf einige Gebiete menschlichen Lebens in der Gesellschaft, welche heute nach kühnem und gehorsamem Denken und Handeln verlangen. Sie umfassen beschleunigten technischen und sozialen Umbruch, rassische und ethnische Spannungen, internationale Beziehungen, Rüstungen und Weltfrieden wie auch neue Möglichkeiten für christlichen Dienst in unserer Welt.“

Dementsprechend gliedert sich alsdann der ganze weitere Aufbau:

1. Rascher technischer und sozialer Umbruch (Die Tatsache des Umbruchs — Natur, Wissenschaft und Technik — Technisierte Gesellschaft und Atomwaffen-Wettrüsten bedrohen die Menschenwürde — Der Konflikt von Kulturen)
2. Die verantwortliche Gesellschaft — Freiheit, Ordnung und Macht — Die Berufung des Christen als Bürger
3. Der Kampf um rassische Gleichberechtigung (Methoden des Vorgehens — Die Ortsgemeinde — Die Kirchenleitung — „Getrennte Entwicklung“)
4. Kirche, Weltpolitik und Weltordnung (Minderung des Mißtrauens — Nationalismus und neue Nationen — Internationale Institutionen — Abrüstung)
5. Der Dienst der Kirche (Der Dienst der Kirche in einer geteilten Welt — Der Dienst der Kirche in einer im Umbruch befindlichen, dynamischen Gesellschaft)

6. Formen des christlichen Dienstes (Verantwortung und Anteilnahme des Einzelnen — „Gesellschaftsdiakonie“ — Der ökumenische Dienst der Kirchen).

Dieser Überblick genügt, um auf den ersten Blick deutlich zu machen, daß entsprechend dem Gang der Vorbereitungsarbeit keine umfassende Theologie und Praxis christlichen Dienstes geboten wird. Wer mit solcher Erwartung an den Text herangeht, wird dem Ganzen nicht gerecht und kann nur enttäuscht werden. Es kann sich nur um eine Auswahl von Einzelbeispielen christlichen Verhaltens gegenüber Nöten und Fragen gegenwärtiger Wirklichkeit handeln, wobei der Gesichtspunkt für diese Auswahl offenkundig darin besteht, das hervorzuheben, was für die Christen unserer Tage das am wenigsten Selbstverständliche, am schwierigsten zu Verwirklichende und doch seitens der wartenden Welt das am meisten Geforderte ist. Der Blick richtet sich dabei, wie es bei einer gerade in Indien als einem „Entwicklungsland“ abgehaltenen Tagung verständlich ist, in erster Linie auf die Anforderungen, die ein Land und Volk in solcher Lage an den Dienst der Christen stellen.

Es würde zu weit führen, den reichen Inhalt des Berichtes Abschnitt für Abschnitt im einzelnen zu entfalten. Das mag weiterer Auswertung vorbehalten sein und wird noch viele wichtige Einzelergebnisse und praktische Schlußfolgerungen an den Tag fördern. Wohl aber erscheint es bei dieser ersten Sichtung geboten, das Augenmerk auf die alles Einzelne durchziehenden und zur Einheit zusammenschließenden Hauptlinien zu richten und an ihnen das Charakteristische des den Kirchen zur weiteren Bearbeitung übergebenen Dokumentes abzulesen.

Sechs durchgehende Charakteristika bestimmen, wenn ich recht sehe, den Gedankengang und die Grundhaltung der Botschaft von Neu-Delhi zum Thema der Diakonie der Kirche. Sie hervorzuheben, das kann dazu helfen, das Einzelne besser zu verstehen, für das Fehlende entsprechende Folgerungen zu ziehen und im Blick auf die eigenen Verhältnisse das Vorgelegte sachgemäß zu übertragen:

1. „Wir sind zur Teilnahme am Dienst auf all diesen Gebieten der heutigen Welt berufen, nicht weil wir dazu menschlich besonders befähigt wären oder mit der Zeit zu gehen hätten, sondern weil der Ruf zu seinem Erlösungswerk, das sich in allen Lebensbereichen vollzieht, nicht ungehört verhallen darf. Das verlangt vom ganzen Leib Christi verantwortliche Anteilnahme im Geist des Gehorsams, des Opfers und der menschlichen Solidarität über die ganze Welt hin, welche die unentbehrlichen Merkmale der dienenden Kirche sind.“ In diesem programmatischen, an den Anfang des Ganzen gerückten Satz begegnet uns das Stichwort von der „menschlichen Solidarität über die ganze Welt hin“, das nicht von ungefähr auch in der Arbeit der beiden anderen Sektionen, insbesondere der Sektion „Zeugnis“, eine entscheidende Rolle spielt.

Solidarität der Christen und der christlichen Kirchen im Verhältnis zu der Welt, in der sie leben, bedeutet, daß Christen sich nicht in ein Getto zurückziehen oder hineindrängen lassen dürfen, daß sie sich nicht über die Welt erheben, wider dieselbe wenden oder aus ihr heraus fliehen dürfen, sondern auf Dienst in und für die Welt gewiesen sind, wo immer derselbe von ihr gefordert wird. Und zwar so, daß diese Solidarität sich wirklich „auf die ganze Welt“, nicht nur auf einzelne Teilbereiche und besondere Gelegenheiten bezieht. Wenn in den einzelnen Abschnitten des Berichtes von Politik und Wirtschaft, Kultur und Wissenschaft, sozialer Frage und allgemeiner Menschenwürde die Rede ist, dann findet die Bezugnahme auf die Mannigfaltigkeit solcher Anforderungen ihre Begründung in dem Leitwort von der „Solidarität“ wie sie in der Rückbeziehung auf Werk und Auftrag des dreieinigen Gottes ihre theologische Begründung hat.

2. Damit sind auch die **Abgrenzungen** im Verständnis christlicher Diakonie gegeben. Der erste und der letzte Abschnitt bringen ausdrücklich die Unterscheidung gegenüber bloßer Philanthropie zum Ausdruck („Christlicher Dienst, im Unterschied zu dem, was die Welt unter Philanthropie versteht, kommt her und wird gespeist aus der Liebe Gottes, die in Jesus Christus offenbart ist. Jede christliche Ethik des Dienstes muß hier ihre Wurzel haben.“ — „Bei alledem muß bedacht werden, daß der Christ kein ‚Philanthrop‘ und die Kirche kein ‚Wohltätigkeitsverein‘ ist“). Dazu kommt, durchlaufend durch den ganzen Bericht, ausgesprochener- und unausgesprochenermaßen auch die Abgrenzung gegenüber dem nur individualistischen, spiritualistischen oder introvertiert ekklesiastischen Mißverständnis und die Unterscheidung von der nur karitativen Form der Diakonie.

3. „Unser revolutionäres Zeitalter stellt die Christen und die Kirchen, überhaupt alle Menschen und Völker, vor dringende Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Dienens . . . Der Christ fürchtet den Umbruch nicht; denn er weiß, welch schwere Lasten der Armut und des Mangels der größere Teil der Menschheit in der gegenwärtigen Weltordnung zu tragen hat. Er ist bereit, als erster Änderungen einzuführen und Reformen zu fördern, welche der Gerechtigkeit und der Freiheit dienen und die Ketten der Armut sprengen. Er ist bereit, mit allen zusammenzuarbeiten, die sein Bemühen um das Wohl der Menschheit teilen. Er weiß, daß die Gaben Gottes verkehrt und auf böse Ziele gerichtet werden können. Er weiß aber auch, daß dies Gottes Welt ist. Zu Gottes Zeit wird Gottes Vorhaben siegen, und es wird offenbar werden, daß er wirklich die Herrschaft in der Hand hat. Deshalb sollte die Haltung des Christen die Haltung positiver, aber prüfender Teilnahme sein, gegründet auf mitfühlender Liebe zu den Mitmenschen und einem unerschütterlichen Vertrauen auf die liebende Weisheit Gottes. Den Menschen, deren Sicherheitsgefühl heute so schwer bedroht ist, können wir ein Wort des Mutes und der Hoffnung sagen.“ In diesen und anderen Abschnitten

kommt das Moment des Dynamischen zum Ausdruck. Wenn hier und da die Versuchung gerade der Christen gewesen ist, den Status quo zu sanktionieren und die Zukunft nur nach dem Maß der Vergangenheit zu messen und zu werten, so vertritt die Sektion „Dienst“ wider diese Versuchung und alle damit möglicherweise zusammenhängende Starrheit die Grundhaltung positiver Offenheit für die mutige Wahrnehmung neuer Wege. Christen sollen sich in der sich wandelnden Welt nicht an das Überkommene klammern und die Leitbilder der Vergangenheit zu Maßstäben für die Zukunft machen. Vielmehr sollen sie sich elastisch verhalten und, wie Takenaka in seinem Referat ausgeführt hatte, als bewegliche Zeltbewohner leben, die nicht in den festen Häusern steinerne Institutionen gefangen sind.

4. Die Hinwendung zum Konkreten ist mit der Absage an allen ideologischen Schematismus verbunden, wie er gelegentlich auch dem christlichen Lager eigen sein und hier und da selbst in ökumenischen Dokumenten und Aussagen seinen Ausdruck gefunden haben mag. Es verlohnt sich, gerade dieses durchlaufende Kennzeichen des Dokumentes im einzelnen zu verfolgen. Vielleicht wird gerade daran ein bemerkenswerter Fortschritt ökumenischen Denkens und ökumenischer Verantwortung sichtbar. So wird in dem Abschnitt über den „Konflikt von Kulturen“ deutlich hervorgehoben, daß es keine „christliche Kultur“ geben kann. „Die Annahme, daß die westliche Kultur die Kultur sei und daß deswegen ‚christliche Kultur‘ notwendigerweise in eins zu setzen sei mit den Sitten und Traditionen der westlichen Zivilisation, ist ein Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums und ein Anstoß für solche, die anderen Traditionen angehören... Einige der kulturellen Konflikte unserer Zeit wären nicht nötig gewesen; sie wurden durch unbewußte oder durch gut gemeinte, aber unüberlegte Aufbürdung westlicher Sitten und Traditionen herbeigeführt... Weil Christus das Licht der Welt ist, ist er für keine Kultur ein Fremder.“

Hinsichtlich der Stellungnahme zu den politischen Systemen wird mit Zustimmung der Kommissionsbericht der Ostasiatischen Christlichen Konferenz von Bangalore vom November 1961 zitiert:

„Abstrakte Urteile über diese verschiedenartigen Systeme nützen nicht viel. Jedes System ist aus politischen Kräften und sozialen Nöten einer bestimmten Situation herausgewachsen. Zudem haben sie alle das gleiche Ziel, nämlich einen unabhängigen Nationalstaat zu schaffen, der sich der dringenden sozialen und wirtschaftlichen Nöte des Volkes annimmt. Jede Nation sollte die Freiheit haben, ihr politisches Leben so zu gestalten, wie es ihrer Eigenart und dem Stand ihrer politischen Reife am besten entspricht. Und doch kann diese Freiheit nicht absolut sein. Sie sollte mit Rücksicht auf gewisse grundlegende politische und moralische Anforderungen der Gemeinschaft auf nationaler und internationaler Ebene ausgeübt werden.“

Hinsichtlich der weltpolitischen Auseinandersetzungen wird die Frage gestellt:

„Bestimmen offizielle Ideologien wirklich die Richtung der nationalen Politik? Lebt überhaupt eine Nation nach ihren Lehrbüchern? Die marxistisch-leninistische Anschauung eines grundlegenden Konflikts mit dem Kapitalismus bedeutet nicht unbedingt, daß ein weltweiter Atomkrieg unvermeidlich ausbrechen wird. Andererseits bringen die Ziele der westlichen Gesellschaft nicht notwendig einen bewaffneten Kreuzzug mit sich. Trotzdem bleibt der gegenseitige Verdacht, daß die andere Seite auf einen totalen Sieg aus ist.“

Und die zusammenfassende Antwort lautet:

„Die politischen Verhältnisse verlangen in den neuen Staaten ihnen angepasste politische Lösungen, und weniger solche, die anderswo entwickelt worden sind. Die Welt kennt verschiedene Regierungsformen, und jede spiegelt eine zugrundeliegende Gesellschaftsstruktur wider. Die Kirche hat nicht zuerst die Pflicht, eine bestimmte Form zu begünstigen, sondern sie hat einen angemessenen Schutz der Menschenrechte und der Grundfreiheiten für alle zu suchen und dafür einzutreten, daß politische Macht durch Gesetz verantwortlich gemacht wird, daß die Regierung dem Volk Rechenschaft schuldet und daß zwischen Bürgern und Gruppen die Beziehungen hergestellt werden, auf denen allein eine gerechte Gesellschaft beruhen kann . . . Wenn die Kirchen diese Aufgaben ganz meistern wollen, müssen sie sich ernstlich fragen, ob nicht ihr gegenwärtiges Unvermögen zum Teil davon herrührt, daß sie sich in der Vergangenheit nicht genügend um die öffentlichen Angelegenheiten der Welt gekümmert haben. Nötig ist jedenfalls ein viel tieferes Verständnis der Strukturfragen des politischen Lebens. Die Christen müssen in ganz neuer Weise über die ideologischen Stellungnahmen der Gemeinschaften hinauskommen, in denen sie leben. Sie sind in einer einzigartigen Lage, um dies zu erreichen. . . . Unsere Aufgabe besteht vielmehr darin, uns positiv und konkret an der Suche nach Formen des christlichen Dienstes zu beteiligen, die der heutigen Welt angemessen sind. Das verlangt von uns ein ständiges Bemühen, uns der Berufung Christi zum Dienst an der Welt zu öffnen und uns demütig, aber auch tapfer seinem Amt des Leidens in allen Lebensbereichen, zusammen mit der ganzen Kirche Jesu Christi, hinzugeben.“

Alle diese Zitate machen deutlich, wie sehr gerade eine diakonische Besinnung, der es um den Dienst an der Wirklichkeit und eben nicht um die Vergewaltigung dieser Wirklichkeit zu tun ist, um der Liebe willen gerufen ist, das Vorhandene und Konkrete ernst zu nehmen und ihm im Gehorsam Christi vorurteilsfrei und selbstlos zu dienen.

5. Damit wiederum hängt die Abwehrrhaltung gegenüber dem Konformismus zusammen: „Die Kirchen sollen nicht einfach das Echo der öffentlichen Meinung sein.“ „Die Kirche kann sich mit keinem einzigen wirtschaftlichen, sozialen oder politischen System identifizieren. Trotzdem sollte sie den einzelnen Christen ermutigen, sich aktiv am politischen Leben seines Landes zu beteiligen, weil das politische Handeln die Gelegenheit zur Verbesserung der Lebensbedingungen bietet und weil viele Formen des Bösen ihren Ursprung im Mißbrauch politischer Macht haben. Das ist eine Form des Dienstes der Nächstenliebe, die im Rahmen der lebendigen Solidarität mit dem ganzen Volk steht.“

Die Liebe Christi macht frei, unabhängig von der öffentlichen Meinung, sei es in gesellschaftlichen Systemen, die dem Dienst der Kirche gegenüber aufgeschlossen sind (und gerade dadurch eine Versuchung darstellen können), sei es in christentumsfeindlicher Umwelt, die nur das Leiden übrigläßt, dem Menschen zu dienen.

6. Denn darum geht es immer im christlichen Dienst, daß Würde und Freiheit des Menschen anerkannt und zur Geltung gebracht werden. Wenn auf der einen Seite stärker, als das in früheren ökumenischen Dokumenten der Fall war, von den Sachbereichen die Rede ist, innerhalb derer sich der Beitrag christlichen Dienstes zu bewähren hat, etwa von der Wissenschaft in ihrem Verhältnis zu der ihr vorgegebenen Natur („... Es besteht das dringende Bedürfnis, eine Theologie der Natur [als Teil einer umfassenden Theologie] zu entfalten...“) oder auch von der Kultur („... Alle Elemente einer Kultur gehören in den Bereich der Herrschaft und des Planens Gottes und müssen für ihn durch seine Diener in Anspruch genommen werden. ‚Kann die christliche Kirche der Kern sein, um den sich die Kultur von morgen kristallisieren wird?‘“), so wird doch auf der anderen Seite immer hervorgehoben, daß es in all diesen Sachbereichen immer um den Dienst am Menschen, um die Wahrung seiner Würde, seiner Verantwortung und seiner Freiheit geht. Man kann in diesem Sinne den Bericht der Sektion „Dienst“ einen konkreten Beitrag zu einer Theologie des christlichen Humanismus nennen.

Von den damit angedeuteten sechs Grundlinien her mag der Inhalt des Berichtes im einzelnen verständlicher werden und zugleich Licht auf solche Bereiche fallen, die in ihm nicht behandelt worden sind, weil sie aus dem einen oder anderen Grunde nicht für vordringlich gehalten wurden. Zusammengenommen machen sie deutlich, daß die scheinbar zufällige, von pragmatischen Erwägungen bestimmte Zusammenstellung der einzelnen Tätigkeitsbereiche christlichen Dienstes aus einer geschlosseneren Gesamtschau erwachsen ist, als das auf den ersten Blick einsichtig sein mag. Gerade damit aber sind uns Ansatzpunkte zu theologischer Weiterarbeit und praktischer Anwendung gegeben. Mag die Blickrichtung in erster Linie auf die sogenannten Entwicklungsländer gerichtet sein, als deren Exponent der Konferenz das Gastland Indien vor Augen stand, so sind wir doch letzten Endes alle in der Lage „raschen technischen und sozialen Umbruchs“ und insofern alle mitbetroffen, wenn es darum geht, in solcher Lage die Gelegenheiten und Aufgaben christlichen Dienens zu bedenken. Die Arbeit der nächsten Jahre muß darin bestehen, die Folgerungen aus dem in Neu-Delhi Gesagten im Blick auf die eigenen Verhältnisse zu ziehen und eben damit wiederum einen Beitrag zu dem fruchtbaren Dialog zu leisten, der dem Miteinander der Kirchen in der Ökumene seine Verheißung gibt.

PERSPEKTIVE WELTWEITER DIAKONIE

Zu den Beratungen über „Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst“
sowie ihren Ergebnissen in Neu-Delhi

VON CHRISTIAN BERG

Während einer der letzten Beratungen in Genf vor Neu-Delhi, bei denen es um die Probleme der Zwischenkirchlichen Hilfe ging, hat der Generalsekretär des Ökumenischen Rates ausgesprochen, daß die kurze Geschichte dieses Dienstes zu den erregendsten und dramatischen Zügen in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung gehöre. Dr. Visser 't Hooft meinte die Größe und Vielfältigkeit der Aufgaben sowie die Energie und Bereitschaft, mit der die Kirchen sie in Angriff genommen hätten; auch den Beitrag, der dadurch dem Zusammenwachsen der nach Tradition und Herkunft so verschiedenen Mitgliedskirchen erwiesen sei. Diese Bemerkung fiel übrigens, wenn ich mich recht erinnere, im Zusammenhang der Erörterung, ob es fernerhin gerechtfertigt sei, daß die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, was Personal und Finanzbedarf angeht, die höchsten Anforderungen unter den verschiedenen Dienststellen der Genfer Zentrale stelle.

Auf dem Hintergrund dieses Urteils ist es jedenfalls auch zu sehen, daß die neue Basis jenen so bezeichnenden Zu-Satz erhalten hat: Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen suchen gemeinsam die Aufgaben zu erfüllen, zu denen sie berufen sind. Die ökumenische Gemeinschaft ist also immer eine solche, in der es auch und entscheidend um ein Handeln, Dienen und gegenseitiges Helfen geht, um die Bewährung im Gehorsam des Glaubens! Und so ist es nicht von ungefähr, daß der Bericht der Sektion „Dienst“, bei dem es einem wohl so scheinen könnte, als sei die Warnung Karl Barths in Amsterdam vergessen worden, wir sollten als Kirchen nicht meinen, der Atlas zu sein, der die Welt tragen könne . . . daß er ausmündet in folgende, sehr konkrete Sätze:

So „sind ökumenische Beispiele zwischenkirchlicher Hilfe nötig. An solcher Hilfe sollten sich alle Kirchen ohne Rücksicht auf ihre Denomination beteiligen. Die statische Unterscheidung zwischen ‚empfangender Kirche‘ und ‚gebender Kirche‘ muß abgeschafft werden. Alle Kirchen sollen die geistigen, materiellen und personellen Güter und Gaben im Lichte der totalen Ökonomie des Haushaltes Gottes miteinander teilen“.

„Bei alledem muß bedacht werden, daß der Christ kein ‚Philanthrop‘ und die Kirche kein ‚Wohltätigkeitsverein‘ ist.“

Welche Aufgaben hat der in Neu-Delhi beratende Ausschuß für Zwischenkirchliche Hilfe unter diesen Leitlinien der Vollversammlung unterbreitet, damit die Abteilung für die nächsten sechs Jahre das Mandat und die Autorisierung erhält, an ihrer Bewältigung weiterzuarbeiten? Wie war seine Arbeitsweise? Gab es besondere Schwerpunkte und Akzente, die aus der breiten Darstellung und Entfal-

tung der Arbeit herausstraten? Es ist in der Tat lohnend, dem etwas ausführlicher nachzugehen.

I. Die Arbeitsweise

Der nahezu 100 Mitglieder und Berater zählende Ausschuß teilte sich sehr rasch in sechs Unterausschüsse auf, in denen 12–20 Mitglieder die Hilfsaufgaben in einzelnen Bereichen zu durchdenken hatten. Vergegenwärtigt man sie sich, wird die schier unermessliche Vielfalt der Probleme deutlich, die zur Sprache gekommen sind und dann auch ihre konzentrierte Fixierung in den Berichten dieser Unterausschüsse erfahren haben: Asien, Afrika, Lateinamerika, Europa, Orthodoxe Kirchen und Naher Osten, Flüchtlings- und Wanderungsfragen.

Wie in einem Kaleidoskop treten dem Leser dieser Berichte die drängenden Nöte kirchlicher und sozialer Art, die überaus großen Erwartungen an die Hilfe der Christenheit und die innere Verflochtenheit aller Aufgaben in der einen, klein gewordenen Welt entgegen. Es ist beinahe schwindelerregend, zu erkennen, was alles als Ruf und Bitte auf uns zukommt. Das Feld, weiß zur Ernte für eine dienstwillige Christenheit, aus diesen Berichten zu erkennen, erhebt und demütigt zugleich, weil deutlich wird, wieviel wir tun sollten und wie wenig Dienst und Opferbereitschaft die Christenheit zu erfüllen vermögen wird.

Für Art und Charakter dieser Berichte mag es hilfreich sein, beispielsweise wenigstens einen, den über *Europa*, kurz zu skizzieren, wo die Probleme uns ja am ehesten deutlich sind. Es wird an den raschen Wandel in der Szenerie unseres Erdteils erinnert, an die außerordentlichen sozialen Veränderungen und das Entstehen neuer politischer Systeme. Die Existenz zahlreicher Minoritätskirchen, die schwer um ihren Bestand ringen und zugleich ihren evangelistischen Auftrag in seiner ganzen Größe erkennen, kommt zur Sprache; zugleich die Tatsache der innereuropäischen Wanderung in Gestalt der Hunderttausende von Fremdarbeitern, die von einem Land in das andere gehen. Gleichzeitig strömen Zehntausende von Studenten aus Übersee zu den Hochschulen und Bildungszentren der europäischen Länder. Und es besteht weiter in dem kleinen, so zerrissenen und traditionsreichen Kontinent mit seinem überreichen geschichtlichen Erbe die Not Hunderttausender von Flüchtlingen, die sehr oft gerade von den Kirchen die Hilfe für ihre Lage in der dreifachen klassischen Lösungsmöglichkeit erwarten, unter der sie dann frei zu entscheiden wünschen: Rückkehr in ihre Heimat (repatriation), Eingliederung in das Aufnahmeland (integration), Auswanderung in ein meist überseeisches Gebiet (emigration). Jedes einzelne dieser Aufgabengebiete ist außerordentlich vielschichtig und mit Schwierigkeiten überhäuft, wenn die Kirchen konkret den Dienst in ihnen aufnehmen, wie sie es getan haben.

Übrigens, gerade an diesem Punkt gab es in dem Unterausschuß für die Hilfsaufgaben in Europa eine höchst aufschlußreiche, ebenso leidenschaftlich wie fair diskutierte Kontroverse: Soll der Ökumenische Rat in der Flüchtlingsfrage der

Hilfe zur Rückkehr (repatriation) ein besonderes Gewicht verleihen und sie als die beste Lösung für den einzelnen Flüchtling, der sich an die Kirche wendet, als Empfehlung publik machen, sich auch im praktischen Dienst davon bestimmen lassen? So forderte es eine gewichtige Stimme. Die überwiegende Mehrheit des Gremiums und später nochmals der gesamte Ausschuß lehnte es ab, in dieser Richtung ein Votum auszusprechen.

Abschließend stellt der Bericht nochmals die Doppelaufgabe im Blick auf die europäischen Kirchen heraus: Sie sind einmal im besonderen Maße Hilfsquelle für die Nöte der überseeischen Kirchen und deren diakonische Verpflichtung für ihre aus dem kolonialen Status entlassenen Länder mit ihren sich rasch wandelnden Gesellschaftsstrukturen; auf der anderen Seite bedarf die Situation in einer Reihe von Minderheitskirchen brüderlichen Beistandes. Diese Kirchen werden gebeten, nur ihre dringlichsten Bedürfnisse, die sie unter keinen Umständen aus eigener Kraft befriedigen können, der gesamten ökumenischen Hilfsgemeinschaft zur Berücksichtigung vorzulegen.

Leider — so darf man vielleicht sagen — hat sich die Leitung des Ausschusses nicht dafür entschlossen, diese sechs sehr konkreten Berichte ihrer Unterausschüsse zur Grundlage und zum Inhalt ihres der Vollversammlung zu erstattenden Berichts zu machen. Er wäre farbiger und lebendiger geworden und hätte dann sicher mehr, als es geschah, das Interesse des Plenums erweckt. Wohl werden sie die Abteilung in Genf für ihre Arbeit noch sehr intensiv beschäftigen und sind auch deren neugebildetem Verwaltungsausschuß in aller Form vorgelegt worden. Aber die fleißige Formulierungsgruppe des Ausschusses in Neu-Delhi meinte, doch besser den Weg gehen zu sollen, der in dem die Vollversammlung vorbereitenden Arbeitsbuch eingeschlagen war: Grundlage, Probleme, Thematik, Aufgaben, Organisation und Finanzfragen aus der Sicht des Genfer Stabes in breiter Darstellung so aufzuführen, daß alle Delegierten von dessen „policy“ ein klares Bild bekamen und ihr Votum der Zustimmung zu der Weiterführung dieses Weges zu geben vermochten. Auch das hat sicher vieles für sich gehabt. Mir scheint, wie gesagt, es wäre noch fruchtbarer gewesen, wenn die Stimmen der Not aus den verschiedenen Bereichen der Welt — gewiß inhaltlich und schwerpunktmäßig geordnet — unmittelbarer im Schlußbericht des Ausschusses an die Vollversammlung gelangt wären.

II. Der Bericht des Ausschusses für Zwischenkirchliche Hilfe

Wenn es nun darum geht, diesen am letzten Verhandlungstag der Vollversammlung einstimmig angenommenen 15seitigen Bericht zu analysieren und seinen Hauptinhalt zu erheben, so ist zunächst zweierlei wichtig:

a) „Dieser Bericht“, so heißt es am Anfang, „ist ein Hinweis, auf welche Weise die Abteilung zu helfen versucht hat und wie sie in Zukunft eingesetzt werden

könnte.“ Er bescheidet sich darin, die Vollversammlung nur dafür in Anspruch zu nehmen, wofür sie unmittelbar zuständig ist: zu der im Namen der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in Genf geschehenden Arbeit das Einverständnis zu geben.

b) Später heißt es einmal sehr klar: „Der Auftrag der Abteilung braucht nicht weiter ausgedehnt zu werden.“ Dieser Bericht ist also nicht die Grundlage für völlig neue Entwicklungen im Ausbau der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe. Dies Instrument der Arbeit wird vielmehr in seiner Funktionsfähigkeit und -notwendigkeit vorgestellt, wobei im Blick auf die Lage der Welt und die Situation der Kirche alles sozusagen auf den neuesten Stand gebracht ist.

Man erinnere sich: In Amsterdam geschah das Bedeutsame für diesen Zweig der Arbeit des Ökumenischen Rates, daß sie als ständige, unentbehrliche Einrichtung erklärt wurde. Die Meinung, ihr komme nur temporärer Charakter zu, war klar verworfen worden. In Evanston war der Auftrag ausdrücklich auf alle Kontinente ausgedehnt worden. Es war das Mißverständnis beseitigt worden, daß nur die Notstände im Europa der Nachkriegszeit das Thema ihrer Arbeit seien.

Wenn also der Name der Abteilung eine neue und charakteristische Veränderung in Neu-Delhi erfahren hat — „Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltendienst“ —, so wäre diese Bezeichnung eigentlich und konsequenterweise schon in Evanston fällig gewesen, denn dort wurde ihr ausdrücklich die Ausdehnung ihres Dienstes im Weltmaßstab aufgegeben.

In der Weise also, wie in Amsterdam und Evanston, keine Erwartung an die Delegierten von Neu-Delhi, daß sie ihr Ja zu einer neuen und größeren, weil notwendigen Entwicklung der ökumenischen Hilfsaufgabe geben möchten! Es ging um Bestätigung des bisher Getanen und Bekräftigung, daß es weiterhin geschehen solle, gewiß noch gehorsamer und einmütiger, vielleicht noch kühner und einfallreicher, mit noch mehr Sachkunde und heller brennender Liebe, weniger routinetaft und freudiger in Erkenntnis der Größe des Dienstauftrags. Alle Aspekte des Berichts sind auf der Grundlage des schon gültigen Auftrags an die Abteilung zu sehen.

Wenn also dies Grundsätzliche für die Beurteilung und das Verständnis der Verhandlungen in dem Ausschuß und seines Berichts an das Plenum zu bedenken ist, so mögen nun doch folgende einzelnen Punkte erwähnt werden, die für die bisherige oder aber die zukünftige Arbeit der Abteilung in Genf zu kennen wichtig sind.

a) Es bleibt bei der doppelten Aufgabenstellung:

Der Dienst „an den Heiligen“ und die Fürsorge für die Notleidenden sind wie bisher so auch weiterhin die untrennbar verbundene Thematik dieses Dienstes. In der Bedürftigkeit der Genossen des Glaubens wie in dem leidenden Mitmen-

schen — ob in der Nähe oder der Ferne — begegnet der Christenheit gleicherweise der Herr. Das Helfen der Kirche wird also gleich einer Ellipse immer diese beiden Brennpunkte haben, spannungsvoll genug und doch (um im Bilde zu bleiben) mathematisch klar. Der Rückzug und die Verengung in einen selbstischen Klerikalismus wie die Verflachung in einen weltförmigen Humanitarismus sind also die Gefahrenzonen christlichen Dienstes zur Rechten und zur Linken. Wo immer von ihm die Rede ist, müssen Szylla und Charybdis klar erkannt und genannt werden. Das ist auch in Neu-Delhi erneut geschehen.

b) Schon in das Organisatorische hinüber — aber wahrhaftig nicht nur dorthin — greifen jene Teile des Berichts, wo von der zukünftigen Zusammenarbeit mit der in Verfolg des Integrations-Beschlusses neu gebildeten „Abteilung für Weltmission und Evangelisation“ die Rede ist. Diakonie und Mission in ökumenischer Dimension — wie sollte es nicht bei aller Besonderheit dieser beiden Funktionen der Christenheit eine Fülle von Gemeinsamkeit in den praktischen Aufgaben geben! Daß dem so ist und daß man das weiß, dies spricht der Bericht klar aus. Um dem Rechnung zu tragen, werden die leitenden Gremien beider Abteilungen reziprok Mitglieder aus ihrer Mitte zu deren Beratungen entsenden. Und für die tagtägliche Zusammenarbeit in der Genfer Zentrale haben beide Abteilungen Vorkehrungen getroffen, daß sie so reibungslos, eng und fruchtbar wie nur möglich erfolgen kann. Wo die Schnittpunkte liegen und wie die für den je besonderen Dienst notwendigen Unterscheidungslinien laufen, das zu sagen ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich. Aber es ist wichtig zu wissen, daß der Ausschußbericht die Aufgabe klar gesehen und bezeichnet hat und ein enges Zusammenwirken beider Abteilungen also vorgesehen ist.

c) Im Blick auf die praktische Arbeit der Abteilung in Genf, die einem Direktor untersteht, der zugleich Beigeordneter Generalsekretär ist — seit 1955 der britische Kongregationalist Dr. Leslie Cooke, der auch jetzt in der Periode nach Neu-Delhi dies Amt innehaben wird —, ist die *Aufteilung in Gebiets- und Fachsekretariate* aufschlußreich. Die Aufgaben werden also einmal in geographischer Aufteilung wahrgenommen. Afrika, Asien, Europa, Lateinamerika sowie Nahost einschließlich des Bereichs der orthodoxen Kirchen werden von je einem Sekretär bearbeitet, wobei die Berufung eines Mitarbeiters für Südamerika erst vor Jahresfrist geschah und die Gewinnung eines Mannes für Afrika sogar noch schwebt. Daß die Abteilung für ihren globalen Auftrag die adäquate organisatorische Form gewonnen hat, ist also erst verhältnismäßig jungen Datums.

Die Hauptaufgabe dieser Sekretäre neben der Gewinnung persönlicher Kontakte und Kenntnisse in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in ihren Kontinenten ist die Bearbeitung und Aufstellung der *jährlichen Projektlisten*. In ihnen sind die Hilfsaufgaben zusammengefaßt und kurz beschrieben, die dann die Abteilung allen Kirchen zur Unterstützung empfiehlt. Eben diese Aufstellung der

Listen von Hilfsprojekten ist ein arbeitsreicher Prozeß, der sich bei einzelnen Vorhaben oft über längere Zeit erstreckt, wo die Bitte um Hilfe von der Mitgliedskirche für die ihr wichtige Aufgabe am Anfang steht und nach Prüfung, Besuch, Beratung und oft Abänderung des ursprünglichen Plans schließlich das Projekt nach seinen finanziellen und personellen Erfordernissen wie seiner geistlichen Bedeutung in der Liste aufgenommen wird. So wirkt die Genfer zwischenkirchliche Hilfszentrale als Mittlerin zwischen den so oft zitierten „gebenden“ und „empfangenden“ Kirchen.

Neben diesen 5 Gebietssekretären stehen die verschiedenen *Fachsekretariate*, welche mit Aufgaben befaßt sind, die sich grundsätzlich auf *alle* Kontinente verteilen. Es handelt sich um folgende Sachgebiete:

- Flüchtlingshilfe
- Gesundheitsfürsorge
- Stipendendienst
- Wanderungsprobleme
- Ökumenischer Darlehensfonds (ECLOF)
- Materielle Hilfe
- Notstandsgebiete (areas of acute human need)

Eine nähere Charakterisierung dieser verschiedenen wichtigen Arbeitsbereiche muß aus räumlichen Gründen auch hier unterbleiben, wie schon der Ausschußbericht es im allgemeinen unterlassen hat, näher auf sie einzugehen. Im übrigen wird ja D. Puffert über seine Arbeitsaufgabe „Notstandsgebiete“ noch besonders in diesem Heft zu Wort kommen.

Bleibt noch zu sagen, daß die *publizistischen* Aufgaben und die *finanzielle* Verwaltung der Abteilung einbezogen sind in Stellen, die allen Abteilungen des Ökumenischen Rates gemeinsam zur Verfügung stehen. Ob diese Regelung im Blick auf das Informationswesen auf die Dauer aufrechterhalten bleiben kann, ist wegen der besonderen Bedürfnisse, die die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe fraglos hat, durchaus zu bezweifeln. Wahrscheinlich braucht sie in naher Zukunft ihr eigenes publizistisches Referat und sollte es lieber heute als morgen einrichten.

d) Innerhalb der „Perspektive einer weltweiten Diakonie“, wie der Ausschuß seinen Bericht an die Vollversammlung verstanden wissen will, hat er 8 *Resolutionen* eingebracht über Punkte der Arbeit, die ihm offenbar besonders wichtig oder der Unterstreichung wert zu sein schienen. Diese auch angenommenen Empfehlungen betreffen:

Die *Ermächtigung* zur weiteren Arbeit durch die Abteilung unter den Richtlinien des Gesamtberichts, einschließlich der Änderung ihres Namens.

Die *Regelung der Verhältnisse* zwischen der Abteilung für Weltmission und Evangelisation und der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst; davon wurde schon gesprochen.

Die *Flüchtlingsarbeit*. Auch hier geht es um eine Bestätigung der bisherigen Arbeit, unter besonderem Hinweis darauf, daß zu den beklagenswert klassischen Flüchtlingsgebieten in Europa und Asien neue Herde z. B. in Afrika (Angola) hinzugetreten sind.

Die *Wanderungsbewegung*. Hier wird auf die Ergebnisse der Konferenz in Leysin (Schweiz) im Juni 1961 verwiesen und die Einrichtung eines Sekretariats für den Bereich dieser Fragen vorgeschlagen.

Die *Gebiete akuter menschlicher Not*. Darüber gibt der Beitrag von D. Puffert näheren Aufschluß.

Den *Stipendientdienst*. Hier wird eine Erweiterung des bisherigen Programms für notwendig erachtet. Überseeische Studenten, besonders aus Afrika, sollen stärker berücksichtigt werden. Außerdem sollen Nichttheologen mehr als bisher die Förderung des Ökumenischen Rates finden.

Den *Ökumenischen Darlehensfonds*. An seinen segensreichen Dienst auf Grund der mehr als 10jährigen Erfahrung wird erinnert und seine Stärkung durch die Mitgliedskirchen wegen seiner starken Inanspruchnahme empfohlen.

Die *Finanzen*. Auch hier wird bei allem Dank für die bisherige Unterstützung die Notwendigkeit unterstrichen, den immer größer werdenden Aufgaben der Abteilung durch erhöhte finanzielle Beiträge Rechnung zu tragen.

Interessant ist dabei die Bitte an die Mitgliedskirchen, darauf zu achten, daß ihre Hilfe für Menschen in Not durch kirchliche Kanäle fließt. Offenbar gibt es in ihnen Gemeinden und Glieder, denen noch nicht hinreichend bekannt ist, daß ein Instrument weltweiter Hilfe beim Ökumenischen Rat der Kirchen zur Verfügung steht.

Die Teilnehmer aus Deutschland bei all diesen Beratungen und Diskussionen über die weltweiten kirchlichen Hilfsaufgaben mußte wohl eine doppelte Empfindung erfüllen.

Einmal, daß wir auf dem Wege sind, den von uns billigerweise zu erwartenden Anteil für dies „Abenteuer der Liebe“ beizutragen. Nicht, daß wir genug täten! Nicht, daß unserer Mithilfe die volle Einfalt und Lauterkeit so eigen ist, wie sie Christus als Voraussetzung des auf jeden Opfernden zurückströmenden Segens seinen Jüngern immer wieder vor Augen gehalten hat. Das Tun der Barmherzigkeit bedarf stets aufs neue der Reinigung. Aber die Herzen und Gewissen unserer Gemeinden wachen immer mehr auf, und die Augen werden klarsichtig für die ökumenische Dimension der christlichen Berufung und des gebotenen Dienstes.

Neben der Dankbarkeit für diese Bewegung in der Christenheit unseres Volkes stand die Freude darüber, daß wir dafür in Neu-Delhi nicht besonders gelobt wurden. Uns deutschen Teilnehmern wurde die Peinlichkeit vollständig erspart, etwa für das, was wir in der Aktion „Brot für die Welt“ zu tun uns bemühen, besonders hervorgehoben und anderen Kirchen als Beispiel genannt zu werden. Jawohl, uns wurde eine solche Beschämung nicht zuteil. Denn der Kundige weiß, daß eine Reihe anderer Kirchen länger und treuer, früher und mehr dazu beigetragen hat, daß uns jenes Wort von der „Perspektive weltweiter Diakonie“, vor dessen Gebrauch man gleichwohl als einem zu hohen Anspruch zurückscheuen möchte, nicht völlig zum Gericht wird.

III. Und die persönlichen Kontakte

Man kann von den Fragen der Zwischenkirchlichen Hilfe und ihrer Bedeutung in Neu-Delhi nicht berichten, ohne auch davon zu sprechen, welch breiten Raum sie gerade in den persönlichen Gesprächen einnahmen. Hier sah man einen Delegierten aus Tanganyika der Leiterin des britischen Hilfswerks die jüngsten Entwicklungen eines Hilfsprojektes berichten — aus einem im Vorübergehen gehörten Satz konnte man eindeutig schließen, um welches Thema es ging; dort saßen in der Cafeteria der Vertreter einer europäischen Minderheitskirche mit dem Sekretär des schweizerischen Hilfswerks aus Zürich in eifrigem Gespräch beieinander, und es war unschwer zu erraten, was verhandelt wurde. Der junge Pfarrer der Mar-Thomas-Kirche Südindiens suchte fast verzweifelt den Asien-Sekretär der Genfer Abteilung, weil er mit ihm die Pläne seiner technischen Lehrwerkstätte besprechen wollte, bevor er Vertreter einiger europäischer Kirchen dafür zu interessieren unternahm. Und daß man selber manche Fragen nach den Möglichkeiten von „Brot für die Welt“ für dieses oder jenes Projekt zu beantworten hatte, durfte ja auch nicht verwundern; im Gegenteil, es eröffnete manche fruchtbaren neuen Verbindungen. Unsere amerikanischen Freunde Arbuthnot und Helfferich sah man ebenfalls selten ohne die verschiedensten Gesprächspartner: auch hier war der Gegenstand des Gesprächs klar. Es ist gerade auf der Ebene des gegenseitigen Helfens der Kirchen, um ihre Aufgaben besser zu erfüllen, in und um Neu-Delhi vieles besprochen und geplant, geklärt und an Verbindungen neu geknüpft worden.

Und die Besucher der Kirchen Südindiens (vor oder nach der Vollversammlung), die zahlreichen, mit Freude empfangenen Gäste der Goßnerkirche; diejenigen, die in Kalkutta Station machten und nicht am „Bengal Refugee Service“ mit seinen vielfältigen Problemen vorübergingen; vollends, wer weiter ausgreifen konnte und Hongkong besuchte oder gar noch eine knapp bemessene Zeit in Ostafrika weilte — sie alle erhielten einen starken persönlichen Eindruck von den Hilfsaufgaben, aber auch der segensreichen Wirkung der (nicht zuletzt aus „Brot für die Welt“) getroffenen ökumenischen Hilfsmaßnahmen. Daß dies bewegte und erfreute Echo eigentlich von allen zurückkam, die sich aufmachten, um auch die Spuren der einander helfenden Ökumene im Zusammenhang mit Neu-Delhi vom Nahen Osten über Indien bis nach Hongkong und Neuguinea zu entdecken, das gehört mit zu der Frage, welche Bedeutung die ökumenische Vollversammlung für das tiefere Verständnis von „Zwischenkirchlicher Hilfe, Flüchtlings- und Welt-dienst“ gehabt hat.

In der deutschen Christenheit erinnern wir uns gewiß noch der Diskussionen Anfang der fünfziger Jahre, als sich auch die Synode der EKD mehrfach mit den Ordnungsfragen für das Hilfswerk zu beschäftigen hatte, ob dieses nicht eine so zeitbedingte Erscheinung sei, daß es sich nicht lohne, dafür die Mühe zeitraubender Überlegungen bezüglich seiner Rechtsgestalt aufzuwenden. Früher oder später würden die Nachkriegsnöte, für deren Linderung doch das Hilfswerk nur

geschaffen sei, geschwunden sein; dann werde auch dies Instrument beiseitegelegt und in die Historie verwiesen werden können. Daß es in seinem Zentrum entscheidend ökumenisch bestimmt war, das übersah der provinzielle Blick nur zu oft.

Wie anders klingt es von Neu-Delhi her! Was wir inzwischen wohl auch in der Christenheit unseres Landes erkannt haben, daß die ökumenische Diakonie als eine echte Funktion jeder Kirche und Gemeinde, die diese Stunde der Welt wach sehend und ihrem Herrn gehorsam durchschreitet, der Ausbildung bedarf, eben das ist ein kräftiger Ton in dem starken Ruf von Neu-Delhi. Die Nöte der Welt, in der die Christen leben, fordern ihre unmittelbare und zugleich konstruktive Nächstenhilfe; und die Lasten schwacher und bedrängter Gemeinden und Kirchen rufen nach selbstverständlich und freudig genährter Bruderhilfe. In beiderlei Richtung geht es nicht nur um das Teilopfer des Geldes, sondern um das Ganzopfer persönlichen Dienstes.

Wer vieles von Neu-Delhi — kritisch oder zustimmend — gehört, dieses aber überhört hätte, der hätte Entscheidendes von der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates nicht vernommen.

DIE BEDEUTUNG NEU-DELHIS FÜR DIE BEREICHE DES RASCHEN SOZIALEN UMBRUCHS

VON HEINRICH PUFFERT

Will man den Beitrag der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi in bezug auf die christliche Verantwortung für die Bereiche des raschen sozialen Umbruchs beschreiben, so ist zweckmäßigerweise von den Verlautbarungen, die zur Zeit schon zugänglich sind¹⁾, auszugehen. Schon aus diesen Verlautbarungen geht klar hervor, in welchem Ausmaß und mit welchem Ernst die Vollversammlung sich dem revolutionären Wandel der Welt konfrontiert wußte.

¹⁾ In deutscher Fassung sind bisher die „Botschaft und Berichte der Sektionen“ in „Neu-Delhi spricht“, Evangelischer Missionsverlag GmbH, Stuttgart, im offiziellen Wortlaut veröffentlicht.

Ausführlichere Berichte bisher in „Junge Kirche“, Protestantische Monatshefte, Dortmund, Schliepstraße 11.

Der vollständige offizielle Tagungsbericht „Neu-Delhi 1961“ erscheint im April 1962 beim Evangelischen Missionsverlag, Stuttgart.

In der „Botschaft an die Kirchen“ heißt es:

„In der ganzen Welt sucht man eifrig, ja sogar leidenschaftlich, nach neuen Lebensmöglichkeiten, nach Freiheit und Wohlstand. In einigen Ländern dagegen herrscht Enttäuschung über den Wohlstand, den eine technisch hochentwickelte Gesellschaft bieten kann. Über allem aber liegt der drohende Schatten einer Vernichtung riesigen Ausmaßes durch einen neuen Krieg. Dennoch läßt sich die Menschheit durch diese Bedrohung nicht lähmen. Die Schwungkraft des Umbruchs wird nicht geringer. Als Christen nehmen wir teil an dem stürmischen Streben der Menschen nach Leben, nach Freiheit von Armut, Unterdrückung und Krankheit. In den neuen Möglichkeiten, die sich der Menschheit in unserer Zeit erschließen, ist Gott am Werk. Er ist am Werk, selbst wenn die Mächte des Bösen sich gegen ihn auflehnen und sein Gericht auf sich ziehen. Wir wissen nicht, welche Wege Gott uns führen wird. Doch wir setzen unser Vertrauen auf Jesus Christus, der unser Leben ist heute und zu aller Zeit...“

Es gibt kein wirkungsvolleres Zeugnis als ein Leben, das im Dienst hingegeben wird...

Es gibt für die Christen keine dringendere Aufgabe, als auf Gemeinschaftssinn in den Nationen und auf Frieden in Gerechtigkeit und Freiheit zwischen den Nationen gemeinsam hinzuarbeiten, damit die Ursachen für so viel gegenwärtiges Elend von Grund auf beseitigt werden. Wir müssen unsere Stimme gegen jedes Unrecht erheben, das irgendeiner Rasse oder irgendeinem Menschen wegen seiner Rassenzugehörigkeit angetan wird. Wir müssen lernen, auch durch weltliche Organisationen einen christlichen Beitrag zu leisten zum Dienst an den Menschen. Christliche Liebe fordert nicht nur das Mitteilen weltlicher Güter, sondern hohen persönlichen Einsatz. Hier gehen in der ganzen Welt junge Menschen in der spontanen Hingabe ihrer Person mit gutem Beispiel voran.“

(„Neu-Delhi spricht“, S. 6 und 7)

Der Bericht der Sektion „Zeugnis“ spricht von den Umwälzungen in jedem Bereich des Lebens, durch die alte Gemeinschaftsformen zerbrechen und die Menschen den Halt verlieren. Christen wissen, daß Gott der Herr der Geschichte ist und daß darum auch die kritischen Fragen unserer Zeit nicht außerhalb seiner Herrschaft sind. Die Christen sollen helfen zu neuen und gerechten Beziehungen zwischen den Nationen, Rassen und Klassen und wagemutig voranschreiten zu neuen Formen der menschlichen Gesellschaft.

Der Sektionsbericht „Dienst“ ist ganz von den Fragen, die der rasche technische und soziale Umbruch aufwirft, geprägt. Gründe, Ausmaß, Dynamik und Auswirkungen dieses Umbruchs werden aufgewiesen. Die Tiefe der christlichen Verantwortung wird in die These gefaßt, daß die Frage, ob die christliche Kirche der Kern sein kann, um den sich die Kultur von morgen kristallisieren wird, nicht eine Frage nach dem Vermögen Gottes, sondern nach der heutigen Glaubensantwort der Menschen ist („Neu-Delhi spricht“, S. 32). Die Erörterung der politischen Belange, der Rassenprobleme, des Verhältnisses der Kirche zu Weltpolitik und Weltordnung führt zur Darstellung notwendigen und möglichen Dienstes der Kirche in einer geteilten Welt und in einer im Umbruch befindlichen dynamischen Gesellschaft. Den Abschluß bildet die Erörterung über die Formen des christlichen Dienstes sowohl für den einzelnen Christen im weltlichen Bereich wie auch für

die Tätigkeit christlicher Dienstleistungen und durch das institutionelle Leben der Kirchen bis hinein in besondere ökumenische Dienstformen.

Diese Aufrufe an die Christenheit bekommen ihren vollen Inhalt und ihr eigentliches Gewicht erst, wenn sie auf dem Hintergrund alles dessen gesehen werden, was in Neu-Delhi in der Frage des raschen sozialen Umbruchs berichtet, erörtert, gemeinsam formuliert und für die Zukunft geplant worden ist.

Neu-Delhi war ja nur ein kurzes Anhalten im ständigen Fortgang des ökumenischen Geschehens. Das bedeutet, daß die Arbeit und das Arbeitsergebnis von Neu-Delhi in Beziehung gesetzt werden muß zu den Bemühungen, die in aller Welt unter Beteiligung vieler Kirchen zur Klärung und Wahrnehmung solcher Verantwortung seit der letzten Vollversammlung in Evanston 1954 angestellt worden sind. Über den Kreis der in Neu-Delhi beteiligten Kirchen und kirchlichen Vertreter hinaus ist auch an alle die zu denken, die als verantwortliche Christen und Kirchen sich seit Jahren an diesen Fragen beteiligt und mitgearbeitet haben. Von diesem Geschehen sprechen die Berichte zur Vorbereitung auf Neu-Delhi im „Arbeitsbuch der Dritten Vollversammlung“ und in dem Rückblick „Evanston — Neu-Delhi“, dem Bericht des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. Auf dieses Geschehen gründen sich die Einführungen in die Tagungsarbeit der Sektionen und Ausschüsse, die Einzelvorträge sowie die Berichte auf der Vollversammlung. In diesen Berichten²⁾ wird dargetan, inwieweit es gelungen ist, die christliche Verantwortung gegenüber den Bereichen des raschen sozialen Umbruchs gemeinsam zu üben und sie zugleich durch die verantwortliche Mitarbeit der Kirchen in diesen Bereichen auf die unterschiedlichen Verhältnisse in den verschiedenen Teilen der Welt konkret zu beziehen.

Die wachsende Mitarbeit der Kirchen (1955—1961)

In Evanston war die Fragestellung der sozialen Verantwortung der Kirche über den vordergründigen Bereich der westlichen Sozialprobleme im europäisch-amerikanischen Raum weltweit ausgedehnt worden. Im Blick auf die sich wandelnde Situation der Länder in Asien, Afrika und Lateinamerika war formuliert worden,

-
- ²⁾ 1. Masao Takenaka, Kyoto: Zu dienen berufen — Der Dienst der Kirche an der sich wandelnden Welt von heute. (Erscheint im Anhang von „Neu-Delhi 1961“.)
2. Egbert de Vries: The challenge of social change: The churches of the West in a dynamic society (vgl. sein Buch: Man in rapid social change, S. C. M. Press 1961).
3. M. M. Thomas (Indien): The challenge to the churches in the new nations in Africa and Asia.
4. Report to the Assembly on „The common Christian responsibility towards areas of rapid social change“ — Bericht über die Studienarbeit des Referats „Kirche und Gesellschaft“ von 1955—61.

daß die Kirche verpflichtet sei, den Weg zu „verantwortlicher Gesellschaft“ zu zeigen und selbst zu gehen.

Nach der Schaffung des Referates „Kirche und Gesellschaft“ und den ersten Vorbereitungen für die Studien über „Die gemeinsame christliche Verantwortung für die Bereiche des raschen sozialen Umbruchs“ beginnt die Arbeit und gewinnt in wachsendem Maße das Interesse und die Beteiligung der Kirchen in aller Welt und erweist sich so als eine ökumenische Unternehmung.

Im Juli 1956 findet eine europäisch-amerikanische Tagung in Arnoldshain³⁾ statt. Die Teilnehmer kamen aus Nordamerika, Kanada und Europa, und zwar aus der Tschechoslowakei, Ungarn, Ost- und Westdeutschland, Frankreich, Holland, Norwegen und Großbritannien. Neben Laien aus Wirtschafts-, Regierungs-, Landwirtschafts-, Arbeiter-, Erziehungs- und Juristenkreisen waren auch Theologen und Vertreter der Kirchen anwesend. Schon die Einzelthemen zeigen den Wandel der Erkenntnis, nicht mehr einer statischen Weltlage gegenüberzustehen, sondern sich einer dynamischen Weltentwicklung stellen zu müssen. Unter dem Gesamtthema „Die verantwortliche Gesellschaft im nationalen und internationalen Raum“ werden in zwei Sektionen folgende Fragen behandelt:

I. Internationale Angelegenheiten

Die beiden aktuellen Beispiele, an denen die christliche Antwort auf das Verlangen der Völker nach Frieden, Ordnung, Gerechtigkeit, Sicherheit und Freiheit erarbeitet wurde im Blick auf die politischen Beziehungen, waren:

1. Die Wiedervereinigung Deutschlands.
2. Die Frage der Abrüstung.

II. Wirtschaftliche und soziale Fragen

1. Die christliche Verantwortung für das Zusammenleben in internationalen, sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen.
2. Die gemeinsame christliche Verantwortung des Westens im Blick auf Fragen des Lebensstandards und des raschen sozialen Umbruchs in Asien, Afrika und Lateinamerika.

In dieser Sektion wird zunächst die grundlegend neue Situation des Menschen, die in den gegenwärtigen Umbrüchen begründet ist, beschrieben. Sie zwingt die Kirche und die einzelnen Christen, ihre Verantwortung füreinander und für die Welt neu zu durchdenken. Der Christ kann sich in Freiheit dieser Aufgabe stellen. Er ist nicht an Strukturformen gebunden und frei von Ideologien, auch von der Versuchung einer christlichen Ideologie. Sein Kennzeichen ist seine Offenheit für die Welt und seine Bindung an Gott und den Menschenbruder, beides zu-

³⁾ Vgl. Arnoldshain-Bericht 1956, Studienabteilung, Ök. Rat der Kirchen.

sammen begründet im Hören auf das Wort des lebendigen Gottes in der Bibel. Nach dieser Grundlegung werden die Fragenkomplexe erarbeitet, die der Klärung bedürfen:

1. Die Probleme einer dynamischen Gesellschaft.
2. Rascher sozialer Umbruch in Asien, Afrika und Lateinamerika.
3. Christliche Verantwortung im Blick auf den Staat und die freien Organisationen.
4. Der Arbeiter und Probleme der neuzeitlichen Industrie im Verhältnis zur Kirche.
5. Der Bauer und Probleme der Landbevölkerung in einer im Umbruch stehenden Gesellschaft.

Das Ergebnis dieser europäisch-amerikanischen Konsultation hat sich stark auf den ausführlichen Studienplan ausgewirkt, der Ende 1956 veröffentlicht wurde⁴⁾.

Zunächst wird im Anschluß an den Arnoldshainer Bericht der „wachsende Consensus“ über die biblischen Grundlagen der christlich-sozialen Verantwortung als Basis für die Diskussion dargelegt. Die wichtigsten Thesen dieser Grundlegung sind:

1. Die Menschwerdung Gottes in Christus schafft für alle Menschen eine gemeinsame Würde. Der Christ als Glied der Gesellschaft hat für alles, was Gott in der Welt und für sie tut, ein Zeuge zu sein.
2. Gott ist der Herr der Welt und der Kirche. Die Kirche als sein Werkzeug ist nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt da.
3. Um Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen willen müssen die Christen Gerechtigkeit und Wohlergehen für alle Menschen anstreben, indem sie sich der vorhandenen wirtschaftlichen und politischen Ordnungen und Bewegungen bedienen.
4. Der Mensch ist eine Einheit aus Leib und Seele und verwirklicht sein wahres Wesen in der Gesellschaft.
5. Die Wahrheit in Christus befreit uns von dem Absolutheitsanspruch der Ideologien. Christliche Gerechtigkeit und Freiheit sind nicht in einer festen christlichen sozialen Weltanschauung zu fassen.

Die Bedeutung dieser „biblischen Wahrheiten“ für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft zu klären und sie auf bestimmte Situationen anzuwenden, wird als Aufgabe der Studienarbeit festgelegt.

⁴⁾ 2. Erklärung über Fragen des Studienprojektes: Rascher sozialer Umbruch. Referat für Kirche und Gesellschaft, Studienabteilung, Ökumenischer Rat der Kirchen.

Vier Hauptthemen werden herausgestellt:

- I. Der Einfluß des Westens im Verhältnis zu den anderen Faktoren, die den Ländern in Asien, Afrika und Lateinamerika das Gepräge gegeben haben.
- II. Der soziale Umbruch in ländlichen Gemeinschaftsformen.
- III. Industrialisierung und Verstädterung.
- IV. Verantwortungsbewußte Staatsbürgerschaft.

In detaillierter Aufgliederung dieser Themen wird der Versuch unternommen aufzuzeigen, wie in dem Umbruch die alten Lebensformen in allen Bereichen des menschlichen und gesellschaftlichen Seins zerbrechen und neue Lebensformen gesucht und gestaltet werden müssen, und wie die traditionellen Beziehungen der Menschen, der Gruppen, der Völker, der Kulturen in Frage gestellt werden und neu zu ordnen sind. In diesen Vorgängen fragt der unausweichlich beteiligte Mensch nach der Gültigkeit und Anwendbarkeit der traditionellen oder nach neuen Normen, die die unerläßliche Grundlage verantwortlicher Neugestaltung des Lebens bilden. Der Christ ist nach seinem Glauben als Kraft und Ermöglichung des menschlichen Lebens und der Gestaltung der Welt gefragt.

Dies Studienprogramm ist in vielen tausend Exemplaren in englischer, deutscher, französischer, spanischer und arabischer Sprache ausgegeben und auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene in Angriff genommen worden. Wohl kaum ein anderes ökumenisches Studienprogramm hat soviel Beteiligung in allen Teilen der Welt gefunden, die ökumenische Gemeinschaft gestärkt und Verbindung auch zu Kirchen gefunden, die bisher nicht dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossen waren.

Es beteiligten sich auf nationaler Ebene

innerhalb Asiens: Indien, Indonesien und Japan,

innerhalb Afrikas: Liberia, Ghana, Kamerun, Nord-Rhodesien, Kenia, Nigeria und die Südafrikanische Union,

im Mittleren Osten: Ägypten und Libanon,

in Lateinamerika: Brasilien und die La-Plata-Gebiete.

Außerdem arbeiteten die Kirchen auf den Philippinen und Ceylon und in Malaya, Pakistan, Australien und Neuseeland mit.

Mit Bezug auf den Westen, Amerika und Europa spricht der Bericht von zögerndem Anfang und wachsendem Interesse. Die besondere Lage des Westens wird in den vier Themen deutlich, die im November 1956 für die Studienarbeit hier aufgestellt wurden:

1. Die Auswirkungen des raschen sozialen Umbruchs in Asien, Afrika und Lateinamerika auf die historischen Verbindungen, die zwischen diesen Ländern und dem Westen bestanden haben.

2. Die Bedeutung des raschen sozialen Umbruchs wie er im Westen stattfindet; seine Lehre für und seine Auswirkungen auf Asien, Afrika und Lateinamerika.
3. Die Rolle des Westens, wirtschaftliche und technische Hilfe in Asien, Afrika und Lateinamerika zur Verfügung zu stellen.
4. Verantwortung und Sendung der Kirchen des Westens in Verbindung zu den Bereichen des raschen sozialen Umbruchs.

Eine amerikanische Tagung fand in New Haven (USA) im Juli 1957 statt, die die Verantwortlichkeit der amerikanischen Kirchen in diesen Fragen klarer zu formulieren versuchte. Eine weitere Studienkonferenz des National Council of the Churches of Christ in America, Abteilung für internationale Angelegenheiten, im November 1958 in Cleveland (Ohio) beschäftigte sich besonders mit den Problemen der amerikanischen Haltung zu den neuen Nationen Afrikas und Asiens.

Eine europäische Tagung wurde im August 1958 in Odense (Dänemark) gehalten, die die erste Konfrontierung der Europäer im Gespräch mit den experten Vertretern Asiens, Afrikas und des Mittleren Ostens brachte und darum für beide Seiten von besonderer Bedeutung war⁵⁾. Die Ergebnisse im Blick auf die besondere europäische Verantwortung führten zu weiteren Tagungen in Dänemark, Frankreich, Deutschland, Holland, Schweden, Großbritannien und den USA.

Die Zusammenfassung der Studienarbeit in den verschiedenen Kontinenten geschah in regionalen Programmen unter Beteiligung der jeweiligen ökumenischen übernationalen Gremien.

Im internationalen Programm wurde in den sechs Jahren die nationale und regionale Studienarbeit angeregt, unterstützt und überwacht und 1959 die Abschlußkonferenz in Saloniki unter dem Thema „Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch“⁶⁾ durchgeführt.

Die Konferenz hatte das Ziel,

1. die Ergebnisse der Arbeit zusammenzutragen und auszuwerten;
2. die weitere Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirchen in diesem Bereich festzustellen;
3. die Völker, Regierungen und Weltorganisationen zur Verantwortung für die Unterstützung von Programmen sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung aufzurufen.

⁵⁾ „Die besondere Verantwortung Europas gegenüber Afrika und Asien.“ Konferenzbericht Odense, Dänemark, August 1958; Studienabteilung des Ökumenischen Rates, Genf.

⁶⁾ Deutsche Fassung des Saloniki-Berichtes: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 5, 1960, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.

Der Bericht gibt dem Geschehen unserer Tage in einer kurzen Einführung eine theologische Deutung:

„Gott bedient sich des Mittels der sozialen Umwandlungen, um die Welt wieder wachzurütteln“ (S. 259) . . . „Die christliche Auffassung von Mensch und Gemeinschaft muß zu einer Ausdeutung des gesellschaftlichen Umwandlungsprozesses führen, die weit über die landläufigen pessimistischen oder optimistischen Betrachtungsweisen hinausgeht. Sie führt zu einer klareren Erkenntnis jener zwiespältigen moralischen Probleme und Entscheidungen in einer sozialen Umbruchssituation, mit denen die Kirche und der einzelne Christ in ihrer unter Gott stehenden Arbeit für eine verantwortliche Gesellschaft zu rechnen haben“ (S. 261).

Nach einer eingehenden Analyse der Situation des Menschen im Zeitalter des raschen sozialen und kulturellen Umbruchs wird seine Zwiespältigkeit in der Fülle der Probleme und notwendigen Entscheidungen zur Ordnung des politischen, wirtschaftlichen und Gemeinschaftslebens in Stadt und Land aufgewiesen und in das Licht der christlichen Auffassung von der Würde des Menschen, seiner Freiheit und seiner Verantwortung unter der Herrschaft Christi, die der ganzen Menschheit gilt, gestellt. Hier wird wahrlich der bergende Raum der Kirche verlassen und den Christen ihre Aufgabe in der Welt gezeigt in der schier endlosen Verästelung in den menschlichen, gesellschaftlichen, sachlichen, technischen, organisatorischen Beziehungen und der schier unentwirrbaren Verschlungenheit in religiöse, kulturelle, wirtschaftliche, rassische und politische Interessen. Der Bericht beschränkt sich darauf, die Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch zu klären, erhebt aber nicht den Anspruch, die Lösungen für alle Probleme und Aufgaben parat zu haben.

„Der Christ darf auch keine außergewöhnliche fachliche Kompetenz für sich in Anspruch nehmen, auf Grund deren seine Vorschläge unbedingt weiser wären als die anderer Leute; was er aber bieten kann, sind gewisse christliche Erkenntnisse zu diesen Dingen“ (S. 261).

Die Arbeit geschah in Verbindung mit allen Abteilungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und in Fühlungnahme mit einer ganzen Reihe ökumenischer Organisationen. Eine Fülle von Publikationen ist aus dieser Arbeit hervorgegangen⁷⁾.

Der Beitrag der Vollversammlung von Neu-Delhi

Auf der Grenze zwischen den Vorbereitungen für die Vollversammlung und dem Geschehen in Neu-Delhi steht der Anteil des Vorbereitungsheftes, das den Mitgliedskirchen und ihren Gliedern die Möglichkeit gab, am Geschehen der Vollversammlung teilzunehmen. Das Vorbereitungsheft nimmt von der biblischen Bot-

⁷⁾ Vgl. die Bibliographie im Anhang des deutschen Saloniki-Berichtes (s. o.) und in Paul Abrecht: „The Churches and Rapid Social Change“, SCM-Press, London 1961.

schaft her ausführlich Stellung zu der sich verändernden Welt. Hier wird die Botschaft von der Herrschaft und Liebe Gottes, die allen Menschen in Christus zugewandt ist, verkündigt, die Christenheit in aller Welt zu Glauben und Brüderlichkeit in Buße und Vergebungsgewißheit um Christi willen gerufen und zu einem neuen Leben im Dienst an der vergehenden Welt, der in der gewissen Hoffnung auf den kommenden Herrn und sein Reich geschehen darf. Der Menschen Elend und Leiden, Enttäuschung und Erwartung, Furcht und Hoffnung, Verzagt-heit und Empörung und der Christen und der Kirchen Gleichgültigkeit und Eifer, Auftrag, Konflikte und Möglichkeiten, Versäumnisse und Schuld, Opfer und Dienst werden in das Licht Jesu Christi gerückt. Durch das Vorbereitungsheft ist ein millionenfacher Anstoß in den Herzen der Glieder der Kirchen in aller Welt gegeben worden, sich der Welt heute als Christen verantwortlich zu stellen.

Kennzeichnend für die Situation und die christliche Verantwortung in ihr ist, wie die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen selbst zu dem Tatbestand einer in allen ihren Bereichen sich wandelnden Welt Stellung genommen hat. Trug schon die gemeinsame Studienarbeit und der Austausch der Arbeitsergebnisse in den vergangenen sechs Jahren echtes ökumenisches Gepräge, so können wir darüber hinaus für Neu-Delhi selbst noch drei Arten der Behandlung unterscheiden, die die ökumenische Legitimität dieses Beitrages charakterisieren: das geistliche Handeln, das Gespräch und die Planung.

1. Das geistliche Handeln

Die Vollversammlung hat im Eröffnungs- und Schlußgottesdienst in Verkündigung und Gebet zu dieser das Leben der Menschen und Welt bedrängenden Lage Stellung genommen. In den Morgen- und Abendandachten, sonderlich in der von Rev. Edward Rogers, England, am ersten Arbeitstag der Vollversammlung, aber auch in denen von D. Günter Jacob, Cottbus, und Rev. Jean Kotto, Kamerun, sowie in den Bibelarbeiten wurde dieses Anliegen immer wieder angesprochen.

In diesem Zusammenhang sollten auch die Abendmahlsfeiern gesehen werden, in denen die Glieder der verschiedenen Völker, Rassen, Klassen, Sprachen, Kulturen und Kirchen mit Gott und untereinander versöhnt zur Einheit gerufen und zum Dienst aneinander und zusammen für die Welt gestärkt wurden. Dieser geistliche Dienst scheint mir für die Wahrnehmung gemeinsamer christlicher Verantwortung für die Welt heute von entscheidender Wichtigkeit.

2. Das Gespräch

Schon am Eröffnungstage nahm der Generalsekretär, Dr. Visser 't Hooft, in seinem einleitenden Bericht Bezug auf den dringlichen Auftrag der Christen gegenüber der sich wandelnden Welt in dieser geschichtlichen Stunde:

„Die Geschichte verschiebt ihren Anspruch an uns nicht nach unserem Wunsch und Willen. Wenn wir unserer Berufung treu sein wollten, dann mußten wir solchen spezifisch christlichen und internationalen Aufgaben wie den Flüchtlingsdienst, die Antwort auf die akuten menschlichen Notstände in vielen Teilen der Welt, das Studium über die christliche Verantwortung für die Bereiche des raschen sozialen Umbruchs und die Arbeit über die Beziehungen der Rassen untereinander aufnehmen.“

Der Tagungsort Asien, das Thema „Jesus Christus — das Licht der Welt“, die ökumenisch bejahte Berufung der Kirche zu Einheit, Zeugnis und Dienst in der Welt und für die Welt ließen immer wieder auf diesen erregenden Tatbestand stoßen, der das Gespräch in allen Sektionen und Arbeitsausschüssen bestimmte.

Der Berg der hier auftauchenden Fragen ist dem Eisberg vergleichbar, bei dem der sichtbare Teil ein sicheres Anzeichen für den ihn tragenden viel größeren Block von Fragen ist, der mit ihm zusammenhängt. Der „rasche soziale Umbruch“ ist „im Grunde“ mit all den umwälzenden Erscheinungen unserer Tage verbunden: mit den politischen Machtkämpfen und Spannungen der alten Welt und der neuen Staaten in Asien, Afrika und Lateinamerika, mit den wirtschaftlichen Veränderungen, die von Überfluß und Hunger, Zusammenarbeit und Abhängigkeit voneinander bestimmt sind, mit dem wissenschaftlichen Fortschritt und der technischen Entwicklung, die eine einheitliche Weltzivilisation mit den Kennzeichen der Industrialisierung und Verstädterung zur Folge haben, mit der Frage der bedrohlich wachsenden Bevölkerung und ihrer Ernährung und damit mit der Landwirtschaft, mit allen Fragen des kulturellen Wandels, der in der sich in der ganzen Welt ausbreitenden Säkularisierung begründet ist, die an Stelle der religiösen Bindung Nihilismus oder eine Ideologie anbietet, mit allen Fragen nach dem Neuerwachen der alten Religionen und mit den Fragen nach der möglichen christlichen Sinnbedeutung des menschlichen Seins und der menschlichen Gesellschaft.

In zwei bedeutsamen Sonderbeiträgen wurde der Vollversammlung der Stand des gegenwärtigen Gesprächs dargetan. Es sprachen M. M. Thomas, Indien, und Egbert de Vries, Den Haag. Hier kam die Stimme der „Jungen Kirchen“ zu Wort unter dem Thema „Die Verantwortlichkeit der Kirchen in den neuen Nationen in Afrika und Asien“ und die der „Alten Kirchen“ unter dem Thema „Die Kirchen des Westens in einer dynamischen Gesellschaft“. Ohne Frage wird bei der zukünftigen Fortsetzung der Arbeit und des Gesprächs die Stimme der Kirchen unter der Herrschaft des Kommunismus stärker zu Wort kommen und kommen müssen und sicherlich hilfreich sein in all den Fragen, die in der Stellungnahme zu dem politischen, wirtschaftlichen, ideologischen und gesellschaftsbildenden Kommunismus offengeblieben sind.

Aus dem Gespräch in Neu-Delhi sind mir folgende Aspekte besonders wichtig geworden:

a) Der „rasche soziale Umbruch“ hängt nicht nur mit all den oben angeführten Fragen irgendwie zusammen, sondern ist ursächlich mit ihnen verbunden. Im Gesamtgefüge der menschlichen Existenz ist der soziale Bereich der innerste Ring der Menschen- und Weltbezogenheit des Einzelnen. Hier verwirklicht sich schon die Wahrheit von 1. Mose 1, daß der Mensch ein Plural, ein soziales Wesen ist. Die bedrängende Lage des Menschen heute ist darin begründet, daß sich die das Leben ordnenden Kategorien „Raum“ und „Zeit“ durch die Vervollkommnung der Verkehrsmittel und durch die Massenkommunikationsmedia Presse, Rundfunk, Film und Fernsehen unheimlich verkürzt haben. Die Welt ist technisch eine Welt geworden, und alle dynamischen Kräfte der Wissenschaft, der Technik, der Politik, der Wirtschaft und der Kultur sind in den Sog dieser technischen Vereinheitlichung gerissen. Das Gefälle der Entwicklung ist so stark und alles und alle erfassend, daß die Dynamik uns Betroffenen es kaum ermöglicht, als Beteiligte verantwortlich unser Eigenleben und unser gesellschaftliches Leben in Ruhe und Planung zu gestalten.

b) Zu der raum-zeitlichen und technischen Dynamik kommt ein wachsender Druck durch die unaufhaltsame Vermehrung der Erdbevölkerung, die Industrialisierung und Verstädterung notwendig macht, das heißt aber eine entscheidende Veränderung der Lebensverhältnisse und Lebensformen für den größten Teil der Menschheit anbahnt, der ohne diesen Wandel der Arbeitslosigkeit und dem Hunger preisgegeben ist. Dieser Sachverhalt führt zu der widerspruchsvollen Situation, daß das Tempo der Veränderungen, das uns den Atem verschlägt, dankbar begrüßt wird, ja noch gesteigert werden muß, weil es hier um Leben und Sterben von Millionen geht.

c) Andererseits bringt die technische Lebens- und Weltbewältigung die Gefahr mit sich, den Menschen nur noch ein anonymes Teilchen einer organisierten, automatisierten, funktionierenden, industriellen Gesellschaft sein zu lassen. Das ist aber der seelische Tod, weil der Mensch die Würde und den Auftrag seiner Gottesebenbildlichkeit, „zu herrschen über die Erde“, verloren hat.

d) Die Begegnungen der Völker, Rassen, Kulturen und Machtgruppen, der „Kolonialvölker“ mit den „Großmächten“, der Menschen der „Missionsländer“ mit dem „christlichen Abendland“ in den beiden Weltkriegen und durch die modernen Kommunikationsmedia haben zu einer *Desillusionierung* erheblichen Ausmaßes mit weitreichenden Konsequenzen geführt. Allem Kolonialismus ist endgültig der Boden entzogen worden. Mit der Forderung der persönlichen, politischen und wirtschaftlichen Gleichberechtigung aller Menschen und Völker ist die Bildung der neuen unabhängigen Staaten in den früheren Kolonialländern gerechtfertigt, die nun vor der Aufgabe stehen, das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben in eigener Verantwortung zu ordnen und zu entwickeln.

e) Die Aufteilung der Welt in christliche Länder und Missionsländer ist grundsätzlich überholt. Die Christenheit der früheren „Missionsländer“ hat weithin eigenständige kirchliche Gestalt gefunden und beginnt, ihre christliche Verantwortung in nationaler und sozialer Solidarität und als eigenverantwortliche Zeugin des Evangeliums zu begreifen und zu gestalten. In aller Welt geschieht bzw. muß geschehen die missionarische Konfrontierung der Menschen der verschiedenen nichtchristlichen Kulturen, Religionen und Ideologien mit dem Evangelium.

f) Wenn man den Wandel dessen, was das Leben der Menschen bestimmt, zu dem Auftrag der Christenheit in Beziehung setzt, dann war die Botschaft des

Evangeliums lange Zeit in ihrer missionarischen Ausrichtung nur den verschiedenen Religionen konfrontiert. Mit den geistigen Bewegungen des letzten Jahrhunderts kamen die Weltanschauungen: Idealismus, Säkularismus, Nationalismus, Materialismus, Kommunismus und Nihilismus hinzu. Heute geht es zusätzlich zu den religiösen und weltanschaulichen Fragen, deren Bedeutung vielleicht quantitativ geringer, qualitativ aber gewiß intensiver geworden ist, im Weltganzen um die tiefgreifenden Umwälzungen und Wandlungen, die alle inneren und äußeren Bereiche der menschlichen Existenz in Frage stellen. Darum beschäftigt die Kirche die unaufhaltsame Bevölkerungszunahme, die notwendige Veränderung der landwirtschaftlichen Methoden, die Industrialisierung und Verstärkerung, der wirtschaftliche Aufbau, die politischen Umwälzungen und Neuerungen, die Nutzung der atomaren Energie und die Erziehung und Ausbildung des Menschen, um dieses sein neues Leben zu meistern. Das menschliche Sein, das Menschsein, ist anders geworden, ist in Frage gestellt. Hier wird die Tiefe und das Ausmaß der Menschheits- und Weltverantwortung der einen Kirche Jesu Christi deutlich, der sie sich in Zeugnis und Dienst unter dem Gebot und der Verheißung ihres Herrn zu stellen hat.

Zugleich wird hier aber auch die Gefahr sichtbar, daß solches Zeugnis aus der Distanz einer kirchlichen Eigengesetzlichkeit und eines geistlichen Eigenlebens gegeben wird, die der Selbstentäußerung Christi nicht nachfolgt. Andererseits steht solcher Dienst im Namen des Evangeliums in der Gefahr, sich in einem Total-Engagement, das in einer falsch verstandenen Identifizierung des kirchlichen Auftrages mit den weltlichen Aufgaben begründet ist, nicht an die Welt, sondern in der Welt zu verlieren.

Die Planung

A. Das Gespräch in Neu-Delhi führte in dem besonderen Arbeitsausschuß „Kirche und Gesellschaft“ zu dem Bericht an die Vollversammlung⁸⁾, der die Planung dieser Arbeit für die Zukunft enthält und die Zustimmung der Vollversammlung erhielt. Die Bestandsaufnahme in den vergangenen sechs Jahren hat den Blick in die Welt und auf die Unzahl und Mannigfaltigkeit der in ihr wirkenden Kräfte geöffnet und den Kirchen in ihrem Beteiligtsein und ihrem Dienst an der Welt Aufgaben schier unendlichen Ausmaßes gezeigt. Bei der Vervollständigung der Diagnose ist besonders den Ländern des Mittleren Ostens und Lateinamerikas Aufmerksamkeit zuzuwenden. Im ganzen sind die Kirchen nun dabei, besser zu verstehen, was der rasche soziale Umbruch geistlich und ethisch für sie bedeutet. Diesem Phänomen, so hat die bisherige Arbeit gezeigt, ist nur beizukommen in der Verbindung von theologischen Einsichten mit der Sozialwissenschaft, der sozialen Arbeit und pastoraler Verantwortung.

Drei Zugangswege sind für die zukünftige Arbeit in Aussicht genommen: Die Beschäftigung mit

⁸⁾ Der „Bericht des Ausschusses für das Referat für Kirche und Gesellschaft“ erscheint in „Neu-Delhi 1961“.

- I. Fragen moralischer Verantwortung beim Übergang von traditioneller zu dynamischer Gesellschaft,
- II. sozialen, politischen und ethischen Problemen der modernen industriellen Gesellschaft,
- III. den völkischen und Rassenspannungen in einer sich wandelnden Weltgemeinschaft.

In allen drei Bereichen stehen die Fragen, die sich aus dem sozialen Umbruch an die Theologie ergeben, an erster Stelle. Die Fragen kreisen

1. um das Verhältnis der Christologie zur gegenwärtigen Geschichte, zum Wandel der Gemeinschaftsstrukturen in Familie, Staat und Wirtschaft, zu den traditionellen Religionen und Kulturen und zu der Gestaltung des Lebens der Kirche in ihrer Mission an die Welt und ihrem Dienst in der Welt;
2. um das Wesen der Freiheit im Verhältnis zur menschlichen Verantwortung. Es wirkt sich aus auf die internationalen politischen Verhältnisse, auf die Stellung des Menschen zum Wohlfahrtsstaat und zu der dynamischen Wirtschaft. Auch das Verhältnis der Kirche zur modernen industriellen Gesellschaft, zur modernen Kunst und zur Wissenschaft und Technik, die die traditionellen Grenzen menschlichen Wissens und Könnens durchstoßen haben und dem Rausch der Grenzenlosigkeit zu verfallen drohen, steht unter theologischem Vorzeichen;
3. um die völkischen und Rassenspannungen, die eine ungeheure Intensivierung der menschlichen Aspekte im sozialen Umbruch darstellen und die in ihrem Verständnis von der Schöpfungslehre und der Eschatologie her neu durchdacht werden müssen und die der praktischen Lösung nur von der Christologie her zugeführt werden können, die das Werk des Versöhners und Erlösers zur Heilung der Welt auch in den völkischen und Rassenspannungen verkündigt.

B. Der Bericht an die Vollversammlung bestätigt die aus der bisherigen Arbeit gewonnene Erkenntnis von der Notwendigkeit, mit der Studienarbeit praktische Maßnahmen zu verbinden. Diese Erkenntnis hat

1. zu den Beschlüssen über die weiter und intensiver als bisher zu gestaltende Beteiligung der „Laienschaft“ im Dienst der Kirche an der Welt geführt. Die „L a i e n s c h a f t“ ist in ihrem weltlichen Beruf dienende Kirche in der Welt.
2. Hier liegt der Neuansatz für die Ausdehnung des Auftrages und der Arbeit der zwischenkirchlichen Hilfe wie sie in dem neuen Namen der entsprechenden Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst“ zum Ausdruck kommt. Die Verantwortung der Kirche in der fordernden und notvollen Weltsituation gebietet, sich nicht nur einzelnen Erscheinungsformen der Weltnot mit Einzel-

projekten zu stellen, sondern den Ursachen dieses Tatbestandes nachzugehen und ihnen mit umfassenden, konstruktiven, modellartigen Maßnahmen zu begegnen.

Wir sind uns dessen voll bewußt, daß hier die Arbeit der Missionen schon seit Jahrzehnten wirkungsvolle Ansätze gebildet und weithin nicht genügend beachtete praktische Hilfe geleistet hat. Der Kundige weiß, in welchem Ausmaß die Verkündigung des Evangeliums und der praktische Dienst der Missionare an der Gestaltung des Lebens in den „heidnischen“ Ländern die Lebensformen und -strukturen in Frage gestellt und geändert hat. War innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen die ständige Fühlungnahme mit dem Internationalen Missionsrat und den in allen Teilen der Welt tätigen Missionsgesellschaften ein Zeichen gemeinsamer Verantwortung, so wird nach dem Zusammenschluß von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen in Neu-Delhi die Verantwortung und Arbeit in Planung und Durchführung unmittelbar organisatorisch miteinander abgestimmt werden.

Auch mit den anderen ökumenischen Zusammenschlüssen, dem Lutherischen Weltbund und den Weltbünden YMCA und YWCA steht die Zwischenkirchliche Hilfe des Ökumenischen Rates der Kirchen in unmittelbarer und fruchtbarer Zusammenarbeit.

In ihrer Weltverantwortung stehen die Maßnahmen der Zwischenkirchlichen Hilfe auch mit den internationalen Organisationen wie der „Freiheit vom Hunger“-Kampagne von FAO (Organisation für Ernährung und Landwirtschaft der Vereinten Nationen) in arbeitsmäßiger Verbindung. Die Erfahrung und Kenntnis, die uns diese Weltorganisation vermitteln kann, und die Möglichkeit der Beratung, die sie uns angeboten, sowie die Zusammenarbeit, um die sie uns gebeten hat, sind eine wesentliche Hilfe für die notwendige Planung und die beginnenden Schritte in diesem großen neuen Wirkungsbereich.

Das Verhältnis zu den Regierungen hinsichtlich gegenseitiger Information, gemeinsamer Planung und möglicher Zusammenarbeit wird nach den jeweils gegebenen Verhältnissen gestaltet werden müssen. Hier werden sehr sorgsam zu behandelnde Fragen auftreten, sowohl bei der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Regierungen, die Mittel und Menschen für die „Entwicklungsländer“ zur Verfügung stellen, wie auch bei der Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Regierungen in den empfangenden Ländern.

Bei der Erwägung von Grundsätzen für die Durchführung praktischer Maßnahmen in christlicher Verantwortung ergibt sich folgendes:

a) Der christliche Auftrag ergeht an jeden Christen, der in der Nachfolge und im Gehorsam Christi an den Hilfsbedürftigen und Bruder zum helfenden Dienst gewiesen ist.

b) Er ergeht in besonderer Weise an die christlichen Gemeinden und Kirchen, sowohl einzeln wie auch in ihren regionalen Zusammenschlüssen bis hin zu den Nationalen Christenräten. Sie sind in eine unmittelbare und unaustauschbare Solidarität mit ihrem Land, mit ihrer Nation und mit ihrer Rasse gestellt, die bewußt oder unbewußt auf den christlichen Beitrag in dieser Weltlage voller Nöte und voller Möglichkeiten warten.

c) Ausgangspunkt aller Hilfe in der ökumenischen Gemeinschaft muß daher die Bereitschaft sein, den Christen und Kirchen und auch den Nichtchristen dazu zu helfen, daß sie ihren Beitrag in der Neugestaltung oder Besserung ihrer Lebensverhältnisse selbst leisten können.

Auf den Gemeinden und Kirchen liegt ja trotz ihrer normalen Minderheitsituation und ihrer kleinen Kraft ein gesamtkirchlicher, ökumenischer Auftrag, der schon den einzelnen Christen und die lokalen Gemeinden zu vollen Repräsentanten des Evangeliums macht. Der gesamtkirchliche ökumenische Auftrag läßt sie vollgültig teilhaben an der ökumenischen Gemeinschaft, in der die Glieder an dem einen Leibe ihre Nöte und ihre Gaben, ihren Mangel und ihren Reichtum, ihre Schwäche und ihre Kraft miteinander tragen und untereinander austauschen dürfen.

d) Für den helfenden Beitrag in dieser neuen Weltsituation gilt es vor allen Dingen, Erfahrungen, Finanzmittel und fachliche persönliche Dienste zur Verfügung zu haben.

Die Kirchen in den sogenannten traditionellen christlichen Ländern haben Erfahrungen in wirtschaftlichem und sozialem Aufbau. Sie haben finanzielle Möglichkeiten wie kaum zuvor. Es stehen schon Fachleute zu persönlichem Dienst bereit, die bis hinein in ihre beruflichen Entscheidungen in christlicher Verantwortung aus der neuen Lage die Folgerungen gezogen haben. Aber im Blick auf die dynamische Situation in den „Entwicklungsländern“ und auf die Aufgaben der Kirche in ihnen wird alle vorhandene Erfahrung der „alten“ Welt und Kirchen relativiert und ist möglicherweise eine gute, aber — auf sich selbst beschränkt — sicherlich immer eine unzureichende Voraussetzung gegenwärtig notwendigen Handelns. Auch alle finanzielle Unterstützung ist in sich selbst noch keine Hilfe. Nur wenn Geld die Durchführung von Diensten und ihre Entwicklung in helfende Lebensformen ermöglicht, wird es von Nutzen und Segen sein. Darum ist der persönliche fachliche Dienst das Entscheidende, aber auch er muß erst nach den jeweiligen Gegebenheiten und Erfordernissen gestaltet werden. In all diesen Fragen ist heute ein wahrhaft schöpferischer Beitrag gefordert.

Evanston 1954 hatte für die ökumenische Gemeinschaft gegenüber den sozialen Fragen unserer Welt die Forderung erhoben, den Weg zu „verantwortlicher Gesellschaft“ zu zeigen und selbst zu gehen. Die Periode Evanston bis Neu-Delhi ist erfüllt von dem eifrigen Bemühen, diesem Ruf zu folgen. Neu-Delhi selbst hat gezeigt, daß die Kirche Jesu Christi in aller Welt ihren Beitrag und ihre Hilfe zu „verantwortlicher Gesellschaft“ nur geben kann im raschen sozialen Wandel unserer Zeit im lebendigen Zeugnis von Jesus Christus, dem Licht der Welt, und im willigen Dienst an der Welt in seiner Nachfolge.

Hat Professor Takenaka, Japan, seinen bedeutsamen Beitrag (s. o.) geschlossen mit dem Hinweis auf den Zusammenhang der Dynamik der gegenwärtigen Um-

brüche für den Menschen, die menschliche Gesellschaft und die Kirchen mit der Dynamik der „Metanoia“, der Buße, die den Weg zum Leben öffnet, so möchte ich schließen mit dem Hinweis darauf, daß aller Wandel im Leben der Menschen und in der Gestaltung der sozialen Verhältnisse in Gericht und Gnade erfüllt werden wird in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde, denen die Kirche Jesu Christi in Wachsamkeit und Eifer entgegenggeht. Jetzt schon lebt sie allein aus der Kraft und in dem Dienst der Gerechtigkeit und des Friedens für diese Welt, die das Kennzeichen der ewigen Vollendung unseres Glaubens sind (2. Petr. 3, 13.14).

INTERNATIONALE ANGELEGENHEITEN

VON ULRICH SCHEUNER

I.

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche in ökumenischer Sicht

Aufgabe und Wirken der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) kann nur im Ausblick auf die gesamte Arbeit des Ökumenischen Rates auf dem Felde der sozialen und politischen Fragen verstanden werden. Die Tätigkeit der Kommission kann angesichts der lockeren Struktur der ökumenischen Zusammenarbeit nicht die Herstellung einer gemeinsamen kirchenpolitischen Haltung und Aktivität nach außen hin sein. Sie ist vielmehr eine Einrichtung, die dem christlichen Zeugnis der im Rate verbundenen Kirchen in den Fragen des politischen Zusammenlebens der Völker und in der Wahrnehmung jener spezifischen Form des Zeugnisses dient, die wir in Deutschland in neuerer Zeit unter dem Namen des Öffentlichkeitsauftrages der Kirche verstehen, d. h. der christlichen Anrede an die Welt, der Wahrnehmung des Amtes der Mahnung und Sorge für das säkulare Leben.¹⁾ Damit kann das Werk der KKIA hineingestellt werden in den weiteren Bereich des christlichen Zeugnisses und der christlichen Verkündigung, der nicht in Lehre und Sakrament, sondern im Dienst und Werk, im Beispiel und Vorbild vor allem auch der Laienwelt sich vollzieht. Christliche Verkündigung geschieht nicht nur in der Deutung des Wortes und im Gottesdienst, sie geschieht ebenso im Vorbild der Liebe und nicht minder im Zusammen-

¹⁾ Zum Öffentlichkeitsauftrag, namentlich auch in der Ökumene, siehe van Oyen RGG 3. Aufl. Bd. 4 Sp. 1565 ff.

wirken der Christen an den sozialen und auch politischen Aufgaben ihrer Zeit, in Rat und Bewährung in allen Bereichen des menschlichen Lebens. Es gehört zu den wichtigeren Momenten der Versammlung von Neu-Delhi, daß sie immer wieder — und nicht etwa in Aufnahme älterer angelsächsischer Vorstellungen vom „Social Gospel“, sondern in eindringender theologischer Stellungnahme — diesen umfassenden Charakter des missionarischen Zeugnisses herausgestellt hat.²⁾

In der ökumenischen Bewegung hat von Anfang an dieser Gedanke an die lebendige Auswirkung des christlichen Glaubens im ganzen menschlichen Leben seinen Platz gehabt. Neben der Arbeit von „Faith and Order“ steht in der Geschichte der ökumenischen Bewegung die Bestrebung von „Life and Work“, in deren Programm die Auseinandersetzung mit den Problemen der sozialen Ethik und die gemeinsame Wirksamkeit der Christen für soziale Gerechtigkeit und praktische Hilfe enthalten war.³⁾ Als die ökumenische Bewegung vor und nach dem zweiten Weltkriege zusammenwuchs und sich ihre heutige Gestalt im Ökumenischen Rat schuf, nahmen die Aufgaben des christlichen Dienstes in der tätigen Bewährung des Wirkens für die Welt von Anfang an eine wichtige Stelle in ihr ein. Wer die Berichte der beiden bisherigen Vollversammlungen von Amsterdam und Evanston zur Hand nimmt, wird in beiden den breiten Raum entdecken, der diesem Auftrag der Christenheit, dem praktischen Dienst, gewidmet ist. Im Bericht von Evanston befassen sich drei Abteilungen (Nr. 3—5: Verantwortliche Gesellschaft, Internationale Angelegenheiten und Beziehung zwischen den Gruppen) mit sozialen Fragen.

Die ökumenische Arbeit in diesem Felde entfaltet sich in der Hauptsache nach zwei Richtungen. Sie wendet sich auf der einen Seite der modernen Gesellschaft, ihren Problemen und Nöten zu, in der Erkenntnis, daß die Botschaft des Herrn nur recht ausgerichtet werden kann, wenn die Verkündigung sich auch die menschliche Umwelt, an die sie sich wendet und in die sie ihr Zeugnis hineinträgt, ansieht und sich auf sie einstellt. Das bedeutet zunächst eine Erkenntnis der sozialen Zusammenhänge, dann aber sozialetische Stellungnahme und darauf gegründet Tätigkeit und Hilfe, sei es karitativer Art, sei es im Eintreten für gesellschaftliche Veränderungen und Verbesserungen. Damit werden vor allem Maßstäbe gewonnen für das christliche Handeln, wie dies bereits auf der Amsterdamer Versammlung unter dem Zeichen des Wortes von der „verantwortlichen Gesellschaft“ geschah.⁴⁾

²⁾ Vgl. den Bericht der Sektion „Zeugnis“ in „Neu-Delhi spricht“. Ev. Missionsverlag, Stuttgart 1962, S. 20 f.

³⁾ Vgl. Rouse-Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Göttingen 1957/58, Bd. 2, S. 181 ff.

⁴⁾ Der Bericht von Evanston spricht hier von einer „Richtlinie, die uns den Weg weist bei den spezifischen Entscheidungen, die wir zu fällen haben“ („Evanston spricht“, S. 42).

Auf der anderen Seite aber geht es in diesem Bereiche der Welt darum, den Kirchen zu helfen, zu bestimmten aktuellen Fragen Stellung zu nehmen und sich in ihnen zu orientieren. Es hatte schon zu den Aufgaben des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen seit dem ersten Weltkriege gehört, die Kirchen miteinander in politischen und namentlich auch internationalen Fragen in Beziehung zu halten und auch über die scharfen Gegensätze des Krieges hinweg diese Verbindung nicht aufzugeben. Die Aufgabe einer solchen Definition der Haltung gegenüber aktuellen Problemen des politischen Lebens ist mit der soeben betrachteten der Gewinnung von Grundsätzen für christliches Handeln nahe verwandt, aber doch deutlich unterschieden. Die Einstellung zu den Gegebenheiten des sozialen und menschlichen Lebens hat es zwar mit einer Gesellschaft des raschen Wandels (rapid change) zu tun, aber dennoch mit langdauernden Situationen und Bewegungen. Die Fragen der internationalen Politik dagegen betreffen Ereignisse und Fragen, die eine alsbaldige Stellungnahme, die möglicherweise rasche Hilfe, tätiges Eingreifen erfordern. Hier zeigt sich das eigentliche Wächteramt der Kirche in besonders eindringlicher Weise. Hier geht es um ihre Stellungnahme, um Ausübung ihres kritisch-prophetischen Amtes mit dem Anspruch, daß die Welt es höre und aufnehme.

Angesichts der hohen Verantwortung dieser Aufgabe wird die Einrichtung einer besonderen Kommission verständlich, die den ökumenischen Stellen wie den einzelnen Kirchen Beratung und sachverständige Hilfe zur Verfügung stellt, darüber hinaus auch selbst christliche Maßstäbe für die überstaatlichen Beziehungen zu entwickeln und daraus Richtlinien für aktuelle Fragen zu gewinnen sucht (Verfassung der KKIA Ziffer III). Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche umschließt in spezifischer Weise den Dienst an der Welt. Der Ökumenische Rat hat sich in seiner bisherigen Entwicklung diesem Anruf nicht versagt. Er hat Kundgebungen zu drängenden Fragen des sozialen und internationalen Lebens, zu Krieg und Frieden, zur atomaren Rüstung, zur Rassenfrage, immer als seine Aufgabe betrachtet und hat sich hierbei in vielen Fällen auf die Vorarbeit und Tätigkeit der KKIA gestützt. Dabei hat er, das darf festgestellt werden, von vornherein eine entschiedene, auf die Durchsetzung der Gerechtigkeit und die Überwindung von Vorurteilen gerichtete Haltung eingenommen.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Zeilen, die umfangreiche sozialetische Diskussion zu praktischen Fragen, die die Versammlung in Neu-Delhi erbracht hat, oder auch nur die bedeutsamen Erörterungen zur theologischen Begründung dieser christlichen Aktivität im einzelnen darzulegen. Es darf aber darauf hingewiesen werden, daß sich die Berichte der Sektionen „Zeugnis“ und „Dienst“ gerade auch um die theologische Basis bemüht haben. Auch in den Vorträgen, etwa in den

Worten des indischen Professors Devanandan⁵⁾, ist hervorgehoben worden, daß christliches Zeugnis auch das Wirken in der Welt einschließt, sich auch in der „Identifikation mit den gegenwärtigen Sorgen des weltlichen Lebens“ erfüllt. Der Bericht der Sektion „Zeugnis“ spricht von dem „Dienst der Christen an der Welt“. Der japanische Professor Takenaka⁶⁾ legte im Anschluß an Karl Barth (KD IV/3 S. 953 f.) die Rolle des Sendungsdienstes innerhalb der konkreten Weltverhältnisse als eines Ausdruckes des Zeugendienstes dar.

An dieser tätigen Bewährung und beispielgebenden Darstellung christlichen Lebens in der Welt findet vor allem, das trat in Neu-Delhi mit besonderem Gewicht hervor, die Laienwelt den Bereich ihrer Mitwirkung. Sie ist es doch vor allem, der — ihre tägliche Berufsleistung eingeschlossen — diese Seite des christlichen Zeugnisses obliegt. Es ist daher kein Wunder, daß hier gerade einer der Schwerpunkte der Laienmitwirkung auch im Rahmen der ökumenischen Bewegung liegt. Indem er auf die Aufforderung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz von Kuala Lumpur 1959 hinwies, daß die Christen in alle Gebiete des politischen, sozialen und nationalen Lebens eintreten möchten, um mit Nichtchristen dort zu wirken und zu bezeugen, hob Prof. Takenaka in Neu-Delhi die grundlegende Rolle der Laien als Botschafter der Kirche heraus, die den Dienst der Kirche gerade in ihrem säkularen Leben erfüllen. Der gleiche Zusammenhang trat auch bei der großen Abendveranstaltung der Laien unter der Leitung von Klaus von Bismarck am 22. November 1961 hervor; hier wurde vor allem durch v. Bismarck die Vielfalt der Dienste in der Kirche — unbeschadet ihrer Einheit in Wort und Lehre — und unter ihnen die Berufung des Laien zu ihnen im Einklang mit der verfaßten Kirche ausgeführt.

II.

Die Richtung der ökumenischen Stellungnahme zu sozialen und politischen Fragen

Die Erörterungen und Entschließungen einer ökumenischen Vollversammlung sind notwendig in nicht geringem Maße durch die über lange Jahre sich erstreckenden laufenden ökumenischen Diskussionen bestimmt. Das gilt auch für die Behandlung der sozialen wie die der internationalen Fragen, zweier Bereiche, die untereinander in vielen Punkten auf das engste zusammenhängen. Was die sozi-

⁵⁾ Vortrag Prof. Devanandan am 20. 11. 1961: „Zum Zeugnis gerufen.“ Die Vorträge von Devanandan, Takenaka und anderen erscheinen im Anhang des Gesamtberichtes „Neu-Delhi 1961“.

⁶⁾ Vortrag Prof. Takenaka (Kyoto) am 20. 11. 1961: „Der Dienst der Kirche im Wandel der gegenwärtigen Welt.“

alen Probleme angeht, so hat sich in ihnen seit Amsterdam ein fortschreitender und folgerichtiger Ausbau der Stellungnahme gezeigt. Wurde 1948 mit dem Gedanken der „verantwortlichen Gesellschaft“ ein Grundthema von weiter Tragkraft angeschlagen, so haben spätere Arbeiten und Zusammenkünfte (Arnoldshain 1956, Odense 1958, Thessaloniki 1959) der Entfaltung jenes Gedankens vor allem im Hinblick auf die Fragen des „raschen sozialen Umbruchs“ gedient. Die Überlegungen über die umwälzenden Folgen der Technisierung und Umgestaltung der Lebensformen in den Entwicklungsländern, ihre Folgen für Familie, Dorf und Stadt, die Stellungnahme zu dem aufsteigenden neuen Nationalismus und umgekehrt zu der sozialetischen Verpflichtung der hochindustrialisierten Nationen, ihrerseits zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung in den jungen Staaten unter dem Gedanken sozialer Gerechtigkeit im internationalen Feld beizutragen, haben schon in diesen früheren Studien ihren Anfang genommen. Dennoch darf man die in Neu-Delhi erarbeiteten Stellungnahmen, vor allem in den Berichten der Sektion „Dienst“ und der Ausschüsse „Internationale Angelegenheiten“ und „Kirche und Gesellschaft“ enthalten, als eine weiterführende und in einigen Punkten auch berichtigende Position anerkennen. Es hing nicht nur mit dem Tagungs-ort in einem nichtchristlichen blockfreien Lande Asiens zusammen, daß die noch in Evanston so bestimmende Rolle des Ost-West-Konfliktes — ohne daß sein Vorhandensein verschwiegen worden wäre — mehr in den Hintergrund rückte und der Blick in erster Linie auf den weltweiten Vorgang des Wandels sowohl in den industrialisierten Ländern wie vor allem den aufsteigenden Gebieten der Erde sich richtete und wenn die Aufmerksamkeit sich der über die Welt reichenden Begegnung und Auseinandersetzung der Kulturen und Religionen zuwandte⁷⁾. Hier sprach auch nicht etwa Rücksichtnahme auf die Aufnahme der orthodoxen Kirchen des kommunistischen Raumes mit, sondern es kam darin die Meinung zum Ausdruck, daß über die Gegensätze der großen Mächte hinweg in diesem Aufbruch ganzer Erdteile und der daraus folgenden Konfrontation von Zivilisationen und Religionen der entscheidende Vorgang der gegenwärtigen Epoche liege. Das Erlebnis der Versammlung in Neu-Delhi konnte diese Ansicht nur bestätigen. Es entsprach dieser Einstellung wie dem allgemeinen Gedanken, diese Versammlung unter dem Worte „Jesus Christus, das Licht der Welt“ in die Weite der nichtchristlichen Länder Asiens hineinzustellen, daß auf der Konferenz die Vertreter aus den jungen Staaten ausgiebig zu Wort kamen. Vielleicht hätte man wünschen können, daß schärfer und gezielter in den Diskussionen nicht nur auf die aufsteigenden Länder überhaupt, sondern gerade auf die Rolle der Christen in

⁷⁾ Vgl. den Bericht „Dienst“ („Neu-Delhi spricht“, S. 31 f.) und den Bericht des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten, der in dem im April erscheinenden Gesamtbericht (Ev. Missionsverlag, Stuttgart) enthalten sein wird.

ihnen abgestellt worden wäre, wie dies in manchen Äußerungen der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (Kuala Lumpur 1959, Bangalore 1961) auch deutlicher geschehen ist. Im wesentlichen ist diese Seite der Probleme mehr im Bereich der Theologie zur Sprache gelangt, als Frage der Auseinandersetzung unter den Religionen und als Forderung, die christliche Verkündigung in Asien möge dem Erbe und dem Gedankengut Asiens mit Achtung und Einfühlung begegnen, es auch in seinem religiösen Beitrage zu würdigen verstehen⁸⁾. Bei den sozialen Fragen ist es mehr dabei geblieben, die Erscheinungen der gegenwärtigen Wandlung und die wirtschaftliche Hilfe für die weniger entwickelten Länder ins Auge zu fassen. Dabei traten die Probleme der geistigen Auseinandersetzung zu stark in den Hintergrund, und auch der menschlichen Begegnung unter den Individuen und Völkern hätte — auch außerhalb der Frage der Rasse — noch mehr Beachtung zugewandt sein können. Die Vertreter Asiens und Afrikas sind in den Debatten in breitem Umfang und nicht selten in großer Offenheit zu Wort gekommen. In letzterer Hinsicht mag auf das Referat des Gouverneurs von Ost-Nigeria, Sir Francis Ibiem, hingewiesen werden, dessen freimütige Kritik an Mängeln des christlichen Auftretens in Afrika und dessen entschiedene Stellungnahme gegen alle Tendenzen zur rassischen Diskriminierung in afrikanischen Ländern viel nachdenkliche Beachtung, aber auch gelegentlich Kritik fand. Man mag es bedauern, daß eine zusammenfassende, die Fragen vom Westen her deutende Darstellung nicht gegeben wurde. Aber es ist kein Zweifel, daß sich aus den Äußerungen der Vertreter der westlich bestimmten Länder, sieht man sie nur zusammen, deutlich das Bild einer großen Aufgeschlossenheit gegenüber der grundlegenden Veränderung der Verhältnisse und einer Bereitschaft zu einem christlichen Zeugnis der brüderlichen Gemeinsamkeit über die Welt hin herauslesen läßt. Darüber hinaus bringt der Bericht von Neu-Delhi manche neuen Aussagen zu den Fragen der aufstrebenden Staaten. Ich nenne die Einsicht, daß dem nationalen Gedanken dort eine besondere aufbauende und einigende Funktion zufällt, die dem Stadium der Nationsgründung (nation building) entspricht, in dem diese Länder stehen, und die Erkenntnis, daß in diesen Staaten die politische Lebensform der industriellen Demokratien nicht ohne weiteres anwendbar erscheint, sondern ein höheres Maß der Leitung und Straffheit des politischen Körpers für die Periode des Aufbaus angemessen erscheinen kann⁹⁾. Man muß auch die Forderung hervorheben, daß die für noch abhängige Gebiete verantwortlichen Regierungen nicht säumen sollten,

⁸⁾ Vgl. vor allem die Eröffnungspredigt von U Ba Hmyin sowie die Reden von Devanandan (20. 11. 1961) und M. M. Thomas (28. 11. 1961). Dazu Scheffbuch in „Luth. Monatshefte“ 1962, Heft 1, S. 5 ff.

⁹⁾ Vgl. vor allem die Äußerungen der Ostasiatischen Christlichen Konferenz in Bangalore 1961, angeführt im Bericht „Dienst“ („Neu-Delhi spricht“, S. 34).

die Bevölkerung solcher Gebiete für ihre Selbständigkeit ausreichend vorzubereiten¹⁰⁾).

Im ganzen mag man bei den hier hineinspielenden sozialetischen Fragen zweifeln, ob die heutigen Aussagen schon die in allen Gebieten der Erde nötigen menschlichen und ethischen Umstellungen in ihrer Tiefe ergreifen. Es ist sicherlich richtig, wenn in den Äußerungen auf gewisse grundlegende Sicherungen einer auf Achtung des Menschen und auf Verantwortung gegründeten Entwicklung, vor allem auf die Menschenrechte, auf die Religionsfreiheit hingewiesen und die Rasendiskriminierung abgelehnt wird. Aber genügt diese mehr praktisch-säkulare Basis? Würde nicht hier eine breitere Grundlage in theologischer Besinnung notwendig erscheinen, die den Kern der christlichen Aussage über den Menschen deutlicher mit diesen praktischen Fragen verbindet?

Wenn wir den Blick nun zu den internationalen Fragen wenden, so bietet sich hier insofern ein anderes Bild, als die allgemeinen Untersuchungen und Studien hier zurücktreten gegenüber einer ökumenischen Tätigkeit, die stärker auf aktives Handeln und auf aktuelle Stellungnahmen ausgerichtet ist. Für diesen Bereich hat sich der Ökumenische Rat in der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten ein besonderes Organ geschaffen, das zugleich bislang auch dem Internationalen Missionsrat diene. Die Kommission, im Wege der Berufung durch den Zentralausschuß nicht aus Delegierten der Kirchen, sondern aus Individuen — in geeigneter geographischer Verteilung — zusammengesetzt, ist freilich mehr ein Organ der Erörterung und Kontrolle¹¹⁾ gegenüber dem kleinen ständigen Stab der KKIA, der mit drei Büros in New York, London und Genf eine im Rahmen der Ökumene erhebliche Selbständigkeit besitzt. Werden auch grundsätzliche und wichtige Stellungnahmen von der KKIA dem Zentralausschuß nur vorgeschlagen, so kann sie doch auch eigene Erklärungen herausgeben und vor allem durch persönliche Reisen und Vermittlung handeln. Diese bewegliche Organisation hat ohne Zweifel der KKIA ihre erfolgreiche Tätigkeit erleichtert. Interventionen zugunsten der Religionsfreiheit in verschiedenen Ländern, die Vermittlungstätigkeit in der cyprischen Frage mögen hier genannt sein. Der Nachteil dieser Organisation liegt, wie in Neu-Delhi auch zur Sprache kam, in zu geringer Verbindung mit den Mitgliedskirchen. Auch dort, wo nicht wie im geteilten Deutschland für die Bildung eines nationalen Gremiums für internationale Fragen besondere Schwierigkeiten bestehen und wo solche Ausschüsse tätig sind,

¹⁰⁾ Bericht des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten, Abschnitt: Probleme der politischen Entwicklung.

¹¹⁾ Dazu dient die jährliche Zusammenkunft des Exekutiv Ausschusses der KKIA, zu der aber auch die Anzahl derjenigen sonstigen Kommissionsmitglieder geladen wird, die regelmäßig an den Arbeiten der KKIA teilnimmt.

ist es doch nicht leicht, eine laufende Föhlung und Mitarbeit zu ermöglichen. Die in Neu-Delhi in Aussicht genommene Entsendung von Vertretern der KKIA nach Asien und Afrika wird ebenfalls eine klaffende Lücke ausfüllen, die durch häufige Reisen des Stabes immerhin bisher überbrückt worden ist.

Auch im Rahmen der internationalen Angelegenheiten hat der Ökumenische Rat eine zusammenhängende Linie in einer Reihe von Problemen entwickelt. Das gilt zunächst für seine immer wieder erneuten Äußerungen für Frieden und Verständigung und seine Warnungen vor dem atomaren Wettrüsten und vor der Verwendung dieser Waffen (Erklärungen von New Haven 1957). Die Richtung dieser abgewogenen und dringlichen, aber einseitige Aussagen vermeidenden Erklärungen nahm in Neu-Delhi der von der Versammlung gebilligte „Appell an die Regierungen und Völker“ auf, der als ein neues Element vor allem die Herstellung eines internationalen Vertrauens betont. Neben dem Eintreten für Flüchtlinge und andere Fälle besonderer Not soll hier aus diesem Bereich von früheren Stellungnahmen nur auf die seit Amsterdam kontinuierliche Stellungnahme gegen rassische Diskriminierung, vor allem im Leben der Kirche, hingewiesen werden. Sie hat vor Neu-Delhi ihren stärksten Ausdruck in den Entschliefungen der Zusammenkunft von Johannesburg mit den südafrikanischen Kirchen im Dezember 1960 gefunden, die die Unvereinbarkeit rassischer Trennung mit dem christlichen Menschenverständnis erneut bekräftigte, aber zum Austritt dreier Mitgliedskirchen in Südafrika aus dem Ökumenischen Rate führte¹²⁾.

Die Beratungen in Neu-Delhi zu internationalen Problemen waren ein wenig dadurch erschwert, daß mit diesem Bereich, der in Evanston eine eigene Sektion hatte, sich nun mehrere Abteilungen befaßten. In der Hauptsache sind hier die Sektion „Dienst“ und der Ausschuf für die Internationalen Angelegenheiten zu nennen, daneben aber auch der Ausschuf für Kirche und Gesellschaft, der die Entschliesung über Beziehungen zwischen Rassen und Volksgruppen vorlegte¹³⁾, sowie der Grundsatzausschuf (Policy Reference Committee), der sich der Erklärung über die Religionsfreiheit annahm. Dadurch ergeben sich in den Konferenzdokumenten gewisse Doppelaussagen und Überschneidungen (aber keine Widersprüche). Es hängt aber wohl hiermit zusammen, daß in einem Punkte die bisherige Übung verändert wurde. In Amsterdam wie in Evanston hatte man sich mit allgemeinen grundsätzlichen Aussagen zu den politischen Fragen begnügt. Der Bericht der Sektion „Dienst“ folgt diesem Brauch, während der Bericht des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten in seinem ersten Teil bewußt in aktuelle politische

¹²⁾ Vgl. die Rede von F. Nolde am 23. 11. 1961: „Die Zukunft beginnt bereits“.

¹³⁾ Vgl. neben dieser Erklärung übereinstimmende Äußerungen im Bericht „Dienst“ S. 36 ff., und im Bericht des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten, Abschnitt: Menschenrechte und religiöse Freiheit.

Fragen eintritt. Das hat sehr lebendige und interessante Meinungsäußerungen zu konkreten Fragen ermöglicht, die auch gerade Deutschland interessierende Themen wie Abrüstung, Sicherheit und die Berlinfrage betreffen. Aber dafür trägt auch dieser Teil des Berichtes, Internationaler Friede und Sicherheit, stärkere Zeichen von kompromißhaften Formeln, und man mag zweifeln, ob sehr ins einzelne gehende Aussagen, so anregend sie erscheinen, geeignet sind, auf die Dauer für Studium und Erörterung eine sichere Grundlage zu bieten. Die Schwierigkeit konkreter Stellungnahmen durch die Vollversammlung zeigte sich auch an einem anderen Punkte. Die Härte der Kämpfe in Angola hatte schon im Juni 1961 der KKIA und dem Zentralausschuß Anlaß gegeben, der portugiesischen Regierung in Erklärungen die Achtung der menschlichen Grundrechte und das Prinzip der Selbstbestimmung nachdrücklich vor Augen zu halten. Eine weitere Resolution in der gleichen Richtung, die der Vollversammlung vorgelegt wurde, verfiel indes der Kritik. Nicht ohne den Einfluß der eindringlichen und überlegten Vorstellung des englischen Delegierten Peter Kirk (M. P.), der sich gegen die Herausnahme einer einzelnen Nation durch eine solche Verurteilung wandte und auf andere ähnliche Sorgen der Welt hinwies — eine Auffassung, die dann durch die Erwähnung von Algerien, Laos, Kuba und auch Berlin durch andere Redner aufgegriffen wurde —, fand diese Entschließung in der Versammlung eine so schwache Mehrheit, daß sie aufgegeben und durch eine Bezugnahme auf frühere Stellungnahmen ersetzt wurde. Sicherlich soll freilich diese Haltung der Versammlung nicht bedeuten, daß sie damit konkreten Entschließungen grundsätzlich absagen wollte. Aber der Vorgang zeigte die Schwierigkeit, im Rahmen einer Vollversammlung zu konkreten internationalen Fragen Stellung zu beziehen.

Es ist an sich nicht notwendig, im Rahmen einer Betrachtung der internationalen Fragen auf der Konferenz den Beitritt der orthodoxen Kirchen der Sowjetunion, Rumäniens, Bulgariens und Polens zu berühren. Es handelt sich hier um einen grundsätzlichen, im wesentlichen geistlichen Vorgang. Es gehört zu den Schwächen, die leider auch sonst die Berichterstattung über die Versammlung in der allgemeinen deutschen Presse aufwies, daß dort dieser theologische Sinn des Vorgangs ganz hinter politischen Aspekten zurücktrat. In der Tat handelt es sich hier um ein Ereignis, das mit der Vereinigung der meisten orthodoxen Kirchen mit dem Ökumenischen Rat dessen ökumenische Weite wirkungsvoll — abgesehen von der Position der römischen Kirche — abschließt. Aber will man selbst politischen Gedanken Raum geben, so sollte nicht übersehen werden, wie sehr diese Kirchen Gemeinschaften des Zeugnisses unter einem bewußt nichtchristlichen Staatsregime sind, wie sehr aber darüber hinaus auch diese Erweiterung des Rates die Hoffnung ausdrückt, daß die menschliche Berührung aller Völker, auch unter sehr verschiedenen politischen und sozialen Regimen, insbesondere dort, wo sie unter dem Zeichen christlicher Begegnung vor sich geht, auf die Dauer ein ent-

scheidendes Mittel zur Überwindung des Mißtrauens und der Furcht sein möge, gegen die gerade in Neu-Delhi immer wieder — auch durch die in dieser Richtung sehr eindrücklichen Äußerungen von Prof. Hromadka — Stellung genommen worden ist.

Erwägt man die Orientierung der Versammlung auf die Weite des christlichen Zeugnisses in allen Erdteilen hin und die Bedeutung, die in ihr die Abrundung ihres ökumenischen Charakters durch den Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche gewann, so wird es deutlicher, daß manche Erwartungen, die Versammlung werde sich besonderen Fragen der deutschen Not der Gegenwart zuwenden, aus der allgemeinen Stimmung und Anlage der Konferenz nicht ohne weiteres auf Erfüllung hoffen konnten. Im Rahmen der Konferenzarbeit sind die deutschen Fragen im Ausschuß für Internationale Angelegenheiten ausgiebig zur Sprache gelangt. In dessen Bericht wird klar gegen „politische Handlungen, die Kirchen und Familien aufspalten oder Christen von Christen trennen“, Stellung genommen. Auch der allgemeine Appell an die Völker wendet sich gegen Schranken der menschlichen Begegnung, „die Völker, Kirchen und sogar Familien trennen“. Die namentliche Erwähnung der durch ihre Regierung am Erscheinen verhinderten Delegierten aus der DDR erfolgte im Laufe der Versammlung, die hierzu auf Vorschlag des Erzbischofs von York ein Grußwort an diese Vertreter beifügte. Man wird also im ganzen nicht sagen können, daß die Konferenz diesen Problemen ihre Aufmerksamkeit nicht zugewandt hätte, wenn auch die ganze heutige Weltstimmung und die besondere Konstellation dieser Versammlung die Neigung verringerten, sich besonderen Fragen der Ost-West-Spannung vorzugsweise zuzuwenden.

Die ökumenische Arbeit an den internationalen Fragen wird aus dem Ergebnis der Konferenz vieles gewinnen können. Sie wird insbesondere weiterhin dem Frieden und der Abrüstung besondere Aufmerksamkeit schenken, auch wenn der im Bericht angedeutete Plan einer Konferenz von Sachverständigen vielleicht nicht das wirkungsvollste Mittel in dieser Richtung darstellt. Für die ökumenische Erörterung der grundsätzlichen Probleme aber, der man besonders eine Verstärkung wünschen möchte, dürfte sich auch die Fortsetzung der Bestrebungen um die Klärung eines internationalen Ethos¹⁴⁾, als der Grundlage des gemeinsamen Lebens aller Völker, als fruchtbar erweisen.

¹⁴⁾ Vgl. den Bericht des Ausschusses für Internationale Angelegenheiten, Abschnitt: Internationales Ethos. Im April 1961 wurde im Ökumenischen Institut in Bossey eine erste Studienkonferenz über die Fragen des internationalen Ethos abgehalten.

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 Zerspalteneit. 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 *P r ä a m b e l* 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 bereifinden läßt? Der Vortrag von Nissiotis zielte 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 Lösung 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 veröhnende 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 Gnadennittel 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 „veralterte 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 Kirchtum 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 Kephass 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 ruhvolle 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 weitete 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.

DIE AUFGABEN FÜR DIE KÜNFTIGE ARBEIT IN DER KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG

VON HEINZ RENKEWITZ

Unter den drei Vollversammlungen hat die nach Neu-Delhi zusammenberufene – soweit jetzt schon darüber geurteilt werden kann – den gewichtigsten Beitrag von seiten der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung erfahren. Die Aufnahme großer Kirchengemeinschaften der orthodoxen Christenheit und die Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen werden schon jetzt als Ereignisse von kirchengeschichtlicher Bedeutung angesehen. Darüber sollte aber nicht übersehen werden, daß – vorsichtig geurteilt – erst jetzt die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung voll „integriert“ worden ist, wenn als Prüfstein der Einfügung und des Zusammenwachsens die Durchdringung der ganzen Arbeit des Ökumenischen Rates mit den ursprünglichen Absichten dieses Zweiges der modernen ökumenischen Bewegung verstanden wird.

In Amsterdam war die Einheit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit in der Einheit als Schlüssel zum Verständnis der trotz des Willens zur Einheit noch vorhandenen Spaltungen entdeckt worden. In Lund – denn auch diese 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ist in den Bereich der Betrachtung mit einzubeziehen – war ein Fortschritt in der Methode gemeinsamer Arbeit erreicht und die Periode vergleichender Betrachtungsweise im Blick auf die verschiedenen Glaubensüberzeugungen in den einzelnen Kirchen abgeschlossen worden. Inhaltlich hatte die Wendung zur Christologie und zur Eschatologie zur Aufnahme neuer Studienarbeit in den theologischen Kommissionen geführt. Die Bemühung um das gemeinsame Verständnis der Kirche, der Tradition und der Traditionen, der Herrschaft Christi über Kirche und Welt, der Taufe, des Proselytismus und der institutionellen Elemente kirchlicher Wirklichkeit setzte verstärkt ein. Ergebnisse dieser zehnjährigen Arbeit werden der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 vorgelegt werden.

Evanston brachte zwar eine ausgedehnte Diskussion über das eschatologische Thema, vermochte aber – trotz eines eigenen Berichtes – auf dem ureigensten Gebiet theologischer Aussagen über die Einheit, die wir haben, und über die Einheit, die wir suchen, keine in starkem Maße weiterwirkenden Impulse zu geben.

Indessen stand die Arbeit nicht still, weder in den theologischen Kommissionen noch in der Gesamtkommission für Glauben und Kirchenverfassung. Zeitweise konnte es wohl so scheinen, als seien die Fragen künftiger Organisationen und Gliederung des Ökumenischen Rates und des erforderlichen und angemessenen Raumes für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung am vordringlichsten.

Der sehr intensiv bearbeitete Bericht über die Zukunft der Kommission gipfelte in der Forderung nach einer Erweiterung des Mitarbeiterstabes, um die Aufgaben der Kommission besser erfüllen zu können, machte aber die Umgestaltung des Referats für Glauben und Kirchenverfassung zu einer eigenen Abteilung und deren Herauslösung aus der Studienabteilung nicht zur Hauptsache. Diese flexible Politik, die überhaupt der Arbeitsweise des Ökumenischen Rates und seiner Gliederungen entspricht, hat inzwischen ihre Früchte getragen. Wahrscheinlich hätte sich sonst ein stärkerer Widerstand gegen zu weit gehende, wenn auch sachlich fundierte Wünsche geregigt, und damit wäre der ursprünglichen Intention von Glauben und Kirchenverfassung nicht gedient gewesen. Auch der Bericht des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, der der 3. Vollversammlung aus ihrer Mitte heraus vorgelegt wurde, spiegelt diese Erwägungen wider. Noch bei der Vorlage dieses Berichtes im Plenum wurde in der Einführung der Text abgeändert. Statt der Formulierung „der Ausschuß möchte deshalb die Vollversammlung davon in Kenntnis setzen, daß er den Zentralausschuß bittet, zu einem frühen Zeitpunkt den Beschluß zu fassen, der Kommission und dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung die Stellung einer Abteilung innerhalb des Ökumenischen Rates zu geben“, wurde der Wortlaut nun dahin abgeschwächt, daß es hieß: „Der Ausschuß . . . bittet den Zentralausschuß zu erwägen (consider), zu einem frühen Zeitpunkt der Kommission und dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung die Stellung einer Abteilung innerhalb des Ökumenischen Rates zu geben . . .“

Wahrscheinlich werden manche langjährigen Mitarbeiter der Kommission gehofft haben, auf der 3. Vollversammlung könnte in dieser Richtung mehr erreicht werden. Aber durch diese flexible Politik blieb der Weg dazu frei, die wirklich gegebenen Anregungen, die aus der stillen und intensiven Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung kamen, nun ungehindert sich auswirken zu lassen. Vielleicht zur eigenen Überraschung mancher Mitglieder der (ständigen) Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat sie nun doch den Dienst erfüllen können, der ihr nach ihrer eigenen Ordnung zugewiesen ist: „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“ (Arbeitsbuch Neu-Delhi 1961, deutsche Ausgabe S. 97).

Wenn wir fragen, worin dies sichtbar geworden ist, so darf auf folgendes hingewiesen werden:

1. Die neue Beschreibung des Zieles und der Gestalt der Einheit, die wir suchen. Darüber ist bereits in einem anderen Beitrag dieses Heftes ausführlich berichtet worden. Hier sei nur auf die Tatsache hingewiesen, daß zum ersten Mal eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates gewagt hat, dieses Ziel deutlich inhalt-

lich zu beschreiben und ihm einige deutliche Konturen zu geben. Schon die letzte Gesamtsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in St. Andrews, Schottland, 1960, hatte wesentliche Arbeit an der neuen Formulierung geleistet. Die Veränderungen, die nun vorgenommen wurden, waren zum Teil sachlich berechtigt und auch glücklich formuliert. Geblieben ist jedenfalls der wesentliche Inhalt, mit dem die Gesamtkommission in St. Andrews „sichtbare Einheit“ beschrieben hat. Das war eine mutige, mehr noch eine von Hoffnung auf Jesus Christus, den Herrn der Kirche, zeugende Tat. Endlich ist der Ökumenische Rat in stärkerem Maße bereit, sichtbare Konsequenzen daraus zu ziehen, daß in Jesus Christus die Einheit gegeben ist und daß diese Einheit nur im gemeinsamen Hören auf den einen Ruf wächst, wie es Dr. Visser 't Hooft so eindrücklich formuliert hat.

2. Die sichtbare Einheit, der der Ökumenische Rat zustrebt, wurde nach drei Richtungen umfassender: nach der Seite der orthodoxen Christenheit, nach der Seite der jungen Kirchen und nach der Seite der Pfingstkirchen. Die Überzeugung war innerhalb der Vollversammlung allgemein, daß es sich hier nicht in erster Linie um organisatorische Vorgänge handelt, sondern daß wichtige geistliche Ereignisse ihre organisatorischen Auswirkungen haben und weitere theologische Aufgaben stellen werden. Und zwar gilt das letztere nicht nur im Blick auf den Austausch und die Begegnung zwischen Theologen der orthodoxen Christenheit und Theologen anderer Mitgliedskirchen und Nicht-Mitgliedskirchen, sondern auch im Blick auf die Geistlichen der Pfingstkirchen.

3. Die Gemeinschaft im Hören auf das Wort, im Lobpreis und am Tisch des Herrn hat eine mehr zentrale Stellung und damit auch eine stärkere Bedeutung für die Arbeit der Vollversammlung selbst gewonnen. Die fast selbstverständliche Art, in der die große Versammlung, jeweils den verschiedenen Liturgien einzelner Mitgliedskirchen folgend, sich zum Gottesdienst vereinte oder in großer Zahl am Tisch des Herrn zusammenkam oder ein intensives Gespräch in den biblischen Studien am Morgen führte, machte deutlich, daß die umfassende Einheit dieser Versammlung nicht eine organisatorische Angelegenheit war, sondern aus den Quellen gespeist wurde, die der Christenheit gegeben sind, wenn sie unter ihrem Herrn zusammenkommt.

4. An der neuen Formulierung der Basis ist die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als solche verhältnismäßig wenig beteiligt gewesen. Immerhin darf die Kommission auch in diesem Zusammenhang genannt werden, weil die Basis in das Zentrum der Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung hineingehört, und die neue Formulierung dazu beitragen wird, die gemeinsame Arbeitsgrundlage vor Augen zu halten.

Für die Zukunft ergibt sich eine Fülle spezieller Aufgaben für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Deutlich wurde dies schon in der Zu-

sammensetzung der neuen Kommission, die diesen Aufgaben Rechnung zu tragen hat, wie auch in der Gestaltung des Abends über Fragen von Glauben und Kirchenverfassung während der Vollversammlung.

Wie bei dem Zentralausschuß ist die Mitgliedschaft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung insofern erheblich verändert worden, als die Zahl der Mitglieder aus Asien und Afrika vervierfacht wurde und Kirchen aus 19 bisher nicht vertretenen Ländern ein Mitglied in die Kommission entsandten. Zahlreiche weiter in dieser Richtung gehende Anträge konnten nicht berücksichtigt werden, denn die begrenzte Zahl der Mitglieder (120) macht es unmöglich, einen Repräsentanten jeder Kirche in die Kommission aufzunehmen. Gewiß werden auch die neugewählten Vertreter der orthodoxen Christenheit einen starken Einfluß auf die Arbeit dieser Kommission nehmen; denn sie erklärten mehrfach, daß gerade diesen Fragen ihr besonderes Interesse gehörte.

In der Abendsitzung, die den Fragen von Glauben und Kirchenverfassung gewidmet war, sprach zuerst der Erzbischof von Canterbury im Anschluß an Joh. 17 die Überzeugung aus, daß Wahrheit, Heiligung und Einheit nicht voneinander getrennt werden dürften, sonst trete eine Verzeihung ein, die auch das Zeugnis der Christenheit beeinträchtige. Außerdem beschrieb er den Unterschied zwischen weltlichen Einheitsbestrebungen und denen der Christenheit. Ein weiterer Beitrag kam von Dr. N. A. Nissiotis, Mitglied des Lehrkörpers des Ökumenischen Instituts in Bossey. Hier waren insofern neue Klänge zu hören, als nicht der bekannte Standpunkt der orthodoxen Kirche hinsichtlich der Einheitsfrage wiederholt, sondern der Versuch gemacht wurde aufzuweisen, wie man gemeinsam auf gleicher Ebene wirken, voneinander lernen und zusammenwachsen könnte. In Dr. Nissiotis kam ein jüngerer Vertreter innerhalb der orthodoxen Theologie zu Wort. In diesem Zusammenhang sei auch auf den Aufsatz von Dr. N. A. Nissiotis in der „*Ecumenical Review*“ Vol. XIV Nr. 1, 1961, S. 4–28, hingewiesen: „*Interpreting Orthodoxy*“. Dieser Beitrag konnte z. B. in den Beratungen des Ausschusses für das Ökumenische Institut begrifflicherweise nicht voll diskutiert werden, ist aber ein Beispiel dafür, wie in Zukunft das Gespräch zwischen orthodoxen und protestantischen Theologen aufgenommen werden kann.

Endlich brachte diese Abendsitzung einen Beitrag von Rev. Potter (früher beim Jugendreferat), der ein dynamisches Bild des Ökumenischen Rates entwarf, vorwärtsdrängend, kritisch gegenüber aller Restauration und statischen Haltung. Hier war der „Ruf zur Einheit“ deutlich zu spüren. Vielleicht erschienen seine Ausführungen manchem etwas zu stürmisch, daß er sich zu leicht über ekklesiologische Bedenken hinwegsetzte, aber dafür kam die Dringlichkeit der Situation, in der sich die Christenheit überall befindet, packend zum Ausdruck; und wenn er kritische Worte gegenüber den konfessionellen Weltbünden fand, so wirkten darin Erfah-

rungen nach, die in der missionarischen Situation gemacht wurden, wenn sie natürlich auch nicht die einzigen sind.

Auf die sich hier zeigenden jungen Kräfte und die mit ihnen in der Arbeit schon länger stehenden bisherigen Mitglieder der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wartet nun ein umfassendes Programm.

Die Vorbereitungen für die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1963 liegen zum Teil bei den theologischen Kommissionen, die ihre Arbeit abzuschließen und entsprechende Berichte vorzulegen haben.

Darüber hinaus ist beabsichtigt, wenn möglich eine besondere Kommission zusammenzurufen, die sich mit den theologischen Ausdrucksformen und mit einer radikalen Revision der theologischen Sprache beschäftigt. Schon in St. Andrews war die Erkenntnis angeklungen, daß wir weithin mit überlieferten Begriffssystemen arbeiten, die den vielfach veränderten Denkstrukturen in unserer Zeit nicht mehr angemessen sind, und daß deshalb die Verkündigung der Kirche häufig auf taube Ohren trifft. Dabei geht es sicher nicht nur „um den zunehmend stärkeren Sog der verschiedenen Formen des materialistischen Säkularismus und des geistigen Nihilismus“, sondern auch um den starken Einfluß naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise und Erkenntnisse, die auf der einen Seite den eigentlichen Sinn und Gehalt der biblischen Aussagen schwer verständlich machen, auf der anderen Seite aber auch neue Möglichkeiten des Verständnisses und der Formulierung eröffnen.

Der Bericht des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, der der Vollversammlung vorgelegt wurde, teilt die verschiedenen Aufgaben, vor die sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gestellt sieht, auf die verschiedenen Kontinente auf. Wahrscheinlich ist dies so zu verstehen, daß Schwerpunkte theologischer Arbeit gebildet werden sollen, z. B. sind die eben genannten Fragen bei Europa und Nordamerika erwähnt. In Asien sollen besonders der wachsende Einfluß und die stärkere Beteiligung der Laien am Leben der Kirchen sowie die Tatsache, daß es in vielen Gebieten unmöglich ist, überall hauptamtliche Pfarrer einzusetzen, untersucht werden. Die trennenden Kräfte, die die Einheit der Gemeinde untergraben, wie z. B. Sprache, Rasse, Kultur und Kaste, müssen ebenso untersucht, wie der Prozeß der „Heimischmachung“ (indigenisation) beobachtet werden, da dieser sowohl Möglichkeiten als auch Gefahren mit sich bringt und Veränderungen im Verhältnis der asiatischen Kirchen zu ihren Mutterkirchen nach sich zieht. Die Teilnehmer an der Vollversammlung hätten gern mehr Zeit und Gelegenheit gehabt, an Ort und Stelle sich in diese Probleme zu vertiefen.

Weiter fordert die Lage der unierten Kirchen in Asien gründliche theologische Überlegungen, da diese Kirchen „gegenwärtig einer Spannung zwischen zwei Ten-

denzen unterliegen, nämlich einerseits einer weiteren Vereinigung mit anderen asiatischen Kirchen und andererseits einem wachsenden Selbstbewußtsein, einer stärkeren Integration und einem zunehmenden Institutionalismus“.

Für die theologische Arbeit in Afrika werden u. a. folgende Gegenstände genannt: „die Notwendigkeit eines gemeinsamen christlichen Zeugnisses gegenüber den missionarischen Erfolgen des Islam, die Beziehung zwischen den historischen Kirchen und den neu entstehenden Sekten und die Notwendigkeit, sowohl die afrikanische als auch die europäische Kultur zu heiligen und beide Kulturformen in die e i n e Kirche hineinzubringen.“

In Lateinamerika sei es dringend notwendig, Studientagungen über Glauben und Kirchenverfassung abzuhalten.

Im Nahen Osten endlich müßte dem besonderen Mangel an wichtigen Kontakten zwischen den orthodoxen Kirchen untereinander und zwischen den orthodoxen und evangelischen Kirchen begegnet werden. Außerdem sollte man sich gemeinsam bemühen, „an die auf säkularer Grundlage ausgebildeten Intellektuellen heranzukommen und sich mit der Welt des Islam auseinanderzusetzen“.

Schon diese Aufstellung der Themen zeigt, welche starke Veränderung voraussichtlich bei den Verhandlungen der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung sich ereignen wird. Es wird förderlich sein, wenn das abstrakte theologische Gespräch durch diese konkreten Fragen stärker auf die Notwendigkeiten und Entscheidungen des kirchlichen Lebens in den verschiedenen Kontinenten bezogen wird.

Über die Vorbereitung der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung hinaus ergeben sich zahlreiche Aufgaben, denen gerade regionale Konferenzen und Arbeitsausschüsse ihre Aufmerksamkeit zuwenden sollten. Sie können in drei Bereiche gegliedert werden: theologisches Selbstverständnis des Ökumenischen Rates, theologisches Verständnis der ökumenischen Bewegung und „lebendiger Meinungs-austausch“.

Wie es nach Evanston einen „Response to Evanston“ gab, so sollten die Antworten der Kirchen insbesondere auf die Erklärung von Neu-Delhi über die sichtbare Einheit sorgfältig studiert und von Zeit zu Zeit darüber dem Zentralaus-schuß berichtet werden. Die verschiedenen Erklärungen von Toronto, St. Andrews und Neu-Delhi bedürfen eines eingehenden Studiums hinsichtlich ihres gegenseitigen Verhältnisses und der Folgerungen, die daraus gezogen werden müssen. Der zweite Vorsitzende der (ständigen) Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Prof. Henri d'Espine, machte wiederholt auf diesen Punkt aufmerksam. Wir brauchen eine Neufassung des Toronto-Dokuments! Hier ist weitergehende theologische Arbeit dringend erforderlich.

In den Bereich des theologischen Selbstverständnisses gehört außerdem die Frage nach dem Wesen und der Funktion von Konzilien in der Geschichte der Kirche. Da die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates eine völlig neue Gestalt einer weltweiten Repräsentation der Christenheit bzw. eines großen Teiles der Christenheit darstellen, kann ihr Charakter durch einen derartigen Vergleich mit den Konzilien der Christenheit — in Vergangenheit und Gegenwart — deutlicher herausgearbeitet werden, auch im Blick auf die Tragweite ihrer Entschliessungen und Empfehlungen. Einheit zu gewinnen, ohne Uniformität aufzuzwingen, wird immer eine Hauptaufgabe der ökumenischen Bewegung und des Rates bleiben. Deshalb erscheint es wichtig, darüber eine Konsultation abzuhalten. Kann die Grenze zwischen „mehr sichtbarer Einheit“ und Uniformität beschrieben werden?

Die Fragen nach dem theologischen Verständnis der ökumenischen Bewegung führen in einen noch umfassenderen Bereich. Eines der wichtigsten theologischen und praktischen Probleme wird in den nächsten Jahren und Jahrzehnten dem Ökumenischen Rat und den konfessionellen Weltbünden in ihrem gegenseitigen Verhältnis aufgegeben sein. Bei jeder gründlichen Aussprache in ökumenischen Kreisen stößt man bald auf diese Frage, und keineswegs ergibt sich dann eine einhellige Sicht! Während bei sog. Jungen Kirchen die Neigung besteht, in diesen Weltbünden die großen Hemmnisse auf dem Wege zur Verwirklichung sichtbarer Einheit zu sehen, wird innerhalb dieser großen Vereinigungen auf die gründliche Hilfe hingewiesen, die diese gerade ihren schwächsten Gliedern geben können. Möge bei Unionsverhandlungen oft die Stellungnahme der konfessionellen Hauptquartiere entscheidendes Gewicht besitzen, so sei doch andererseits ein weiter Spielraum für Unionsmöglichkeiten, unabhängig von diesen Zentralen, gegeben. Der Ökumenische Rat aber habe — da er mehr als ein Sammelbecken für Einheitsauffassungen, aber weniger als eine Überkirche sei — die Möglichkeit, als ein Zentrum der Inspiration zu wirken, gerade wenn er Berichte über Unionsverhandlungen und -abschlüsse weitergibt, die leitenden Persönlichkeiten der großen Konfessionsgruppen zusammenführt, theologische Konferenzen zwischen Vertretern verschiedener Konfessionsgruppen fördert — wie z. B. die lutherisch-reformierten Gespräche in Europa — und wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Ratgeber zu Unionsverhandlungen und -gesprächen, schon in einem möglichst frühen Stadium, natürlich nur auf Einladung hin, entsendet. Obwohl letzteres nicht ausdrücklich in dem Bericht des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung erwähnt worden ist (wohl aber in dem Bericht der Sektion „Einheit“, vgl. „Neu-Delhi spricht“, S. 65), liegt es in der Richtung der notwendigen und „zulässigen“ oder willkommenen Aktivität der ständigen Kommission und ihres Sekretariates.

Der weite Bereich des ökumenischen Meinungsaustausches, der schon immer bei dem stark auf Studien gerichteten Charakter der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung eine wichtige Rolle gespielt hat, erhielt durch einen Hinweis einen besonderen Akzent: ein Programm für ein gemeinsames Studium theologischer Probleme durch orthodoxe und nichtorthodoxe Theologen sollte entwickelt und an möglichst vielen Stellen — lokal, national, regional — betrieben werden. Gaben schon die obenerwähnten Beiträge von Dr. Nissiotis während der Vollversammlung selbst Anlaß, das Gespräch darüber zu beginnen, so wartet z. B. auch auf unseren Deutschen Ökumenischen Studienausschuß hier eine wichtige Aufgabe, und das um so mehr, als wir z. B. die Bildung eigener orthodoxer Gemeinden für die Arbeiter und Praktikanten aus Griechenland bei uns fördern müssen und zu fördern beginnen. Hier liegt eine Aufgabe vor uns, die ganz praktische Hilfe und theologischen Austausch miteinander verbindet. Freilich dürfen diese neuen Gemeinden kräftemäßig nicht so schwach besetzt sein, daß ihre Pfarrer kaum ihre tägliche Gemeindegarbeit — noch dazu in sehr weit ausgedehnten Bereichen — zu leisten vermögen und daß keine Zeit für derartige theologische Gespräche übrigbliebe.

Schon immer bestand bei Glauben und Kirchenverfassung eine Schwierigkeit darin, daß es nur mit Mühe gelang, in lokalen Gruppen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung fortlaufend zu arbeiten. In ganz Deutschland bestehen jetzt immerhin etwa 60 derartige Gruppen und Kreise. Die von der Ökumenischen Centrale zusammengerufenen Regionaltagungen geben jeweils neue Antriebe, und in einzelnen Landeskirchen und Freikirchen sind örtliche ökumenische Arbeitsgemeinschaften entstanden oder in der Bildung begriffen. Es kommt ja dabei stets auf die Initiative von ein oder zwei Männern oder Frauen, „Geistlichen“ oder „Laien“ an, daß aus jahrelangen Vorbesprechungen auch etwas wird. In einem frühen Stadium der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung geschah das etwa unter der Leitung und Förderung von Canon Hodgson, des damaligen Sekretärs, der Fragebogen zu bestimmten Themen aussandte, die dann in gemeinsamen Sitzungen bearbeitet wurden. Heute könnten wir ähnliches tun und z. B. aus den Vorbereitungsthemen für die vierte Weltkonferenz Fragen herausgreifen, die uns besonders angehen. Z. B. wäre es sicher förderlich, wenn in unserem Bereich eine Studiengruppe über die theologischen Ausdrucksformen einschließlich des hermeneutischen Problems gebildet würde (der Bericht enthält eine dahingehende Bitte bzw. Empfehlung an den Zentralausschuß und die Studienabteilung). Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß sollte (in Fühlungnahme mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung in Genf) überlegen, welche Möglichkeiten er hier zunächst im europäisch-kontinentalen Raum sieht.

Es ist kein Zweifel, daß das theologische Gespräch mit römischen Katholiken im Zeichen der „ökumenischen Mobilmachung“, von der Dr. Visser 't Hooft in

Neu-Delhi sprach, eine neue Intensität gewinnen wird. Der Ausschlußbericht „be-grüßt die vielen neuen Kontakte mit römischen Katholiken, die in einer Atmo-sphäre gegenseitigen guten Willens stehen, und besonders die Einrichtung des Sek-retariats zur Förderung der christlichen Einheit durch den Vatikan“. Die Kom-mission für Glauben und Kirchenverfassung wird im Anschluß daran gebeten „zu prüfen, auf welche Weise mit römisch-katholischen Theologen die fundamen-talen theologischen Fragen diskutiert werden könnten, die zwischen den nicht-römischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zur Debatte stehen, und zu bedenken, welche Folgerungen sich daraus ergeben für die gegenseitige Be-ziehung und die kirchliche Praxis (z. B. Mischehenfrage)“. Dieses Stichwort gab noch zu einer kurzen Aussprache in der Vollversammlung Anlaß, in der betont wurde, daß gerade auf diesem heiklen Gebiet Gespräche nicht genügten, daß aber die Ernsthaftigkeit des Wollens gerade auf römisch-katholischer Seite an den Fol-gerungen erkannt werden müsse und könne, die aus derartigen Gesprächen in der Praxis gezogen würden. — Auch hier sollte der Deutsche Ökumenische Studien-ausschuß sich überlegen, was er weiterhin zur Förderung solcher Gespräche bei-tragen könnte.

In einem Gegenstand gibt der Ausschlußbericht, soviel ich sehe, keinen Hin-weis für die Weiterarbeit, wohl aber geschieht dies in dem Sektionsbericht über die Einheit: nämlich über die Frage der Abendmahlsgemeinschaft bei öku-menischen Zusammenkünften. Sie sei hier erwähnt, da die weitere theologische Besinnung über künftige Möglichkeiten in Angriff genommen werden muß, z. B. im Zusammenhang mit dem Brief des Arbeitsausschusses von Glauben und Kir-chenverfassung an die Delegierten in der Sektion „Einheit“ und an die Mitglie-der des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, in dem zum Ausdruck gebracht wurde, daß die Empfehlungen von Lund „nicht mehr alle Gewissen be-friedigen“. Die Verhandlungen in der Sektion „Einheit“ hatten deutlich gezeigt, wie stark dies zutrifft, ohne daß während der Vollversammlung selbst eine neue Lösung gefunden werden konnte. Ungeduld und Mahnung zur Behutsamkeit hiel-ten in den Verhandlungen einander etwa die Waage, ließen aber bei vielen gerade an diesem Punkt eine schmerzliche Empfindung der Trennung und des Noch-getrennt-Seins zurück.

In dem gemeinsamen Gebet für die Einheit sind dagegen gewiß Fortschritte ge-macht worden. Der Ausschlußbericht stellt „mit tiefer Befriedigung“ fest, „daß das Einhalten der Gebetswoche für die christliche Einheit in vielen Teilen der Welt ständig zugenommen hat. Er empfiehlt den Mitgliedskirchen, sie auch weiter ein-zuhalten als einen Brennpunkt des ökumenischen Gebetes und Zeugnisses. Ob-wohl der Ausschluß anerkennt, daß es verschiedene Konzeptionen von Einheit gibt, für die gebetet wird, bittet er die Kommission für Glauben und Kirchenver-

fassung, weitere Studien über das Wesen und die Folgerungen solchen gemeinsamen Gebetes anzustellen“. Noch immer ist es nötig, die Bitte zu wiederholen, wegen der Datumsfrage nach Wegen zu suchen, durch die die gegenwärtigen Schwierigkeiten beseitigt werden können.

Keht gerade die Arbeit für Glauben und Kirchenverfassung zu ihren Anfängen zurück? Wir meinten, zu Beginn dieses Berichts diese Frage mit einem Ja beantworten zu können, insofern als die Dritte Vollversammlung den stärksten Beitrag von dieser Seite empfang, wie oben ausgeführt wurde. Blickt man auf die Anfänge zurück, so wird auch der Fortschritt in der Methode deutlich. In Lausanne gaben die Vertreter einzelner Kirchen ihre Erklärungen ab, wenn sie mit dem Wortlaut an der einen oder anderen Stelle nicht einverstanden waren, und wie oft war dies der Fall! Diesmal gab die orthodoxe Delegation eine Erklärung ab, in der die Hoffnung ausgesprochen wurde, „daß die Einheit von den getrennten Denominationen durch ihre Rückkehr zu ihrer gemeinsamen Vergangenheit wiederentdeckt wird. Auf diesem Wege können sich auseinanderstrebende Denominationen in der Einheit einer gemeinsamen Tradition treffen. Die Orthodoxe Kirche ist bereit, an dieser gemeinsamen Arbeit als ein Zeuge, der ununterbrochen den Schatz des apostolischen Glaubens und der Tradition bewahrt hat, teilzunehmen“.

Seit Lausanne ist so viel gemeinsamer Grund sichtbar geworden, daß mit Recht von einem Zusammenwachsen, zum mindesten auch von einer reichen theologischen Zusammenarbeit gesprochen werden kann. Die biblisch-theologische Grundlegung der Arbeit im Bereich der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist verstärkt worden, die christologische und soteriologische Ausrichtung ihrer Studienarbeit hat — namentlich seit Lund — zugenommen. Nun gilt es an die Behandlung einzelner theologischer Themen gemeinsam heranzugehen, und viele solcher Themen sind in dem Ausschlußbericht genannt worden, der übrigens als Material an den Zentralausschuß weitergegeben und von der Vollversammlung nur „als Information entgegengenommen“ wurde.

Die Arbeit in der Kommission ist immer mit einer zähen Geduld und geduligen Zähigkeit betrieben worden. Das Einströmen neuer theologischer Kräfte — aus dem Bereich der orthodoxen Christenheit, den „jungen“ Kirchen in Afrika und Asien, den Pfingstkirchen sogar — wird die weitere Arbeit nicht nur interessant und theologisch fruchtbar machen, sondern hoffentlich auch für das Wachsen der sichtbaren Einheit sichtbare Resultate zeitigen! „Die Geister sind in der Frage der Einheit wieder mehr in Bewegung gekommen, stärker als in Evanston“ (Eintragung im Tagebuch am 25. November).

IN WELCHEM SINN BEDEUTET DIE DRITTE VOLLVERSAMMLUNG IN NEU-DELHI EINEN FORTSCHRITT DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG?

Fragen um das „Wir“ von Neu-Delhi

VON WERNER KÜPPERS

Unter den Teilnehmern in Neu-Delhi und besonders solchen, die schon frühere Weltkirchenversammlungen erlebt hatten, herrschte unverkennbar die Auffassung, Neu-Delhi bedeute einen Fortschritt. Es wäre nun aber zu fragen, in welchem Sinne dies zu verstehen sei: als Fortschritt im Sinne der Perfektionierung der Arbeit des Rates als Organisation, als Zunahme der mittelbaren Gemeinsamkeit der Kirchen in Gestalt wachsender Wichtigkeit des Rates oder als Zunahme der unmittelbaren Gemeinsamkeit der Kirchen in Gestalt abnehmender Bedeutung des Rates als eines Mediums der Annäherung der Kirchen, dessen erklärtes Ziel es sein sollte, sich selbst aufzuheben.

Jedermann wird einen Fortschritt nur der ersten Art als zu wenig ansehen, um darüber eine sehr besondere Freude zu äußern. Auch wird kaum jemand von Neu-Delhi, jenem Triumph der äußeren Gestaltung des Ökumenischen Rates, gerade den Fortschritt dritter Art erwarten. So müßte es sich also um den Fortschritt in der an zweiter Stelle genannten Dimension handeln: Zunahme mittelbarer Gemeinsamkeit der Kirchen in Gestalt wachsender Bedeutsamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen selbst.

Nicht ohne Grund wurde in Neu-Delhi wiederholt auf die wachsende ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates und die Überprüfung der Toronto-erklärung unter diesem Gesichtspunkt hingewiesen. Unverblümt gefragt: Führt der in Neu-Delhi empfundene Fortschritt nicht doch unaufhaltsam auf die gefürchtete „Über-Kirche“ hin, auch wenn ganz zweifellos keine Gefahr besteht, daß diese jemals in der ökumenischen Bewegung die Gestalt einer zentralistisch-autoritären Einheitskirche annehmen könnte? Eine solche kann weder nach den Statuten des Rates noch nach der Geschichte der Mitgliedskirchen in Frage kommen. Wie aber, wenn umgekehrt durch die Aufweichung und Abtragung der historischen Kirchen die Mitgliedskirchen selbst ihre Gemeinschaft im Ökumenischen Rat als ihr spezifisches Kirche-Sein, als ihre eigentliche und sichtbare Gliedschaft am Leibe Christi empfinden und erklären würden? Die Ereignisse und Erklärungen von Neu-Delhi weisen ja z. T. schon in diese Richtung.

Dahinter aber steht eine Reihe grundsätzlicher Fragen, die das Wesen und den derzeitigen Stand der ökumenischen Bewegung, des Rates und der Vollversammlung betreffen.

Anerkanntermaßen ist die Vollversammlung oberste Instanz der Bewegung und als solche auch allgemein in Ehren gehalten. Kann sie aber, so wie sie nun auch wieder in Neu-Delhi zusammen war, tatsächlich diesem Anspruch genügen, oder muß sie aus in ihrer gegenwärtigen Struktur und Sinngebung liegenden Gründen die in sie gesetzten Erwartungen immer neu enttäuschen?

Tatsächlich erheben sich hier schwere Bedenken.

Da ist einmal die weitgehende Unverbindlichkeit der Beschlüsse. Da der Rat selbst den Kirchen nur Informationen, Empfehlungen, Fragen und Ratschläge zu-leiten kann, ist auch sein höchster Ausdruck, die Vollversammlung, folgerichtig ohne jene volle Autorität, zu der immer auch das Recht und die Macht zum bestimmenden Eingriff gehören. So fühlen sich die Kirchen nicht wirklich betroffen von dem, was eine Weltkirchenversammlung sagt und tut, und dazu färbt gefühlsmäßig diese Unverbindlichkeit auch auf jene Beschlüsse der Versammlung ab, die für die Arbeit und die Einrichtungen des Rates selbst verbindlich sind, weil hier ja die volle Autorität gegeben ist.

Es steht ganz außer aller Frage, daß Fortschritte der ökumenischen Bewegung auf unabsehbare Zeit nur innerhalb des Grundverhältnisses von „Machtlosigkeit“ des Rates und „Autonomie“ der Mitgliedskirchen erzielt werden können. Und gerade dieser Sachverhalt muß zu einer sehr nüchternen Beurteilung auch der Fortschritte von Neu-Delhi führen.

Nüchtern sollte auch gesehen werden, wie es um die Menschen steht, die in den Kirchen und ebenso auch in einer Vollversammlung die ökumenischen Aufgaben wahrnehmen. Neu-Delhi konnte sich noch auf einen Rest aus dem Kreis der Ökumeniker der Pionierzeit stützen, doch mehr und mehr wird ja das Bild bestimmt von den durch die Kirchen nach ihren Gesichtspunkten ernannten Vertretern, deren Alltagsarbeit oft weitab vom ökumenischen Feld liegt. Ein katholisches Konzil oder eine orthodoxe Synode beruht auf dem kirchlichen Stand der Bischöfe. Hier wird in der Hierarchie die Kirche als Ganzheit repräsentiert gesehen. Es gibt nichts Entsprechendes für den Ökumenischen Rat und seine Vollversammlungen. Für manche ist sogar eine Vollversammlung erst in dem Maße repräsentativ für die Kirchen, wie in ihr die Laien möglichst zahlreich vertreten sind.

Doch auch abgesehen davon ist heute der die Vollversammlung tragende Delegierte grundsätzlich in einer unglücklichen Lage, weil in zu kurzer Zeit und ohne volle theologische Klärung seiner Aufgabe zu viel von ihm verlangt wird. Wenn dazu für manche noch die fremde Umwelt und ungewohnte Sprachen kommen, ist er weder in der Lage, in den kleinen Kreisen der Sektions- und Kommissionsarbeit wirksam mitzuarbeiten noch erst recht die unsägliche Papierflut zu bewältigen, die von Anfang an, besonders aber in den letzten Tagen das Plenum überschwemmt. Mit dem Wachsen der Zahl der Mitgliedskirchen und der Bedeu-

tung wie des Umfangs der ökumenischen Arbeit muß es damit noch schlimmer werden, wodurch andererseits die Leitung zu noch strafferer Perfektion in der Technik der Versammlungsbeherrschung gezwungen wird. Zwar ist die Gefahr in Neu-Delhi erkannt und auch vom Zentralauschuß anerkannt worden. Wirkliche Abhilfe kann jedoch nicht von kleinen technischen Maßnahmen her kommen. Es bedarf der Besinnung auf das Wesen des Rates und von daher auch auf Möglichkeiten und Aufgaben einer Vollversammlung. Bisher litt noch jede Vollversammlung darunter, daß eine Überkapazität von kirchlichen Fachleuten einerseits Routinesachen zu erledigen hatte, die im Grunde schon vorentschieden waren, und andererseits unter Zeitdruck die wirklich wichtigen Dinge nicht ausdiskutieren und so mehr schlecht als recht behandeln konnte. Daß trotzdem eine Reihe wertvoller Berichte entstanden und den Kirchen zugegangen sind, ist teils der Genfer Vorarbeit, teils aufopfernder Nacharbeit der kleinen Fachgruppen, ja oft einsamer Sekretäre der Ausschüsse zu verdanken. Muß dies so bleiben?

Gewiß darf man darüber nicht die Delegierten anklagen. Was können diese Besseres tun, als sozusagen in solcher Not ihr Leben erhalten und als getreue Zeugen zu ihren heimatlichen Kirchen zurückkehren? Grundsätzlich ist vielmehr zu klären, was eine Vollversammlung wirklich ist und wie sie dementsprechend sachgerecht arbeiten kann.

„Synode“ bzw. „Konzil“ ist sie jedenfalls weder im klassischen katholischen noch im neueren evangelischen Sinn. Gewiß ist sie auch etwas grundsätzlich anderes als ein Kongreß oder ein „Weltkirchentag“, wenn ihr auch von beiden gewisse Züge eigen sein mögen. Am ehesten scheint sie etwas wie ein Parlament zu sein. Nun ist aber das echte Parlament höchster Macht- und Rechtsträger in einer fest begrenzten Gemeinschaft. So käme also höchstens der Vergleich mit einem Halb- oder quasi-Parlament wie etwa dem englischen Oberhaus oder dem Straßburger Europarat in Frage. Auch an die Vollversammlung der UNO wäre zu denken. In all diesen Vergleichsfällen liegt die Bedeutung mehr auf der Aussprache als auf dem Beschluß, und zugleich stehen diese Parlamente in einem Doppelverhältnis zu einer Idee und einer rechtlich faßbaren, begrenzten Gemeinschaft. So wäre also vor allem die Aussprache vorzubereiten und ihr Raum zu geben. Der Parlamentscharakter sollte als wesensbestimmend und das, was der Versammlung vom Konzil und Kongreß ebenfalls eigen ist, nur als ergänzende und korrigierende Faktoren gesehen werden.

Nun sind aber verschiedene Versamlungsformen im Grunde nur der Ausdruck eines verschieden gearteten „Wir“, das sich darin die Möglichkeit geordneten Zusammenwirkens schafft. Was ist das Wir, das im Falle der Vollversammlung des Ökumenischen Rates sich Ausdruck verschafft? In ökumenischen Dokumenten nehmen die Wir-Sätze einen auffallend großen Raum ein. Noch auffallender aber

ist es, daß sie immer gerade dort sich zu häufen beginnen, wo die ungeklärten Fragen der Ökumene wie das Einheitsproblem, die Frage der Abendmahlsgemeinschaft oder der politischen Verantwortung berührt werden. Hier nehmen sie dann meist die Form von Wunsch-, Befehls- oder Bekenntnissätzen an: „Wir alle müssen . . . , wir sollen . . . , wir glauben . . . , wir hoffen . . .“ Zugleich aber ist die Spannweite des für das Wir beanspruchten Kreises sehr groß und auch stark wechselnd. Es wird in den meisten Fällen deutlich, daß es sich nicht um einen gleichen und festen Kreis handelt. In dem Appell von Neu-Delhi an die Regierungen und Völker tritt ein Wir auf, das Anredende und Angeredete, Christen und Nichtchristen in der großen Menschheitsfamilie zusammenzufassen, sich mit ihr zu identifizieren scheint. In dem Brief an die Kirchen und ihre Gemeinden, als die „Botschaft von Neu-Delhi“ bekannt, verengt sich der Kreis zunächst auf die offiziellen Delegierten, erweitert sich dann aber schnell auf alle Angehörigen der Mitgliedskirchen. Ähnlich steht es mit dem oft gebrauchten Wir im Bericht des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft. Kompliziert ist die Lage dort, wo ein Sektionsbericht ins Plenum gebracht und dort nur entgegengenommen wurde, ohne daß auch nur die Mehrheit des Plenums sich mit ihm identifizieren konnte. Wer sind dann aber eigentlich die Wir, die im Bericht sich so nennen? Vielleicht nicht einmal die Sektionsmehrheit im vollen Sinn. Es gibt ja Berichte, die sozusagen durch eine Art Ermattungsstrategie zustande gekommen sind, und das müssen durchaus nicht die schlechteren sein. Im Grunde wäre das Wir des Berichtes die kleine Gruppe, die den Text geschaffen hat. Und doch gewinnt er nun Geltung mit seinem Wir im Namen einer größeren Gemeinschaft.

Man kann geradezu von acht Gestalten des Wir sprechen, die abwechselnd hervortreten und jedenfalls auch in den Wir-Sätzen der Neu-Delhi-Texte in Frage kommen: das Wir der jetzt lebenden Menschheit, mit der die Christenheit des Ökumenischen Rates sich solidarisch erklärt; das große religiöse Wir, von dem das Vaterunser gesprochen wird; das moralische Wir aller, die von dem neuen ökumenischen Ethos der Toleranz, der Begegnung und der Zusammenarbeit ergriffen sind; das Wir aller, die durch die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat verbunden sind; das Wir der offiziellen Delegierten in sessione, das breitere Wir der Assembly-Gemeinde mit seiner stark gefühlsmäßigen Betonung; das verborgene, fast illegitime Wir der namenlosen Verfasser der entscheidenden Konferenztexte in seiner stellvertretend für andere Wir-Gruppen denkenden Sachwaltertreue, und schließlich das ideale Wir einer im Konzil versammelten Kirche, wie es den meisten vorgenannten Gruppen mehr oder weniger unklar als Orientierung und Rechtfertigung des eigentümlich ungeklärten und ungesicherten Tuns vorschwebt. Gehört es doch zum Charakteristischen ökumenischer Texte, daß sie über die tatsächlich getrennten Kirchen hinweg gerne von „der Kirche“ sprechen und dann gewissermaßen auch für diese sprechen. Reichweite, aber auch Unfertigkeit der

ökumenischen Bewegung spiegelt sich greifbar in diesem achtfachen Wir-Gebrauch, und so kann es nicht wundernehmen, wenn beides sich wiederum in den Vollversammlungen zu erkennen gibt.

Übrigens ist die Häufigkeit der Wir-Sätze in den Sektionsberichten von Neu-Delhi recht unterschiedlich. Musterbeispiel für einen zuchtvollen Gebrauch der Wir-Form ist der Bericht der Sektion „Dienst“. In ihm beziehen sich die Wir-Sätze ausschließlich auf bestimmte Äußerungen der Sektion als des Subjektes des Berichtes. Im übrigen ist in dem Bericht die Rede von klaren Instanzen: den Kirchen oder der Kirche, von „Christen“ oder vom Ökumenischen Rat. Der Bericht der Sektion „Zeugnis“ ist wesentlich ausschweifender im Wir-Gebrauch und der Bericht der Sektion „Einheit“ ist ein geradezu klassischer ökumenischer Wir-Bericht, in dem fast alle genannten Wir-Bezüge mitsprechen. Wir werten dies als Zeichen ungelöster Problematik. Das ist nicht ohne Belang für das Kernstück des Berichtes, die Einheitsformel von Neu-Delhi und deren Interpretation. Noch 1960 in St. Andrews hieß es einleitend: „Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung glaubt . . .“ Nun ist daraus in Neu-Delhi das „Wir glauben . . .“ geworden, und zugleich ist sozusagen die Aktualität der Wir-Aussage verstärkt, indem die Verantwortung der Sichtbarmachung der Einheit der Kirche an jedem Ort denen zugesprochen wird, die durch die gemeinsame Taufe und das Christusbekenntnis im Sinne der Basis des Ökumenischen Rates schon verbunden sind. Zugleich aber bleiben die einzelnen nun angeführten Bausteine der sichtbaren Einheit — der apostolische Glaube, das eine Evangelium, das eine Brot, das gemeinsame Gebet sowie Leben, Dienst und Zeugnis — in der Ungreifbarkeit des Allgemeinen und Formalen stecken, und dieser formale Charakter der Bausteine wahrer Einheit wird auch in den nachfolgenden Erläuterungen nicht überwunden. So entsteht der verwirrende, fast zwiespältige Eindruck aktuellen Drängens „wir alle — jetzt — an jedem Ort, da wir uns begegnen“ und abstrakt-platonischer Ferne eines vorgestellten Ideals, in dessen Richtung „wir glauben, beten und arbeiten zu müssen“.

Genau hier aber liegt der wunde Punkt der ganzen ökumenischen Bewegung überhaupt und das Problem des Rates und seiner Vollversammlung, wie es auch durch das, was man den Fortschritt von Neu-Delhi nennen mag, nicht gelöst, nicht in befreiender und beglückender Weise überwunden wurde: Das in sich ungeklärte und rechtlich nicht sicher fundierte Wir einer prophetisch gestimmten Gemeinschaft rüttelt an den Toren geschichtlich gewordener, in ihrer Autonomie gesicherter Kirchen, deren eigenes Wir nur teilweise mit jenem prophetischen Wir zusammenstimmt. Und dabei entsteht die Gefahr, daß der breite und z. T. kräftige Ausbau der Organe und Tätigkeiten ökumenischer Gemeinsamkeit in der Studienarbeit, im Halten von Konferenzen aller Art, in Publizistik, Reisetätigkeit, Sekretariaten, Referaten und Hilfsdiensten rascher sich entfalten kann als die

Gemeinsamkeit in Verständnis, Anerkennung und Gebrauch der eigentlich kirchlichen Momente im sakramentalen Gottesdienst, in der Ordnung des Amtes, im konkreten Schriftverständnis, im Dogma und der auf Übereinstimmung in diesen Dingen beruhenden Brüderlichkeit der Liebe Christi. Umgekehrt gehört es auch zur heilsamen ökumenischen Erfahrung, daß man durch sie die Dichte, ja oft auch Not und Enge der vollen und unmittelbaren kirchlichen Gemeinschaft neu schätzen lernt.

Der Hinweis auf die Unbestimmtheit des ökumenischen Wir in den Texten von Neu-Delhi wollte nur aufmerksam machen auf die Unbestimmtheit der ökumenischen Gemeinschaft selbst und damit auf die Problematik der Vollversammlung als deren Ausdruck. Im Blick darauf bietet Roger Mehl in der Januar-Nummer 1962 der „Ecumenical Review“ (S. 240) einen Ausweg an im Abwerfen sozusagen der unangemessenen parlamentarischen Zwangsjacke: „Insofern die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates nicht nur ein Kongreß oder ein Kirchenparlament sind, sondern der Ort, wo dieser einem bestimmten Element der Gesamtkirche realen Ausdruck verleiht, wo sie für eine Zeit oder einen bestimmten Ort die zur Welt sprechende Kirche darstellen, da ist es wesentlich, daß sie sich nicht begrenzen sollten auf die Summe der Auffassungen der Delegierten und der Kirchen, sondern daß sie eher die Kirchen hinweisen sollten auf die Fülle von Einheit, Zeugnis und Dienst. Gewiß, der Rat steht im Dienst der Kirchen. Aber dieser Dienst sollte umfassend verstanden werden. Er dient den Kirchen, indem er ihnen neu mit Vollmacht sagt, was das Evangelium, die Einheit und das apostolische Kerygma erfordern. Und wir sollten nicht erschrecken, wenn in Zukunft der Ökumenische Rat der Kirchen, entsprechend autorisiert durch seine vollkräftig beratenden Versammlungen, sich weniger streng an die parlamentarischen Spielregeln gebunden fühlt.“

Hier ist die Gefahr des Durchbruches jenes prophetischen Wir mit Händen zu greifen. Gerade hier aber muß widersprochen werden. Ja, wenn der Boden für dieses Wir fest und sein Inhalt wirklich geklärt wäre. Solange aber dies nicht durch die geduldige und weitergehende „parlamentarische Diskussion“ erreicht ist, entspricht tatsächlich nur der echt parlamentarische Charakter den realen Möglichkeiten des Rates und seiner Vollversammlungen.

Gewiß ist dieser Zustand ein Notbehelf, doch kann die Umgestaltung des „Kirchenparlamentes“ zum Konzil, zur wahren Synodos weder gewaltsam noch durch schwärmerische Grenzüberschreitungen gewonnen werden, sondern allein durch das stetige Wachsen in den gegebenen Elementen der kirchlichen Einheit selbst. In dieser Sicht kann Neu-Delhi nur dann einen echten Fortschritt bedeuten, wenn in großer Klarheit und Nüchternheit dieses große Geschehen geprüft wird.

KRITISCHE BEMERKUNGEN EINES BAPTISTEN

VON GÜNTER WIESKE

Der Auftrag, von baptistischer Seite aus zu einigen Ergebnissen von Neu-Delhi Stellung zu nehmen, wird hier im Sinne des Sektionsberichtes über „Einheit“ als Einladung zu einer kritischen Mitarbeit verstanden. Die neue Basis, die Einheitsformel von Glauben und Kirchenverfassung, das Studienprojekt über „Die missionarische Struktur der Gemeinde“ und der Begriff der Glaubensfreiheit sind die vier Punkte, an denen Fragen, Wünsche und kritische Äußerungen zusammengetragen werden. Wie viele andere Stellungnahmen, so trägt auch diese wegen der großen zeitlichen Nähe zur Dritten Vollversammlung die Züge des Unfertigen an sich. Man möge deshalb versuchen, den jeweiligen Skopus des Einwandes oder der Frage herauszuhören.

Die Fragwürdigkeit der neuen Basis

Inhaltlich wird die neue Basis in allen ihren Teilen von Baptisten und verwandten Gemeinden durch ein kräftiges Amen begrüßt. Vor allem freuen wir uns darüber, daß die Bibel jetzt als eine Art Tempelwache am Tor des Ökumenischen Rates steht, die nicht mehr jedermann unterschiedslos in die Gemeinschaft der Kirchen des dreieinigen Gottes hineinläßt. Für dieses „gemäß der Heiligen Schrift“ sind auch unsere Vorfahren in Gefängnis, Verbannung und Tod gegangen. Und dasselbe „gemäß der Heiligen Schrift“ ist uns noch heute so wichtig, daß wir an dieser Stelle eine Grenze ziehen müssen zwischen denen, die in Erkenntnis, Willen und Gehorsam ja zu ihr sagen und anderen, die das apostolische Zeugnis durch ihr Urteil von irgendeinem außerbiblischen Maßstab her in die eigenen Denk- und Lebensstrukturen hineindegrieren.

Damit ist jedoch deutlich, daß durch die so begrüßenswerte Herausstellung der Heiligen Schrift das hermeneutische Problem noch nicht gelöst ist. Die 1949 in Oxford auf einer ökumenischen Studientagung angenommenen „Richtlinien für die Auslegung der Heiligen Schrift“¹⁾ sind recht hilfreich, aber weder bekannt noch anerkannt genug, als daß sie als Konsensus der ökumenischen Kirchen gelten könnten. Sicherlich wird das laufende Studienprojekt von Glauben und Kirchenverfassung über die Tradition und die Traditionen hier weiterführen. Viele sind auf das Ergebnis gespannt. Sie hoffen, es werde sich zeigen, daß die Aufnahme der Heiligen Schrift in die Basis mehr ist als eine Ehrenrettung dieses Buches aus Rücksicht gegenüber der Vergangenheit. Die Baptistengemeinden sowie der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (eine wenig bekannte frei-

¹⁾ Veröffentlicht als Anhang in „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi“, hrsg. von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, Genf 1957, S. 42–47.

kirchliche „Unionskirche“) sind jedenfalls noch immer der Überzeugung, daß nur dort Aussicht auf Einigung der Kirchen besteht, wo die Heilige Schrift allein Grundlage für Lehre und Leben ist. Verläßt man diese Position, so ist bereits der Keim zu einer neuen Kirchenspaltung gelegt. Früher oder später werden einfache oder bedeutende Bibelleser auftreten und fragen, warum man nicht der Heiligen Schrift gehorcht habe.

In diesem Zusammenhang gehört es zu der viel beanspruchten intellektuellen Redlichkeit, die Augen dafür offen zu haben, daß die ökumenischen Siege unserer Zeit oft ebenso viele Niederlagen waren. Zwar kommt es hier und dort zu einer Kirchenunion oder zum Ja gegenüber der Ökumene und der Integration; aber nahezu unbemerkt bilden sich kleine und dabei sehr kräftige Oppositionsgruppen, die zu eigenen Kirchengebilden führen. Fast immer wird den „ökumenischen Kirchen“ dann Untreue gegenüber der Heiligen Schrift und/oder gegenüber alten Bekenntnissen vorgeworfen²⁾. Die Bibel wird also im Ökumenischen Rat sowie in allen zwischenkirchlichen Gesprächen der entscheidende Maßstab für die Wahrheit bleiben — was sollte auch sonst ihren Platz einnehmen?

Auch die anderen Teile der neuen Basis sind inhaltlich zu begrüßen: Das „bekennen“ statt des intellektuelleren „anerkennen“ (englisch allerdings „accept“ = annehmen!), die Erwähnung der kirchlichen Berufung und der nach dem Kontext von Joh. 17, 21 so naheliegende Bezug auf Vater, Sohn und Heiligen Geist, deren Gemeinschaft mit dem Menschen Voraussetzung dafür ist, daß Menschen untereinander christliche Gemeinschaft haben können.

Einzuwenden ist gegen die Basis, daß die Ökumene nun doch ein Bekenntnis hat. Man mag die Formel weiterhin offiziell vor allem nach ihrer sammelnden Funktion beurteilen wollen, sie ist mehr³⁾. Und gegen dieses Mehr hat in Neu-Delhi die für diese Konferenz erstaunliche Minderheit von 36 Delegierten gestimmt. Geschah das nur aus Furcht vor einer bindenden und möglicherweise sich als endgültige Schriftauslegung verstehenden Lehraussage? Oder spürte manche Delegation hinter dieser Basis auch die theologisch nicht gerechtfertigte Verallgemeinerung, durch welche die Kirchen zum Subjekt des Bekennens gemacht werden? Wer ist denn Kirche? Ist es der Bischof, die Kirchenleitung, die Synode?

²⁾ Siehe z. B. „Kirchliche Nachrichten aus den Nordischen Ländern“ Nr. 78, 1962, wo von einer drohenden Abspaltung der Laestadianer von der lutherischen Staatskirche in Norwegen gesprochen wird, und „Christianity Today“ vom 27. Oktober 1961, S. 25—26; dort Einzelheiten über die Reaktion gegen die kürzlich gebildete United Church of Christ.

³⁾ Die Argumente einer Gruppe von Delegierten gegen den Bekenntnischarakter faßt Kyle Haselden in seinem umfangreichen Bericht „New Delhi 1961“ zusammen, der am 10. Januar 1962 in „The Christian Century“ erschienen ist. Ein Teil dieses Berichtes wird in der nächsten Nummer der „Ökumenischen Rundschau“ veröffentlicht.

Können sie stellvertretend sagen „die Kirche bekennt“? Oder darf man sich einfach auf die Bekenntnisschriften, Katechismen oder eine Agende berufen?

Mit anderen Worten: Wer in den Kirchen bekennt denn schon „Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland“? Das so verpflichtende neue Wörtchen „bekennen“ und die tatsächlich bestehenden Kirchen passen so schlecht zueinander. Für eine freikirchliche Gemeinde, die das Bekennen zu Jesus Christus oft schwer erkämpft hat, klingt deshalb die Basis so lange in falscher Weise optimistisch, wie das Subjekt des Bekennens die Kirchen sind und nicht der Einzelne und die Gemeinde.

Mit dieser Unterscheidung ist ein grundsätzliches Dilemma angedeutet, das in dem Sektionsbericht über die „Einheit“ ganz deutlich zutage tritt und das sich nicht mit der Hast mancher Gespräche und Berichtsformulierungen entschuldigen läßt: Es ist das Problem der theologischen und begrifflichen Inkonsequenz.

Einheitsformel oder Uneinigungsformel

Wiederum läßt sich positiv und kritisch von der neuen Einheitsformel sprechen. Es ist schon gewaltig, daß Quäker, Methodisten, Reformierte und Orthodoxe derselben Aussage über die Einheit zustimmen. Für diejenigen, die zum Ökumenischen Rat gehören, mußte die Annahme der Formel ein kaum zu überschätzendes Ereignis sein, auch wenn man erst nach der Hochzeitsreise merkt, daß nach dem „happy end“ noch manches andere kommt. Auf diese Nacharbeit hat schon der Kommentar zu der Einheitsformel selbst hingewiesen. Man bittet, „daß die Kirchen innerhalb wie außerhalb des Ökumenischen Rates sie (die Formel) sorgfältig studieren und, sofern sie sie ungenügend finden, an ihrer Stelle neue Erklärungen formulieren werden, die ‚zugleich Gottes Wille und seine Gabe‘ völliger erfassen“⁴⁾.

Es wird also eingeladen zu einer konstruktiven Kritik und Mitarbeit; und es werden sogar die außerhalb des Ökumenischen Rates stehenden Kirchen eingeladen. Das entspricht durchaus der Ökumenizität des Gegenstandes; und aufgrund dieser Einladung soll hier versucht werden, die Formel selbst sowie den Kommentar der Sektion unter die Lupe des täuferisch-freikirchlichen Denkens zu nehmen, einer Gruppe also, die bisher zu mehr als 60 Prozent außerhalb des Ökumenischen Rates geblieben ist.

Heiliger Geist statt „die eine Taufe“

Ursprünglich hatte die Einheitsformel im ersten Teil folgenden Wortlaut: „Die Einheit . . . hat darin ihr Kennzeichen, daß sie alle Menschen an jedem Ort, die Jesus Christus als Herrn bekennen, durch die eine Taufe in ihn zu einer völlig

⁴⁾ Neu-Delhi spricht, S. 51.

verpflichteten Gemeinschaft miteinander verbindet.“ Danach entstände die Gemeinschaft der Christen durch die Taufe. Ganz anders klingt die Formel jetzt. Die Einheit wird sichtbar gemacht, „indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden...“ Der Heilige Geist bringt die getauften und bekennenden Christen zu einer Gemeinschaft zusammen. Das ist theologisch richtiger und wesentlich besser als die bisherige Formulierung. Aber geben sich die Reformationskirchen damit zufrieden? Wir hätten es jedenfalls — doch wohl mit ihnen — lieber gesehen, wenn das Wirken des Heiligen Geistes hier explizite mit dem Wirken des biblischen Zeugnisses verschmolzen worden wäre. Während uns die Formel bisher zu sakramentalistisch war, ist sie an dieser Stelle jetzt zu spiritualistisch. Die positive Aussage über den Heiligen Geist ist nur zu bejahen, aber sie darf — wenn man auf die von Gott geschenkte und gewollte Einheit reflektiert — nicht isoliert stehen. Der Heilige Geist gehört zusammen mit dem Wort Gottes. Darum sollte es im Eingangssatz richtiger heißen: „... durch Gottes Wort und Geist...“

Soweit ich es übersehen kann, dürften dem auch die „katholischen“ und die „pfingstlichen“ Kirchentypen zustimmen, so daß mit diesem Zusatz wohl keine neue Spannung geschaffen wäre. Der Kommentar zu dem Ausdruck „der eine apostolische Glaube“ läßt dann ja auch keinen Zweifel daran, daß „die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments“ zum Wesen der Kirche gehört⁵⁾. Sie gehört als apostolisches Zeugnis zeitlich vor die Kirche, nicht nur in die bestehende Kirche. Sie gehört in die Antwort auf die Frage: Wie entsteht Gemeinschaft von Christen? Diese Frage sollte im ersten Satz beantwortet werden.

Wo bleibt die Eschatologie?

Im übrigen sind viele Einzelzüge dieses Leitbildes der einen Kirche richtig und nötig. Erfreulicherweise wird die Sendung sowohl am Ende des ersten Satzes mit dem Begriff „Zeugnis und Dienst“ als Wesensmerkmal der örtlichen Einheit herausgestellt wie auch als Merkmal der weltweiten Einheit am Ende dieser Formel. So bekommt dieses ekklesiologische Dokument eine überaus gesunde Wendung nach außen, die sonst so häufig fehlte. Warum aber fehlt der ebenso gesunde Ausblick in die Zukunft, auf den wiederkommenden Christus? In Evanston zu den Akten gelegt? Hat nicht Hans-Jochen Margull in seinem großartigen Überblick über die „missionarische Verkündigung“ während der letzten Jahrzehnte noch einmal daran erinnert, daß Kirche, Mission und Eschatologie zusammengehören⁶⁾.

⁵⁾ Neu-Delhi spricht, S. 54. Vgl. die ähnliche Betonung der Heiligen Schrift als „die erste Grundlage dieser koinonia“ und als Maßstab für ein Lehrgespräch, S. 61.

⁶⁾ Theologie der missionarischen Verkündigung. Stuttgart 1959.

Der Ausdruck „vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten“ ist nach innen gerichtet, nicht auf das Ende der Erde, nicht auf den wiederkommenden Christus. Aber die ökumenischen Gesprächspartner sollten nicht vergessen, wie wichtig dieser Ausblick auf das gemeinsame Lob Gottes in seinem Reich für die Überwindung von unnötigen Spannungen und Zwistigkeiten ist. Man sollte der Formel deshalb einen kurzen neuen Schlußteil hinzufügen und dadurch an die Vorläufigkeit der bestehenden Spaltungen und an die volle Realisierung der Einheit durch den wiederkommenden Herrn erinnern: „und 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 bis zur Wiederkunft seines Sohnes Jesus Christus.“

Uneinheitliche Aussagen über die Taufe

Wenn man zum „Kommentar zu diesem Bild von der Einheit“ übergeht, stößt man immer wieder auf innere Brüche. Damit ist nicht gemeint, daß verschiedene theologische Auffassungen unverbunden nebeneinandergestellt werden — auch das kommt vor —, sondern daß nicht zueinander passende Aussagen stillschweigend redaktionell zusammengeleimt worden sind. Sehr wahrscheinlich stammen die verschiedenen Teile von verschiedenen Autoren. Wir wollen sie im folgenden an zwei Punkten miteinander konfrontieren, und zwar dort, wo von Bekenntnis und Taufe gesprochen wird, sowie bei der grundlegenden Frage, wer zu Recht in die Einheit der Christen hineingehört. Zunächst seien drei Sätze über die Taufe zitiert (Sperrungen vom Verfasser):

„... die Einheit ... (wird) sichtbar gemacht, ... indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine ... Gemeinschaft geführt werden ...“ (S. 50).

„Wir ... bitten, daß ... die Kirchen ... die eine Taufe tiefer zu verstehen suchen, durch die alle mittels ihres einen Glaubens und der Gabe des Heiligen Geistes versiegelt sind in den einen Herrn“ (S. 53).

„Kirche ... ist die Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind und in der Taufe Christus als Herrn und Heiland bekennen“ (S. 53).

Meinen diese drei Sätze das gleiche? Ich glaube nicht. In der Formel selbst (1. Zitat) werden Taufe und Bekenntnis zu Jesus Christus nebeneinandergestellt. Sie erhalten dadurch je ihr eigenes Gewicht. Auch von der neuen Basis aus ist es nur richtig, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus für die Gliedschaft in seiner Gemeinde besonders hervorgehoben wird. Das 2. Zitat ist verschwommen. Man weiß wirklich nicht, wodurch nun die Versiegelung in den einen Herrn erfolgt, denn drei

Instrumentales greifen unmittelbar ineinander über. Nun läßt sich mit Präpositionen allerlei aufstellen. Aber wenn man einen Lehrkonsensus erzielen will — und darum geht es ja nach Aussage dieses Sektionsberichtes⁷⁾ —, dann wäre es ganz gewiß barmherziger und ökumenisch fruchtbarer, nicht allzuviel den Exegeten zu überlassen. Nach diesem Satz wird man in den einen Herrn versiegelt a) durch die eine Taufe, b) „mittels ihres einen Glaubens“, c) mittels des Heiligen Geistes. Die Taufe steht vorn. Deshalb würden die Baptisten hier kommentieren: Wenn hier jede Taufe gemeint ist, dann ist die Aussage theologisch falsch. Die biblisch recht gespendete Taufe ist immer Antwort auf die Gabe des Heiligen Geistes, der durch das Wort Glauben wirkt. Niemand kann Christus als den kyrios bekennen ohne den Heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Und niemand kann in den einen Herrn versiegelt werden ohne dieses geistgewirkte Glaubensbekenntnis. Was vorn, in der Mitte und hinten steht, ist nicht gleichgültig. Gott ist auch ein Gott der geschichtlichen Ordnung, in die Christus sich gefügt hat, um alle Gerechtigkeit Gottes zu erfüllen (Matth. 3, 15), und in die auch die Gemeinde sich zu fügen hat, weil sie nie über ihren Meister ist.

Der Verdacht, hier mache sich nun doch wieder ein Übergewicht der sakramental denkenden Kirchen bemerkbar, wird durch das 3. Zitat bestärkt, in dem das Bekenntnis durch die Taufe offensichtlich ganz verschluckt wird, denn man kann doch nicht annehmen, daß die vielen Mitarbeiter in der Sektion „Einheit“ an dieser Stelle plötzlich den Standpunkt der Glaubentaufe vertreten. Für sie allein ist der genannte Satz theologisch zutreffend, für die Kindertaufe ist er einfach falsch. Er handelt ja nicht vom Bekenntnis der Kirche — sofern eine Konfession nach ihrem Selbstverständnis überhaupt mit einem solchen kollektiven Bekennen operieren kann —, sondern vom Bekenntnis der Täuflinge: „derer, die durch den Heiligen Geist zusammengerufen sind...“ Sie, die Kinder, „bekennen in der Taufe“?

Gehört in den gleichen Zusammenhang die merkwürdige Tatsache, daß in dem offiziellen Kommentar zur Einheitsformel nur ein einziger Passus nicht besprochen wird, nämlich „und ihn als Herrn und Heiland bekennen“? Warum ist gerade dieses Bekennen ausgelassen? Ist es soviel unwichtiger oder soviel selbstverständlicher als die zwölf übrigen Teile der Formel? Wir wollen diese Unterlassung nicht dramatisieren, wünschen jedoch mit Nachdruck, daß das persönliche Bekenntnis zu Jesus Christus weder als Parenthese noch als eine nicht erwähnenswerte Selbstverständlichkeit behandelt wird. Denn nach baptistischem Verständnis von der Gemeinde — und damit auch von der Einheit — gibt es weder Gemeinde noch Einheit ohne das Bekenntnis des persönlichen Glaubens an den dreieinigen

⁷⁾ Neu-Delhi spricht, S. 61.

Gott. Eine bewußte Verdrängung gerade dieses Teiles würde die Formel in unökumenischer Weise exklusiv machen.

Mit einem Satz sei in diesem Zusammenhang noch darauf hingewiesen, daß „die gegenseitige Anerkennung der Taufe“ durchaus nicht so selbstverständlich als „ein Ausgangspunkt des ökumenischen Gesprächs unseres Jahrhunderts“ behauptet werden kann (S. 53 und 62). Für die überwiegende Mehrzahl der Baptistengemeinden ist die Kindertaufe nach wie vor keine Taufe. Das ökumenische Gespräch ist trotzdem möglich gewesen, weil nach unserem Verständnis das Christsein nicht von der Taufe abhängt und man deshalb in dem Gesprächspartner trotz seines unbiblischen Tauf- und Gemeindeverständnisses den Bruder sehen kann.

Wer gehört in die Einheit der Christen?

Alle soziologischen Kategorien sind in der Ekklesiologie unnütz und verwirrend, wenn sie zu einem theologisch-soziologischen Synkretismus führen. Wir lehnen solchen Synkretismus heute gemeinsam ab, wie er z. B. in dem „corpus Christianum“ oder in der „Volkskirche“ zum Ausdruck kommt⁸⁾. Aber in dieser Einheitsformel wird das gleiche erneut propagiert: Es gibt keine klaren Grenzen der Kirche mehr; man ist inklusiv. Selbst wenn die Einheitsformel an sich auf den ersten Blick ganz anders aussieht, zeigt sich das doch bei einer gründlichen Durchsicht des Kommentars.

Die eigentliche Frage, die auch für unsere Gemeinden und ihr Verhältnis zur Ökumene grundlegend ist, lautet: Wer gehört in die von Gott geschenkte und gewollte Einheit der Kirche hinein und wer nicht? Die Formel gibt eine zweiteilige Antwort. Sie nennt zunächst „alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen“. Später verbindet sie diese örtlichen Gruppen von Christen „mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten“.

Der Kommentar zu dem ersten Ausdruck scheint Joh. 17 im ursprünglichen Sinn verstanden zu haben. Jesus bittet dort um die Einheit der ersten Jüngergeneration und all derer, die durch die Jahrhunderte hindurch aufgrund des apostolischen Zeugnisses an ihn glauben werden (V. 20). Es sind solche, die Jesu Worte angenommen, ihre Wahrheit erkannt und geglaubt haben, daß Jesus der Christus Gottes ist (V. 8); sie sind wie Jesus Gottes Gesandte und darum von der Welt gehaßt (Joh. 15, 18–22). Diese also sollen eins sein. Die Welt wird als ein krasses, feindliches Gegenüber gesehen, dessen Vertreter nicht in die Einheit des Leibes Christi hineingehören.

⁸⁾ Siehe besonders Georg F. Vicedom, *Das Dilemma der Volkskirche*. München 1961, Kap. II.

Daß man die Gliedschaft innerhalb der örtlichen Einheit, die ja für diese Formel grundlegend ist, so verstanden hat, wird im 2. Abschnitt des Kommentars bestätigt, wo der Ausdruck „alle an jedem Ort“ interpretiert wird. Das „alle“ faßt einzelne Personen ins Auge, persönlich bekennende und getaufte Christen, die in Beruf, Familie und Schule zusammenleben. Sodann spricht derselbe Abschnitt davon, daß „auch zwischen verschiedenen Gemeinden“ Einheit gefunden werden müsse. Nach dieser Auslegung will die Formel a) die Einheit von einzelnen Christen, b) die Einheit von Ortsgemeinden; nicht aber die Einheit von Kirchen. Wenigstens scheint es hier so. Dieser Teil des Kommentars wird deshalb selbstverständlich von baptistischen Gemeinden und Gemeinden ähnlicher Prägung⁹⁾ von Herzen begrüßt, weil hier die Kategorie des Einzelnen und die begrenzte örtliche Gemeinde in einer positiven Weise zusammengeschaut werden.

Nun aber geht der Kommentar weiter und landet in seinem letzten Absatz bei der Interpretation des Passus „an allen Orten und zu allen Zeiten“. Die Ausführungen beginnen mit der Behauptung: „Jede Kirche und jedes ihrer Glieder gehören Christus an.“ Nach einer biblisch-theologischen Definition derer, die zu Jesus Christus und seiner Gemeinde gehören, setzt man hier völlig überraschend und unkritisch bei der kirchlichen Wirklichkeit ein: alle Kirchen! oder „jede Kirche und jedes ihrer Glieder“! Um einmal deutlich zu machen, was für ein terminologisches und theologisches Durcheinander hier herrscht, sollen die in diesem Abschnitt gebrauchten Begriffe, die Subjekt des Einswerdens sind, einfach nebeneinandergestellt werden:

Jede Kirche — jedes ihrer Glieder — Christen — Gläubige — Glieder des einen Leibes — Volk Gottes — Nachkommen im Glauben von Abraham, Isaak und Jakob — und als Klimax = wir!¹⁰⁾

Man braucht hier gar keine Kierkegaardische Pointe mehr hinzuzufügen: Jedes Glied jeder Kirche ist ein Nachkomme im Glauben von Abraham, Isaak und Jakob? — Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, daß eine derartige Sanktionierung der Gegenwart viele Baptistengemeinden der ökumenischen Bewegung gegenüber skeptisch macht. Wenn man am Anfang der Formel von einer Einheit spricht, „die zugleich Gottes Wille und seine Gabe . . . ist“, dann darf man sich derartig optimistische Unwahrheiten über die heutigen Kirchen und ihre Christusverbundenheit einfach nicht erlauben. Mit anderen Worten, dieser Kommentar kann nicht stehenbleiben. Läßt man ihn, wie er ist, dann gewinnt er der Ökumene — Gegner. Und die theologische Wahrheit ist auf ihrer Seite.

Damit ist an zwei Stellen aufgezeigt, daß die Baptisten die gegenwärtige Einheitsformel und vor allem die dazu gegebene Auslegung nicht als das Ziel an-

⁹⁾ BfC-Gemeinden, Freie evangelische Gemeinden, Pfingstgemeinden u. a. m.

¹⁰⁾ Neu-Delhi spricht, S. 56.

erkennen können, das dem Willen Gottes nach der Heiligen Schrift entspricht. Die erwähnten Punkte müssen — wahrscheinlich mit manchen anderen zusammen — nach dem Maßstab geklärt werden, der in der neuen Basis in Neu-Delhi von der großen Mehrheit akzeptiert wurde.

Bemerkungen zur Sektion „Zeugnis“

Wir sind noch immer auf der Suche. Wir suchen als Kirchen — wenn wir ehrlich sind — Wirkung, Einfluß, Erfolg. Das ist auch in der Gemeinde nicht verboten, nur müssen wir bereit sein, die Wurzeln des Mißerfolges bei uns selbst zu finden und bei dem, was wir als Kirche und Gemeinde liebhaben.

Es reicht hier nicht zu einer gründlichen Prüfung der Frage, ob wir auf dem Wege des Zeugnisses Schritt A schon gemacht haben, wo wir uns mit dem neuen Studienprojekt über „die missionarische Struktur der Gemeinde“ nunmehr Schritt C oder D zuwenden. Wenn man Paulus oder Franziskus oder William Carey ansieht, so liegt die Wurzel ihres missionarischen Einflusses im gehorsamen Anfang und im gehorsamen Durchhalten. Und auch dort, wo es in unserer Zeit geglückte Experimente gibt, wird man feststellen, daß die entscheidenden Kategorien nicht soziologischer und methodischer und vielleicht nicht einmal theologischer Art sind, sondern geistlich. Wirklicher Segen entsteht nur durch Opfer (Römer 12, 1–2). Man sollte diesen Begriff nicht zu rasch auf unsere „Opferchen“ anwenden. Dann wird er neutralisiert, jedermann bleibt wie bisher selbstzufrieden, weil das Neue Testament ihn nicht mehr verwundet.

Soweit ich sehen kann, wird dieser Gedanke im Schlußparagrafen des Berichtes „Zeugnis“ einmal flüchtig angedeutet in der Wendung „Kirche der Pilgrime“. Aber der Zusammenhang ist zu optimistisch. „Kirche der Pilgrime“, mit dem auch hier wieder merkwürdig selbstverständlichen Hinweis auf Abraham, läßt sich doch wohl nicht so leicht verwirklichen, wie es scheint. Man kann neue Strukturen finden: Akademien, Dialogpredigt, Hauskreise, Mannschaften, die am Gottesdienst beteiligte Gemeinde — aber bedeutet das, daß man auch den Segen Gottes gewonnen hat? Abrahams Weg war eine von Gott verordnete Emigration aus vertrauten Bindungen, und sein Leben blieb voller Opfer des Liebsten, das er hatte.

Damit ist nur der dringende Wunsch ausgesprochen, dieses ganze Studienprojekt möchte stets einen seelsorgerlichen Grundton haben, der von Einzelnen, Bruderschaften, Gemeinden und Kirchenleitungen gehört wird. Sonst könnte es sein, daß man sich mit dem kirchlich Interessanten begnügt.

Und eine zweite Bitte: Mögen alle Beteiligten an diesem Studienprojekt nicht den normalen Christen und die normale Gemeinde aus dem Auge verlieren! Beiden ist wenig gedient mit einer Zusammenstellung von außergewöhnlichen und für die Ortsgemeinde nicht realisierbaren Experimenten, die schließlich nur in die negative Kritik an der eigenen Gemeinde treiben. Das Studienprojekt hat theo-

logisch, seelsorgerlich und geschichtlich eine falsche Ausgangsposition, wenn es seine Aufmerksamkeit nur auf „eine Reihe wichtiger, verheißungsvoller Gemeinde-Experimente“ lenkt¹¹⁾ und so tut, als sei hier die Lösung aller Probleme zu finden. Denn es gibt tatsächlich seit Jahrhunderten und bis hinein in die Gegenwart viele Gemeinden, die in sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen als „Salz der Erde“ wirken, Menschen für Christus gewinnen und in das Volk Gottes integrieren. Diese Erfahrungen sind noch wertvoller und hilfreicher als kurzfristige Experimente, über deren bleibenden Wert man bisher kaum etwas sagen kann.

Man denke etwa an die Baptistengemeinden in Rio de Janeiro, die innerhalb von 10–12 Jahren über 70 neue Gemeinden gegründet haben, und zwar zum größten Teil aus kleinen Erwachsenen-Sonntagsschulen. Man denke an die Südlichen Baptisten, von deren 10 Mill. Gliedern mehr als 50 Prozent der Jugendlichen und Erwachsenen seit Jahren die örtlichen Gemeindeschulen besuchen und dort für ihr christliches Leben im Alltag vorbereitet werden. Man denke an die ganz durchschnittliche Gemeinde eines Pfarrers in Nord-London, die in einer so einfachen wie einmaligen Weise Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft miteinander verband und so auf den ganzen Stadtteil wirkte. Man denke an die Laienarbeit mancher nordamerikanischen Kirche, die seit Jahrzehnten Männer und Frauen in Haushalterschaft und für Besuchsmissionen u. a. unterrichtet. Dort gibt es auch eine fruchtbare Literatur über die Eingliederung der Neubekehrten in die Ortsgemeinde mit einer Fülle von Erfahrungen¹²⁾. Kurz, nicht das Neueste ist immer das Richtige und Hilfreiche, sondern oft ist es das Bewährte. Danach sollte man in diesem Studienprojekt mehr fragen. Die Antworten liegen vor der Tür. Und vielleicht ist auch die Untersuchung mißglückter Experimente und zusammengebrochener Gemeinden hilfreich.

Glaubensfreiheit oder Kindertaufe

Diese Alternative klingt schockierend; aber ist sie theologisch falsch? In Neu-Delhi bejahte die Vollversammlung eine besondere Erklärung über Glaubensfreiheit sowie auch den überarbeiteten Proselytismus-Bericht. In diesem letzteren Dokument beschreibt der Absatz I b in sehr knappen und klaren Worten das ökumenische Verständnis von Glaubensfreiheit:

„Gott schenkt seine Wahrheit und seine Liebe in voller Freiheit und wartet auf eine freie Antwort. Gott zwingt niemanden, auf seine Liebe zu antworten . . .

¹¹⁾ Die missionarische Struktur der Gemeinde. Einführung in eine neue ökumenische Untersuchung. Studienabteilung des Ök. Rates, Genf 1962. S. 3–4 (vervielfältigt).

¹²⁾ Arthur C. Archibald, *Establishing the Converts*. Judson Press, Chicago 1952. Sidney W. Powell, *Where are the Converts?* Broadman Press, Nashville, Tenn. 1958.

Gott ruft die Menschen, Ihm freiwillig und gehorsam im Glauben Antwort zu geben . . . Diese vollkommen freie Zustimmung wird untergraben und zerstört, wenn irgendein menschlicher Zwang hinzukommt¹³⁾.

Könnte man die Freiheit und Freiwilligkeit in Glaubensdingen überhaupt noch unmißverständlicher ausdrücken? Jeder menschliche Zwang wird als evangeliums-fremd abgelehnt; nach der Erklärung in Neu-Delhi auch der „Druck der gesellschaftlichen Gewohnheit“. Es entspricht nicht der Freiheit der Gotteskindschaft, wollte man sie in guter oder böser Absicht einem anderen aufnötigen.

Diese Erklärung ist großartig! Man hätte sie 4 ½ Jahrhunderte früher haben und praktizieren sollen; dann stünden jetzt nicht noch unbereinigte Vergangenheiten hinter dem ökumenischen Drängen in die Zukunft: in Frankreich die Bartholomäusnacht, in der Schweiz, in Österreich und Deutschland die Täuferprozesse, in England der Kampf der Konfessionen gegeneinander. Aber wird die erklärte Glaubensfreiheit heute praktiziert? Nicht Regierungen sind gemeint, von denen man natürlich gern praktische Religionsfreiheit fordert, sondern die Kirchen.

Es ist eine echte Frage, ob diese Erklärung der Glaubensfreiheit mit der Theologie und Praxis der Kindertaufe vereinbar ist. Ist die Kindertaufe nicht „irgendein menschlicher Zwang“? Zerstört sie nicht die „vollkommen freie Zustimmung“ und die „freie Antwort“, und zwar in einer völlig anderen Art und Weise als das Hineingeborenwerden in eine christliche Familie? Denn durch die Geburt gehört man ja noch nicht automatisch in eine bestimmte Religionsgemeinschaft oder Kirche hinein. Auch ist die Kindertaufe in ihrer Wirkung nicht vergleichbar mit der christlichen Erziehung in freikirchlichen Familien, weil die Kindertaufe in eine bestimmte Konfession hineinstellt. Mehr, sie ist ihrem Wesen nach eine religiöse Handlung, von der man erwartet, daß sie das Kind — wenn auch ohne dessen Zustimmung — wirkungsvoll in ein anderes Sein, nämlich in den Leib Jesu Christi, hineinversetzt. Dieser Vorgang muß deshalb doch wohl als eine religiöse (oder gesellschaftliche) Entscheidung der Eltern für die Kinder gelten, womit gesagt ist, daß die Mitgliedschaft in der Kirche für sehr viele Menschen jedenfalls nicht freiwillig beginnt. Es läßt sich nicht mehr sprechen von „freier Antwort“ auf ein Handeln Gottes. Daher widerspricht die Kindertaufe in ihrer Konsequenz der Glaubensfreiheit, so wie sie hier definiert wurde.

Ähnliche Fälle gibt es sicherlich auch — allerdings nicht als Norm — in Freikirchen, in denen Kinder zu früh und unter überstarker Fremdbeeinflussung getauft werden können. Und natürlich liegt es ähnlich bei der Konfirmation oder bei der methodistischen Aufnahme in die volle Mitgliedschaft. Hier liegt noch ein weites Feld für Untersuchungen offen. Bisher sind die zu dieser Spannung ge-

¹³⁾ Arbeitsbuch für die Dritte Vollversammlung. Genf 1961. S. 69.

hörenden Fragen in den genannten Dokumenten noch nicht einmal gesehen worden.

Das Kernproblem des Ökumenischen Rates, die Frage nach der Gemeinde Jesu Christi, ist, nach allem Gesagten, noch immer ungelöst. An allen Ecken wird deutlich, daß die Lösung nicht nur durch ein theologisches Gespräch gefunden werden kann, sondern daß wir — jeder für sich — Erneuerung und Buße brauchen. Ohne diese geistliche Erneuerung wird die Kirchengeschichte auch in der Zukunft eine Geschichte der Spaltungen bleiben. Mit einer Erneuerung „gemäß der Heiligen Schrift“ jedoch ist zu hoffen, daß diejenigen, die als Jesu Jünger wirklich zu ihm gehören, auch untereinander eins werden.

NEU-DELHI VON EINEM FREIKIRCHLICHEN DELEGIERTEN AUS DEUTSCHLAND ERLEBT

VON FRIEDRICH WUNDERLICH

Der Schreiber dieser Zeilen wurde in Neu-Delhi von einem sehr bekannten Delegierten der EKD in scherzhaft-freundlicher Weise als „ein besonderer Fisch im Aquarium der Delegierten aus Deutschland“ bezeichnet. Daß man ihn innerhalb des Aquariums sah, war immerhin ein erfreulicher Fortschritt gegenüber Evanston. Dort sah man ihn ebenso wie andere freikirchliche Delegierte aus Deutschland lediglich in einem anderen Aquarium, ohne daß man von kommunizierenden Röhren sprechen konnte. Freilich gab es auch damals viele brüderliche und freundschaftliche Beziehungen zwischen einzelnen Delegierten herüber und hinüber. In Neu-Delhi war es nun doch etwas anders. Auch im Blick auf die „Ökumene im eigenen Land“ ist ein Fortschritt von Evanston nach Neu-Delhi zu beobachten.

In der „Ökumenischen Rundschau“ vom Juli 1959 erschienen zwei Beiträge zu dem Thema „Ökumene im eigenen Land“. Der eine kam von Dr. Hans Luckey, dem Direktor des Baptistischen Predigerseminars in Hamburg, der z. Zt. der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ist. In dem anderen, den ich verfaßt hatte, konnte man lesen:

„An der Weltkirchenkonferenz in Evanston haben freikirchliche Delegierte und Berater aus Deutschland teilgenommen. In den Veröffentlichungen in deutscher Sprache wie etwa ‚Christus die Hoffnung der Welt‘ wird man vergeblich ihre Namen suchen. Natürlich gibt es dafür eine Erklärung. In der Geschäftsordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt

es: ‚Eine Kirche, die aufgenommen werden soll, muß den Nachweis ihrer Autonomie erbringen. Eine autonome Kirche ist eine solche, die bei aller Anerkennung der wesensmäßigen, wechselseitigen Verbundenheit der Kirchen, zumal der des gleichen Bekenntnisses, keiner anderen Kirche für die Gestaltung ihres eigenen Lebens verantwortlich ist. Diese Unabhängigkeit muß auch bestehen hinsichtlich der Ausbildung, Ordination und Unterhaltung der Träger des geistlichen Amtes, der Einordnung, Ausbildung und kirchlichen Tätigkeit der Laienkräfte, der Verbreitung der christlichen Botschaft, der Festsetzung der Beziehungen zu anderen Kirchen und der Verwendung der Geldmittel, die zur Verfügung stehen, aus welchen Quellen sie auch immer kommen‘.

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

Inzwischen ist natürlich einiges geschehen. Wir haben nicht umsonst eine Ökumenische Centrale in Frankfurt am Main, die nach Kräften Brücken zu bauen suchte durch ihre Veröffentlichungen und durch regionale ökumenische Arbeitsgemeinschaften. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen hat regelmäßig ihre brüderlichen Gespräche über theologische und kirchliche Fragen weitergeführt. Besondere Erwähnung verdient an dieser Stelle die Diakonische Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland mit ihrer Aktion „Brot für die Welt“. Hier ist wohl zum ersten Mal in aller Öffentlichkeit ein Zeichen aufgerichtet worden, daß „die evangelische Christenheit in Deutschland“ Landeskirchen und Freikirchen einschließt.

In Evanston trug der methodistische Delegierte aus Deutschland auf seinem Abzeichen den Namen seiner Kirche mit dem Zusatz ‚USA‘. In Neu-Delhi wurde sein Herkunftsland angegeben. Er war einer von den 44 Delegierten, die von seiner Kirche entsandt waren. Diese kamen aus verschiedenen Erdteilen und gehörten verschiedenen Rassen an. Unter ihnen war auch einer der neuen Präsidenten, Dr. Charles Parlin aus New York. Dazu kamen Delegierte anderer selbständiger methodistischer Kirchen aus England, Australien, Lateinamerika sowie aus verschiedenen Ländern Afrikas und Asiens. Diese alle sind im Methodistischen Weltbund (World Methodist Council) zusammengeschlossen. Die Delegierten in Neu-Delhi verstanden sich, wie auch sonst, überall als eine Familie.

Neu-Delhi ließ manche neue Brücke sichtbar werden. Die Delegation der EKD hatte eine offene Tür für die freikirchlichen Delegierten aus Deutschland und lud sie zu mancher ihrer Zusammenkünfte ein. Andererseits öffnete der indische Bischof der Methodistenkirche in Neu-Delhi, Shot Mondol, in dessen Haus ich wohne

durfte, seine Tür weit für die Delegierten der EKD, als er einen Empfang für die methodistischen Delegierten aus aller Welt gab. Wir sahen dort mit Vergnügen, wie auf einmal der Kirchentagspräsident, Dr. von Thadden-Trieglaff, ahnungslos inmitten der Reihe der methodistischen Bischöfe stand, die den Ehrengast, Dr. Radhakrishnan, begrüßen sollten. Er seinerseits nahm nachher mit offenbarem Vergnügen Kenntnis davon, wohin er geraten war. Die Kameras der Reporter haben seinen ökumenischen Standort festgehalten. Manche Betrachter der Bilder in Übersee werden sich vielleicht fragen, wer dieser neue Bischof der Methodistenkirche ist.

Auch D. Martin Niemöller war zugegen. Ihn betrachteten die Mitglieder unserer Delegation offenbar sowieso als zu uns gehörig. In der Ökumene draußen wird kaum je gefragt, ob er lutherisch, uniert oder reformiert sei. Man sieht in ihm einfach den unerschrockenen Zeugen Jesu Christi und den liebenswerten Bruder. Seine Bibelarbeit während der Konferenz wurde von meinen Mitdelegierten, die daran teilnahmen, immer wieder mit besonderer Dankbarkeit erwähnt. Seine Wahl ins Präsidium war für sie kein Problem.

Im Blick auf die Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat ist von unserer Seite lediglich zu sagen, daß seit Jahren unsere Kirche diese Vereinigung anstrebte und befürwortete. In den letzten Jahren sind auch bei uns immer mehr sogenannte Junge Kirchen mündig geworden, die ihrerseits Missionsaufgaben übernehmen.

Die Aufnahme der Russischen Orthodoxen Kirche war schon lange vor der Weltkirchenkonferenz von einer Kommission unserer Kirche einem sorgfältigen Studium unterworfen worden. Das Ergebnis war allen Delegierten schriftlich übersandt worden. In Neu-Delhi wurde noch einmal gemeinsam beraten. Das Votum war einmütig positiv. In dem Statement heißt es unter anderem: „Wir freuen uns über die Möglichkeit, daß die Mitgliedschaft in der weltweiten Gemeinschaft betender Christen die Kirchen in ihrem Leben und ihrem Zeugnis in Rußland stärken kann. Wir beurteilen die Aufnahme einer Kirche nicht nach der Form der Regierung des betreffenden Landes.“ Persönliche Kontakte zur Russischen Orthodoxen Kirche bestanden seit Jahren, so daß manche Bedenken zurückgestellt werden konnten.

In der Sektion „Dienst“, in der ich mitarbeitete, war unter anderem zu beobachten, daß die Aktion „Brot für die Welt“ weithin bekannt geworden ist und viel freudige Zustimmung gefunden hat. Das trat weniger in den Sitzungen der Kommissionen und Ausschüsse in Erscheinung. Wir Delegierte aus Deutschland waren uns bewußt, daß wir uns mit dieser längst fälligen Mitarbeit im Kampf gegen Hunger und Krankheit nicht rühmen dürften. Kirchenrat Dr. Berg sprach mit wohlthuender Zurückhaltung und Bescheidenheit. Bei den Gesprächen in Neu-

Delhi und bei dem Studium mancher Projekte unserer Aktion in Pakistan und Indien vor der Tagung wurde sehr deutlich, wie wohlberaten wir waren, als wir in unserem Aufruf um Hilfe baten, „die nicht von anonymen oder interessierten Mächten, dem Staat oder einer Wirtschaftsgruppe kommt, sondern die im Namen Christi in die Elendsgebiete der Welt geht und die Kraft persönlichen Verzichtes und mitdenkender Liebe an sich trägt“. Nur so kann auch in Zukunft diese Aktion einen Sinn haben.

Zu den manchmal geäußerten Befürchtungen, in der Ökumene sei eine „Superkirche“ geplant, schrieben wir in unserem deutschen Kirchenblatt „Der Evangelist“:

„Möge uns Gott in seiner Barmherzigkeit vor einem solchen Mißgebilde bewahren. Aber davon kann eigentlich keine Rede sein. Es handelt sich ja darum, daß die verschiedenen Kirchen, die nun einmal vorhanden sind, miteinander ins Gespräch kommen, daß sie versuchen, das Ärgernis des Streites miteinander zu beseitigen, daß sie im Gegenteil prüfen, wieviel sie gemeinsam haben, und was sie etwa gemeinsam im Zeugnis und im Dienst tun können. Besonders in den bisherigen Missionsgebieten, in denen sich inzwischen selbständige Kirchen gebildet haben, war das Wiedereinander oft ein Problem, das dem Nichtchristen völlig unverständlich sein mußte . . . Die Selbständigkeit der Missionsgesellschaften und der einzelnen Kirchen ist in keiner Weise berührt. Es sind nur Türen eingebaut worden, die in des Nachbarn Garten führen. Die Nachbarn wollen sich damit nicht überfordern, sie wollen aber im Frieden nebeneinander und miteinander arbeiten . . . Es kann auch nicht als Aufgabe angesehen werden, daß etwa eine Kirche eine andere zu beeinflussen sucht, sich selbst aufzugeben und in ihr aufzugehen oder eine bestimmte Struktur oder Theologie anzunehmen.“

Manches, was in Neu-Delhi über den „Dienst“ gesagt wurde, kann uns auch in der „Ökumene im eigenen Land“ hilfreich sein. Dort war nirgends die Rede von „herrschenden Kirchen“. Es war ein Japaner, Professor Takenaka, der einen dringenden Ruf nach der dienenden Dimension der Kirche ergehen ließ. Er berief sich dabei natürlich auf das Wort des Herrn: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene, und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele“; er führte aber auch als Gewährsmann einen deutschen Theologen an: „Professor Wendland schrieb über die Aufgabe der Kirche in der modernen Gesellschaft in seinem tief eindringenden Buch folgendermaßen: „In dieser neuen Epoche der Begegnung mit der Welt sollte die Kirche weder versuchen, die ganze Welt sich selbst zu integrieren noch die vorherrschende Institution zu werden und das Muster abzugeben. In der Welt, die mündig geworden ist, wird die Kirche auf jede Art klerikaler Herrschaft verzichten und auf jeden Versuch, die Welt zu verkirchlichen, nicht weil ihr nichts anderes übrig bleibt, sondern weil sie die echte Weise ihres Dienstes an der Welt erkannt hat. Die neue Haltung der Kirche der Welt gegenüber wird dann eine Haltung des Dienstes sein.“ Damit ist der Ruf zum Dienst um den ganzen Erdball gelaufen und wieder bei uns angekommen.

Es war wohltuend, daß in dem großen Betrieb, den eine solche Konferenz nun einmal mit sich bringt, nach manchen nicht immer gleich ersprießlichen Diskussionen, bei der Problematik, die im Blick auf die großen Weltnöte oft auch Ratlosigkeit zeigte, die Bibel viel mehr zu uns sprach als in Evanston und daß das evangelistische Zeugnis, besonders auch durch die Vertreter der Jungen Kirchen, deutlich zu hören war.

Eine kleine Beobachtung zum Schluß, die uns zeigt, wie manchmal die deutschen Theologen von draußen aussehen. Ein junger Theologe, Sohn eines indischen Vaters und einer amerikanischen Mutter, der auch über gute deutsche Sprachkenntnisse verfügt, hatte sein Tonbandgerät mitgebracht, um, wie er mir begeistert erklärte, auch einen typischen deutschen Theologen in einer Diskussion festzuhalten. Er hoffte auf lange und schwer verständliche Sätze. Sein erstes Opfer war Professor Schlink, der in einer Plenarsitzung sprach. Triumphierend führte er mir seine Ausbeute vor. Dabei war er überrascht, oder soll man sagen fast enttäuscht, daß er einen hervorragenden deutschen Theologen so verhältnismäßig gut verstehen konnte. Die „kontinentale“ Theologie hat aber durch solche Reden in Neu-Delhi bestimmt nicht an Achtung verloren.

DIE NEUE BASIS

*Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen,
die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und
Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten,
wozu sie berufen sind,
zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.*

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Deutsche Stellungnahmen zu Neu-Delhi (abgeschlossen am 10. 3. 1962)

Rolf Scheffbuch, „Die Herausforderung von New Delhi“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 1, 1962, S. 2–13.

Der Verfasser ist einer von den sehr wenigen, die in bezug auf die Dritte Vollversammlung von „mitreißenden Erlebnissen“ sprechen. Damit meint er vor allem die Aufnahme neuer Kirchen, gottesdienstliche Veranstaltungen und persönliche Begegnungen. Bei der Darstellung der Schwerpunkte (Religionen, Mission, Einheit und Laien) bringt Scheffbuch zum Ausdruck, daß das Was der kirchlichen Einheit und das Was der missionarischen Botschaft in den Sektionen I und III nicht genügend herausgearbeitet worden sei. Beides müsse nun auf den theologischen Fakultäten wie im zwischenkirchlichen Gespräch auf Ortsebene nachgeholt werden. Ähnlich sei die Rolle der Laien für Zeugnis und Dienst zwar zu Recht nach vorn gerückt, aber doch nur oberflächlich erfaßt worden, weil es keine klare Unterscheidung von „Welthandeln und Heilshandeln Gottes“ gegeben habe.

Ernst Kinder, „Das ökumenische Ziel“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 1, 1962, S. 13–18.

Prof. Kinder bezeichnet die neue Einheitsformel als ein „Zukunftsbild“, mit dem Faith and Order über die ekklesiologische Neutralität hinauswolle. Es sei zwar noch stark formalistisch, aber für den weiteren Kurs der ökumenischen Arbeit doch verbindlich. Mit dieser Formel sei für den Ökumenischen Rat eine Reihe von ungelösten Aufgaben gestellt, die jetzt unbedingt behandelt werden müßten. Es wäre aber nicht genug, über ein „Zusammensetzungsverfahren“ zu einer echten Kirchenunion zu gelangen, ebensowenig dürfe man die überörtlichen Lehr- und Bekenntnisgemeinschaften außer acht lassen. Das würde nur zum Sieg des linksprotestantischen Kirchenbegriffs führen, dem besonders die Orthodoxen nicht zustimmen könnten. Durch die Konfessionen und ihren eigentlichen Kern hindurch müsse das Gespräch vorangetragen werden, und dann „mögen . . . die großen Konfessionen in eine höhere Einheit aufgehen . . .“ (S. 18).

Georg F. Vicedom, „Die Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi“, *Deutsches Pfarrerberblatt*, Nr. 2, 1962, S. 25–28.

Nach Prof. Vicedom hat die Dritte Vollversammlung deutlich gemacht, daß „in der Ökumene viel an Gemeinsamkeit und Einheit gewachsen ist, so daß sie heute . . . Proben bestehen kann“ (S. 27). Andererseits werden die vielen offenen Fragen gesehen: die Introvertiertheit auch im ökumenischen Denken; synkretistische Tendenzen, die jedoch noch nicht recht faßbar sind; die Bedeutung der Lehreinheit im Ökumenischen Rat und im Zusammenhang damit die Stellung der konfessionellen Weltbünde. In diesem ersten Überblick über Neu-Delhi nennt der Verfasser vier Aufgaben, die in der Zukunft eine stärkere Beachtung verdienen: „Die Frage nach dem Verhältnis der Christusbotschaft zu den Religionen“; die Frage, „wie wir die gottentlaufene Welt wieder theologisch erfassen können“; die Bedeutung der Laien; und die Frage nach Wesen, Auftrag und Struktur der christlichen Gemeinde.

Werner Küppers, „Aufbruch zur Erneuerung der Kirche“, *Alt-Katholische Kirchenzeitung*, Nr. 1, 1961, Seite 1–2.

Auch Prof. Küppers beginnt seinen Überblick über die Dritte Vollversammlung mit Fragen. Es sind übrigens Fragen, die offen bleiben: nach der tatsächlichen Bedeutung des Generalthemas, nach dem Wert der Arbeit in den Sektionen und nach den Richtlinien für die zukünftige ökumenische Arbeit. Neu-Delhi sei in manchem ein Abschluß gewesen. So wird die Integration als „der sinnvolle Abschluß der Gründungsperiode der Ökumenischen Bewegung“ herausgestellt; auch sei der Ökumenische Rat durch die Aufnahme der neuen Mitgliedskirchen erst jetzt wirklich Welt rat geworden. Die Frage nach der Rolle der Alt-Katholiken mit ihren 600 000 Gliedern innerhalb dieser riesigen kirchlichen Organisation versteht der Verfasser als eine Art Mittler zwischen Anglikanern und der Orthodoxie. Er hofft, daß die Alt-Katholiken darüber

hinaus in der nahenden Auseinandersetzung der Ökumene mit Rom aus ihren fast 100-jährigen Erfahrungen manches Wesentliche beizutragen haben.

Gustav Heinemann, „Weltkirchenversammlung Neu-Delhi 1961“, Stimme der Gemeinde, Nr. 2, 1962, Sp. 45—50.

Der Bericht bringt eine Übersicht über veränderte Beziehungen der Konfessionen zueinander und über einige theologische Ergebnisse. In dem Verhältnis zu Rom erkennt der Verfasser keine Aussicht auf Besserung. Die deutschen Kirchen ihrerseits seien durch Reden wie die von Philip Potter an ihre drängenden ökumenischen Aufgaben im eigenen Land erinnert worden. Für alle Beteiligten sei es nun nötig, die in Delhi selbst unübersehbare Materialfülle in einer gründlichen Nacharbeit fruchtbar zu machen.

Gerhard May, „Neu-Delhi und das II. Vatikanische Konzil“, Amt und Gemeinde, Folge 1, Januar 1962, S. 2—3.

Bischof May aus Wien gibt vor allem seiner Enttäuschung Ausdruck, „daß die Dritte Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi kein offizielles Wort zum Zweiten Vatikanischen Konzil und den damit zusammenhängenden Fragen beschlossen hat“. Trotz seiner Vorstöße in Delhi sei dieses wichtige Problem, zu dem u. a. das kirchliche Mischrecht gehöre, nicht behandelt worden.

„Das Spektrum von Neu-Delhi“, Herder Korrespondenz, Nr. 5, Febr. 1962, S. 234—237.

Der Bericht, dessen zweiter Teil über die Sektion Dienst und über internationale Angelegenheiten im März folgen soll, referiert besonders ausführlich Reden und Stellungnahmen zur Einheitsfrage. Dabei stehen die Äußerungen der farbigen Christen (Potter, Devanandan, Sir Francis Ibiem, U Ba Hmyin) mit ihrem Drängen weit vorn. Man stellt fest, daß trotz der Einheitsformel von Glauben und Kirchenverfassung „vom Bericht der Sektion ‚Einheit‘ leider keine großen theologischen Neuerungen erwartet werden“ können. Die Anwesenheit der katholischen Beobachter, von denen bisher noch kein authentischer Bericht vorliege, sei — wie manches andere in Neu-Delhi — als „ein eschatologisches Zeichen“ zu werten und lasse sich nicht dogmatisch in ein Schema hineinzwängen. Positiv werden die Freiheit sowie

persönliche Verbindungen der katholischen Beobachter hervorgehoben.

Friedrich Hübner, „Konsequenzen der Integration von New Delhi“, Lutherische Monatshefte, Nr. 2, Februar 1962, S. 59—62.

Die eigentliche Integration von Kirche und Mission steht nach dem Verfasser erst am Anfang. Es wird nach den Partnern des nunmehr nötigen Gesprächs innerhalb Deutschlands gefragt: Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen — Evangelischer Missionsrat oder Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates (nach Verf. = die Landeskirchen) — Missionsgesellschaften? Hübner meint, die Integration von New Delhi sei „vor allem ein organisatorisches Problem“, während er die Integration von Mission und Kirche innerhalb einer bestimmten Kirche für eine „theologisch-kirchliche Aufgabe“ hält (S. 61). Es wird dann von dem Verhältnis der EKD und ihren Gliedkirchen zu den Missionsgesellschaften gesprochen, wobei nach dem Verf. „die größten Hemmungen für eine weitergehende Integration bei den Missionsgesellschaften und -gemeinden“ liegen (S. 62). Eine Verbindung zwischen freiwillig unterstützter und landeskirchlich übernommener Missionsarbeit wird als der wahrscheinlich beste Weg angesehen.

Hans Asmussen, „Fragen über Neu-Delhi“, Rheinischer Merkur, 19. Januar 1962, S. 3.

Ein ebenso typisches wie bedauerliches Beispiel politischer Fehlinterpretation der Ereignisse von Neu-Delhi, wie sie leider auch sonst in der deutschen Öffentlichkeit nicht selten anzutreffen war.

Weitere Berichte

über die Dritte Vollversammlung:

Christoph von Imhoff, „Jesus von Nazareth war Asiatel“, Außenpolitik, Heft 11, 1961.

Hanns Lilje, „Auf Vertrauen“; „An der geistigen Front“; „Neu-Delhi — Ein neues Kapitel der Kirchengeschichte“, Sonntagsblatt, Nr. 49—51, 1961.

Focko Lüpsen, „Neue Dimension der Ökumene“, Evangelische Welt, Nr. 24, Dezember 1961, S. 724—725.

Heinz Kloppenburg, „Aus dem Tagebuch in Neu-Delhi“, Junge Kirche, Nr. 12, 1961, S. 723—734.

„Die ökumenische Mobilmachung“, Herder-Korrespondenz, Nr. 4, Januar 1962, S. 186–188.

Udo Smidt, „Ein kirchengeschichtlicher Markstein“, Kirche und Mann, Nr. 1, 1962, S. 7.

Günter Wieske, „Was wird aus Neu-Delhi Gutes kommen?“ (I-III), Die Gemeinde, Nr. 4–6, 1962.

Friedrich Wunderlich, „Von der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi“, Der Evangelist, Nr. 52, 1962, S. 618–619.

Benjamin Lodier, „Die Kirchenversammlung in Neu-Delhi 1961“, Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 2 und 3, 1962.

Heinrich Stubbe, „Aus vielen Nationen sind wir hier zusammengekommen“; „Versagt die Ökumene?“; „Getrieben vom Stundenschlag der Zeit“, Christ und Welt, Nr. 48–50, 1961.

Gerhard Brennecke, „Neu-Delhi 1961“, Die Zeichen der Zeit, Heft 2–3, 1962, Seite 94–107.

SCHRIFTTUM ÜBER NEU-DELHI

Neu-Delhi spricht. Das Wort der Vollversammlung zu den Hauptthemen Zeugnis, Dienst, Einheit. Die Botschaft und die Berichte der Sektionen der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 18. November bis 6. Dezember 1961 in Neu-Delhi, Indien. Herausgegeben von Willem A. Visser 't Hooft. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1962. 72 Seiten. Kart. DM 3.80.

Als erste offizielle Neu-Delhi Publikation des Ökumenischen Rates ist uns dieses ansprechend aufgemachte Buch in die Hand gegeben, das neben einführenden Worten von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft und Dr. Robert Bilheimer die Botschaft der Vollversammlung sowie die drei Sektionsberichte enthält. Es bedarf wohl kaum eines besonderen Hinweises, daß jeder, der sich mit Neu-Delhi beschäftigen will, auf diesen amtlichen Text angewiesen ist. Der vollständige Berichtsband mit der letztgültigen Fassung aller Verlautbarungen, Vorträge, Beschlüsse und Empfehlungen der Konferenz wird im April folgen unter dem Titel „Neu-Delhi 1961“.

Kg.

Neu-Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961. Herausgegeben von Focko Lüpsen. Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1962. 502 Seiten. Kart. DM 8.60.

Unter dem Titel „Neu-Delhi Dokumente“ ist im Luther-Verlag, Witten, ein Buch über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates erschienen. Der Herausgeber will mit seinem Band „den Ergebnissen von Neu-Delhi ein Echo in der Gemeinde“ verschaffen. Bei näherem Zusehen jedoch entdeckt der besser unterrichtete Leser, daß der Band nur wenige wirkliche „Ergebnisse“ enthält. Das Nachwort erklärt diese Tatsache so: „Die Ausschüsse legten ihre Berichte dem Plenum zur Beschlußfassung vor. In dieser Form (also nicht in der Form, in der sie angenommen worden sind! Der Rez.) werden sie in dem vorliegenden Sammelband wiedergegeben.“ Jeder, der an der Vollversammlung in Neu-Delhi teilgenommen hat, weiß nun aber, daß die Berichte vom Plenum diskutiert, kritisiert, abgeändert oder gar an die Ausschüsse zur Neufassung zurückverwiesen wurden. Das geschah z. B. beim Bericht des Ausschusses für die KKIA. Der Bericht der Sektion „Zeugnis“ wurde sogar zweimal vom Plenum zurückverwiesen. Erst nach gründlicher Änderung und Neufassung wurden diese Berichte dann vom Plenum entweder zur Kenntnis genommen oder angenommen und den Kirchen zum Studium empfohlen, oder es wurden noch besondere Entschließungen dazu gefaßt. Diese eigentlichen Ergebnisse bietet der Band des Luther-Verlages nicht.

Zum ändern ist die Sammlung der Berichte unvollständig: Von 18 Ausschußberichten, die der Vollversammlung vorlagen, bringt der Band nur fünfzehn. Es fehlt der Bericht des Ausschusses für Beglaubigungsschreiben, der von 10 Vertretern aus Ostdeutschland spricht, die von ihrer Regierung keine Ausreisegenehmigung erhalten hatten, um an der Vollversammlung in Neu-Delhi teilzunehmen. (Übrigens vermißt man in einem deutschen Berichtsband besonders schmerzlich auch die Botschaft, welche die Vollversammlung auf Antrag des Erzbischofs von York an alle Teilnehmer aus Ostdeutschland richtete, die nicht anwesend sein konnten.) Es fehlt weiter der Bericht des Nominierungsausschusses, der über die Wahlen nicht nur zum Präsidium

(zu dem D. Niemöller gehört) und zum Zentralausschuß, sondern auch zur Kommission für Glauben und Kirchenverfassung berichtet. (Im Blick auf die bevorstehende Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung kommt dieser Kommission erhöhte Bedeutung zu.) Schließlich fehlt auch der sehr entscheidende Bericht des Finanzausschusses. In ihm wird die ökumenische Verpflichtung der Kirchen und Gemeinden konkret. Er handelt vom Opfer der Gemeinden für die ökumenische Bewegung. Bisher haben die Kirchen der USA den größten Teil des Haushaltes des Ökumenischen Rates der Kirchen bestritten. Der Bericht betont, daß jetzt die Kirchen Europas ihren Beitrag erhöhen müssen.

Es ist unmöglich, im Rahmen dieser kurzen Besprechung sämtliche corrigenda und addenda nachzutragen. Wir müssen uns mit dem Hinweis auf einige ganz wesentliche Mängel begnügen.

In den S e k t i o n sberichten ist z. B. folgendes zu ändern: S. 44, § 18 fehlt der Satz: „Die Wahrheit, die sie erkennen, ist Teil der Wahrheit Gottes.“ S. 72, § 19 a ist statt „Zeugnis innerhalb der Gemeinde“ zu lesen: „Zeugnis in ihrer Umgebung.“

Die Berichte der A u s s c h ü s s e weisen u. a. folgende Fehler auf: S. 96 endet die Entschließung zum Antisemitismus tatsächlich mit den Worten: „... noch nicht anerkennen.“ S. 104 beginnt Satz 3: „Da wir für die Religionsfreiheit eine klare christliche Basis haben, ...“ Folgende Lücken finden sich: S. 106, Z. 8 v. o.; S. 119, Z. 6 v. u.; S. 134, Z. 11 v. o. (1 Satz); und Z. 3 v. u.; S. 141, Z. 21 v. o. (1 Satz); S. 160, Z. 7—5 v. u. (Neufassung); S. 161, Z. 17 und Z. 18 v. o. (1 Satz); S. 162, Z. 8 v. o. (1 Satz); S. 165, Z. 12 v. u.; S. 166, Z. 10 v. u.; S. 183. vor Z. 18 v. u. (ein Absatz von ca. 17 Zeilen!). Sowohl im Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen als vor allem auch in der V e r f a s s u n g des Ökumenischen Rates (S. 99 bzw. 475) fehlt der Schlußsatz des Artikels I: „Er wird zur Ausübung der unten angeführten Funktionen begründet.“ Die Liste solcher und anderer Unzulänglichkeiten ließe sich beliebig fortsetzen.

In Anbetracht so zahlreicher und so schwerwiegender Mängel wird nicht nur der Titel „Dokumente“ fragwürdig. Was mehr bedeutet: Dies Buch kann die ökumenische

Bewegung und das ökumenische Gespräch nicht fördern, es kann ihnen nur schaden, soweit die Berichte von Neu-Delhi in ihnen zum Tragen kommen sollen. Den Band, wie er vorliegt, empfehlen, hieße der Sache selbst einen schlechten Dienst tun. Alle, die ernsthaft an den Fragen von Neu-Delhi weiterarbeiten wollen, müssen sich einen besseren und genaueren Bericht über dieses Ereignis wünschen, den der Ökumenische Rat selber in Kürze im Evang. Missionsverlag (Stuttgart) herausbringen wird. Armin Boyens

Günther S. Wegener, Konferenz der Kirchen. Ein Bericht über die 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961. Aussaat Verlag, Wuppertal 1962. 62 Seiten. Kart. DM 3.20.

Heinrich Meyer, Kirche für die Welt. Gedanken zur 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi. (Schriftenreihe „Christus und die Welt“ Heft 10.) MBK-Verlag, Bad Salzungen 1962. 16 Seiten. Geh. DM 1.—.

Das kleine, auch mit einigen Bildern ausgestattete Büchlein von Wegener möchte lediglich eine erste Einführung in den Ablauf der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi geben. Der Verfasser, der selbst nicht in Neu-Delhi war, sondern sich auf ihm vorliegende Berichte stützt, legt die Schwerpunkte seiner Darstellung mit ausführlichen Zitaten aus den Vorträgen auf die Integration, die Orthodoxie, die Abendmahlsfrage, die Lage der „alten“ und der „jungen“ Kirchen, die internationalen Angelegenheiten und die Rolle des Laien. Der Kern der Konferenzarbeit in den drei Sektionen „Zeugnis“, „Dienst“ und „Einheit“, für die ja die einleitenden Vorträge nur unverbindliche, wenn auch oft hilfreiche Anregungen vermitteln wollten, wird hingegen auf ganzen 2½ Seiten abgehandelt. Wenn also auch der eigentliche Konferenzvertrag zu kurz kommt, so erhält doch der Leser wenigstens streiflichtartig einen lebendigen und — trotz einiger kleiner Fehler — sachlich fundierten Eindruck von wesentlichen Vorgängen auf der Vollversammlung.

Die Wünsche, die in dem Büchlein von W. offenbleiben, werden aufs beste erfüllt in der Schrift des Lübecker Bischofs und Missionswissenschaftlers Prof. H. Meyer. Hier erhalten wir auf 16 Seiten eine kun-

dige Sichtung und Wertung der Konferenz-ergebnisse von Neu-Delhi. Mit dem untrüglichen Blick für das Wesentliche und in einer auch für den Außenstehenden klaren und faßlichen Form werden die positiven Momente ebenso hervorgehoben wie die kritischen Punkte. Für weitere Kreise in unseren Gemeinden eine vorzügliche Zusammenfassung dessen, was Neu-Delhi erbracht hat und an Fragen und Aufgaben für die Zukunft stellt. Kg.

Bildmaterial über Neu-Delhi

Das British Council of Churches (10 Eaton Gate, London S. W. 1) hat einen Filmstreifen „Asian Assenmbly 1961“ mit 55 Buntbildern und einem Begleittext herausgebracht (Preis 12 s · 6 d). Eine gute amerikanische Farbdiareihe über Neu-Delhi

mit 30 Bildern und Begleittext (Preis § 10) ist bei der Informationsabteilung des Ökumenischen Rates, 17 Route de Malagnou, Genf, erhältlich. — In Deutschland hat die Evangelische Zentralbildkammer, Witten/Ruhr, Röhrchenstraße 10, ein Schwarz-Weiß-Bildband „Weltkirchenkonferenz 1961 Neu-Delhi“ mit 40 Bildern und erläuterndem Text zusammengestellt (DM 9.80). Der aufnahmetechnisch bessere Schwarz-Weiß-Streifen der Eichenkreuz-Bildkammer, Kassel-Wilhelmshöhe, Im Druseltal 8, „Jesus Christus, das Licht der Welt“, enthält 50 Bilder mit Begleittext (als Bildband DM 11.—, als Dia-Serie DM 21.—). Dr. Focko Lüpsen, Bethel b. Bielefeld, Pressehaus, hat eine verglaste Farbdiaapositivreihe mit 50 Aufnahmen zum Preis von DM 100.— angekündigt.

NEUE BÜCHER

Edmund Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. 276 S. Brosch. DM 14.80, Ln. DM 16.50.

An sich ist dieses Buch eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, die bereits an anderer Stelle publiziert bzw. gehalten wurden. Aber im Gegensatz zu fast allen derartigen Sammelwerken ist hier ein geschlossenes Ganzes entstanden, eine zusammenhängende Untersuchung, die sich mit der „dogmatischen Grundlegung“ und der „konziliaren Begegnung“ im Gespräch zwischen den Kirchen beschäftigt. Man kann dieses Buch füglich als eine Systematik der ökumenischen Bewegung ansprechen, die erste ihrer Art. Wir heben aus der Fülle der angeschnittenen Themen nur einige hervor: „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ enthält Erkenntnisse und Folgerungen, die für alle zwischenkirchlichen Lehrgespräche nicht ernst genug genommen werden können; die dogmatischen Aussagen, so folgert S., müssen als einzelne „mit dem gesamten Kosmos der Glaubensaussagen dieser Kirchen“ untersucht werden, dann wird man „ein größeres Maß von Gemeinsamkeit entdecken, als die dogmatischen Aussagen selbst in isolierter Betrachtung erwarten lassen“. Vor allem

sind die dogmatischen Aussagen von ihrem Sitz im Leben zu verstehen, sie sind nämlich „in Lehraussagen transponierte Aussagen des Gebetes und der Verkündigung“, was für jene Kirchen wichtig zu sehen ist, die um einen dogmatischen Konsensus ringen, erst recht auch für alle, die um der Einheit der Kirche willen die Dogmen meinen abschaffen zu müssen. Unter dem Titel „Die Weite der lutherischen Kirche nach dem lutherischen Bekenntnis“ untersucht S. die Bekenntnisbindung in ihrer ökumenischen Perspektive: sie ist Bindung an das Evangelium und enthält damit die Freiheit zur Vereinigung mit anderen Kirchen. „Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem“ berührt in erster Linie den lutherisch-katholischen Gegensatz. Es ist allerdings ein „für die Kirche faktisch zentrales Thema“. Es geht Vf. vor allem um die Angemessenheit der Aussage im Blick auf ihren Inhalt (Gottes doppeltes Reden und Tun) und damit um die ökumenische Bedeutung der Lehre von Gesetz und Evangelium.

Für die Gespräche im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hält der Rezensent den Aufsatz „Die apostolische Sukzession“ für den wichtigsten und gleichzeitig auch wohl für den folgenreichsten. S. will die apostolische Sukzession des Amtes im größeren Zusammen-

hang der „Sukzession der Kirche“ und das Bischofsamt wiederum im „*kosmos ton charismaton*“, der Vielgestaltigkeit geistlicher Dienste theologisch begründen. Folgt man den Überlegungen und finden sie — was nur zu wünschen ist — ihre gebührende Berücksichtigung, dürfte der oft so fruchtlose Streit um das Für und Wider bischöflicher Weihe-sukzessionen überwunden und für das Gespräch eine verheißungsvolle Basis gefunden werden. Gleichzeitig bedeutet diese Abhandlung einen wesentlichen Beitrag für die lutherische Lehre vom Amt; sie zeigt nämlich, daß es auch in der lutherischen Kirche eine Rede von der apostolischen Sukzession gibt: Die ekklesiologische Begründung einer Sukzession des Amtes, speziell des Bischofsamtes (als einer ausgegliederten Funktion des Hirtenamtes) liegt in ihrer „zeichenhaften Bedeutung“ für die Sukzession der Kirche.

Von besonderer Aktualität sind die beiden Aufsätze über die Ostkirche, vor allem aber — angesichts der zu Ende gegangenen Vollversammlung des Ökumenischen Rates und des bevorstehenden zweiten Vatikanischen Konzils — die Untersuchung über die „ökumenischen Konzilien einst und jetzt“. Hier vergleicht S. den überkommenen Konzilsbegriff mit den genannten Zusammenkünften und fragt, inwieweit er auf sie anwendbar ist. Alles in allem: Der Rezensent, er gesteht's freudig, hat kaum ein anderes Buch über ökumenische Fragen mit größerer Genugtuung und größerem Gewinn gelesen als dieses — und es ist nur der beschränkte Raum, der ihm verbietet, alle Themen gebührend zu behandeln. Hans Weißgerber

Ökumenische Profile. Herausgegeben von Günter Gloede. Mit 34 Bildern und 6 Zeichnungen ökumenisch wichtiger Stätten. Band I 372 Seiten. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1961. Leinen DM 19.80.

Die „Ökumenischen Profile“, die seit 1951 in Heftform erschienen, sind für die Gemeindefarbeit von großem Nutzen gewesen. Jetzt werden uns diese Einzeldarstellungen gesammelt, erweitert und überarbeitet in zwei Bänden vorgelegt, von denen der erste bereits veröffentlicht ist. Mancher wird bedauern, daß die ursprüngliche Verwendungsmöglichkeit nun nicht mehr besteht, da wir gerade in diesen Jahren auf ökumenischem Gebiet nach gemeindegemäßem Verteil- und Arbeitsmaterial Ausschau halten. Pfarrer

und Lehrer dürften aber in diesen Sammelbänden reichhaltige Hilfen und Anleitungen finden, um den ökumenischen Gedanken an namhaften christlichen Persönlichkeiten anschaulich zu machen. Ist doch die ökumenische Bewegung im wesentlichen entstanden, getragen und gefördert durch christliche Männer und Frauen, die mit dem neutestamentlichen Gebot der Einheit der Kirche Jesu Christi ernst gemacht haben. Das gilt für die letzten fünfzig Jahre der Entwicklung der ökumenischen Bewegung im engeren Sinne ebenso wie für zurückliegende Jahrhunderte, als dieser Aspekt unseres Christ- und Kircheseins nur je und dann aufleuchtete, niemals aber ganz untergegangen war. Die vorliegende Sammlung tut deshalb recht daran, wenn sie z. B. die Reformatoren auf ihren ökumenischen Herzschlag hin abhören läßt, so verschieden auch im einzelnen die Motive und Ausdrucksformen gewesen sein mögen.

Der erste Band umfaßt in drei Gruppen die „Vorläufer“, die „Initiatoren der modernen Ökumene“ und den „Beitrag der Orthodoxen und Katholiken“. Der zweite Band soll „Nachbarn und Junge Kirchen“ sowie „Späte Erben der Reformation“ und „Weiterarbeit heute“ beinhalten. Wir sind nicht sicher, ob diese Aufteilung glücklich ist. Wahrscheinlich ist sie in dieser Abgrenzung auch gar nicht durchführbar, obwohl das Mühen um eine gewisse Ordnung gerne anerkannt sei. Chronologische, geographische, theologiegeschichtliche und konfessionelle Gesichtspunkte gehen hier aber offenkundig durcheinander. Wäre nicht zumindest für die letzten fünfzig Jahre eine Aufgliederung nach ökumenischen Entwicklungsströmen und Arbeitsgebieten sinnvoller gewesen? Es hätte sich dann jener innere Zusammenhang ergeben, den man jetzt vermißt. Das macht ein Vergleich mit Stephen Neills Buch „Männer der Einheit“ deutlich, in dem die biographischen Schilderungen sich organisch einfügen in eine abgerundete Gesamtschau der ökumenischen Bewegung.

Daß auch die einzelnen Lebensbilder in Ansatz und Durchführung weder gleichartig noch gleichwertig sind, kann bei einem solchen Sammelwerk kaum ausbleiben. Damit stellt sich gleichzeitig hier und da die Frage nach der ökumenischen Relevanz wie nach der Auswahl.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber gewiß den Dank nicht schmälern, den wir dem Herausgeber und den Mitarbeitern für einen Dienst schulden, der uns nachhaltig daran erinnert, daß Ökumene nicht eine Sache der Organisation, sondern des persönlichen Einsatzes und eines lebendigen Zeugnisses ist und bleiben wird. Kg.

Bis an das Ende der Erde. Ökumenische Beiträge zum 70. Geburtstag von D. Martin Niemöller. Herausgegeben von Hanfried Krüger. Christian Kaiser-Verlag, München 1962. 224 Seiten. Geb. DM 13.80.

Martin Niemöller hat viele — ungewöhnlich viele Freunde. Auch ein paar „Anhänger“. Von seinen Freunden ist kaum einer mit ihm immer „einverstanden“, aber ihre Liebe und Treue bleibt ihm. Das zeigt die ganz unübliche Festgabe zum 70. Geburtstag, die Hanfried Krüger herausgegeben hat. Das Buch ist ein Beitrag zur Biographie von Martin Niemöller wie zur Geschichte des Kirchenkampfes, denn hier stellen sich die Mitarbeiter nicht selber festlich dar. Weil ihre Beiträge die Begegnungen mit einem Mann schildern, werden sie zu Bausteinen der Geschichtsschreibung. Wer nichts von

Martin Niemöller weiß, dieses Buch aber in die Hand bekommt, hat einen umfassenden Eindruck gewonnen: Ein Zeitgenosse, bezaubernd und bezwingend, zugleich unbequem, ja quälend; niemand und nichts ist „sicher“ vor ihm, wenn Gottes Wort zu ihm spricht und ihn sendet. Denn das ist für den deutschen Leser vielleicht das Überraschendste: Die Selbstverständlichkeit, mit der die ausländischen Freunde das Ärgernis, das er auch ihnen oft bereitet, als Zeichen des Prophetischen werten. Daneben sehen sie ihn als den Mann der kirchlichen Einheit, der nicht Unionismus treibt — nämlich an der Oberfläche die Unterschiede verreiben möchte —, sondern den Knecht, der in allem Geschrei um die Unterschiede gelassen und beharrlich auf die Wurzel und Quelle unseres Seins, auf Christus den Herrn hinweist, von dem und durch den wir *alle* leben.

Wir können nicht die 31 Verfasser des Buches alle nennen; sie bilden einen Querschnitt durch die Kirchen der Ökumene. Daß die 31 Beiträge eine Einheit bilden und das Buch dadurch zu einer spannenden Lektüre wird, macht den besonderen Reiz dieser Festgabe aus. Gerhard Stratenwerth

Anschriften der Mitarbeiter

Kirchenrat Dr. Christian Berg, Stuttgart O, Gerokstr. 21 / Pastor Armin Boyens, Genf, 17 Route de Malagnou / Missionsdirektor D. Gerhard Brennecke, Berlin NO 18, Georgenkirchstr. 70 / Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, New York 27, N. Y., 475 Riverside Drive, Room 1730 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Dozent Dr. Hans Jochen Margull, Genf, 17 Route de Malagnou / Prälat D. Wolfgang Metzger, Stuttgart O, Gänsheidestr. 4 / Pfarrer D. Heinrich Puffert, Genf, 17 Route de Malagnou / Studienleiter Dr. Heinz Renkewitz, Arnoldshain/Taunus, Evangelische Akademie / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Vizepräsident Dr. Hans Thimme, Bielefeld, Altstädter Kirchplatz 5 / Dr. Günter Wieseke, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, Allendorf/Lahn / Bischof D. Dr. Friedrich Wunderlich, Frankfurt a. M., Grillparzerstr. 34 / Vizepräsident Gerhard Stratenwerth, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109.

Auf die beiliegenden Prospekte des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht und der Ökumenischen Arbeitshefte wird empfehlend hingewiesen. Die Abonnenten erhalten anliegend das Inhaltsverzeichnis für 1961.

Soeben erschienen:

EB 241

JESUS CHRISTUS, DAS LICHT DER WELT

Ein Bildbericht von der 3. Vollver-
sammlung von Neu-Delhi.

Bearbeitet von

Walter Schinzer, Kassel

Bilder: John Taylor, Genf
und Rudolf Zitzmann, Kassel

50 Bilder, schwarz-weiß

Preis: Bildband: 11.— DM
verglast: 21.— DM

Zu beziehen durch die

EICHENKREUZ - Bildkammer

35) Kassel-Wilhelmshöhe
Im Druseltal Nr. 8

Zwei neue Standardwerke

Ökumenische Profile

Brückenbauer der Einen Kirche

Herausgegeben von
Dr. Günter Gloede

Mit 34 Bildern und 6 Zeichnungen
ökumenisch wichtiger Stätten

Band I 376 Seiten, Leinen DM 19.80
(Band II erscheint Herbst 1962)

Weltmission in ökumenischer Zeit

Herausgegeben von
D. Gerhard Brennecke
und 28 Mitarbeitern

16 Seiten Fotos, 336 Seiten, Leinen
DM 15.80

EVANG. MISSIONSVERLAG
STUTT GART

Schwarzes Afrika

Geistige Begegnung

1961. 136 Seiten, engl. br. DM 4.80

Inhalt: E. Bahr, Entwick-
lungshilfe zu wessen Nutzen? / P. Fr.
Früh, Probleme um afrikanische Po-
litiker / J. Hermelink, Die Christen
in Afrika / H. Kaufmann, Europa —
Afrika, Phänomene geistiger Begeg-
nung / G. Smilla, Grundfragen afri-
kanischer Vor- und Frühgeschichte

A. M. Thunberg

Kontinente im Aufbruch

Kirche und Mission angesichts der
afro-asiatischen Revolution

1960. 291 Seiten, 1 Karte, engl. br.
DM 14.80

„... eine höchst aktuelle Sache...
Keine nur interessante Lektüre, son-
dern ein aufrüttelnder Alarmruf!“
Wort und Tat

Die Kirche in ihrer Geschichte

Ein Handbuch. Hrsg. von Kurt-Dietr.
Schmidt u. Ernst Wolf

Bisher sind erschienen:
Hans Werner Gensichen

Missionsgeschichte der neueren Zeit

63 Seiten, brosch. DM 8.80
(Subskr.-Pr. DM 7.—)

Gert Haendler

Geschichte des Frühmittelalters und
der Germanenmission

Günther Stöckl

Geschichte der Slawenmission
92 Seiten, brosch. DM 16.60
(Subskr.-Pr. DM 13.30)

VANDENHOECK & RUPRECHT
GÖTTINGEN

NACH DER VOLLVERSAMMLUNG VON NEU-DELHI

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Was ist eigentlich eine Vollversammlung der Ökumene?

Es ist eine Zusammenkunft von offiziellen Delegierten aller Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Die Delegierten sind umgeben von Beratern, Beobachtern von anderen Kirchen (Nichtmitgliedskirchen), Jugenddelegierten und Pressevertretern. Es gibt Augenblicke, in denen die Mannigfaltigkeit der anwesenden Kirchen außerordentlich eindrucksvoll und erhebend ist, z. B. beim feierlichen Einzug zu Beginn der Vollversammlung. Bei anderen Gelegenheiten aber, wenn es darum geht, die Botschaft, das gemeinsame Zeugnis zu finden, kann einen diese Vielfalt verwirren. Wie kann man zwischen verschiedenen Kirchen, die alle in der einen oder anderen Weise ihrer besonderen Kultur verhaftet sind, die durch bestimmte Lehren voneinander getrennt sind, manchmal sogar noch in sich selber gespalten, die lange Zeit sehr isoliert gelebt haben, die gerade anfangen, einander ein wenig kennenzulernen, die nur einmal alle sechs oder sieben Jahre zur Vollversammlung zusammenkommen und sich in der Zwischenzeit sehr oft neue Leiter geben, zu einer Übereinstimmung gelangen? Man möchte meinen, daß die Verschiedenheit so groß ist, daß es überhaupt keine Chance gibt, zu gemeinsamen Entscheidungen, zu wesentlichen Aussagen zu kommen, die von allen angenommen werden können. Aber da entdeckt man, daß noch eine andere Kraft am Werke ist. Es ist die Kraft der Sache, die hinter unseren Unterschieden verborgen ist, die bewirkt, daß wir trotz allem nicht Nachfahren jener sind, die den Turm zu Babel bauten, sondern derjenigen, die zu Pfingsten in Jerusalem versammelt waren. Diese Sache hat ein solches Gewicht, daß sie die Waage zugunsten der Übereinstimmung, der gemeinsamen Aussage, anstelle der Konfusion und der Verschiedenheit ausschlagen läßt. Dieses Erlebnis — zu sehen, wie das Evangelium den Sieg über unsere Uneinigkeit davonträgt — ist das grundlegende Erlebnis der Ökumene, und eine Vollversammlung ist der Ort, wo man dieses am überzeugendsten erleben kann. Das heißt aber auch, daß wir von einer solchen Vollversammlung nicht das erwarten dürfen, was sie uns nicht geben kann. Wenn sie über die ihr vorgelegten Fragen eine Übereinstimmung zu erzielen versucht, ist ihre Aufgabe so groß, daß sie selten Neues erarbeiten kann. So liegt die Bedeutung der Ergebnisse von Neu-Delhi nicht darin, daß sie Neuland betreten, sondern daß sie eine möglichst große Übereinstimmung der Kirchen im

Blick auf die Aufgaben und Standpunkte darstellen, die in den letzten Jahren den Gegenstand der Untersuchungen und Diskussionen gebildet haben, aber bisher von der Gesamtheit der Kirchen noch nicht angenommen worden waren.

Neue Perspektiven

Die Bedeutung einer Vollversammlung liegt aber nicht nur in ihren Entscheidungen. Die Berichte und Resolutionen sagen nicht alles. Es gibt noch eine andere Seite ihrer Tätigkeit, die weniger offensichtlich, aber trotzdem sehr real ist. Eine Vollversammlung kann nämlich der Ort sein, wo die Kirchen Entdeckungen machen und sich ihnen neue Perspektiven erschließen. Es scheint mir, daß in Neu-Delhi fast alle Kirchen diese Erfahrung gemacht haben.

Für die jungen Kirchen Afrikas und Asiens war es ein neues Erlebnis, einer großen ökumenischen Konferenz beizuwohnen, auf der sie keine kleine Minderheit sind und sich nicht in die Welt ihrer Mutterkirchen versetzt finden. Sie konnten daher viel offener sprechen. Sie übten offen Kritik an dem langsamen Verständnis der westlichen Kirchen. Die große neue Entdeckung, die sie machten, war ganz gewiß die Existenz der alten östlichen Kirchen, die sie kaum gekannt hatten und die ihnen einen Reichtum an Glauben und liturgischen Formen zeigten, von denen sie bisher nichts gehant hatten. Umgekehrt begannen die alten Kirchen, die wie eingesperrt gelebt hatten, sich der Existenz sehr junger Kirchen und ihrer Bedeutung für die Christenheit bewußt zu werden. Sie verstanden viel besser, warum der Ökumenische Rat die Mission der Kirche in den Mittelpunkt seines Lebens stellen mußte. Daß diese Begegnung zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den Kirchen Asiens und Afrikas von diesen Kirchen als ein Ereignis von besonderer Bedeutung angesehen wurde, ist bemerkenswert. Ein Russe sagte: „Es ist gut für uns, die wir ständig unter dem Druck einer Welt leben, die uns nicht akzeptiert, in Gemeinschaft mit Kirchen zu treten, die die gleiche Erfahrung machen.“ Und ein Inder entgegnete darauf: „Seit die Russen gekommen sind, ist es uns in der ökumenischen Bewegung wohler, denn sie werden besser als andere die Probleme von Minderheitskirchen verstehen.“

Und die Kirchen des Westens? Für sie war es eine große Sache, daß sie gezwungen waren, ihre Welt — die Welt dessen, was von der christlichen Zivilisation geblieben ist — aus einer gewissen Distanz und gewissermaßen mit den Augen derjenigen zu betrachten, die sie von außen sehen. Es war nicht immer angenehm, die Urteile über den christlichen Westen, zumal die ungerechten Urteile, zu hören. Aber es war nützlich, half es doch dem Westen, zwischen der Sache der Kirche und dieser oder jener westlichen Ideologie zu unterscheiden.

Martin Niemöller, einer der neuen Präsidenten, sagte am Schluß der Vollversammlung: „Die ökumenische Bewegung hat sich freigeschwommen.“ Er wollte

damit sagen, daß die Bewegung sich nicht auf Kräfte außerhalb der Kirche selber zu stützen sucht. Wenn das wahr ist — und das hoffen wir sehr —, dann verdanken wir dieses Ergebnis zu einem Teil der Tatsache, daß wir in Indien getagt haben. Wir haben alle neue Perspektiven gesehen, vor allem haben wir das Bild der Kirche vor uns gesehen, die sich zu allen Zeiten, in guten oder schlechten Tagen, auf den Heiligen Geist verläßt und nicht auf menschliche Privilegien.

Ausbreitung und Festigung

Was aber hat die Vollversammlung für den Ökumenischen Rat selber bedeutet? Mir scheint, man kann darauf mit zwei Worten antworten: Ausbreitung und Festigung. Sehr oft bedeutet die Ausbreitung einer Bewegung zugleich auch ihre Schwächung. Es war daher vor der Vollversammlung unvermeidlich, daß viele unter uns sich gefragt haben, ob der Preis, den wir für unser Wachstum würden bezahlen müssen, nicht zu hoch wäre. Dieses Wachstum ist in der Tat sehr beachtlich. Zuallererst die neue Verantwortlichkeit für die Aufgabe des Internationalen Missionsrates. Dann die 23 neuen Kirchen, unter ihnen eine große Anzahl afrikanischer Kirchen, durch die uns eine vermehrte Verantwortung in Afrika erwächst. Und vor allem schließlich der Eintritt der großen orthodoxen Kirchen Rußlands, Rumäniens und Bulgariens. Er bedeutet, daß fast die gesamte östliche Orthodoxie im Rat vertreten ist und daß wir jetzt unter unseren Mitgliedern eine beträchtliche Anzahl von Kirchen haben, die in einem kommunistischen Land leben. Man kann fragen: Warum hat man denn dieses Risiko auf sich genommen? Wir müssen antworten: Weil wir diese neue Verantwortung nicht ablehnen können, ohne die Grundprinzipien zu verraten, auf denen die ökumenische Bewegung basiert. Das gesamte ökumenische Denken dieser letzten Jahre bewegte sich in Richtung auf eine Synthese von Einheit und Mission zu. Alle unsere Kontakte mit der russischen Kirche haben uns gezeigt, daß diese Kirche ihren Platz im Ökumenischen Rat verdient und daß ihr Beitritt unser gemeinsames Leben bereichern würde.

Dennoch bleibt die Frage gestellt: Wird Ausbreitung möglich sein, ohne daß wir etwas verlieren? Ich wage zu sagen, daß wir in Neu-Delhi nicht das Gefühl einer Schwächung gehabt haben. Im Gegenteil, es ist nicht übertrieben, von Festigung zu sprechen. Ich denke an die Tatsache, daß wir deutlicher als vorher die beherrschende Linie unserer Bewegung haben aufzeigen können. Diese Linie kann als die christozentrische Linie beschrieben werden. Immer deutlicher wird es, daß wir, indem wir uns auf den, der der Mittelpunkt ist, konzentrieren, auch einander näherkommen.

Ich denke an die Bibelarbeiten, die vor und während der Vollversammlung über das Generalthema „Jesus Christus, das Licht der Welt“ gehalten worden

sind. Es ist eindrucksvoll zu sehen, wie diese Bibelarbeiten dazu geholfen haben, uns ein gemeinsames Fundament für unsere Arbeit zu geben. Ich denke an die neue Fassung unserer Basis in der Verfassung. Wenn die sehr große Mehrheit der Delegierten für die neue Fassung gestimmt hat, so darum, weil man die Tatsache unterstreichen wollte, daß die Heilige Schrift ein mächtiger Anwalt unserer Einheit ist und daß wir gemeinsam Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist anbeten. Die Annahme der missionarischen Aufgabe verstärkt auch noch diese christozentrische Orientierung; denn die Mission ist der Akt, durch den die Kirche zeigt, daß sie dem Herrn gehorcht, der der Herr aller Menschen ist. Es ist auch bezeichnend, daß das Zentralthema unserer ökumenischen Studienarbeit die Einzigartigkeit Jesu Christi betreffen wird; denn wir zeigen so, daß der ökumenische Gedanke nichts mit Synkretismus zu tun hat, mit der Vermischung und Verquickung von Religion, die eine der großen Versuchungen unserer Zeit ist.

Ich möchte jetzt von den großen Aufgaben sprechen, die wir im Lichte der Vollversammlung in den kommenden Jahren zu erfüllen haben werden:

- a) *Dem gesamten Leben der Kirche die missionarische Ausrichtung geben, die zu ihrem Wesen gehört, und damit aus dem kirchlichen Getto herausgehen, um das Evangelium überall dort zu verkündigen, wo es noch nicht oder nicht mehr bekannt ist.*

Der Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen bedeutet nicht nur, daß die Missionsgesellschaften sich der Kirche wieder nähern. Er muß auch und vor allem bedeuten, daß die Kirche die Verantwortung für die Mission akzeptiert. Die Kirche wird das nicht tun können, wenn sie nicht gleichzeitig wiederentdeckt, daß die Mission ein integrierender Bestandteil ihrer Berufung ist und daß sie nicht Kirche ist, wenn sie nicht dort, wo sie sich befindet, und ebenso bis an die Enden der Erde evangelisiert. Man muß sich darum fragen, ob unsere kirchlichen Strukturen dieser Forderung entsprechen. In Neu-Delhi haben wir in dieser Hinsicht sehr revolutionäre Dinge gehört. Vor allem die Laien haben darauf bestanden, daß unsere Kirchen noch nicht begriffen haben, daß die wahre Front die Front des täglichen Lebens unserer Laien in ihren Fabriken, Büros, ihren Schulen usw. ist. Sie haben die Kirchen dringend gebeten, die Probleme, die zu lösen sind, um ein echtes christliches Zeugnis in der Welt zu geben, ernst zu nehmen. Gleichzeitig fragen die jungen Kirchen ihre Mutterkirchen, warum sie manchmal das Heidentum in Afrika und Asien ernster zu nehmen scheinen als den Nihilismus in Europa und Amerika. Sie verlangen nicht von uns, in ihren Ländern weniger, sondern bei uns mehr Mission zu treiben.

- b) *Den Kirchen zu helfen, auf nationaler und lokaler Ebene konkrete Entscheidungen in bezug auf die Einheit der Kirche zu treffen.*

Die ökumenische Bewegung hat sich immer mit der Einheit der Kirche befaßt. Aber es hat enorme Mühe gekostet zu definieren, worin diese Einheit besteht; denn jede Konfession hat ihre eigene Vorstellung von der Einheit. Darum könnte der Ökumenische Rat auch keine bestimmte Vorstellung der Einheit wählen. Dennoch haben wir in Neu-Delhi einen Schritt vorwärts tun können. Wir haben uns auf eine Beschreibung dessen geeinigt, was wir gemeinsam suchen. Diese Beschreibung lautet folgendermaßen: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und 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.“

Warum sagen wir, daß dies ein Schritt voran ist? Weil die Kirchen, die diese Formulierung unseres gemeinsamen Zieles annehmen, zuerst einmal sagen, daß unsere tatsächliche Lage anomal ist, daß die Einheit, die wir schon haben, weit davon entfernt ist, die Einheit zu sein, die Gott will. Und auch weil die Kirchen, die so sprechen, geistlich und moralisch verpflichtet sind, konkrete Schritte auf dem Gebiet der Einheit zu unternehmen. Ich will damit sagen, daß die Aufgabe, die vor uns liegt, deutlicher geworden ist. Die Kirchen müssen nicht mehr auf das warten, was sich in den großen ökumenischen Treffen ereignet. Sie müssen selber suchen, was sie an ihrem Ort tun können. Der Ökumenische Rat kann eine Atmosphäre der Einheit schaffen, zeigen, welches die Probleme und Möglichkeiten sind. Gehandelt werden aber muß von jeder Kirche selber, ja sogar von jeder Gemeinde. Hier an dieser Stelle ist es unerbittlich wahr: die ökumenische Bewegung sind nicht die anderen, wir sind es, ich selber. Es ist nicht nur Neu-Delhi, sondern Genf, London und Tokio.

- c) *Ein echtes Gespräch zwischen den Kirchen der östlichen und der westlichen Tradition beginnen.*

Der Eintritt mehrerer orthodoxer Kirchen Osteuropas bedeutet zuallererst, daß zum ersten Mal fast die Gesamtheit der Orthodoxie aktiv an der ökumenischen

Bewegung teilnimmt. Das ist wichtiger als die Tatsache, daß diese Kirchen in kommunistischen Ländern leben. Und wenn fast alle unsere Mitgliedskirchen für die Aufnahme dieser Kirchen gestimmt haben, so geschah das deshalb, weil sie kirchlichen und christlichen Erwägungen den Vorrang gegeben haben.

Diese Teilnahme der Orthodoxie wird aber keinen Sinn haben und keine Früchte tragen, wenn wir uns nicht auf seiten der westlichen und der östlichen Kirchen auf eine wahrhaftige Konfrontierung vorbereiten. Im Augenblick haben wir sehr wenig Kirchenmänner im Westen wie im Osten, die die ganze Tragweite dieses historischen Augenblicks begriffen haben, in dem es zum ersten Mal seit zehn Jahrhunderten möglich geworden ist, untereinander in eine echte geistliche Verbindung einzutreten. Wir stehen erst ganz am Anfang dieser echten Begegnung. Ich bin persönlich davon überzeugt, daß wir Christen des Westens viel von den orthodoxen Christen zu lernen haben, die unter der Herrschaft des Islams oder des dialektischen Materialismus ihren Glauben lebendig erhalten haben. Ich denke andererseits, daß unsere westliche Tradition, die den Akzent auf das Herrsein Jesu Christi über alle Bereiche des Lebens legt, eine große Bedeutung für unsere Brüder von der Orthodoxie hat.

In Neu-Delhi ist der orthodoxe Beitrag viel bedeutender gewesen als in Amsterdam oder Evanston. Ich denke an den großartigen Vortrag meines Freundes Nissiotis, in dem er aufzeigte, daß der Geist der Orthodoxie nicht (wie viele ihn ansehen) ein rein statischer und bewahrender Geist, sondern ein schöpferischer Geist ist. Ich denke an die wunderbaren Bibelarbeiten über „Jesus Christus, das Licht der Welt“ von Vater Verghese von der Syrischen Orthodoxen Kirche des Ostens, der bald als Mitglied des Generalsekretariats zu uns nach Genf kommen wird. Die Zeit ist gekommen, wo jeder, der geistlich an der ökumenischen Bewegung teilnehmen will, sich mit der großen orthodoxen Tradition bekanntmachen muß.

- d) *Das Gespräch mit unseren katholischen Brüdern erweitern und vertiefen; das kommende Konzil durch die Fürbitte und in der Hoffnung begleiten, daß es ein im wahren Sinne evangelisches Zeugnis ablegen und gewisse Hindernisse, die einem besseren gegenseitigen Verständnis im Wege stehen, fallenlassen wird.*

In diesem Jahr, dem Jahr des Zweiten Vatikanischen Konzils, können wir nicht von der ökumenischen Aufgabe reden, ohne von diesem Konzil zu sprechen. Es gibt darüber hinaus aber noch andere Gründe, um von unseren Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche zu sprechen. Ich denke an die Tatsache, daß eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates zum ersten Mal unter ihren Beobachtern katholische Priester gehabt hat, die von einer Stelle des Vatikans,

d. h. von dem neuen Sekretariat für die Einheit, ausgewählt und bevollmächtigt worden waren. Und ich wage zu sagen, daß wir auf unserer Seite der Ansicht sind, daß diese Erfahrung positiv gewesen ist. Es ist für uns wichtig, daß die katholische Kirche in sehr direkter Weise über unsere Arbeit und unsere Projekte informiert ist. Auch muß betont werden, daß nie zuvor Bischöfe, Priester und Gläubige der katholischen Kirche ein so brüderliches Interesse für ein Ereignis ökumenischer Natur gezeigt haben. Wir sind berührt von der Tatsache, daß in mehreren Ländern die Bischöfe zur Fürbitte der Gemeinden für die Vollversammlung in Neu-Delhi aufgefordert haben und daß auch in den letzten Monaten in der katholischen Presse und in manchen gemeinsamen Zusammenkünften ein sehr starkes Interesse für die Arbeit der Vollversammlung in Neu-Delhi gezeigt worden ist.

Ich habe gesagt, daß man das Gespräch mit unseren katholischen Brüdern erweitern und vertiefen müsse. Es scheint mir nämlich, daß das neue Element in der Situation genau dies ist, daß wir endlich an dem Punkt angelangt sind, wo das Gespräch möglich ist. Man spricht viel von einem Klimawechsel in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen. Ich habe es selbst getan. Aber dieser Ausdruck ist unzutreffend. Er ist zu unpersönlich, zu wenig dynamisch.

Für die klimatischen Verhältnisse tragen wir keine Verantwortung. In einem echten Gespräch müssen wir nach dem französischen Ausdruck „*payer de notre personne*“ — mit unserer Person zahlen. Es geht darum, daß wir endlich zu einem dialogischen Verhältnis kommen, wie es bestehen soll zwischen denjenigen, die denselben Herrn und Heiland haben. Viel ist schon geschehen in persönlichen Gespräch zwischen Katholiken, Orthodoxen und Evangelischen. Es muß jetzt auch zu einem Gespräch zwischen den Kirchen kommen. Der Papst hat gesagt, daß das Konzil das Bild der katholischen Kirche anziehender machen solle für die, die ihr nicht angehören. Das kann nur geschehen, wenn ernst genommen wird, was die anderen Kirchen zu fragen und zu sagen haben. So wird es auf beiden Seiten so weit kommen müssen, daß wir lernen, aufeinander zu hören. Die katholische Kirche wird deutlich sagen müssen, was eine Anzahl ihrer Theologen schon gesagt hat (ich zitiere), daß „reformatorische Christen durch ihre Taufe am verherrlichten Leben des Herrn teilhaben“ und daß „dieses Teilhaben am Leben des Auferstandenen auch seinen Ausdruck findet in den Reformationskirchen“. Die Kirchen der Reformation werden aber auch lernen müssen. Die katholische Kirche hat ihnen wichtige Fragen zu stellen, Fragen etwa über die Katholizität der Kirche Christi, die nicht aus einer von Menschen geschaffenen Tradition kommen, sondern aus einer Auslegung der Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift gegeben ist.

Wenn wir sagen, daß wir jetzt in der Zeit des Gesprächs leben, dann ist damit gleichzeitig gemeint, daß wir nicht in einer Zeit leben, in der man irgendwelche entscheidenden Ereignisse auf dem Gebiete der kirchlichen Vereinigung zwischen katholischen und nicht-katholischen Kirchen erwarten kann und erwarten muß. Die Aufgabe unserer Generation ist schon groß genug: die Konfessionen aus ihrer Selbstisolierung herauszurufen zur Begegnung und zur Zusammenarbeit. Wir dürfen es dem Heiligen Geist überlassen, was daraus werden wird.

Ich habe gesagt, daß wir das Konzil mit der Fürbitte und der Hoffnung begleiten müssen, daß es ein evangelisches Zeugnis ablegen und einige der Hindernisse für ein besseres gegenseitiges Verständnis beseitigen wird; denn alles, was die Sache des Evangeliums stärkt, stärkt die Sache aller Kirchen. Wir können daher nur hoffen, daß wir zu den großen Fragen, die heute der Christenheit gestellt sind — der Notwendigkeit, uns von einer defensiven Haltung, die an eine überholte Vorstellung der Christenheit gebunden ist, freizumachen; der Suche nach neuen Formen der Verkündigung; der Freiheit der Kirche gegenüber Ideologien aller Art; dem Kampf für Frieden und Gerechtigkeit —, durch die Stimme des Konzils ein klares und ermutigendes Wort hören. Als einer, der für große kirchliche Versammlungen verantwortlich ist, weiß ich, was man von solchen Ereignissen erwarten und was man von ihnen nicht erwarten kann. Man muß nichts Unmögliches verlangen. Was aber möglich ist, ist gerade dies, daß das Konzil einen Weg zu Beziehungen bahnt, denen das Element der Verständnislosigkeit und des Mißtrauens fremd ist. Ich glaube, daß in dieser Hinsicht das große Ziel, von dem der Papst gesprochen hat, nicht erreicht werden wird, wenn das Konzil nicht hilft, die ökumenische Situation von gewissen Steinen des Anstoßes zu befreien. Ich denke an die Frage der Religionsfreiheit. Es ist wahrhaftig an der Zeit, daß die katholische Kirche offiziell sagt, was viele ihrer besten Gelehrten schon zu diesem Thema gesagt haben. Ich denke an die Frage der Mischehen, die uns allen schon so viel Kummer bereitet hat. Auch hoffe ich, daß man einen Ton finden wird, der von demjenigen sehr verschieden sein wird, den wir kürzlich in der Enzyklika „Aeterna Dei Sapientia“ gehört haben, einer Enzyklika, die in ihrer Polemik gegenüber der Ostkirche ganz entschieden eher zu einer Epoche des Monologs als des Dialogs gehört. Wir wollen aber hoffen, daß das Konzil einen Schritt vorwärts bedeutet, daß es all denen recht geben wird, die glauben, daß das ökumenische Gespräch zwischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen eine Zukunft hat und daß, selbst wenn wir keine sensationellen Entwicklungen auf dem Gebiet der kirchlichen Einheit erwarten dürfen, dieses ökumenische Gespräch zwischen denen, die an Jesus Christus glauben, ein Akt christlichen Gehorsams ist, den Gott segnet.

- e) *Den Kirchen, vor allem in Ländern, die sich in vollem Umbruch befinden, helfen, die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes zu verteidigen und eine Gesellschaft zu schaffen, in der die Menschen sich füreinander verantwortlich fühlen.*

Die Delegierten, die im Herzen Asiens zusammengekommen waren und von den Menschenmassen, die mit dem Elend und dem Hunger ringen, umgeben waren, haben in Neu-Delhi deutlicher als je zuvor gefühlt, daß die Kirchen die Pflicht haben, bei den Anstrengungen der Nationen Asiens und Afrikas, ihren Völkern eine erträgliche Existenz zu verschaffen, bis an die Grenzen ihrer eigenen Kraft zu helfen. Glücklicherweise haben die Kirchen Europas jetzt begriffen, daß sie zu geben und noch einmal zu geben haben und daß die zwischenkirchliche Hilfe heute eine großangelegte Hilfsaktion aufbauen kann. Aber es handelt sich nicht nur um materielle Gaben. Es besteht nämlich gerade die Gefahr, daß die neuen Nationen in ihrem Bemühen, die Probleme rein wirtschaftlich lösen zu wollen, dieselben Fehler begehen, die Europa zur Zeit der industriellen Revolution gemacht hat. Darum sucht der Ökumenische Rat der Kirchen die Hilfsaktion mit einer anderen Aktion zu begleiten, einer Aktion, die die jungen Kirchen in die Lage versetzen soll, das Licht der christlichen Auffassung vom Menschen in den sozialen und politischen Entscheidungen wirksam werden zu lassen. Heißt das aber nicht, von diesen so jungen und dazu noch Minderheitskirchen zuviel verlangen? Wir haben während dieser letzten Jahre gesehen, daß eine kleine Handvoll entschlossener Christen einen sehr großen Einfluß auf die allgemeine Orientierung der Gesellschaftsformen ausüben kann. Das trifft ganz besonders in Afrika zu, wo so viele führende Männer des sozialen und politischen Lebens in christlichen Schulen erzogen worden sind. Nur hatte niemand vorausgesehen, daß alles so schnell gehen würde. Darum muß man jetzt die verschiedenen Institutionen intensivieren und vervielfachen, die für eine schnelle Heranbildung junger Christen sorgen, die fähig sind, den großen sozialen, zugleich aber auch moralischen und geistlichen Problemen der Gegenwart zu begegnen.

- f) *Kämpfen gegen alle Kräfte in allen Ländern, die bewußt oder unbewußt die Gefahr des Krieges verschärfen.*

Den gefährlichen Charakter der gegenwärtigen Situation besonders zu betonen, ist nicht notwendig. Wir sind uns dessen alle bewußt. Die Frage ist vielmehr, ob die Kirchen und der Ökumenische Rat etwas tun können. Haben wir in Neu-Delhi etwas für den Frieden getan? Ich glaube es. Dabei denke ich nicht nur an den Appell, den wir an die Regierungen gerichtet haben und der seither in sehr vielen Ländern von den Kirchen ihren Regierungen weitergegeben worden ist. So etwas ist nicht ohne Bedeutung, besonders auch darum, weil wir eine deut-

liche Warnung gegen Experimente mit Atombomben ausgesprochen haben. Noch wichtiger aber ist, daß wir ganz einfach gezeigt haben, daß Russen und Amerikaner, Indonesier und Holländer, schwarze Südafrikaner und weiße Südafrikaner nicht nur zusammen beten und singen, sondern auch über die schwierigsten Probleme miteinander sprechen und zu einem Einvernehmen gelangen können. Ich denke an den Eindruck, den diese Tatsache auf bestimmte Laien gemacht hat, die an internationale Konferenzen politischen Charakters gewöhnt sind. Man sage nicht — auf jeden Fall nicht, bevor man nicht die angenommenen Berichte in allen Einzelheiten gelesen hat —, daß wir nur in allgemeinen Wendungen gesprochen haben, die von niemandem auch nur das geringste Opfer fordern. Man lese aufmerksam, was wir zur Frage der offenen Gesellschaft und der Religionsfreiheit gesagt haben und man frage sich, was das für diejenigen bedeutet, die in Einparteien- oder totalitären Gesellschaften leben. Oder man frage sich, was die kolonisierenden Nationen haben akzeptieren müssen. Wir haben uns die Sache nicht leicht gemacht und von einem Frieden gesprochen, der niemanden etwas kostet.

Es ist wahr, daß wir auf viele Fragen keine gemeinsame Antwort gefunden haben. Das aber war sehr oft der Fall bei Problemen wie der Frage der restlosen Abschaffung der Atomwaffen, über die wir fast in allen unseren Kirchen voneinander abweichende Meinungen finden.

Abschließend können wir sagen, daß es gute Gründe gibt, dankbar für diese Vollversammlung zu sein. In einer Welt, in der wir so viele Ereignisse erleben, die uns tief entmutigen, gibt es dennoch auch etwas anderes. Es gibt Zeichen, die darauf hinweisen, daß Gott die Seinen sammelt, daß er sie teilnehmen läßt an seinem Heilswerk und daß er zur Aufgabe die Gabe gibt.

Unser Generalthema lautete: „Jesus Christus, das Licht der Welt.“ Auf Grund dieses Lichtes, das alle Menschen erleuchtet, haben wir zusammen leben, beten, arbeiten und Zeugnis ablegen können. Im Johannesevangelium hören wir Ihn sagen: „Wandelt, dieweil ihr das Licht habt. damit euch die Finsternis nicht überfalle.“ Wandeln, vorangehen — diese Botschaft ist an jede Kirche und jedes Glied der Kirche gerichtet.

AUSLÄNDISCHE STIMMEN ÜBER NEU-DELHI

ZUSAMMENGESTELLT VON GÜNTER WIESKE

Der folgende Bericht enthält das Echo ausländischer Verfasser auf Neu-Delhi, gesammelt aus 20 englischen, amerikanischen, französischen und holländischen Artikeln. Echo kann man verstehen als einfache Wiedergabe, als Wiederholung eines Rufes, oder als Antwort, die von einem lebendigeren Gegenüber zurückgeworfen wird als von einer Felswand. Wir haben uns beim Hinhören auf diese Auswahl von Artikeln weniger um das Aufnehmen von Wiederholungen gekümmert als um lebendige Antworten. Manche von ihnen — wie etwa die vier Beiträge, die Dr. Visser 't Hooft für „The Ecumenical Review“ erbeten hatte — wurden unmittelbar nach der Vollversammlung geschrieben, andere einige Wochen später. Ist es dabei nicht ganz natürlich, daß viele derer, die eine Antwort auf Neu-Delhi versuchten, die Masse der Ergebnisse zunächst einmal nur fragmentarisch und von einer ganz persönlichen kritischen Einstellung aus anfaßten?

Zu einem Teil bestehen die Artikel aus schlichtem Echo, aus Referat. Das gilt besonders für die drei Berichte im „The Christian Century“ über die Ergebnisse der Sektionen. Sie sollen denjenigen, die das Gespräch von Neu-Delhi nicht im Original mitgehört haben, die nötigsten Informationen weitergeben. Für uns sind solche Beiträge relativ uninteressant und unwichtig, weil die Berichterstattung selbst schon in der ersten Nummer der „Ökumenischen Rundschau“ gründlich erfolgt ist. Darum möge man nicht erschrocken oder verärgert sein, hier verhältnismäßig viel Kritik, Fragen, Einwände und Vorschläge — eben echte, wenn auch fragmentarische Antwort — zu vernehmen, die allerdings in den zugänglichen ausländischen Artikeln bisher überwiegt.

Im übrigen läßt sich ja mit Recht der Standpunkt vertreten, daß Antwort nicht nur interessanter ist als Echo im Sinn einer Wiederholung, sondern auch nützlicher; nützlicher für die vom Herausgeber der dem ökumenischen Bemühen gegenüber recht freundlichen „The Christian Century“ geforderten zusätzlichen ökumenischen Dimension: vorwärts.

Eine Konferenz in Moll

In vielen Artikeln und Kommentaren betonen auch ausländische Berichtersteller, daß die Überschrift der Konferenz aufregender war als der Inhalt selbst. Edwin Robertson schreibt in der freikirchlichen, Ökumene-freundlichen Wochenzeitschrift „The British Weekly“: „Die Vollversammlung war gut, verlief aber immer in Moll. Der Bürokrat, der Verfasser von Dokumenten, trat stärker hervor als der Prophet. Von Neu-Delhi aus feigten keine aufwühlenden Worte um die Welt —

um entweder die Häupter der Menschen emporzuheben oder sie in Buße zu beugen“¹⁾).

Schon in Neu-Delhi ging der charmante Leiter der Pressekonferenzen, Bischof De Mel aus der Kirche von Ceylon, auf dieses Problem ein. Die mündliche Tradition von Neu-Delhi überliefert von ihm folgende Anekdote: Im Rahmen eines wirtschaftlichen Hilfsprogramms wurden auch einige Melkmaschinen nach Indien importiert. Zwei Kühe unterhalten sich nach einiger Zeit über ihre Erfahrungen mit diesen Maschinen. Sagt Betty zu Molly: „You know, they are very effective, but I miss the personal touch!“²⁾. Die Organisation war wirklich perfekt, aber gerade deshalb gingen manche persönlichen Kontakte und Gespräche verloren.

Reichlich viel Taktik

Über einen Punkt der Dritten Vollversammlung besteht — soweit wir sehen können — internationale Einmütigkeit. Die vierte Vollversammlung muß in ihrer Arbeitsmethode anders verlaufen als die dritte. Der Ökumenische Rat wird es sich nicht leisten können, die konferenzzmüden Kirchen nach Addis Abeba einzuladen, wenn er nicht die Garantie dafür bietet, daß die Arbeitsmethode mehr Freiheit läßt und die Ergebnisse mit ganzem Herzen bejaht werden können.

Prof. Roger Mehl aus Frankreich fragt in „The Ecumenical Review“ zunächst, ob die Vollversammlung tatsächlich die Aufgaben erfüllt, die sie hat. Das Dilemma wurzelt u. a. in den geringen ökumenischen Vorkenntnissen, die die Delegierten mitbringen: „Versteht man die Vollversammlung auch als eine Konferenz für ökumenische Erziehung? Viele Delegierte der Vollversammlung haben nur eine begrenzte ökumenische Erfahrung und beteiligen sich zum erstenmal an ökumenischer Arbeit. Sie haben keine sehr klare Vorstellung von der bereits geleisteten Arbeit, noch von dem, was schon erörtert worden ist. Es wäre interessant zu wissen, wieviele Delegierte von Neu-Delhi genau wußten, was in der Toronto-Erklärung von 1950 oder in dem Bericht von Lund von 1952 steht. Es erscheint daher nötig, sie im Verlauf der Konferenz zu erziehen. Selbstverständlich ist das Ergebnis davon, daß die Weiterentwicklung des Ökumenischen Rates gebremst wird und daß einige Erklärungen — besonders diejenigen, in denen es um die Einheit geht — im Vergleich zu früheren Dokumenten einen Rückschritt darstellen.“

Prof. Mehl meint, daß die Vollversammlung über diese Aufgabe der ökumenischen Erziehung hinaus die Teilnehmer in ein „ökumenisches Klima“ einführen solle, in dem sich jeder zu Hause fühlt; aber auf die rechte Art: „Gelegentlich hatte ich das Empfinden, daß einige Veranstaltungen der Sektionen und Ausschüsse als eine Art psychotherapeutischer Sitzung angelegt waren, in welcher jeder die Möglichkeit hatte, sich über das kleine Problem auszusprechen, das sei-

nem Herzen am nächsten lag; wo jeder gleichzeitig sprechen konnte, und niemand sich die Mühe machte zu antworten. Das Ergebnis war, daß sich ein richtiges Gespräch nur schwer in Gang bringen ließ . . . Ich leugne nicht die Nützlichkeit solcher Sitzungen, die durch die Methoden der Gruppenpsychologie inspiriert sind . . ., aber sind sie auf einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates nicht doch am unrechten Ort?“³).

Schärfer noch als Prof. Mehl kritisiert der Redakteur Kyle Haselden die Art und Weise, in der in Neu-Delhi diskutiert, gesteuert, die Diskussion zum Schweigen gebracht und beschlossen wurde. Das fiel ihm besonders auf bei dem Gespräch über die Basis: „Im Verlauf der Aussprache über die Basis griffen Mitglieder des Stabes und die leitenden Mitarbeiter des Rates so offensichtlich und so dreist ein, daß es entwaffnend wirkte. Es ergingen Befehle an die Truppen, und die schweren Geschütze wurden mit viel eifertigem Hin und Her in Stellung gebracht. Der Vorsitzende des Zentralausschusses, Dr. Franklin Clark Fry, schaltete sich in die Diskussion ein mit der Mahnung, die befragten Kirchen hätten sich für die Basis ausgesprochen (nur 29 Kirchen hatten geantwortet), und der Zentralausschuß empfehle sie. Dr. Christian G. Baëta aus Ghana, den Bischof Newbiggin auf einen Wink von Dr. Visser 't Hooft hin dazu bewog, erklärte, der Internationale Missionsrat habe vor seiner Auflösung die vorgeschlagene Basis erörtert und gebilligt. Es war offensichtlich, daß die Mitarbeiter des Rates auf unerwarteten Widerstand von seiten der Delegierten gestoßen waren . . .“⁴).

In ähnlicher Weise wird von dem amerikanischen Methodisten, Prof. J. Robert Nelson, die Entstehung der Sektionsberichte kritisiert: „Von den Berichten, die schließlich als Antwort auf die gestellten Fragen zum Vorschein kamen, konnte man nur sehr oberflächlich sagen, daß sie das geprüfte Denken von den mehreren hundert Delegierten jeder Sektion repräsentierten, denn die Verfasser selbst hatten den Vorteil, ihre eigenen Lieblingsgedanken hineinzuschreiben. (Da ich selbst einer von ihnen war, weiß ich das und bekenne es!)“⁵).

Haselden faßt seine Kritik an der ‚Demokratie‘ der Dritten Vollversammlung mit folgenden Sätzen zusammen: „So sehr man sich dagegen sträuben möchte, man ging aus dieser Vollversammlung des Ökumenischen Rates mit dem klaren und überwältigenden Eindruck fort, daß die Angelegenheiten des Rates, für die die Delegierten verantwortlich sind, von den hauptamtlichen Mitarbeitern und den Verantwortlichen des Rates mit straffem Zügel gelenkt werden. Man kommt zu dem peinlichen Schluß, daß in den Beratenden und in den Geschäftssitzungen die Delegierten als notwendiges Übel angesehen werden — notwendig für die demokratische Fassade, aber ein Übel für den glatten Ablauf des im voraus sorgfältig ausgearbeiteten Verfahrens. Wie ein Mitglied des Stabes es im privaten Gespräch ausdrückte: Alles geschieht einmütig — nach der nötigen Vorbereitung.“

Haselden bringt für seine Behauptung Belege, von denen einer noch zitiert sein soll: „Mit dem Zusammenschluß von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen wurde die Kommission für Weltmission und Evangelisation . . . gebildet. Ein Delegierter, der zu dieser neuen Kommission gehört, sagte nach ihrer konstituierenden Sitzung am 7. Dezember: ‚Es war wie eine Litanei; alles war bereits getan, und wir wurden gebeten, ja geradezu aufgefordert zuzustimmen.‘ Ein Delegierter aus Südamerika sprach sich weniger schmeichelfhaft aus: ‚Als ich hinkam, war das Hähnchen schon gebraten, und ich mußte es essen‘“⁶).

Prof. Mehl und Prof. Nelson sind gleicherweise der Meinung, daß die Arbeitsmethode von Evanston besser war als die von Neu-Delhi. Denn damals hätte man Arbeitsunterlagen gehabt, die von verantwortlichen Ausschüssen im Verlauf mehrerer Jahre zusammengestellt worden seien. Diese Unterlagen seien zum Mittelpunkt der Beratungen und zum Kern der Berichte gemacht worden. Prof. Mehl fragt: „Wie kann man von einer Sektion, die nur wenige Male zusammenkommt, erwarten, beispielsweise eine Art von Ekklesiologie zu entwerfen (wenn auch auf der Grundlage des Dokumentes von St. Andrews)? — oder einer Charta des christlichen Dienstes unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Welt?“⁷). Die erwähnte Einmütigkeit läßt sich damit in der Forderung zusammenfassen: Gebt uns mehr Zeit und mehr Freiheit zum gründlichen Gespräch, dann werden die Einheit und die Wirkung größer sein.

Bibelarbeiten als „Frühstück“?

Von allen Seiten wurden die Bibelarbeiten und die gottesdienstlichen Veranstaltungen begrüßt, auch wenn Dr. Dahlberg von der American Baptist Convention schon in Neu-Delhi meinte, daß die Freikirchen auf dieser Seite zu wenig zu Wort gekommen seien. Edwin Robertson lobt die Leiter der Bibelgruppen, fügt dann aber bedauernd hinzu, daß die Gespräche der Vollversammlung von ihnen unbeeinflusst geblieben seien. Er bezeichnet die Bibelarbeiten als ein Frühstück, das zwar wichtig ist, aber keinerlei Beziehung hatte zu der sonstigen Arbeit des Tages⁸). Dr. Nelson hält die Bibelarbeiten und die gottesdienstlichen Veranstaltungen für das Beste der ganzen Vollversammlung. Er sagt: „Wenn man irgendeinem Punkt in den kommenden Vollversammlungen noch einen gewichtigeren Platz einräumt, dann sollte dies die gottesdienstliche Seite sein“⁹).

In diesem Zusammenhang ist auch das vor Neu-Delhi so heftig diskutierte Problem der Abendmahlsgemeinschaft zu nennen. Besonders „The Christian Century“ geht darauf ein. Aber im Grunde ist dieser ganze lange Abschnitt nichts anderes als ein sachliches Referieren der Ereignisse von Neu-Delhi: man ist theologisch und praktisch eben nicht weitergekommen. Für diejenigen, die den gro-

ßen anglikanischen Abendmahlsgottesdienst miterlebt haben, konnte es zunächst so aussehen. In Wirklichkeit aber wurden auch in Neu-Delhi verschiedene und getrennte Abendmahlsgottesdienste durchgeführt, die Haselden sorgfältig aufzählt, soweit sie in der Shamiana stattgefunden haben.

Zusammenfassend bemerkt Haselden über den anglikanischen, syrisch-orthodoxen, lutherischen und den orthodoxen Gottesdienst nach der Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos: „Soweit bekannt, wurde kein getaufter Christ, der zu einer der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gehört, von der Teilnahme am Heiligen Abendmahl in einem dieser Gottesdienste ausgeschlossen. Trotzdem — getrennte Kirchen feierten getrennte Gottesdienste, und das ließ die Trennung empfinden, die gerade am Herzstück des kirchlichen Lebens weiter fortbesteht. Nirgends sind die Kirchen deutlicher voneinander geschieden als eben dort, wo sie am ehesten eins sein sollten“¹⁰).

Schließlich sei an dieser Stelle noch etwas zu dem Eindruck gesagt, den die biblische Hauptansprache über „Jesus Christus — das Licht der Welt“ gemacht hat. Viele hatten ja erwartet, daß die theologischen Aussagen dieses Themas die Dritte Vollversammlung in ihren inneren Beratungen und in ihrer unmittelbaren Ausstrahlungskraft auf die indische Umwelt bestimmen würden. Dagegen sagt der anglikanische Delegierte und Unterhausabgeordnete Peter Kirk: „Ich möchte gegenüber Bischof Noth nicht unehrerbietig sein, wenn ich sage, daß mir in seiner Ansprache viel mehr Finsternis als Licht zu sein schien. Das lag zweifellos zu einem Teil an einem besonders ehrlichen Überblick über die heutige Weltsituation und zu einem anderen Teil an den Verhältnissen, in denen so viele Glieder der deutschen Kirchen gelebt haben und — in vielen Fällen — noch leben“¹¹).

Aber was auch immer die Ursachen dieser Verdunkelung des Lichtes waren — hier ist ein Zuviel an Analyse gemeint —, so kann in bezug auf Neu-Delhi doch niemand wiederholen, was Pierre Maury nach der übergründlichen, wenn auch kontroversen Behandlung der christlichen Hoffnung nach Evanston gesagt haben soll: „I am fed up with hope!“ Aus Neu-Delhi kam niemand überfüttert mit Licht zurück, und das wird gerade wegen der Dringlichkeit und Aktualität des Themas für Indien und die gesamte Christenheit von manchen bedauert¹²).

Das Trojanische Pferd und die trojanischen Pferdchen

Mit einer Ausnahme wird die Aufnahme der vier orthodoxen Kirchen des Ostens in den Ökumenischen Rat überall befürwortet, wenn nicht gar begrüßt. Dennoch taucht fast in jedem Artikel auch die Rede von dem Trojanischen Pferd auf. Mit der Zustimmung zu dem Antrag des Moskauer Patriarchats hatte man — geistlich gesehen — zu Recht ein gutes Gewissen, aber es blieb eine kirchenpolitische Unsicherheit. Nach einigen Berichten scheint der „nichttheologische Fak-

tor“ der Bärte dazu beigetragen zu haben, die menschlichen Kontakte leichter zu gestalten. Denn niemand ist so viel fotografiert worden und niemand hat so viele freundliche Blicke erhalten wie die orthodoxen Delegationen. Der ihnen nahestehende neue Erzbischof von Canterbury, Dr. Ramsey, hat nach der Sammlung kleiner ökumenischer und indischer Kostbarkeiten, die das Ende des Artikels von Kyle Haselden bilden, gelegentlich in freundschaftlicher Weise geäußert: „Wenn all die Bärte auf dieser Vollversammlung abgeschnitten und zum Ausstopfen benutzt würden, was würde das für eine heilige Matratze geben“¹³).

Mit etwas weniger Humor wird auch in diesem Zusammenhang die Leitung der Vollversammlung kritisiert, weil sie für die Einheit um jeden Preis zuviel gezahlt habe: „Zu Beginn der Vollversammlung“, so erinnert Kyle Haselden, „gaben die russischen orthodoxen Delegierten zu verstehen, sie seien vornehmlich an ‚Glauben und Kirchenverfassung‘ interessiert. Doch bald fanden sie sich Sektionen und Untersektionen zugeteilt, in denen anderes beraten wurde. Dort zeigten sie sich nicht nur fähig, sondern auch bereit, Fragen zu besprechen, die eindeutig außerhalb des Bereichs von ‚Glauben und Kirchenverfassung‘ liegen. Wären nun z. B. die Auseinandersetzungen zwischen Ost und West, die die Menschheit in die Vernichtung zu führen drohen, eingehender erörtert worden, und zwar in christlichem Rahmen und christlichem Geist — wozu eine Weltversammlung von Christen eigentlich verpflichtet war —, so ist es doch höchst zweifelhaft, ob sich die russischen Delegierten gezwungen gesehen hätten, ihre Gewänder zu rafften und aus der Vigyan Bhavan hinauszuschreiten, wie es die Politiker ihres Landes manchmal in den Vereinten Nationen getan haben. Die heiklen und möglicherweise explosiven Fragen hätten wenigstens nicht in so weitem Bogen umgangen zu werden brauchen, wie dies meist geschah“¹⁴).

Auch der bekannte ökumenische Sozialethiker Prof. John C. Bennett sieht die Spannungen, die für den Ökumenischen Rat durch die neuen Mitglieder aus dem Osten entstanden sind, sehr deutlich und zeigt die daraus entstehenden politischen Möglichkeiten: „Im Augenblick ist es von großer Bedeutung, daß die Vertretung aus Ländern, die unter kommunistischer Kontrolle stehen, so stark angestiegen ist. Die christliche Gemeinschaft der Welt transzendiert in ihrem Leben die größte politische Kluft, die es in der Welt gibt. Das erzeugt für diejenigen, die Christus und die Kirche im Kalten Krieg für die eine Seite in Anspruch zu nehmen hoffen, Probleme; aber außerhalb der Vereinigten Staaten gibt es diesen Geist nur in einem sehr geringen Ausmaß.“

Bennett gehört allerdings nicht zu denen, die das durch den Kommunismus gestellte Problem aus Liebe zur russischen orthodoxen Delegation nun nicht mehr sehen. Weil diese Gefahr bei einigen bestehen könnte, stellt er nachdrücklich fest: „Der Widerstand des Ökumenischen Rates gegenüber dem kommunistischen Glau-

ben und der kommunistischen Lehre ist unzweideutig. Seine Opposition gegen Regierungen, die grundlegende Menschenrechte leugnen und die volle Gewissensfreiheit ablehnen sowie eine verantwortliche Staatsbürgerschaft bekämpfen, wird stets — wie auch in Neu-Delhi — kräftig zum Ausdruck gebracht werden. Aber der Ökumenische Rat hat immer versucht, die Schwarzweiß-Aufteilung der Welt in zwei Lager zu vermeiden und mit Kirchen und Christen in beiden Lagern in Verbindung zu bleiben. Das war nicht immer einfach. Es gab in der Vergangenheit manche aufregenden Momente, und in der Zukunft wird es davon noch mehr geben¹⁵).

Die weitverbreitete konservative Zeitschrift des evangelikalen Flügels im amerikanischen Protestantismus, „Christianity Today“, weist mit einer gewissen Zurückhaltung auf das Wachsen des katholischen Elements hin. Man meint darin schon eine deutliche Tendenz für weitere Entwicklungen sehen zu können. Das zeigt sich etwa in dem folgenden Gedanken: „Die Stärke der sakramentalistisch-ritualistischen Richtung, die im Ökumenischen Rat jetzt hervortritt, schließt auch viele Anglo-Katholiken ein und beseitigt die meisten Hindernisse auf dem Wege einer Annäherung an die römischen Katholiken . . . Im Prinzip geht die Ausweitung des Ökumenischen Rates schon jetzt weit hinter die Reformation zurück und weist sogar hinter das Schisma zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit zurück auf ein kirchliches Gebilde, wie es dies vor 1500 Jahren gegeben hat“¹⁶).

Unter der Überschrift „Drei akute Probleme“ bringt „Christianity Today“ dann eine halbprophetische Vorschau auf das, was nach ihrer Meinung aus dem Trojanischen Pferd herauskommen könnte.

Zunächst wird das kirchliche Problem beschrieben: „Der protestantische Charakter des angelsächsischen, ökumenischen Vorstosses wird jetzt stark von der orthodoxen sakramentalistisch-ritualistischen Sicht beeinflusst bzw. modifiziert. Diese Tendenz ist durch den protestantischen Liberalismus gefördert worden, dessen Desinteresse an der offenbarten Theologie von einer Sehnsucht nach dem Ritus begleitet wird . . .“ Der orthodoxe Einfluß könne sich um so stärker auswirken, als die Orthodoxen jetzt die größte Gruppe innerhalb des Ökumenischen Rates bilden und auch die 17 Vertreter dieser Kirchen im Zentralausschuß den größten Block ausmachen: „Sicherlich läßt jede statistische Übersicht über die christliche Bevölkerung der Welt wenig Zweifel daran bestehen, daß sich die protestantische Christenheit mit ihrem gegenwärtigen Mangel an einer gemeinsamen Theologie und Ekklesiologie künftig in zunehmendem Maße innerhalb der ökumenischen Begegnung in der Defensive befinden wird“¹⁷).

Das politische Problem schildert „Christianity Today“ in der bekannten Weise. Man müsse einfach damit rechnen, daß jetzt etwa 40 Delegierte der ökumenischen

Vollversammlungen dem direkten politischen Einfluß des Kreml ausgesetzt seien. Die ungewöhnliche kirchliche Karriere des 32jährigen Delegationsführers Nikodim bildet natürlich ein weiteres Verdachtsmoment. Dann heißt es: „Nachdem die russischen Orthodoxen jetzt angegliedert waren, erhob sich sofort die Frage, ob der Ökumenische Rat weiterhin die Möglichkeit hat, das Übel des Kommunismus in seiner Tiefe zu verurteilen. Der Evangelist Billy Graham, ein Beobachter in Neu-Delhi, der die Vollversammlung schon in ihrer Mitte verlassen mußte, sagte: ‚Bisher hat die Vollversammlung über das Problem, das der militante atheistische Kommunismus für die Kirche stellt, fast völlig geschwiegen.‘ . . . Die Erklärungen des Ökumenischen Rates über den Kommunismus werden jetzt noch kritischer geprüft werden als je zuvor“¹⁸).

An dritter Stelle geht „Christianity Today“ ausführlich auf das evangelistische Problem ein, das gerade dieser Zeitschrift besonders am Herzen liegt: „Durch alle christlichen Jahrhunderte haben Bewegungen, die die Legitimität der sakramentalen Wiedergeburt ablehnen und die auf der Notwendigkeit des persönlichen Glaubens an Christus bestehen — sowohl die verachteten ‚Sekten‘ außerhalb der mittelalterlichen römischen Kirche als auch die nachreformatorischen Kirchen —, die sakramentalistischen Kirchen als ein evangelistisches und missionarisches Arbeitsfeld (objective) angesehen. Andererseits haben die orthodoxen Kirchen und die römisch-katholische Kirche die evangelikale Arbeit behindert und unterdrückt. Unmittelbar nach der Aufnahme seiner Kirche in den Ökumenischen Rat erklärte Patriarch Alexius: ‚Die Russische Orthodoxe Kirche hat es stets als ihre heilige Pflicht angesehen . . ., dieses Erbe weithin bekanntzumachen . . . Die Russische Orthodoxe Kirche hat jedoch dieses Zeugnis nie identifiziert mit Proselytenmacherei oder anderen derartigen nichtchristlichen Handlungsweisen‘“¹⁹).

Man fürchtet also, daß trotz der neuen Abteilung für Weltmission und Evangelisation nicht die missionarische, sondern die „hochkirchliche“ Seite zum Zuge kommen könnte.

Durchaus positiv äußert sich Prof. Hromadka über den orthodoxen Beitrag der Ostkirchen in dem ökumenischen Nachrichtendienst der Tschechoslowakei. Gleich am Anfang seines knappen Überblicks schreibt er: „Der Beitritt der orthodoxen Kirchen aus der UdSSR, Rumänien, Bulgarien und Polen hat am Anfang eine gewisse Unsicherheit hervorgerufen. Nicht nur die Leitung des Weltkirchenrates, sondern auch eine Reihe von Delegierten aus westlichen Ländern (besonders auch aus Lateinamerika) war durch Vermutungen beunruhigt, wie sich unsere orthodoxen Brüder bei den Sitzungen geltend machen werden und ob sie nicht auführerische politische Ansichten in die Versammlungen hineinbringen werden. Es hat sich dann aber gezeigt, daß ihre Gegenwart für sie selber, aber auch für die ökumenische Gemeinschaft von Nutzen war. Sie sind ernst und würdevoll und

besonders im zweiten Teil der Vollversammlung spontan und wirkungsvoll aufgetreten^{19a}).

Nach Hromadkas Meinung kann man sagen, „daß die ersten Schritte unserer orthodoxen Brüder auf ökumenischem Boden erfolgreich und überzeugend waren, wenn auch die westliche Presse verschiedene Auslegungsmöglichkeiten dieser neuen Situation angedeutet hat“^{19a}).

Wo bleiben die Protestanten ?

Es ist sehr merkwürdig, daß die russische Orthodoxie so häufig als das Trojanische Pferd par excellence genannt wird, dann aber verhältnismäßig viel weniger Gegenstimmen erhält als die kleinen trojanischen Pferdchen der Pfingstgemeinden aus Chile. Peter Kirk kommentiert: „Die Einwände gegen die Pfingstler . . . waren vielleicht noch bedauerlicher als diejenigen gegen die Russen; und zwar besonders deshalb, weil sie nicht ausgesprochen wurden, so daß es unmöglich war zu erfahren, woher sie kamen, und zu versuchen, die Befürchtungen derjenigen, die sie erhoben, zu beruhigen“²⁰). Er fügt hinzu, es sei ganz natürlich, daß die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in vielen Dingen verschiedene Überzeugungen vertreten. Die Pfingstgemeinden gehörten jedoch in den Rahmen der Verfassung des Ökumenischen Rates hinein. Man dürfe die verschiedenen Ansichten übereinander nicht so ernst nehmen, daß sie zur Auflösung des Ökumenischen Rates führen.

M. M. Thomas aus der indischen Mar Thoma-Kirche erhofft von der Zulassung der Pfingstler eine positive Wirkung, die sonst kaum gesehen wird: „Die Zulassung einer Pfingstkirche kann der Anfang vom Ende jener falschen Aufspaltung der christlichen Kräfte in ‚ökumenische‘ und ‚evangelikale‘ sein, die sowohl für die christliche Einheit wie für das christliche Zeugnis außerordentlich gefährlich sein kann“²¹).

Arthur J. Moore erwartet vom Eintritt der beiden Pfingstkirchen in den Ökumenischen Rat eine Änderung des Klimas in Lateinamerika. Er erwähnt die bekannten Antipathien der meisten dortigen evangelikalen Gruppen gegenüber dem Ökumenischen Rat und erzählt dann eine Begebenheit aus einer Pressekonferenz in Neu-Delhi, die auf diese Situation Licht wirft: „ . . . einige Gründe für diesen (sc. antiökumenischen) Verdacht mögen hier angedeutet werden. Im Verlauf einer Pressekonferenz in Neu-Delhi wurde ein Vertreter einer Pfingstgemeinschaft aus Chile gefragt, welche Änderung in der Grundeinstellung seine Kirche dazu veranlaßt hätte, zu diesem Zeitpunkt die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zu beantragen. Er erwiderte, daß keinerlei Veränderung eingetreten sei; seine Kirche, sagte er, sei durch falsche Informationen irregeleitet worden. Als man ihn nach der Quelle dieser falschen Informationen fragte, antwortete er, daß jeder

der im Raum Anwesenden diese Quelle kenne. Dies wurde weithin als eine Bezugnahme auf Carl McIntire gedeutet, der bei der Pressekonferenz zugegen war.

Diese Anekdote lohnt eine Wiedergabe, weil es für den Ökumenischen Rat von großer Bedeutung sein kann, wenn Extremisten wie McIntire in konservativen Kreisen ihren Einfluß verlieren²²).

An demselben Ort nimmt David M. Paton die ganze Vollversammlung — nicht nur die neuen Mitgliedskirchen — in den Blick mit der Frage: „Wo waren die Protestanten? In der Vollversammlung stellten viele die gleiche Frage; und dieser Beobachter weiß keine Antwort. Sicher war die protestantische Stimme seltener zu hören als je zuvor. Sicher war diese Vollversammlung auch insofern ungewöhnlich, als die Auseinandersetzungen, die es gab — und es waren wenige —, mehr um politische als um theologische Fragen kreisten, z. B. in der Angola-Debatte und in der Debatte über den Appell an die Regierungen und Völker. Bestand zwischen dem Fehlen einer tiefen Theologie und dem Schweigen der Protestanten eine Verbindung, oder lag das einfach daran, daß unsere Füße plötzlich in einen weiteren Raum gestellt waren und wir schwiegen, während wir uns anzupassen suchten?“²³).

Ganz unerwartet und im eigentlichen Sinne ökumenisch ist der Anstoß, der sich aus den neuen Gruppierungen innerhalb des Ökumenischen Rates für die Evangelikalen selbst ergeben hat. „Christianity Today“ schreibt: „Die wachsende Identifizierung des Ökumenischen Rates mit dem Suchen nach Einheit hat jedoch die Verlegenheit der nicht angeschlossenen Evangelikalen vermehrt; trotz ihrer Behauptung, daß der Lehrkonsensus, den sie besitzen, für die geistliche Einheit grundlegend sei, bleiben sie untereinander außerordentlich zersplittert. Delhi hat in bezug auf eine evangelikale Ökumenizität ein unruhiges Gewissen erzeugt und zu einer neuen Einstellung aufgerufen. Delegierte aus Ländern ohne eine wirkungsvolle Alternative bestanden darauf: ‚Wir Evangelikalen sollten uns in jedes Gespräch hineinbegeben, ohne die Freiheit des Denkens und Handelns zu verlieren.‘ Sie wiesen auf eine Reihe von Männern innerhalb des Ökumenischen Rates hin, die ‚vom geschichtlichen Christentum her keine Bedenken‘ haben, und traten für ein barmherziges Urteil ein, welches voraussetzt, daß ihre Motive gut sind. Andere rieten zur Vorsicht: ‚Geht nur hinein, wenn ihr etwas zu sagen habt und wenn euch Menschen mit theologischer Klarheit und evangelistischem Ernst zur Verfügung stehen, die das zum Ausdruck bringen können.‘ Ihre Bitte war, daß mehr Evangelikale die unerbittliche Relevanz der Bibel deutlich machen sollten, selbst wenn Infiltration der einzige Weg dazu wäre. Darüber hinaus gab es auf seiten einiger Evangelikaler jedoch den Wunsch, mit ‚dem ganzen Leib Christi‘ identifiziert zu werden; denn für sie bietet die evangelikale Zersplitterung weniger als der ökumenische Inklusivismus. Einige waren der Meinung, daß die

Anziehungskraft des Ökumenischen Rates verstärkt worden sei: durch Verallgemeinerungen in einer bestimmten fundamentalistischen Literatur, die das Ökumenische mehr aus einem Vorurteil heraus als aufgrund einer kritischen Prüfung des Prinzips verurteilt; durch die Versuchung einiger konservativer Gruppen, ihren Anspruch mehr auf das zu gründen, was sie bekämpfen, als auf das, was sie vertreten; durch das eifertige Etikettieren aller, die mit keiner besonderen Organisation in Verbindung stehen als nicht-evangelikale; und vor allem dadurch, daß die Evangelikalen versagt haben, ihre eigenen Mitglieder in eine tiefe theologische Erneuerung hineinzuführen, in ein ernsthaftes Studium der Lehre von der Kirche oder in eine mit Selbstprüfung beginnende Sorge über die evangelikale Uneinigkeit²⁴).

Auf der anderen Seite geben Integration und die im Ökumenischen Rat so spärlich vertretenen Evangelikalen in Gestalt der Pfingstler dem Anglikaner John Lawrence, Herausgeber des „Frontier“, Anlaß, nun auch den Ökumenischen Rat aufzufordern, aus seiner Selbstzufriedenheit hervorzutreten und mit den konservativen Evangelikalen Verbindung aufzunehmen. Er begrüßt in diesem Zusammenhang, daß das Referat für missionarische Studien ein Programm entworfen hat, das voraussichtlich auch diese ökumenischen Außenseiter engagieren wird, die im Raum der angelsächsischen Kirchen und Missionen eine so beachtenswerte Rolle spielen²⁵).

Jesus - Buddha - Gandhi

Das Echo der indischen Zeitungen auf die Vollversammlung steht hier nicht zur Debatte. Soviel ist jedoch sicher: Die indischen Zeitungen berichteten nicht das, was die Konferenz ihnen sagen wollte, sondern wonach den Lesern die Ohren juckten. Sie sprachen nicht von Jesus Christus, dem Licht der Welt, sondern von Jesus, dem Asiaten. Sofern Redner Christus und die christliche Theologie in diesem Licht darstellten, kamen sie — die Redner nämlich — bis in die Überschriften²⁶). Wo aber blieb Christus?

Die Themen Zeugnis, Integration, kosmische Christologie, Kirche und Welt sowie Synkretismus wurden weithin von asiatischen, weniger von afrikanischen Äußerungen beherrscht. Wir wollen an dieser Stelle versuchen wiederzugeben, wie ausländische kirchliche Zeitschriften besonders durch die Themen der Integration und des Synkretismus beunruhigt wurden.

Der Inder M. M. Thomas beleuchtet die Frage des Verhältnisses von Kirche und Mission einerseits und Kirche und Welt andererseits in dem für die Konferenz so charakteristischen Ton des asiatischen Selbstbewußtseins: „Die Bedeutung von Neu-Delhi liegt nach meiner Meinung darin, daß diese Konferenz der Vorstellungskraft der Christen helfen und sie zu der Erkenntnis bringen kann, daß die

alten Formen der Beziehungen, die in den Begriffen ‚Missionsfeld‘ oder ‚Christenheit und die nichtchristliche Welt‘ zum Ausdruck kamen, endgültig vergangen sind und daß neue Formen erarbeitet werden müssen . . .

Der Gedanke einer ‚nichtchristlichen Welt‘ von Religionen und Kulturen, aus denen die Gegenwart und die Kraft Christi ausgeschlossen sind, ist nur schwer auszurotten. In der gegenwärtigen Geschichtsepoche gibt es keine Religion oder Kultur, die das Evangelium von Jesus Christus nicht gehört oder seine Kraft durch eine positive Antwort und/oder durch Feindschaft ihm gegenüber nicht anerkannt hätte. Wir haben nicht mehr die ‚christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt‘ zu diskutieren, sondern das Verhältnis zwischen ‚dem Wort Gottes und den lebenden Religionen der Menschen‘; nicht primär das Verhältnis zwischen christlichen und nichtchristlichen Denk- und Lebensstrukturen, sondern zwischen Menschen verschiedenen Glaubens, die alle unter dem richtenden und erlösenden Wort Christi stehen²⁷).

Natürlich wird auch in diesem Zusammenhang kritisiert, daß sich das Hauptthema nicht auswirken konnte. Kyle Haselden meint: „Es wäre sehr viel besser gewesen, wenn die Vollversammlung sich wie die Enzyklika auf ein Thema konzentriert hätte statt auf drei . . . Dann hätte Neu-Delhi vielleicht zur Welt gesprochen, wie es so nicht gesprochen hat. Hätte sich die Vollversammlung beispielsweise streng an ihr Thema ‚Jesus Christus, das Licht der Welt‘ gehalten und nicht allen alles sagen dürfen, so hätte sie vielleicht eindeutig zu der Frage Stellung genommen, ob Jesus Christus das Licht oder eben nur das Licht ist . . .

Aber dieses Problem erwies sich als recht peinlich, zu mächtig für die zur Verfügung stehende Zeit und zu umstritten für eine Vollversammlung, die im nichtchristlichen Indien zusammentrat und sich vor allem die Annehmlichkeiten der Einheit erhalten wollte. So wurde das Licht, das ja wohl die Menschen nach Delhi geführt hatte, nie voll eingeschaltet, und die Delegierten fuhren nach Hause und fragten sich, was sie eigentlich gesagt und getan hatten — ob sie den Artikel ‚das‘ groß geschrieben oder ihn klein gelassen hatten . . .

Das Tor zu einer gründlichen Erforschung des Konflikts zwischen den Begriffen Einzigartigkeit und Synkretismus wurde in den ersten Worten aufgestoßen, die überhaupt auf der Vollversammlung gesprochen wurden. U Ba Hmyin, der Sekretär des Baptistenbundes von Burma, forderte ‚eine Synthese der orientalischen Auffassung des Christentums mit der Struktur des westlichen Denkens.‘ Aber diese von Ba Hmyin und anderen Asiaten gestellte Herausforderung ist nach Haselden nur sehr dürftig aufgegriffen worden. Darum kann er sich auch so kritisch zur Botschaft stellen: „Die Botschaft verkündet: ‚Es gibt nur einen Weg zum Vater, nämlich Jesus Christus, seinen Sohn.‘ Aber das war nur eine Verlautbarung, wenn auch eine angemessene. Es war nicht wirklich Ausdruck einer in

Studium und Aussprache gewonnenen und die Forderung aus dem Osten beantwortenden Einmütigkeit... Die Frage war gestellt, aber man stellte sich ihr nicht⁽²⁸⁾.

Immer wieder werden neben U Ba Hmyin die anderen hervorragenden asiatischen Vertreter — und Prof. Sittler — als diejenigen zitiert, die das Problem aufgeworfen haben: Devanandan, Takenaka, D. T. Niles. Peter Kirk betont die merkwürdige Ähnlichkeit der Gedankenführung bei Devanandan und Takenaka. Beide sprachen von der Renaissance der asiatischen Religionen. Und hier sei dann auch das Wort von dem Wirken des Heiligen Geistes in den nichtchristlichen Religionen gefallen mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen. Am ausführlichsten beschäftigt sich Prof. Roger Mehl in der ‚Réforme‘ mit den „Verlockungen und Gefahren des Synkretismus“. Nach einigen positiven Bemerkungen über den Beitrag der jungen Kirchen zur ökumenischen Bewegung führt er aus:

„Wir haben jedoch auch gemerkt, wie der Synkretismus für einige junge Kirchen, besonders in Asien, eine Verlockung... und eine Gefahr darstellt. Gewiß, es handelt sich nicht um einen groben Synkretismus, der darin bestünde, mit dem christlichen Glauben Elemente zu verschmelzen, die heidnischen Religionen entliehen sind. Es handelt sich um etwas Subtileres. Die jungen Kirchen Asiens bejahen Christus als den einzigen Heiland, als das einzige Licht und als die einzige Hoffnung der Welt. Sie legen mit einer freudigen Überzeugung ihr Zeugnis ab, so daß wir sie darum beneiden könnten. Sie sind missionarischer als die meisten europäischen Gemeinden. Aber sie kennen die Schönheit gewisser Formen heidnischer Frömmigkeit; sie wissen, daß der Hinduismus ein tiefes Suchen nach Weisheit, Wahrheit und Frieden ist, und sie versuchen, diese Dinge mit der christlichen Offenbarung in Einklang zu bringen. Sie sind dazu um so mehr gezwungen, als der Hinduismus gegenüber dem Christentum keinerlei Feindseligkeit an den Tag legt, sondern dieses im Gegenteil als einen möglichen Weg zum Erreichen der Wahrheit ansieht. Muß man ihn (den Hinduismus) unter diesen Umständen kategorisch ablehnen? Muß man nicht versuchen herauszufinden, was er an Wahrheit enthält? Und schließlich — ist er nicht eine gültige Einführung in das Christentum? Spielt er nicht im Verhältnis zum Christentum die gleiche Rolle wie die Religion des alten Israel? Wir hatten das Gefühl, daß die indischen Theologen versucht sind, im Blick auf die indische Frömmigkeit das gleiche zu tun, was einige Kirchenväter im Hinblick auf die Weisheit des Altertums getan haben, indem sie darin eine Art Vorhof (préface) zum Christentum sahen...“

Prof. Mehl weist dann darauf hin, daß einige asiatische Christen kein Verständnis dafür hätten, daß Israel für die Kirchen eine grundsätzlich andere Rolle spielt als die übrigen nichtchristlichen Religionen. Auch er gesteht zu, daß in den verschiedenen asiatischen Aussagen über die Gegenwart Christi in nichtchristlichen

Kulturen ein Stück Wahrheit enthalten sei, fährt dann aber fort: „Gewiß, Gott läßt diejenigen, die sein Gesetz nicht kennengelernt haben, nicht ohne Licht. Gewiß, Gott überläßt die Geschichte niemals sich selbst. Man muß zuerst in diesem Zeugnis auf ihn hören, bevor man sein Handeln in der Weltgeschichte erkennen kann. Es kommt uns nicht zu, das Zeugnis des Alten Testaments durch das der Veden zu ersetzen, und seien sie noch so bewundernswert.“

Eine Funktion des Ökumenischen Rates besteht wohl darin, den Kirchen zu ermöglichen, ihre Erfahrungen miteinander zu konfrontieren und sich gegenseitig brüderlichen Rat zu geben. Wir haben von den jungen Kirchen die Lektion ihrer Dynamik und ihres Durstes nach Einheit anzunehmen. Vielleicht können wir ihnen helfen, mit Festigkeit eine theologische Linie zu wahren, die sie dazu befähigt, den Versuchungen eines versteckten Synkretismus zu widerstehen²⁹⁾.

Wir beschließen diesen Abschnitt mit einigen Gedanken Prof. Hromadkas, die auf einen für ihn sichtbaren theologischen Fortschritt hinweisen: „Theologisch hat vielleicht der Weltkirchenrat einen gewissen Schritt nach vorn getan. Die christologischen Töne, d. h. der starke Nachdruck auf die Versöhnungstat Jesu Christi in seiner Inkarnation, seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung, waren bedeutend stärker als an den früheren Versammlungen.“ Obgleich es auch in Delhi wegen notwendiger technischer und organisatorischer Fragen nicht zu einer gründlichen theologischen Diskussion gekommen sei, hätte man doch überall durchklingen hören, daß der Ökumenische Rat seine Arbeit nur von der Mitte des Evangeliums, von Jesus Christus her verstehen und durchführen könne. Von hier seien internationale wie zwischenkirchliche Fragen zu lösen⁴⁷⁾.

Bremsen die Orthodoxen das Zeugnis?

Während die orthodoxen Kirchen ihre ökumenischen Partner wegen einer möglichen Proselytenmacherei fürchten, fürchten die missionarischen protestantischen Gruppen die Beeinträchtigung ihres Zeugnisses durch eben diese orthodoxe Furcht und ihre innerökumenischen Auswirkungen. Das zeigt sich nicht nur in den eindeutigen Äußerungen des evangelikalen Flügels im amerikanischen Protestantismus, sondern auch in der freikirchlichen Zeitschrift „The British Weekly“. Dort schreibt Edwin Robertson: „Das Zeugnis ist durch die Ankunft der Orthodoxen und durch die Verschmelzung mit dem Internationalen Missionsrat am stärksten beeinflußt worden. Es könnte sein, daß die Orthodoxen mit ihrem Abscheu vor dem Proselytismus jedem missionarischen Impuls innerhalb des Ökumenischen Rates einen Bremsklotz vorlegen. Aber der Internationale Missionsrat hat dem Ökumenischen Rat eine ganz neue Abteilung hinzugefügt, die sich unter der tüchtigen Leitung von Bischof Lesslie Newbigin nicht damit zufriedengeben wird, Dokumente in Umlauf zu bringen!“

Unter Bezugnahme auf den australischen Antrag, der Ökumenische Rat möge eine Weltmission starten, fügt Robertson hinzu: „Noch ist über diese Weltmission nicht das Letzte gesagt worden — trotz des Argumentes von D. T. Niles, man könne eine Weltmission überhaupt nicht einleiten, denn das sei schon in Bethlehem geschehen. Sicher müssen wir erwarten, gerade in dieser neuen Abteilung neue Gedanken und neue Maßnahmen anzutreffen“³⁰).

Von manchen wird bedauert, daß die Dritte Vollversammlung selbst so wenig Verbindung nach draußen, mit dem säkularen und mit dem christlichen Indien hatte. Nachdem unmittelbar vorher in Assam ein großes christliches Jubiläum gefeiert wurde, bei dem die hinduistische Stadt Gauhati eine über zwei Kilometer lange christliche Prozession erlebte, die singend und mit Plakaten durch die Straßen zog, ist das Argument wenig glaubwürdig, die Vollversammlung hätte rechtlich keine Möglichkeit gehabt, in irgendeiner Weise ein gemeinsames christliches Zeugnis abzulegen.

Robert Nelson faßt seine kritische Meinung wie folgt zusammen: „Man nahm an, daß eine derartige ökumenische Konferenz auf Indien und Asien als ganze notwendigerweise einen gewaltigen Eindruck machen würde. Aber es ist augenblicklich durchaus noch nicht zu erkennen, wie ein solcher Eindruck zur Auswirkung kommen, noch wie bedeutungsvoll er sein wird. Wahrscheinlich wird er viel geringer sein, als die meisten Leute annahmen.“ In bezug auf das Verhältnis zu den indischen Kirchen wird ebenfalls angezweifelt, daß die Ereignisse in der Vigyan Bhavan-Halle für das Leben der indischen Kirchen irgend etwas bedeuteten; denn, „ob es gut oder schlecht war, wir mußten von den Kirchen isoliert bleiben. Einige von uns, die in Indien gelebt haben, trugen Tag für Tag ein beschwertes Gewissen in sich, wenn sie daran dachten, daß ihre Hotelrechnungen für knapp drei Wochen 20mal so hoch waren wie das Gehalt eines indischen Pfarrers für diese Zeit . . . Wir sprachen wenig und lernten noch weniger von der überwältigenden missionarischen Aufgabe der Kirchen in Indien . . . Und obgleich verschiedene Denominationen in Nordindien augenblicklich in einem Kampf auf Leben und Tod darum ringen, zu einer Kircheneinigung zu gelangen, hörte man nur wenig davon . . .“³¹).

Der schon häufiger zitierte evangelikale Leitartikel aus „Christianity Today“ meint darüber hinaus, daß die Wirkung der theologischen Aussagen auf die jungen Kirchen negativ sei. Das wird u. a. so begründet: „Der Bruch zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen wurde häufig unterschätzt . . . Redner, wie Dr. Joseph Sittler, lehnten es ab, unzweideutig zu erklären, daß die Rettung außerhalb von Jesus Christus unmöglich ist . . . Oft erschien die christliche Botschaft verschwommen, und ihre Kraft war unsicher. Neben einem ökumenischen Inklusivismus umfaßte ein aufkommender Universalismus ziemlich allgemein die ganze Menschheit in einer endlichen Errettung. Junge Kirchen, die

überrascht und manchmal sogar schockiert waren darüber, daß das einfache Evangelium von der rettenden Gnade in einem Schmelztiegel einer komplizierten Terminologie ertrank, erlebten ihre ersten Zweifel bezüglich ihrer ökumenischen Hoffnungen³²).

An diese Stelle gehört auch das Votum von Billy Graham, das er allerdings schon zu Beginn der Konferenz in Neu-Delhi abgegeben hat. Es spiegelt also nicht so sehr einen Eindruck von der Konferenz, als daß es ein theologisches Gegenüber darstellt. Inhaltlich wäre es sicher auch nach der Vollversammlung nicht anders formuliert worden. Aus dem umfangreichen Text zitiere ich nur zwei Absätze, die mit dem Zeugnis zu tun haben. Es ist dabei erstaunlich, daß Graham den Anstoß von Evanston viel bewußter in seine Arbeit hineingenommen hat als die Dritte Vollversammlung selbst. Hier nämlich wurde die fehlende Eschatologie nach allem, was man in ausländischen Zeitschriften liest, überhaupt nicht vermißt. Graham sagt:

„Diese Kirchenversammlung sollte ebenfalls klar erkennen, daß die Kirche weder eine politische Organisation noch eine Gesellschaft für Sozialreform ist. Individuell und kollektiv mögen sich Christen für politische und soziale Gerechtigkeit einsetzen . . . Aber die Kirche Christi muß auf der Hauptlinie bleiben, wie sie in der Schrift ausgezogen ist, und vor den Nationen die Wahrheit der Erlösung durch Christus bezeugen sowie den Heilsratschluß Gottes für die ganze Welt — und hier wieder besonders die große Vollendung der Geschichte.

Diese Kirchenversammlung sollte die Welt ebenfalls vor dem Antichrist warnen . . . Wir sollten es von Neu-Delhi aus der ganzen Welt zurufen, daß der zukünftige große Herrscher der Welt der Herr Jesus Christus sein wird. Die Kirche muß im Verlauf der nächsten Jahre diese Botschaft klar, deutlich und ohne Unterlaß den Nationen der Erde verkünden³³).

Nur eine Zeitschrift bringt kurze Besprechungen der Sektionsberichte. Sie sind zum größten Teil nichts anderes als Referat, so daß sich ein ausführliches Zitieren hier erübrigt. Nur aus den Besprechungen der Themen „Zeugnis“ und „Dienst“ sollen einige Gedanken hinzugefügt werden, die etwas Neues bringen.

Wo der Sektionsbericht „Zeugnis“ über die Bedeutung des Todes für die modernen Menschen spricht, kommentiert Cecil Northcott, man hätte klarer zum Ausdruck bringen sollen, daß die Menschen auch im Atomzeitalter nicht nur Sklaven der Atombombe und „Futter für den atomaren fall-out“ seien, sondern Sieger blieben. Es gehe um das ewige Leben, um nichts weniger. „ . . . der Kern meiner Sorge und Betrübnis über die Sektion ‚Zeugnis‘ besteht darin, daß ihr dieser Ewigkeitsklang fehlt. Sie bewegt sich auf der Horizontalen; und nie wurde ein Christ in dieser Stellung erneuert; er muß entweder auf seinen Knien liegen oder aufrecht stehen³⁴).

Nach einigen anderen kritischen Bemerkungen über das Fehlen des „Feuers“

und über die Monologe der Geistlichen, die den Bericht zu einem großen Teil beherrschen, empfiehlt Northcott die Durcharbeit dieses Dokumentes besonders dem Studenten, der sich für das örtliche kirchliche Leben interessiert: Besonders im letzten Teil, wo über den Laos und die Strukturen der Gemeinde gesprochen werde, verberge sich eine Fülle von „Munition für eine Revolution“, die zu einer Umgestaltung der bestehenden Kirchen führen könne.

Arbeitsüberlastung in Sektion „Dienst“

Howard Schomer macht am Tage nach Beendigung der Vollversammlung den Versuch, seine Eindrücke über die Arbeit der zweiten Sektion für die Leser des „Christian Century“ zusammenzufassen. Er stöhnt unter der Schwere dieser Last, nicht nur, weil er sich unmittelbar nach der Vollversammlung geistig müde fühlt, sondern auch, weil der Bericht in seiner ursprünglichen Fassung eine so unklare Aneinanderreihung von Ergebnissen bringt. In vier Untersektionen habe man sich mit fast allen politischen und sozialen Fragen auseinandergesetzt, die heute eine christliche Bedeutung haben. Schomer versucht, die Diskussionsergebnisse in einigen Punkten zu ordnen, ist aber selbst der Meinung, daß sie nichts wesentlich Neues aussagen³⁵). Wie Schomer geht auch Haselden kritisch auf die Entstehung des Berichtstextes ein. Haselden ist der Meinung, daß die Vorträge auf der Vollversammlung im allgemeinen über dem Niveau der Sektionen lagen. Das treffe u. a. für das Referat von Dr. O. Frederick Nolde, des Direktors der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, zu. Nolde hätte in seinem Vortrag eindeutig „die Fortsetzung der Versuche mit Kernexplosionen ohne internationale Zustimmung oder Kontrolle“ verurteilt. Haselden fährt fort:

„Man sollte meinen, daß sich auf diesem Standpunkt alle Christen einigen könnten. Aber der Bericht über ‚Dienst‘ verstümmelte Dr. Noldes Urteil zu der bloßen Warnung, ‚Großwaffen zu verwenden‘ und ‚Bevölkerungszentren‘ mit Atombomben anzugreifen. E. Raymond Wilson, der Exekutivsekretär des Ausschusses der Freunde für die Nationale Gesetzgebung, und andere bemühten sich im Plenum, diesen Punkt klarer herauszuarbeiten, aber vergeblich. Was am Anfang eine vernünftige und durchaus christliche Verwerfung der Atomversuche und des Wettrüstens gewesen war, erschien zum Schluß als eine unentschlossene, kraftlose Erklärung, die viele Nichtchristen guten Willens als schwach, kurzsichtig und offensichtlich unchristlich ansehen werden. Absatz 66 des Berichtes über ‚Dienst‘³⁶) ist ein Fleck auf dem Zeugnis dieser Vollversammlung, ein Fleck, der weder einem einzelnen Menschen noch einem einzelnen Umstand zuzuschreiben ist, vielmehr größtenteils daher kommt, daß dann und wann der Charakter auf dem Altar der Liebenswürdigkeit geopfert wurde“³⁷).

Fast diametral entgegengesetzt ist die knappe Äußerung des ökumenischen Fachmannes auf diesem Gebiet, Prof. Bennett. Seine Liste sechs positiver Ergebnisse

von Neu-Delhi enthält an dritter Stelle den Satz: „Es kam zu einer Erklärung über die mit einem Atomkrieg zusammenhängenden ethischen Fragen, die über alles hinausgeht, was bisher über die Begrenzung des Einsatzes von Waffen gesagt worden ist“³⁸).

Die Angola-Frage, einen der wenigen dramatischen Höhepunkte im parlamentarischen Gehabe der Vollversammlung, nimmt M. M. Thomas zum Anlaß einiger kritischer Bemerkungen über den immer noch viel zu konservativen Westen: „Ich kann nur mein Bedauern über die Tendenzen zum Ausdruck bringen, die in der Debatte der Vollversammlung über . . . Angola zum Vorschein kamen. Ich bin nicht so sehr beunruhigt über die Auswirkungen, die die Halbherzigkeit der Vollversammlung bei der Verurteilung Portugals in Angola auf den Verlauf der Ereignisse in Afrika haben wird. Glücklicherweise haben die Kirchen nicht einen so entscheidenden Einfluß, als daß sie den Winden des Umbruchs, die in Afrika wehen, entgegetreten könnten. Man mag in gewisser Weise bedauern, daß die Kirchen noch einmal zum Wiederaufleben eines westlichen Leitbildes von sich selbst in der nicht-westlichen Welt beigetragen haben. Aber das ist ja nichts Neues, so mag es dahingehen. Was mich jedoch mit Sorge erfüllt, ist die Tatsache, daß bei dem Versuch, die vorgeschlagene Resolution zu verurteilen, auf all die falschen Vorstellungen vom Verhältnis der Kirche zur Welt zurückgegriffen wurde, die wir im Namen einer Erneuerung des wirkungsvollen Zeugnisses und Dienstes der Kirchen bekämpft haben. Ich habe schon auf das Heimweh der christlichen Kräfte des Staatskirchendenkens (Establishment) im Westen nach der ‚Christenheit‘ hingewiesen, das in der Debatte und in der Abstimmung zum Ausdruck kam. An zweiter Stelle erfolgte ein Rückgriff auf den Pietismus. Das Argument, nach dem der Ökumenische Rat sich damit begnügen sollte, zeitlose Wahrheiten zu verkünden und keinen innerweltlichen Eingriff in konkreten Situationen vorzunehmen, greift die Wurzeln des ganzen Denkens an, auf das die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten im Ökumenischen Rat gegründet ist. Was mich jedoch am meisten bedrückte, war die Tatsache, daß viele asiatische Freunde für dieses Vorgehen stimmten; damit zeigten sie, wie tief die Tradition eines nicht-politischen Pietismus in den asiatischen Kirchen noch sitzt . . .“

Thomas meint, der Ökumenische Rat habe sehr wohl das Recht gehabt, gerade Portugals Verhalten in Angola herauszustellen. Denn dort würde die willkürliche Zerstörung menschlichen Lebens als eine systematische politische Maßnahme verfolgt. „In einer solchen Situation ist die Verteidigung des Menschen eine Frage des Bekenntnisses zu Christus. Bedeuten die Blockstimmen europäischer Freunde gegen die Vorlage der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, daß die europäischen Kirchen anfangen zu vergessen, was sie aus den Tagen Hitlers gelernt haben, wo das Bekenntnis zu Christus und die Verteidigung der

Menschlichkeit des Menschen in bestimmten Situationen parallel laufen? Oder gibt es für das, was in Neu-Delhi geschah, eine andere Interpretation?³⁹⁾.

In einer anderen Weise kritisiert Prof. Hromadka vom Osten her die Oberflächlichkeit der politischen Entscheidungen von Neu-Delhi. Er sieht die Ursache dafür in der „großen und komplizierten Institution“, die vergessen lassen könnte, daß sie „im Dienste Jesu Christi, dem Licht der Welt der heutigen Gesellschaft steht“. Er wünscht, daß die ökumenischen Kirchen noch viel tiefer die gefährliche Bedrohung des Kalten Krieges sehen und die eigentlichen Triebkräfte des gesellschaftlichen Umbruchs begreifen. Hier bestehe noch viel Unkenntnis und gänzlich falsches Urteilen — auch über die Situation in der Tschechoslowakei — aus mancherlei Vorurteilen heraus^{19a)}. Man sieht, daß das politische Denken Hromadkas sich in einigen Punkten eng berührt mit dem vorher zitierten Vertreter der jungen Kirchen in einem jungen Staat.

Die Basis als theologischer Schwerpunkt

Die bisherigen Berichte und Kommentare über Neu-Delhi gehen kaum auf die neue Einheitsformel ein. Die einzige nennenswerte Ausnahme bildet die Sondernummer des „Christian Century“, in der J. Robert Nelson über die Sektion ‚Einheit‘ berichtet. Aber auch dort wird noch keine Stellungnahme riskiert. Nelson gibt nichts weiter als ein kurzes Referat über die Vorträge, die thematisch mit der christlichen Einheit zusammenhingen, sowie über die Einheitsformel und ihren Kommentar⁴⁰⁾.

Sehr viel häufiger setzen sich die Berichterstatter mit der Basis auseinander. Am interessantesten tun dies die theologisch so verschiedenartigen Zeitschriften wie die konservative „Christianity Today“ und die ökumenische „The Christian Century“. „Christianity Today“ schreibt: „... es war klar, daß die theologische Erklärung der Vollversammlung von Neu-Delhi wenig gemeinsam hatte mit den Aussagen der großen ökumenischen Konzile der ersten Jahrhunderte. Die frühen ökumenischen Konzile definierten und verurteilten Irrlehren, denen sie ihre positiven theologischen Aussagen gegenüberstellten. Aber Delhi beschäftigte sich ebenso wie Amsterdam und Evanston vor allem mit Einheit und war wenig daran interessiert, Irrlehren zu bekämpfen. Als Ergebnis ist der ‚Sieg‘ des trinitarischen Denkens und der Bibel bei weitem nicht klar umrissen und kann sogar Anschauungen über die göttliche Trinität und über die Heilige Schrift in sich bergen, die für den christlichen Glauben in den ersten christlichen Jahrhunderten verabschauenswert gewesen wären. Während die Wendung von der alten liberalen Betonung der Theozentrität zum trinitarischen Denken weithin als ein evangelikaler Sieg begrüßt wird, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß auch die christozentrische Auffassung liberalen Theorien Schutz geboten hat, und daß die

Erklärungen von Neu-Delhi nicht unvereinbar sind mit heftig zu beanstandenden Auffassungen von der göttlichen Trinität und von der Autorität der Bibel⁽⁴¹⁾.

Sehr viel eingehender und durchaus nicht weniger kritisch setzt sich „The Christian Century“ mit dieser Frage auseinander. Offensichtlich ist an dieser Stelle die vielfach nur latente und nur in privaten Gesprächen schüchtern formulierte Opposition einmal offen zum Ausbruch gekommen; und sie war — gemessen an der pauschalen Einmütigkeit in anderen Punkten — gewiß nicht gering. Haselden, der einen so ausgezeichneten und in der Form interessanten Bericht über die ganze Vollversammlung geschrieben hat, ist wieder derjenige, der auch hier das Material am besten überblickt und vorzüglich kommentiert. Nach seinem Urteil hatten die Abänderungen in der Basis zunächst einmal nur eine praktische und erst in zweiter Linie eine theologische Bedeutung:

„Für die leitenden Mitarbeiter des Rates kam es nicht so sehr darauf an, eine in der Lehre einwandfreie Erklärung dessen zu entwerfen, was für eine christliche Gemeinschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen als Mindestmaß erforderlich ist, als vielmehr darauf, die Basis so zu erweitern, daß sie den orthodoxen Kirchen Raum gab. Man stand vor der Aufgabe, eine Basis zu finden, die die orthodoxen Kirchen, die bereits im Rat waren . . ., zufriedenstellen und die zugleich die Russische Orthodoxe Kirche in den Rat hineinlocken würde. Sie mußten dies tun, obgleich sie wußten, daß die ursprüngliche Basis einigen protestantischen Kirchen nicht genug war, und obgleich sie sich völlig darüber klar waren, daß eine Erweiterung der Basis diejenigen Kirchen verletzen und möglicherweise abstoßen würde, die formulierte Glaubensbekenntnisse ablehnen. Diesen Kirchen wurde die Wendung ‚gemäß der Heiligen Schrift‘ als Trost angeboten. Das ist ein seltsamer Beweggrund für die Abfassung einer theologischen Minimalerklärung über die christliche Einheit. Aber auf diese Art werden die meisten Bekenntnisse geschrieben, und die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen ist jetzt ein Bekenntnis geworden — man nenne sie, wie man wolle.“

Bevor Haselden die Oppositionsgruppen im einzelnen beschreibt, sagt er voraus, daß die Frage der Basis mit Neu-Delhi nicht erledigt sei, obwohl die Mehrzahl der Delegierten für die Änderung gestimmt habe. Haselden sieht vier verschiedene Gründe, die zum Widerspruch gegen die Basis geführt haben. Als erstes nennt er die Länge der neuen Formulierung. Ein holländischer Mennonit habe diesen, in sich weisen Einwand vorgetragen. Je ausführlicher die Basis werde, desto exklusiver würde der Ökumenische Rat. Auch mit diesem scheinbar so formalen Einwand sei ein Warnzeichen aufgerichtet, das auch von den Verteidigern der neuen Basis wahrgenommen worden sei. Sie hätten nämlich sogleich versprochen, daß die Basis nun nicht mehr erweitert würde. Ob das zutreffe, könne nur die Zukunft erweisen.

„Zum zweiten haben sich einige Protestanten, um derentwillen der Ausdruck ‚gemäß der Heiligen Schrift‘ eingefügt wurde, gegen diesen Zusatz ausgesprochen; nicht weil sie etwas gegen die Worte hatten (sie wollten ja eine biblische Formulierung der Basis), sondern weil sie glaubten, daß diese qualifizierenden Worte innerhalb des Satzes am falschen Ort standen. Es ging ihnen dabei um sehr viel mehr als um Grammatik. Es ging ihnen um Aufrichtigkeit im Umgang mit der Heiligen Schrift. ‚Gemäß welcher Heiligen Schrift‘, fragte Dr. Leroy D. McBain vom Amerikanischen Baptistenkonvent, ‚finden wir Jesus Christus als Gott und Heiland bezeichnet?‘ Dr. McBain und andere, die die gleiche Meinung vertraten, waren durchaus bereit, die Formulierung der ursprünglichen Basis ‚Jesus Christus als Gott‘ stehenzulassen. Sie waren jedoch nicht bereit, der Heiligen Schrift etwas zuzuschreiben, was die Schrift nicht sagt. Sie meinen, daß außer einer mehrdeutigen Stelle in Titus 2, 13 ‚der große Gott und unser Heiland, Jesus Christus‘ — was zwei Personen oder eine bedeuten kann — Jesus im Neuen Testament nirgends unmittelbar als Gott bezeichnet wird. So hat eine am falschen Platz angebrachte Modifizierung die vorgeschlagene Basis verdächtig gemacht. Hätte man den Ausdruck ans Ende der Formel gestellt, statt ihn gedankenlos in der Mitte abzuladen, wären derartige Einwände möglicherweise nie erhoben worden.

Drittens regte sich Widerspruch gegen den Bekenntnischarakter der Basis. Es ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, die feine Linie zu bestimmen, die eine rudimentäre Bekenntniserklärung von einem Glaubensbekenntnis trennt, die elementare, nicht weiter zu verminderte Grundlage der Gemeinschaft von den bekenntnismäßigen Erweiterungen dieser Grundlage. Manche Delegierte sahen in der vorgeschlagenen Abänderung der Basis das Verlangen eines Bekenntnisses nach weiterer Ausführung sich auswirken und erblickten in der Erweiterung die Gefahr, daß man ihnen eine Theologie aufzwingen werde. Nicht deshalb stellten sie sich gegen die neue Basis, weil sie eine ihrer Aussagen bestritten, sondern deshalb, weil sie in ihr wahrnahmen, wie sich eine Reihe von Glaubensüberzeugungen an die Fersen eines elementaren Bekenntnisses heftet. Diesen Delegierten wurde von seiten der Verantwortlichen des Rates versichert, man werde die Basis jetzt nicht mehr weiter wachsen lassen. Im Gedanken an die Geschichte solcher Angelegenheiten vermochte sich die Opposition nicht überzeugen zu lassen.

Viertens. Der schärfste Widerspruch richtete sich nicht gegen die neue, sondern gegen die alte Basis. In einem vor der Vollversammlung an den Generalsekretär gerichteten Brief nahm die Niederländische Reformierte Kirche die neue Basis widerstrebend an und bemerkte dazu: „... das bedeutet nicht, daß sie (die Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche) es nicht bedauert, daß einige anfechtbare Formulierungen der früheren Fassung nicht beseitigt worden sind, wie z. B. eine zu starke Betonung des Bekenntnisses zu Jesus Christus als Gott, ohne zugleich von der Bedeutung seines Menschseins zu sprechen, und das

Fehlen eines Hinweises auf Jesus als den Messias des Volkes Israel.‘ Die Arminianische Kirche (Remonstranten) der Niederlande schrieb an den Generalsekretär: ‚Wir sind jedoch von den jetzt vorgeschlagenen Abänderungen enttäuscht, da wir sehen, daß die Worte ‚Gott und Heiland‘ beibehalten worden sind. In dieser Formulierung können wir weder das Herzstück des neutestamentlichen Zeugnisses noch ‚den besonderen Ursprung und die besondere Kraft‘ des Ökumenischen Rates selbst erblicken.‘ Diese Kritik daran, daß die Basis jeden Hinweis auf das Menschsein Jesu Christi vermissen läßt, wurde auch mehrmals im Plenum der Versammlung geäußert“⁴²).

Nach außen — nach Osten — nach innen

Was bleibt? Es scheint zu diesem Zeitpunkt über Neu-Delhi mehr Kritik zu geben als Bejahung. Mancher Berichterstatter merkt das bei sich selbst und fügt seiner kritischen Analyse noch rasch einen positiven Satz hinzu. Einen etwas breiteren Raum nimmt die positive Würdigung allerdings in den beiden genannten Artikeln der von Reinhold Niebuhr und John C. Bennett herausgegebenen Wochenzeitschrift „Christianity and Crisis“ ein. Beide Artikel sind der Überzeugung, daß das, was in Neu-Delhi getan wurde, wichtiger war als das, was gesagt wurde. Die Vollversammlung habe sehr wenig Neues gebracht zu den großen religiösen, ethischen und strategischen Fragen, vor denen die Kirchen heute stehen; aber der Ökumenische Rat sei durch die getroffenen Entscheidungen radikal verändert worden. Das Größte, was Bennett über die Vollversammlung sagen kann, steht in dem Satz: „Sie ist eine Form der Kircheneinheit heute.“ Später beschreibt er diese „weltweite christliche Gemeinschaft“ als eine „wahrlich erstaunliche Tatsache. Hier sind Christen aus fast jeder Tradition und jedem Volk, die wissen, daß sie durch einen gemeinsamen Glauben sowie durch eine Verpflichtung miteinander vereint sind, die bedeutungsvoller ist als die Dinge, die sie trennen“. So werde etwas von der echten christlichen *koinonia* sichtbar, die nicht zuletzt von der gegenseitigen Achtung und dem Hören aufeinander lebe⁴³).

Haselden fragt nach dem „eigentlichen Ereignis“ von Neu-Delhi. Er findet es in einer dreifachen Bewegung der Vollversammlung: Die neuen Mitgliedskirchen sowie Kontakte zur römisch-katholischen Kirche seien zunächst als eine Bewegung nach außen zu bewerten. Der Ökumenische Rat sei geographisch umfassender, ökumenischer geworden. Zweitens bedeuten die neuen Mitgliedskirchen, die zu einem beachtlichen Teil aus Afrika, Osteuropa und Asien kommen, eine Verschiebung der ökumenischen Achse nach Osten. Daraus ergeben sich für theologische, soziale, internationale und liturgische Erörterungen innerhalb der Ökumene völlig neue Kräfteverhältnisse und neue Gruppierungen. An dritter Stelle sei durch die

Verschmelzung der beiden Welträte eine Bewegung nach innen zu verzeichnen, eine „Stärkung des Ökumenischen Rates in seinem Kern — in seiner geistlichen Fülle, Schau, Hingabe und in seinem Vorwärtsdrängen . . .“

„Das Hauptereignis der Dritten Vollversammlung“, so beschließt Haselden den zweiten Hauptteil seines Berichtes, „die Bewegung nach außen, nach Osten und nach innen, gestaltete den Ökumenischen Rat der Kirchen um und füllte ihn mit neuem Leben. Das Hauptereignis brachte für den Ökumenischen Rat eine Fülle und eine Ganzheit, die die kleineren Ereignisse manchmal verdeckten. Es bleibt jetzt zu sehen, ob noch ein weiteres Wort — auch richtungweisend und drängend — dem Ökumenischen Rat der Kirchen zugesprochen werden kann: vorwärts“⁴⁴).

Vorwärts? Einige hoffen und fordern dies nicht nur als Losung, sondern sie warten auch schon mit Plänen auf. So z. B. der berühmte holländische Ökumeniker Prof. Hendrik Kraemer, der für Holland als erste Nacharbeitsstufe ein gemeinsames Gespräch der örtlichen Kirchenleitungen über die Hauptpunkte des Neu-Delhi-Berichtes fordert⁴⁵). Noch konkreter wird ein Negerdelegierter der Vereinigten Kirche Christi in den Vereinigten Staaten. Er wünscht eine Realisierung der Erklärungen über das Rassenproblem durch Unionsgespräche zwischen der rassisch gemischten Vereinigten Kirche Christi und den drei baptistischen Negerunionen der USA⁴⁶). Beides aber sind nur erste Stimmen, die eine realistisch und doch dringlich, die andere mehr enthusiastisch. Recht haben diese beiden Männer — wie auch manche anderen Verfasser — jedenfalls insofern, als sich erst auf der in der neuen Einheitsformel erstmalig so stark herausgestellten örtlichen Ebene zeigen wird, was die Dritte Vollversammlung wirklich gebracht hat. Darum liegt in vielen Stellungnahmen unausgesprochen und ausgesprochen die Frage: Wie und wo dient Neu-Delhi nun auch der Ortsökumene?

Anmerkungen

¹) Edwin Robertson, *Evangelism now moves to the Centre of the Stage*, *The British Weekly* vom 21. 12. 1961.

²) Freie Übersetzung: „Weißt Du, sie holen ja viel raus; aber ich vermisse den persönlichen Kontakt!“

³) Roger Mehl, *Critical Observations on the Third Assembly*, *The Ecumenical Review*, Nr. 2 vom Januar 1962, S. 238—239.

⁴) Kyle Haselden, *New Delhi 1961*, *The Christian Century* vom 10. 1. 1962, S. 46.

⁵) J. Robert Nelson, *Critical Observations on the Third Assembly*, *The Ecumenical Review*, Nr. 2 vom Januar 1962, S. 244.

⁶) Kyle Haselden, a. a. O., S. 48.

⁷) Roger Mehl, a. a. O., S. 239—240.

⁸) Edwin Robertson, a. a. O.

⁹) J. Robert Nelson, a. a. O., S. 244.

¹⁰) Kyle Haselden, a. a. O., S. 46.

¹¹) Peter Kirk, *Objections to Russians Failed to Materialise*, *Church Times* vom 24. 11. 1961, S. 11.

¹²⁾ Vgl. u. a. Truman B. Douglas, *Afterthoughts on New Delhi*, *The Christian Century* vom 14. 2. 1962, S. 190.

¹³⁾ Kyle Haselden, a. a. O., S. 52.

¹⁴⁾ Kyle Haselden, a. a. O., S. 43.

¹⁵⁾ John C. Bennett, *A Look at New Delhi, Christianity and Crisis*, Nr. 23 vom 8. 1. 1962, S. 234.

¹⁶⁾ Carl F. H. Henry (Editor), *Diversity in Unity: Report on New Delhi, Christianity Today*, Nr. 6 vom 22. 12. 1961, S. 4.

¹⁷⁾ Carl F. H. Henry, a. a. O., S. 5.

¹⁸⁾ Carl F. H. Henry, a. a. O., S. 6.

¹⁹⁾ *ibid.*

^{19a)} Josef Hromadka, *Nach der Dritten Vollversammlung des Weltkirchenrates, Die Protestantischen Kirchen in der Tschechoslowakei*, Jahrg. IX, Nr. 1, Januar 1962, S. 1—3.

²⁰⁾ Peter Kirk, a. a. O., S. 11.

²¹⁾ M. M. Thomas, *Critical Observations on the Third Assembly, The Ecumenical Review*, Nr. 2 vom Januar 1962, S. 250.

²²⁾ Arthur J. Moore, *Consolidations and New Beginnings — A Look at New Delhi, Christianity and Crisis*, Nr. 23 vom 8. 1. 1962, S. 243—244.

²³⁾ David M. Paton, *Critical Observations on the Third Assembly, The Ecumenical Review*, Nr. 2 vom Januar 1962, S. 248.

²⁴⁾ Carl F. H. Henry, a. a. O., S. 3—4.

²⁵⁾ John Lawrence, *Letter from the Editor, Frontier*, Frühjahr 1962, S. 308.

²⁶⁾ Siehe z. B. *The Tribune* vom 19. 11. 1961, wo U Ba Hmyin zitiert wird mit dem Ausdruck „Asian Structures Can't Be Ignored“.

²⁷⁾ M. M. Thomas, a. a. O., S. 248.

²⁸⁾ Kyle Haselden, a. a. O., S. 43—44.

²⁹⁾ Roger Mehl, *Attraits et Dangers du Syncretisme, Réforme*, Nr. 875 vom 30. 12. 1961.

³⁰⁾ Edwin Robertson, a. a. O.

³¹⁾ J. Robert Nelson, a. a. O., S. 242.

³²⁾ Carl F. H. Henry, a. a. O., S. 3.

³³⁾ *New Delhi: WCC-IMC Merger Becomes Official, Christianity Today*, Nr. 5 vom 8. 12. 1961, S. 27—28.

³⁴⁾ Cecil Northcott, *Witness, The Christian Century*, Nr. 2 vom 10. 1. 1962, S. 56.

³⁵⁾ Howard Schomer, *Service, The Christian Century*, Nr. 2 vom 10. 1. 1962, S. 57—59.

³⁶⁾ In der ursprünglichen, in Neu-Delhi verteilten Fassung waren die einzelnen Absätze numeriert. Der ursprüngliche Absatz 66 findet sich in „Neu-Delhi spricht“, S. 42, unter der Zwischenüberschrift ‚Abrüstung‘, in „Neu-Delhi 61“ ist es Absatz 64 (S. 120).

³⁷⁾ Kyle Haselden, a. a. O., S. 44.

³⁸⁾ John C. Bennett, a. a. O., S. 235.

³⁹⁾ M. M. Thomas, a. a. O., S. 251—252.

⁴⁰⁾ J. Robert Nelson, *Unity, The Christian Century*, Nr. 2 vom 10. 1. 1962, S. 53—55.

⁴¹⁾ Carl F. H. Henry, *WCC Approves a Trinitarian Basis, Christianity Today*, Nr. 6 vom 22. 12. 1961, S. 22.

⁴²⁾ Kyle Haselden, a. a. O., S. 45—46.

⁴³⁾ John C. Bennett, a. a. O., S. 233.

⁴⁴⁾ Kyle Haselden, a. a. O., S. 40 und 42.

⁴⁵⁾ Hendrik Kraemer, *Open Brief, Gemeinschaft der Kerken*, Heft 3 vom März 1962, Seite 6.

⁴⁶⁾ J. Archie Hargraves, *Reflections on the Consequences of New Delhi, United Church Herald*, Nr. 3 vom 8. 2. 1962, S. 16—18.

ZEUGNIS, DIENST, EINHEIT IN ORTHODOXER SICHT

Zu dem Referat von Nikos A. Nissiotis in Neu-Delhi

VON REINHARD SLENCZKA

I.

Ein Ereignis von besonderer Bedeutung war bei der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi die Aufnahme von vier orthodoxen Kirchen aus Ländern Osteuropas in den Ökumenischen Rat der Kirchen. Während die orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens und Rumäniens bereits vor dem zweiten Weltkrieg an der ökumenischen Bewegung teilgenommen hatten, hat sich die Russische Orthodoxe Kirche zum ersten Mal offiziell der ökumenischen Bewegung angeschlossen. Bisher war sie durch die Emigrationskirchen vertreten worden, die aber jurisdiktional dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel unterstehen. Der weitaus größte Teil der Ostkirche ist nun Glied im Ökumenischen Rat.

Durch die Aufnahme dieser Kirchen ist die Position der Ostkirche allein zahlenmäßig im Ökumenischen Rat erheblich verstärkt worden. Darüber hinaus kann aber auch festgestellt werden, daß die kritischen Stimmen, die in der Ostkirche oft sehr vernehmlich gegenüber dem Ökumenischen Rat und einer Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung laut geworden sind, auf die faktische Teilnahme an der ökumenischen Gemeinschaft keinen Einfluß gewinnen konnten. Die Beteiligung hat vielmehr einen noch nicht dagewesenen Höhepunkt erreicht.

Auf die vielerörterten politischen und kirchenpolitischen Hintergründe dieses Ereignisses ist hier nicht einzugehen. Man kann aber die Frage stellen, ob diese umfassende Repräsentation der Ostkirche im Ökumenischen Rat auch mit einer neuen theologischen Beurteilung der ökumenischen Problematik verbunden ist. Es muß hier daran erinnert werden, daß die grundsätzliche Einstellung der Ostkirche als ganzer zur ökumenischen Problematik sich nur wenig von der Einstellung der römisch-katholischen Kirche unterscheidet. Beide Kirchen gehen von der ekklesiologischen Voraussetzung aus, daß es nur eine sichtbare Kirche auf Erden geben könne und daß die Zertrennung infolgedessen primär als ein Abfall von der sichtbaren Einheit der Kirche anzusehen sei. Vereinigung kann daher nur Rückkehr der Abgefallenen zu der bestehenden Einheit sein. Dieser Standpunkt wurde von den ostkirchlichen Delegationen regelmäßig in Sondererklärungen auf den Weltkirchenkonferenzen von Lausanne (1927), Edinburgh (1937) und Evanston (1954) vertreten. In etwas abgemilderter Form ist er auch in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats zur ökumenischen Frage vom Januar 1952 zu finden.

In der Sondererklärung zum Bericht der 1. Sektion der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston¹⁾ wird sogar ausdrücklich vermieden, von getrennten „Kirchen“ zu sprechen; sie werden vielmehr als „abgespaltene Gemeinschaften“ bezeichnet, denen „gewisse grundlegende Elemente fehlen, die die wirkliche Fülle der Kirche konstituieren“²⁾. Die Vereinigung, das ist der Tenor aller Sondererklärungen, kann nur auf dem Wege einer Rückkehr zu der „alten ungeteilten Kirche der ersten acht Jahrhunderte“ erfolgen, der allein die orthodoxe Kirche treu geblieben ist.

Theologisch gehen diese und zahlreiche ähnliche Äußerungen von einem institutionalistischen Verständnis der Kirche aus und damit von dem — in sich durchaus legitimen — Prinzip, daß die Kirche in ihrer Einheit immer nur sichtbare Sakramentsgemeinschaft sein kann. Dieser Ansatz braucht nicht, wie es bei einzelnen ostkirchlichen Theologen geschieht, zu der Konsequenz zu führen, daß es „außerhalb der Kirche kein Heil“ gäbe und daß somit auch die charismatischen Grenzen der Kirche mit den kanonischen der Kirchengemeinschaft zusammenfallen. Aber im Prinzip wird von diesem institutionalistischen Kirchenverständnis her die ökumenische Frage in den Kategorien der Kirchenzucht, der Bußdisziplin gesehen und behandelt³⁾.

In Neu-Delhi haben die ostkirchlichen Delegierten ausdrücklich auf eine Sondererklärung verzichtet. Trotzdem wurde in der Sektion „Einheit“ ein besonderer „Beitrag“ (contribution) vorgelegt, in dem dieser Standpunkt von neuem formuliert wird. Es heißt darin, daß die orthodoxe Kirche sich nicht auf den Standpunkt einer „Gleichheit der Denominationen“ stellen könne: „Für die Orthodoxen ist die Orthodoxe Kirche die Kirche.“ Deshalb kann die ganze ökumenische Frage einzig und allein unter dem Gesichtspunkt des „Schismas“, d. h. der Rückkehr zu der bestehenden Einheit und damit zur Kirche, behandelt werden⁴⁾.

Dies ist — kurz skizziert — der Hintergrund, auf dem das Referat zu sehen ist, das der griechische Theologe und derzeitige Beigeordnete Direktor des Ökumenischen Institutes von Bossey, Dr. Nikos A. Nissiotis, unter dem Thema „Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche“⁵⁾ in Neu-Delhi gehalten hat. Dieses Referat hat sowohl bei den orthodoxen als auch

1) Evanston-Dokumente, Witten 1954, S. 129 ff.

2) A. a. O. S. 130.

3) Vgl. R. Slenczka, Kanonisches Recht und Einheit der Kirchen. In „Ökumenische Rundschau“, Heft 1, 1958, S. 44—49.

4) Dieser „Beitrag“ ist bis jetzt noch nicht veröffentlicht worden. Nach Konferenzschluß wurde von den ostkirchlichen Delegationsführern hierzu die Erklärung abgegeben, daß diese Äußerungen in keiner Weise eine Änderung der bisherigen Haltung der Ostkirche gegenüber dem Ökumenischen Rat und den anderen Kirchen darstelle. (Deutsche Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt erhältlich.)

5) Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 543—553.

bei den nicht-orthodoxen Delegierten einiges Aufsehen erregt. Vor allem wurde die Frage aufgeworfen, ob dieser Beitrag noch im Rahmen der ostkirchlichen Theologie und ihrer bisherigen Einstellung zur ökumenischen Frage bleibe.

Die lebhafteste Reaktion auf das Referat zeigt bereits, wie weit Nissiotis offensichtlich über das hinausgegangen ist, was man sonst von ostkirchlicher Seite zu hören gewohnt ist. Doch man wird auch nicht vergessen dürfen, daß der durch offizielle und halboffizielle Verlautbarungen formulierte Standpunkt der Ostkirche in der ökumenischen Frage keineswegs die weite Skala der Stellungnahmen wiedergibt, die innerhalb der neueren ostkirchlichen Theologie erarbeitet worden sind. Wir werden daher zunächst aus dem Referat von Nissiotis die Gedanken herausgreifen, in denen das besondere theologische Anliegen am deutlichsten zu fassen ist, und dann werden wir zu fragen haben, wie dieser Beitrag in die Gesamtheit der neueren ostkirchlichen Theologie und ihrer Auseinandersetzung mit der ökumenischen Problematik einzuordnen ist.

II.

1. *Der ekklesiologische Ansatz*

Der entscheidende Unterschied zu den bekannten Verlautbarungen der Ostkirche zur ökumenischen Frage liegt bei Nissiotis ganz offensichtlich in seinem ekklesiologischen Ansatz. Dies wird vor allem deutlich in der Bestimmung der kirchlichen Einheit. Nissiotis geht dabei nicht von der empirischen Struktur der Kirche als einer Sakramentsgemeinschaft aus, sondern von einer Wesensbestimmung der Kirche. Wir haben es also nicht mit einem institutionalistischen, sondern mit einem ontologischen Kirchenverständnis zu tun.

„Einheit als Einung“ ist die in dem Referat ständig wiederkehrende Formel, und darin ist letztlich der besondere theologische Ansatz zusammengefaßt. Einheit wird — dynamisch — als Einung verstanden. Den Begriff der Einung entwickelt Nissiotis aus der innertrinitarischen Relation der drei göttlichen Personen, deren Folge und Abbild die kirchliche Einheit ist: „Einheit unter Menschen in der Kirche ist die Folge, die Abbildung des Ereignisses der Einung des Vaters mit Christus durch seinen Geist, die sich in der geschichtlichen Kirche am ersten Pfingsttag verwirklicht hat. Die Eine, ungeteilte geschichtliche Kirche ist das Ergebnis der Offenbarung Gottes und seiner wirklichen Gegenwart, die in seiner Gemeinschaft mit den Menschen greifbar zur Geltung gebracht wird“ (S. 543 f.). Die Einheit wird also von ihrem heilsgeschichtlichen Grund her gesehen; sie besteht nicht nur in einer Analogie zu der innertrinitarischen Relation, sondern in einem realen Bezug zu dem dreieinigen Gott, der in der Geschichte und an den Menschen handelt in der Schöpfung, in der Fleischwerdung und in der Vollendung.

Dieses die Einheit begründende Handeln des dreieinigen Gottes ist ein universales, kosmisches Geschehen, in das die ganze Welt einbezogen ist.

Die sich aus diesem ontologischen Ansatz ergebenden Konsequenzen formuliert Nissiotis folgendermaßen: „Einheit ist nicht eine Eigenschaft der Kirche, sondern ihr Leben selbst.“ Kirche ist also nicht zuerst eine bestimmte Ordnung, in der die Einheit begründet ist, sondern sie ist ein Geschehen, dessen Einheit aus dem Ursprung erwächst. Anders ausgedrückt: Die Einheit der Kirche ist in der Einheit des Handelns des dreieinigen Gottes vorgegeben, in der „kosmisch-christologischen Sicht der Heilsökonomie“ (zitiert wird Kol. 1, 15–20 und Eph. 1, 22). Die Einheit wird Ereignis dadurch, daß Menschen in dieses Heilsgeschehen hineingenommen werden, daß Menschen sich in ihrer Glaubensexistenz von dieser Tat Gottes her verstehen und aus ihr heraus leben (S. 544). „Einheit als Einung“ bedeutet so, als Zusammenfassung der von Nissiotis vorgetragenen Gedanken, daß die Einheit in dem geschichtlichen Ereignis des Heilshandelns Gottes in der Menschwerdung und in der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten gegeben ist und sich in der Geschichte der Christenheit, der Kirche verwirklicht. Dies gilt, wie Nissiotis sagt, für „jede christliche Gemeinschaft und Gemeinde . . ., die ihre Existenz als Teil eines unteilbaren Ganzen, in dem sie wurzelt, begreifen muß“ (S. 545).

2. Einheit und Zertrennung der Kirchen

Die Anwendung des ontologischen Ansatzes auf die ökumenische Frage der Zertrennung und Vereinigung der Kirchen erscheint in der Form von Abgrenzungen. Abgelehnt wird vor allem die Auffassung, die Vereinigung der Kirchen sei zu erreichen auf dem Wege einer interkonfessionellen Verständigung über die divergierenden Auffassungen von Einheit, wie sie von den getrennten Kirchen vertreten und theologisch begründet werden. Einheit kann niemals das Ergebnis eines dogmatischen Konsensus sein, der dann die Grundlage für die Bildung einer Kirchengemeinschaft abgeben könnte; denn „die Wahrheit über die Kirche ist mit unseren Definitionen, mit denen wir sie beschreiben, nicht völlig gleichzusetzen“ (S. 546). Aber die gesuchte Einheit ist auch nicht „die einer Kirchenzucht unter einer zentralisierten autoritären Institution“, noch – das andere Extrem – „gründet sie sich bloß auf die kerygmatische Botschaft des Evangeliums in der Welt.“ Alle theoretischen und praktischen Versuche, die Einheit zu definieren und abzugrenzen, bleiben hinter der Realität der Einheit zurück und vermögen sie nicht adäquat zu erfassen. Die Einheit der Kirche ist der geschichtlichen Gestalt und auch der Vielheit der Kirchen vor- bzw. übergeordnet. In einigen charakteristischen Sätzen wird dies mit allem Nachdruck betont: „Die Einheit der Kirchen hat darum ihren Ursprung und ihr Ziel außerhalb ihrer selbst“ (S. 552). „Nicht um ‚Konfessionen‘ geht es, sondern um die Anerkennung der Tatsache, daß sie als Kirchen innerhalb der allgemeinen Kirche leben . . .“ (S. 551).

Bereits in dem Thema des Referats ist es angedeutet: Die „eine ungeteilte Kirche“ ist nicht eine Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt mit der aufweisbaren Eigenschaft der Einheit, sondern es ist die Kirche in ihrem durch das Heilshandeln des dreieinigen Gottes begründeten Wesen. Die ökumenische Frage wird von Nissiotis nicht auf der „horizontalen“ Ebene des Nebeneinanders getrennter Kirchen erörtert, sondern in der „vertikalen“ Relation der getrennten Kirchen gegenüber der einen „allgemeinen Kirche“, gegenüber der ontologischen Einheit. Die Existenz geschichtlicher, voneinander getrennter Kirchen kann nur im Rückblick auf den wesentlichen Grund der Kirche in dem Handeln des dreieinigen Gottes theologisch durchdacht werden. Nissiotis lehnt daher auch bewußt die Frage, welche unter den bestehenden Kirchen die wahre Kirche Jesu Christi sei, ab und damit auch die ganze Abfalltheorie, nach der die Zertrennung aus einem Abfall von einer bestehenden kirchlichen Einheit erklärt wird. Auch nach den Ursachen der Zertrennung wird nicht gefragt.

Nicht nur in einer, sondern in der Vielzahl „geschichtlicher Kirchen“ manifestiert sich die Kirche. Nissiotis definiert den Begriff „geschichtliche Kirchen“ unter Hinweis auf das Nicänum, in dem er eine Art Bekenntniseinheit erblickt. Doch das Entscheidende dabei ist nicht der formulierte Konsensus, sondern vielmehr der Akt des Bekennens, in dem sich die geschichtlichen Kirchen gemeinsam von dem kirchengründenden Handeln Gottes her verstehen und aus ihm leben: „Unter ‚geschichtlichen Kirchen‘ verstehen wir dabei Kirchen, die im Sinn (Sperung R. S.) des Nizänischen Glaubensbekenntnisses die gesamte göttliche oikonomia der Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Kirche bekennen und glauben, daß der Heilige Geist dieses Geschehen in der Kirche und durch sie mit seinen Taten fortführt. Diese Taten gipfeln in den Sakramenten und dem Wort, die durch dazu besonders eingesetzte Menschen verwaltet werden“ (S. 545). An anderer Stelle (S. 550) führt Nissiotis auch noch die Taufe als ein die getrennten geschichtlichen Kirchen einendes Band an, denn auch sie ist ein wirksames Unterpfand dafür, daß der Heilige Geist gegenwärtig ist.

Es ist zu beachten, daß Nissiotis es vermeidet, von bestimmten, für das Vorhandensein von Kirche konstitutiven formalen Kriterien zu sprechen. Weder spricht er von einem formulierten Bekenntnis oder System unabdingbarer Glaubenswahrheiten noch von einer bestimmten Lehre und Praxis der Sakramentsverwaltung, noch von einer bestimmten Form des geistlichen Amtes. Der Bezug auf die übergeordnete und die Einheit begründende Heilsökonomie hebt zwar diese Probleme nicht auf, aber er macht sie doch zu sekundären Fragen: die geschichtliche Gestalt der Kirchen, der Kirchengemeinschaften steht in einem dynamischen Verhältnis zu dem Wesensgrund der Einen Kirche. Die geschichtliche Erscheinung von Kirchen ist der geistlichen Wirklichkeit der Kirche deutlich untergeordnet.

Nissiotis berührt hiermit ein Problem, das die ostkirchliche Auseinandersetzung mit der ökumenischen Frage in besonderer Weise bestimmt. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß es von dem ontologischen Ansatz her zu einer gewissen Relativierung der empirischen Kirchengemeinschaften mit ihren Normen und Grenzen kommt. Praktisch entsteht hier ein Konflikt zwischen der wesentlichen Einheit und der empirischen Einheit in der Kirchengemeinschaft mit ihren Normen und Ordnungen.

Nissiotis bezeichnet dieses Problem als einen „scheinbaren Dualismus“ (S. 546). Er löst es durch das dynamische Verständnis der Einheit als Einung. Einung ist hier der Ausdruck für die Tatsache, daß den Kirchen in ihrer empirischen Einheit bereits Anteil an der Vollendung gegeben ist, zu der sie unterwegs (in via) sind. Die geschichtliche Einheit der Kirchen steht in der Spannung zwischen Indikativ und Imperativ, zwischen Gabe und Aufgabe. Dies wird in der Gegenüberstellung von Eph. 2, 20 mit Eph. 4, 12 beschrieben: „Nur in diesem Zusammenhang können wir verstehen, was Paulus von der Einheit der Kirche sagt: Einerseits spricht er von der gegebenen geschichtlichen Tatsache, die uns an einer schon fest gefügten Einheit Anteil gibt, ‚erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten‘. Auf der anderen Seite ruft er uns auf, uns zu bemühen, daß ‚der Leib Christi erbaut werde, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur Reife des Mannesalters, zum vollen Maß der Fülle Christi“ (S. 546).

3. Die Grenzen der Kirche

Es liegt in der Linie des ontologischen Ansatzes, daß eine Exklusivität, in der sich eine Kirche vor anderen in besonderer oder gar ausschließlicher Weise als die Kirche versteht, nicht mehr möglich ist. Denn alle Kirchen stehen mit ihrer jeweiligen Gestalt der Einheit in der Einung und das heißt: auf dem Wege zur Vollendung. Man kann unter der Verheißung des an den Christen und unter den Kirchen geschehenden geschichtlichen Wirkens Gottes nur noch in der Form der Paränese, der Ermahnung reden, die ja einen Hinweis auf das eigentliche Wesen der Kirche wie auch auf die eigentliche Bestimmung und Berufung der Christen darstellt. Auf diese Paränese stützt sich nun auch Nissiotis in seiner Kritik, die gegen bestimmte Tendenzen in der ostkirchlichen Stellungnahme zur ökumenischen Problematik gerichtet ist. Diese Kritik erscheint vor allem in zwei Negationen:

a) „Die Einzigartigkeit der orthodoxen Kirche . . . spricht sich nicht in Urteilen über andere Kirchen aus, noch erleichtert sie solche Urteile, indem sie zu diesem Zweck die Hilfe neuer Bekenntnisse in Anspruch nimmt“ (S. 548). Hinter dieser Negation steht die Auffassung, daß der Weg zur Einheit nicht dadurch

erreicht wird, daß bestimmte ekklesiologische Prämissen für die Vereinigung der Kirchen dogmatisch formuliert werden, sondern dadurch, daß jede Kirche durch ihren Dienst und in ihrem Zeugnis sich in den Prozeß der Einung hineinstellt und ihn zuerst in sich Wirklichkeit werden läßt. Es ist der Verzicht auf jede Selbstzufriedenheit und die Preisgabe aller Vorrechte, die sie gegenüber anderen Kirchen zu haben meint. „Es ist eine Erfahrung des Todes, die in Demütigung, Selbstaufopferung und Selbstverleugnung um der Einheit willen dieses Martyrium (als Leiden und Zeugnis verstanden — R. S.) ertragen kann, weil sie auf den Sieg Christi am Ende und auf die fortdauernde Wiederherstellung der Einheit im Licht der Auferstehung hofft“ (S. 548).

Außerdem wird von Nissiotis in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hingewiesen, daß auch die „örtlichen Bekenntnisse“ nicht primär eine abgrenzende, sondern eine auf das Mysterium hinweisende Funktion haben (S. 548 und 552). Sie enthalten immer nur einen Teilaspekt des an sich undefinierbaren weil unerschöpflichen Geheimnisses Gottes. Wie die sichtbare Gestalt der geschichtlichen Kirchen von ihrem Wesensgrund in der Kirche her „relativiert“ wird, so auch das Bekenntnis, das als solches keine absolute, universale, sondern eine abgeleitete, lokale Bedeutung hat. Die ganze Kirche ist unterwegs.

Von hier aus wird nun auch der Begriff der Orthodoxie neu bestimmt (S. 549). Unter „orthodox“ versteht Nissiotis — übrigens im Anschluß an eine ähnliche Begriffsbestimmung von G. Florovskij — nicht eine exklusive konfessionelle Bezeichnung. Er setzt „orthodox“ gleich mit den Adjektiven „katholisch“ und „apostolisch“, die ebenso wie „eine“ und „heilige“ zu den vier „notae ecclesiae“ des Nicänums gehören und als solche eine besondere Bedeutung in der ostkirchlichen Ekklesiologie haben. Was schon von der Einheit gesagt wurde (S. 543 f.), daß sie nicht „eine Eigenschaft der Kirche“, d. h. einer empirischen Kirchengemeinschaft ist, das gilt auch von der Katholizität und Apostolizität der Kirche. So ist auch „Orthodoxie“ nicht ein „ausschließender“ konfessioneller, „sondern ein einschließender Begriff, der über die Grenzen der Kirchen hinausreicht, die sich ‚orthodox‘ nennen. Er umschließt alle die Kirchen und Gläubigen, die ein aufrichtiges Bekenntnis ablegen und ein Leben erlangen möchten, das von Irrlehren und Spaltungen unberührt ist, alle, die zur Fülle der Offenbarung Gottes in Christus gelangen möchten“ (S. 549). Orthodoxie ist mithin nicht der Zustand einer bestimmten Kirchengemeinschaft, sondern „orthopraxia“, ein Tun und Verhalten, das Zeugnis ist von der Einung Gottes mit den Menschen in Christus Jesus. Man könnte es wohl auch so sagen: Orthodoxie ist das dem heilsökonomischen Prozeß der Einung entsprechende und allein gemäße Verhalten der Christen und der Kirchen. Sie ist Zeugnis von dem Handeln Gottes an den Menschen und in den geschichtlichen Kirchen.

b) Als weitere Negation aus dem ontologischen Ansatz mit seinem dynamischen Verständnis der Einheit als Einung folgt außerdem, daß es für eine Kirchengemeinschaft nicht die Möglichkeit gibt, sich gegenüber anderen Kirchen in der Weise abzugrenzen, daß man sie als abgefallene und außerhalb der Kirche stehende ansieht und verurteilt. In dem ontologischen Grund der Kirche, d. h. für das Handeln Gottes gibt es keine Grenzen, und deshalb kann auch dort nicht von Abfall gesprochen werden, wo zwischen den Kirchengemeinschaften Zertrennung besteht, solange sie durch die Taufe in dem Wirken des Heiligen Geistes vereint sind. „Es ist unmöglich, einem kirchlichen Geschehen seinen Ort *extra ecclesiam* anzuweisen. Weder das römische Schisma noch die Reformation, die aus ihm folgte, sollten in dieser Weise dargestellt werden“ (S. 549). „Es gibt keine ‚Schismatiker‘, vielmehr stellen die geschichtlichen Kirchen in ihren Spaltungen einen schismatischen Zustand in der einen ungeteilten Kirche dar“ (S. 550 f.).

Mit diesem dynamischen Verständnis der Einheit und auch entsprechend der Orthodoxie fallen nun viele Vorstellungen, die gerade in den Sondererklärungen der Ostkirche zur ökumenischen Frage ein besonderes Gewicht haben und ständig wiederholt werden. Wir sahen bereits, wie die Vorstellung der „alten, ungeteilten Kirche“ aus einer konfessionalistischen, raumzeitlichen Begrenzung herausgelöst wird. Ebenso wird auch eine „pseudokonservative Haltung“ kritisiert, „die die Vergangenheit anderer Konfessionen einfach verurteilt“ (S. 550). „Es ist darum gänzlich unorthodox, wenn man mit Schlagworten wie ‚Kommt zu uns zurück‘ oder ‚Laßt uns zu den ersten acht Jahrhunderten zurückkehren‘ operiert. Wer so denkt, leugnet das Wirken des Heiligen Geistes in getauften Christen über lange Zeitabschnitte der Kirchengeschichte hin. Die orthodoxe Christenheit fällt in einen falschen westlichen (!) Konservatismus ab, der sich nach einem idealisierten ersten Jahrhundert zurücksehnt, wenn sie andere dazu aufruft, zu ihr und insofern zur Vergangenheit zurückzukehren“ (ebda).

Das in der ostkirchlichen Theologie viel diskutierte Problem der Grenzen der Kirche ist für Nissiotis faktisch und auch theologisch irrelevant.

III.

Die ekklesiologischen Grundgedanken, von denen Nissiotis in seinem Referat ausgeht, enthalten als solche nichts Überraschendes oder Neues. Sie stehen im wesentlichen ganz in der Linie der Einheitserklärungen, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, besonders seit der Konferenz von Lund 1952, erarbeitet worden sind. Es ist offensichtlich, daß Nissiotis diesen Arbeitsergebnissen in weitestem Umfang als orthodoxer Theologe zustimmen kann.

Was unter den Delegierten in Neu-Delhi Aufsehen erregt hat, liegt wohl nicht so sehr in der theologischen Grundlegung, sondern in der Front dieser Ausführ-

rungen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sich Nissiotis nicht nur in seinem ekklesiologischen Ansatz von der Stellungnahme zur ökumenischen Problematik, wie sie von den ostkirchlichen Delegierten in ihren Sondererklärungen vorgetragen wird, unterscheidet, sondern daß er diese Position auch und teilweise mit einiger Schärfe kritisiert. Es muß daher gefragt werden, worin der Unterschied besteht und wogegen sich die Kritik richtet.

Dies wird bereits deutlich, wenn man bedenkt, daß die Sondererklärungen von ostkirchlicher Seite durchgehend als eine Kritik an den Einheitsformulierungen der Weltkirchenkonferenzen abgegeben worden sind. Sie sind der Versuch, den orthodoxen Standpunkt in der Beurteilung der ökumenischen Problematik und im Verständnis der kirchlichen Einheit besonders zur Geltung zu bringen. Deshalb wird gegenüber dem ontologischen Ansatz, von dem die ekklesiologischen Aussagen der Einheitserklärungen bestimmt sind, mit großem Nachdruck der institutionalistische Ansatz im Verständnis der Kirche und ihrer Einheit hervorgehoben. Allerdings richtet sich die Kritik der Sondererklärungen nicht unmittelbar gegen ein Verständnis der Einheit, das aus dem Wesen der Kirche abgeleitet wird. In der Sondererklärung zum Bericht der ersten Sektion auf der Weltkirchenkonferenz von Evanston wird sogar in der Einleitung ausdrücklich die neutestamentliche Grundlegung anerkannt: „Der organische Charakter der Kirche und ihre unauflöslliche Einheit mit Christus werden in dem Dokument sachgemäß herausgearbeitet“⁶⁾. Kritisiert werden vielmehr die Schlußfolgerungen, die in dem Bericht aus dieser neutestamentlichen Grundlegung gezogen werden: „... wenn wir die neutestamentliche Lehre von der Kirche tatsächlich bejahen, so müßten wir zu ganz anderen praktischen Schlußfolgerungen gelangen, wie sie uns Orthodoxen seit Jahrhunderten vertraut gewesen sind. Die ganze Behandlung des Problems der Wiedervereinigung ist vom Standpunkt der orthodoxen Kirche aus gänzlich unannehmbar“ (ebda). Dieselbe Kritik findet sich in sämtlichen Sondererklärungen.

Das ekklesiologische Axiom, von dem aus in den Sondererklärungen nun die ostkirchliche Auffassung von der Kirche und ihrer Einheit entwickelt wird, besteht darin, daß die ontologische Einheit der Kirche ihre Entsprechung in der empirischen Einheit der Kirche haben muß. Die wesentliche Einheit findet ihren sichtbaren Ausdruck in der Lehreinheit, in der vollen Sakramentsgemeinschaft und in einer einheitlichen Ordnung des Amtes sowie des gesamten kirchlichen Lebens. Eine Auflösung dieser Einheit kann daher auch nur als eine Loslösung, als Abfall von der Kirche und damit auch von der in der Kirche wirkenden Gnade verstanden werden.

Nur am Rande sei erwähnt, daß diese Position völlig der Lehre von der Kirche entspricht, wie sie in den Kompendien der Schuldogmatik sowohl im griechischen

⁶⁾ Evanston-Dokumente, S. 129.

als auch im slawischen Bereich der Ostkirche abgehandelt wird. Bezeichnend für den ekklesiologischen Ansatz der Kompendien ist es, wenn bereits bei der Begriffsbestimmung am Anfang des Traktats von der Kirche der Begriff „Kirche“ „auf die Gesamtheit der Orthodoxen aller Zeiten“ begrenzt wird⁷⁾. Die „ecclesia in via“ bildet gegenüber der „ecclesia triumphans“ ein eigenes Lehrstück; denn die Aussagen über die „ecclesia triumphans“ erscheinen gewöhnlich erst in der Lehre von den Letzten Dingen. Ein systematischer Zusammenhang zwischen beiden Aspekten der Ekklesiologie besteht nicht, es sei denn, daß der ontologische Ansatz völlig in dem institutionalistischen aufgeht, wie es auch in den Sondererklärungen der Fall ist.

Es ist nicht nötig, weiter auf diesen Grundzug der Ekklesiologie in der ostkirchlichen Schuldogmatik einzugehen, denn das besondere und gerade in der Auseinandersetzung mit der ökumenischen Frage noch heute relevante Problem liegt vielmehr in einer praktischen Intention sowie in einer dogmatischen Aporie, die dahinter verborgen sind.

Die praktische Intention besteht in dem durchaus berechtigten Anliegen, daß kirchliches Handeln und kirchliche Lehre zunächst auf eine bestimmte konkrete Kirchengemeinschaft gerichtet sind und von ihr ausgehen. Es ist die Anerkennung der Tatsache, daß der Einzelne nur in seiner konkreten Kirchengemeinschaft Glied am Leibe Jesu Christi ist und der der Kirche verheißenen Gnade teilhaftig wird. Angesichts der Vielzahl voneinander getrennter Kirchen würde jedoch ein rein ontologisches Verständnis der Kirche mindestens in seiner Konsequenz zu einer Relativierung der empirischen Kirchengemeinschaft und zu einer Durchbrechung, wenn nicht gar Aufhebung ihrer Grenzen führen. Eine scharfe Trennung von wahrer und falscher Kirche, von Kirche und Häresie oder Schisma würde problematisch, und es droht damit die Gefahr eines ekklesiologischen Indifferentismus. Die sakramentale Abgrenzung der Kirchengemeinschaft als einer Abendmahlsgemeinschaft, in der dann auch die Einheit in Bekenntnis (Lehre) und in der Ordnung begründet ist, wäre in der Form einer konsequenten Kirchenzucht nicht mehr durchzuhalten.

Es ist unzutreffend, wenn man in diesem von der Frage der Kirchenzucht ausgehenden institutionalistischen Ansatz einen besonderen Kirchenbegriff sieht, den man dann phänomenologisch als den des „katholischen“ Typus bezeichnet. Man wird vielmehr berücksichtigen müssen, daß es hier um ein praktisches Anliegen geht, nämlich um den paränetischen Hinweis auf die eigene Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft sowie um ein theologisches Anliegen, nämlich die Abgrenzung

⁷⁾ So in der griechischen Dogmatik von Chr. Androustos, Athen 1907, 2. Aufl. 1956. Eine Ausnahme in der gesamten ostkirchlichen Schuldogmatik bildet in dieser Frage erst die vor kurzem erschienene griechische Dogmatik von Trempelas, 3 Bde., Athen 1959—61.

gegenüber der Gefahr eines ekklesiologischen Indifferentismus oder, um einen neueren Begriff aus dem ökumenischen Gespräch zu verwenden, eines ekklesiologischen Doketismus.

Offensichtlich ist aber auch die dogmatische Aporie, die hinter diesem ekklesiologischen Ansatz verborgen ist. Denn seine logische Konsequenz wäre eine Gleichsetzung der kanonischen mit den charismatischen Grenzen der Kirche. Die in diesem Zusammenhang häufig angeführte cyprianische Formel „extra ecclesiam nulla salus“ ergäbe dann letztlich, daß es außerhalb der Grenzen der Kirchengemeinschaft kein Heil gibt und daß alle außerhalb der Kirchengemeinschaft stehenden Häretiker und Schismatiker faktisch auf einer Stufe mit den Heiden stehen. Tatsächlich ist dieser aus einer Verabsolutierung und Dogmatisierung der kirchlichen Bußpraxis abgeleitete Standpunkt schon in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung vorgetragen worden. Der russische Erzbischof Antonij Chrapovickij (gest. 1936) und der Archimandrit (später Metropolit) Ilarion (Prof. Ser-gij Troickij) haben ihn in einem Briefwechsel mit Robert H. Gardiner sehr nachdrücklich verfochten⁸⁾.

Mit diesen alleinstehenden und von anderen ostkirchlichen Theologen scharf kritisierten logischen, nicht aber theologischen Schlußfolgerungen wird die faktisch vorhandene Aporie lediglich verdeckt. Sie bricht aber sofort wieder auf, wenn man bedenkt, daß die Grenzziehung des Jüngsten Gerichts durch die scheinbare und logische oder praktische Identität der kanonischen mit den charismatischen Grenzen der Kirche hindurchgeht und daß letztlich eine Dogmatisierung der Kirchengemeinschaft zu einem illegitimen Eingriff in das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl führen müßte. Der theologische Fehler liegt also darin, daß die regulativen Bestimmungen der kirchlichen Praxis zu dogmatisch konstitutiven Normen erhoben werden.

Eine positive dogmatische Aussage ist von der praktischen Intention her nicht möglich, und so taucht dieselbe dogmatische Aporie ebenso auf, wenn man fragt, ob denn nun die Eine Kirche Jesu Christi, die „Una Sancta“, mit der Gesamtheit der orthodoxen Kirchen identisch sei. Es stellt sich dann sehr bald heraus, daß die vermeintliche Gleichsetzung der kanonischen mit den charismatischen Grenzen der Kirche lediglich eine hypothetische, praktische, nicht aber eine kategorische, dogmatische ist. Das entscheidende Anliegen liegt also hier einerseits in der Paränese, d. h. in dem Hinweis auf die eigene Kirchengemeinschaft, und anderer-

⁸⁾ Der Briefwechsel zwischen Erzbischof Antonij und R. H. Gardiner aus den Jahren 1914—1916 wurde im Westen zusammengefaßt mit ausführlichen Zitaten von Gardiner veröffentlicht in ‚Internationale Kirchliche Zeitschrift‘ 1919, S. 234—253. Der Brief des Archimandriten Ilarion von 1917 ist bisher nur in russischer Sprache veröffentlicht worden — in einem Nachdruck zuletzt 1955.

seits in der Apologetik, d. h. in der Abgrenzung gegenüber anderen Kirchengemeinschaften.

In der Begegnung mit anderen Kirchen hat man in der ostkirchlichen Theologie schon am Ende des vorigen Jahrhunderts im Gespräch mit den Alt-Katholiken und dann wieder in der ökumenischen Bewegung versucht, diese dogmatische Aporie durch den Gedanken der „alten, ungeteilten Kirche“ der ersten acht oder auch zehn Jahrhunderte zu überwinden. Damit wird dann die Vorstellung einer ungeteilten historischen Kontinuität verbunden, an der die Ostkirche festgehalten hat, von der aber die anderen Kirchengemeinschaften abgefallen sind. Diese Vorstellung erscheint ebenfalls regelmäßig in den Sondererklärungen. Es ist unerheblich, ob diese ja auch bei Theologen anderer Kirchen zu findende Theorie der alten ungeteilten Kirche historisch haltbar ist. In der ostkirchlichen Auseinandersetzung mit der ökumenischen Frage stellt sie den Versuch dar, die bestehende dogmatische Aporie in der Bestimmung der Grenzen der Kirche inhaltlich zu füllen. Der Begriff der „alten, ungeteilten Kirche“ hat gleichsam die Funktion eines formulierten Bekenntnisses. Seine Anwendung führt zu der Möglichkeit, daß auch hier die Kategorien der Kirchengemeinschaft, der Bußpraxis zur Lösung des Problems der kirchlichen Vereinigung herangezogen werden können: Vereinigung bedeutet Rückkehr der abgefallenen Gemeinschaften zu dem bestehenden Konsensus, zu der bestehenden Einheit und Wiederaufnahme in die Sakramentsgemeinschaft.

Es ist bezeichnend, aber auch verständlich, daß in den Sondererklärungen — so ausdrücklich in Evanston — vermieden wird, Aussagen über den charismatischen Status der anderen Kirchen und über ihr Verhältnis zu der Kirche Jesu Christi zu machen: „Wir möchten kein Urteil darüber abgeben, wie es damit in den abgespaltenen Gemeinschaften bestellt ist. Es ist allerdings unsere Überzeugung, daß in diesen Gemeinschaften gewisse grundlegende Elemente fehlen, die die wirkliche Fülle der Kirche konstituieren“⁹⁾). Im Grunde wollen die Sondererklärungen auch keine positiven dogmatischen Aussagen zu dieser Frage machen; es liegt vielmehr in der Linie des institutionalistischen Ansatzes und seiner praktischen Intention, wenn man in diesen Ausführungen die Struktur der Paränese erblickt.

Dogmatisch geht es bei dieser Aporie um das, was Nissiotis in seinem Referat als einen „scheinbaren Dualismus“ bezeichnet, nämlich die Diskrepanz zwischen der ontologischen Einheit der Kirche und der empirischen Einheit der Kirchengemeinschaft. Es ist gewissermaßen die ekklesiologische Formulierung der ökumenischen Problematik. Daß an dieser Stelle eine ungelöste theologische Aufgabe vorliegt, wurde von zahlreichen ostkirchlichen Theologen schon in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung klar erkannt. So sprach auf der Weltkirchenkon-

⁹⁾ Evanston-Dokumente, S. 130.

ferenz von Stockholm (1925) Erzbischof Germanos (Strinopoulos) von Thyatira, der offizielle Vertreter des Ökumenischen Patriarchen und spätere Präsident des Ökumenischen Rates (gest. 1951) von der Notwendigkeit, daß man neben dem „engeren Einheitsbegriff“, in dem die Glieder einer Kirchengemeinschaft zusammengefaßt sind, auch noch „eine weitere Auffassung des Begriffs Einheit“ anerkennen müsse. Zu dieser Einheit gehören alle, „die die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus zur Grundlage ihrer Glaubenslehre gemacht haben, und die Christum als ihren Herrn und Erlöser bekennen.“ Unter Hinweis auf Eph. 3, 6 und 1. Kor. 12, 12 wird diese Einheit aller Christen ausdrücklich christologisch begründet, d. h. sie geht von dem ontologischen Ansatz aus¹⁰⁾.

Die Ausführungen von Erzbischof Germanos sind eine Weiterführung der Gedanken, die bereits 1920 in der berühmten Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats formuliert worden sind. Dort wird ebenfalls von dem ontologischen Ansatz her von einer fundamentalen Einheit der getrennten Kirchen unter der „Verheißung Gottes in Christo“ (zitiert wird Eph. 3, 6) gesprochen. Mit dieser Enzyklika hatte das Ökumenische Patriarchat seine Bereitschaft zur Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung ausgesprochen und den Vorschlag zur Bildung einer „Gemeinschaft der Kirchen“ (koinonia ton ekklesion) gemacht. Die Diskrepanz zwischen der ontologischen Einheit und der empirischen Kirchengemeinschaft scheint hier bereits überwunden zu sein, denn von der Einheit im Leib Christi her werden in dieser Enzyklika die voneinander getrennten Kirchen offensichtlich als Lokalgemeinden im Sinne der neutestamentlichen Kirchenauffassung verstanden. Das dogmatische Problem scheint hier gelöst zu sein. Indessen sind spätestens seit der Weltkirchenkonferenz von Lausanne die ekklesiologischen Gedanken der Enzyklika in der weiteren Auseinandersetzung mit der ökumenischen Frage völlig zurückgetreten — einige Theologen haben sich auch ausdrücklich von ihnen distanzieren.

Tatsächlich liegt bis heute in diesem Punkt noch eine Aporie vor, die der bulgarische Theologe Stefan Zankow sehr treffend folgendermaßen beschreibt: Es gibt „unter den Orthodoxen zwei parallele Meinungen über die Zugehörigkeit der nicht-orthodoxen Kirchen zu der einen Kirche Christi“. Nach der ersten Meinung ist die Kirche Christi auf die orthodoxe Kirchengemeinschaft begrenzt. Sie ist die offizielle, wird aber in der Praxis nicht konsequent durchgeführt. Nach der zweiten Meinung ist der Bereich der Kirche Christi auf Erden umfassender als die Grenzen der östlichen Kirchengemeinschaft. Sie ist eine „mehr gefühlsmäßige“, die theologisch noch nicht ausführlich begründet und formuliert worden ist¹¹⁾.

¹⁰⁾ Stockholm, Amtl. dt. Bericht, S. 609. Ähnlich auch der russische Theologe N. N. Glukovskij, ebda. S. 626 ff.

¹¹⁾ St. Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, S. 74 mit zahlreichen Belegen.

Wie groß die dogmatischen und vor allem auch die praktischen Schwierigkeiten sind, vor die sich die ostkirchlichen Theologen mit dieser Aporie gestellt sehen, kann man dann ermessen, wenn man sieht, wie auch solche Theologen, die in ihrer Ekklesiologie und bei der Behandlung der ökumenischen Frage von dem ontologischen Ansatz ausgehen, letztlich vor einer „Antinomie“, vor einem „Paradox“ in der Lehre von der Kirche stehenbleiben. Dies gilt besonders von einer Gruppe russischer Theologen wie S. Bulgakov (gest. 1944), P. Evdokimov und G. Florovskij. Ihre Lehre von der Kirche steht in der Linie der russischen religiös-philosophischen Schule (A. S. Chomjakov, 1804–1860 und V. S. Solovjev, 1853 bis 1900) sowie der historischen Schule in der russischen Theologie vor der Revolution (A. I. Katanskij, 1836–1919, E. P. Akvilonov, gest. 1911 u. a.), wo erstmals in der neueren ostkirchlichen Theologie der ontologische Ansatz der Ekklesiologie im Gegensatz zu dem institutionalistischen der Schuldogmatik durchbrach.

In den Arbeiten dieser Theologen wird, vielfach nach einem langen Ringen, die Aporie als dogmatisches und vor allem ökumenisches Problem eindeutig formuliert. Aber es bleibt auch hier bei der unüberwindlich erscheinenden Antinomie, bei einem Paradox, das darin besteht, daß die ökumenische Situation nicht nur im Bereich der Theologie, sondern auch der christlichen Existenz in der Form eines Konflikts zwischen der Bindung an die eigene Kirchengemeinschaft und dem Erlebnis der Einheit in der ökumenischen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. L. A. Zander, ein Schüler von S. Bulgakov, hat das ekklesiologische Problem der Ökumene mit der kontradiktorischen Formel „Einheit ohne Vereinigung“ zusammengefaßt¹²⁾. Dahinter steht das Wissen um die in den getrennten Kirchen hervorbrechende ontologische Einheit der Kirche und die Erfahrung, daß die „Starrheit der konfessionellen Rahmen“ undurchdringlich scheint und die empirische Gestalt der Kirchengemeinschaft unaufgebbar. Dies ist aber auch die Resignation angesichts der Unmöglichkeit, die ontologische Einheit in der Geschichte zu verwirklichen.

Auf dem Hintergrund dieser intensiven theologischen Auseinandersetzung mit der ökumenischen Frage in der Ostkirche muß nun auch das Referat von Nissiotis gesehen werden. Denn im Blick auf diesen Zusammenhang gewinnen seine Ausführungen erst ihr Gewicht und werden in ihrem vollen Ernst sichtbar. Nissiotis hat den ontologischen Ansatz der kirchlichen Einheit bis in die letzte Konsequenz durchgezogen.

In der ostkirchlichen Theologie läuft die Problemstellung fast ausschließlich in der horizontalen Ebene, indem man primär das Nebeneinander der getrennten Kirchen theologisch zu klären sucht. Faktisch bleibt man damit im Raum der

¹²⁾ L. A. Zander, *Einheit ohne Vereinigung. Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen*, Stuttgart 1959.

Kontroverstheologie stehen, die sich zwischen den Kirchen abspielt. In dem Referat von Nissiotis wird mit allem Nachdruck diese Richtung der theologischen Reflexion abgelehnt. Das Verhältnis der Kirchen zueinander bildet für Nissiotis kein spezielles dogmatisches Problem; denn daß die außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft stehenden Kirchen Kirche Christi sind, steht außer Frage: „Das Zeugnis der orthodoxen Kirchen fordert sie auf, sich als Teilchen der Einen Kirche zu verstehen, die sich nicht in den engen Grenzen des Daseins einzelner Gemeinden einfassen läßt“ (S. 551). Ebenso wenig wird die Frage aufgeworfen, ob es unter den Kirchen verschiedene Stufen der Kirchlichkeit, d. h. eine unterschiedliche Nähe zur Einen Kirche Christi gibt. Auch dieses an äußere Kriterien gebundene Urteil wird vermieden. Es geht einzig und allein darum, daß sich die getrennten Kirchen von ihrem Grund her verstehen, daß sie sich in die Einung Gottes mit den Menschen hineinstellen und hineinstellen lassen, daß sie eine Gemeinschaft aller Gläubigen bilden, „die willens sind, die Herrlichkeit Gottes, der sich in der Orthodoxie der Einen katholischen und apostolischen Kirche offenbart, völlig miteinander zu teilen“ (S. 549).

Es ist keine Frage, daß sich Nissiotis mit diesen Ansichten völlig auf dem Boden ostkirchlicher — wir dürfen vielleicht auch sagen: gesamtkirchlicher — Tradition befindet, selbst wenn er damit in mancher Hinsicht von dem Standpunkt der neueren ostkirchlichen Theologie entfernt ist. Das Wissen um den Grund der Kirche und um die ständige Gefährdung ihrer sichtbaren Einheit, um die Zweitrangigkeit aller menschlichen Bemühungen gegenüber dem Raum und Zeit umgreifenden Handeln des dreieinigen Gottes ist ein Kernstück des christlichen Glaubens, das auch in der ostkirchlichen Liturgie an vielen Stellen zum Ausdruck kommt. Der ontologische Ansatz ist geradezu charakteristisch für die „liturgische Ekklesiologie“.

Aber bei Nissiotis kommt auch wieder das Einheitsverständnis zur Geltung, das in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 am Anfang der ostkirchlichen Teilnahme an der ökumenischen Bewegung gestanden hat. Wenn die dort formulierten Gedanken in der späteren ökumenischen Arbeit auch zurückgetreten sind, so sind sie damit keineswegs aufgegeben worden. Man braucht nur an den Beschluß der panorthodoxen Konferenz in Rhodos 1961 zu erinnern, daß die ökumenische Arbeit im Geiste der Enzyklika von 1920 fortgeführt werden solle.

Zum Schluß muß aber auch unterstrichen werden, daß das leidenschaftliche und theologisch doch so gründlich durchdachte Referat von Nissiotis nicht nur als eine Kritik an den ostkirchlichen Stellungnahmen zur ökumenischen Frage verstanden werden darf. „Einheit als Einung“ bedeutet Entscheidung, Glaubensvollzug, und dieser Ruf zur Entscheidung, zur Verwirklichung der Einheit ist an alle Kirchen gerichtet. Es ist der Ruf zum Zeugendienst ihres lebendigen Glaubens.

RÖMISCHES KONZIL UND WELTKIRCHENKONFERENZ IN EVANGELISCH-THEOLOGISCHER SICHT

VON ERNST BENZ

Eine kritische Stellungnahme zu den Werken von

Peter Meinhold, *Der evangelische Christ und das Konzil*, Herder-Bücherei Bd. 98, Freiburg 1961, 140 Seiten, DM 2.40.

Hans Jochen Margull, *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, unter Mitarbeit von Georg Kretschmar, Carl Andresen, Peter Meinhold, Otto Karrer, Emiliano von Melo, Stephen C. Neill, Martin Seils, Jean-Louis Leuba, Edmund Schlink, herausgegeben von Hans Jochen Margull, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, 428 Seiten, DM 29.60.

Peter Meinhold, *Konzile der Kirche in evangelischer Sicht*. Kreuz Verlag, Stuttgart 1962, 229 Seiten, DM 10.80.

K. E. Skydsgaard u. a., *Konzil und Evangelium*. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, unter Mitarbeit von Peter Brunner, Hermann Dietzfelbinger, Ernst Kinder, Georg Lindbeck, Gerhard Pedersen und Jaroslav Pelikan, herausgegeben von K. E. Skydsgaard, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 215 Seiten, ca. DM 15.—.

I.

Im Zusammenhang mit den verschiedenen ökumenischen Ereignissen, die zur Zeit die Christenheit bewegen, von denen die *Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi* bereits im November des vergangenen Jahres stattgefunden hat, das angekündigte *römisch-katholische Konzil*, das *Vaticanum II*, im kommenden Oktober stattfinden wird, während das gleichfalls für die nächsten Jahre zu erwartende *Ökumenische Konzil der östlich-orthodoxen Kirche* im September vergangenen Jahres durch eine Vorbereitungskonferenz in *Rhodos* angebahnt wurde, sind eine Reihe von bedeutsamen Studien über die Frage erschienen, welche theologische Bedeutung denn eigentlich den verschiedenen Formen ökumenischer Repräsentation der Christenheit im *evangelisch-reformatorischen* Verständnis zukomme.

Die Klärung dieser Frage ist heute um so wichtiger, als das Nebeneinander verschiedener ökumenischer Institutionen, die sich zum Teil überschneiden, zum Teil gegenseitig ausschließen, und die ihrem Selbstverständnis sehr verschiedenartige Auffassungen von „ökumenisch“ zugrundelegen, eine Verwirrung nicht nur unter den Laien, sondern auch unter den Theologen herbeigeführt hat.

Zu einer sachlichen Beantwortung dieser Frage war es vor allem einmal erforderlich, die kirchengeschichtlichen Voraussetzungen der verschiedenen Auffassungen von „Konzil“ und von „ökumenisch“ zu klären. Die entscheidende theo-

logische Problematik wird besonders deutlich, wenn man von dem kirchengeschichtlichen Wandel und von der geschichtlichen Pluralität der theologischen Auffassungen von „Konzil“ und von „ökumenisch“ ausgeht, wie dies in dem im Evangelischen Verlagswerk erschienenen *teamwork* der Fall ist.

Das Werk „Die ökumenischen Konzile der Christenheit“, herausgegeben von *Hans Jodien Margull*, Stuttgart 1961, will das Problem des Konzils gerade in seinen geschichtlichen Dimensionen erfassen, die hinter den verschiedenen aktuellen theologischen Aspekten stehen. Das Sammelwerk geht von der Konzils-einladung des Papstes Johannes XXIII. aus. *Margull* legt dar, wie diese Einladung an den weiten, durch die ökumenische Bewegung der letzten Jahrzehnte geschaffenen Begriff „ökumenisch“ appellierte. Er zeigt dann, wie gerade das weitere Verständnis von „ökumenisch“ — „in dem dynamischen Sinne, den der Begriff in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt durch die in der ökumenischen Bewegung gehegten Hoffnungen und schon erreichten Resultate gewonnen hatte“ — die größten Erwartungen angesichts des nach Rom einberufenen Konzils hervorrief, wie aber die Hoffnung der Kirchen durch die nüchterne Feststellung gedämpft wurde, daß das angekündigte „ökumenische“ Konzil eine römisch-katholische Generalsynode sein werde. Eben deswegen aber, weil es in den innerhalb der ökumenischen Bewegung zur Verhandlung stehenden Fragen „so etwas wie eine innerkatholische Angelegenheit gar nicht geben kann“, wird dem Gesamtwerk der weitere dynamische, die Gesamtheit der christlichen Kirchen umfassende Begriff des „Ökumenischen“ zugrundegelegt.

Allerdings sind die verschiedenen Beiträge von sehr verschiedenem theologischen Gewicht. Es fällt auf, daß die Abhandlung über die Konzilien der Alten Kirche von *Georg Kretschmar* zwar eine übersichtliche Darstellung des historischen Materials in lehrbuchartiger Aufzählung bringt, aber keine Konsequenzen für die heutige evangelische Ekklesiologie und für ein evangelisch-reformatorisches Verständnis der Konzilien zieht. Es macht sich hier eine generelle Schwäche der Patristik an den protestantischen theologischen Fakultäten bemerkbar, die ihre Studien vorwiegend unter dem archäologischen Gesichtspunkt der Erforschung des kirchlichen Altertums betreibt, aber selten die entscheidenden Probleme der Relevanz oder Nichtrelevanz der Väter für die heutige evangelisch-reformatorische Theologie und für unser heutiges Kirchenverständnis stellt oder gar zu lösen versucht.

In theologischer Hinsicht sehr viel bedeutsamer ist der Beitrag von *Carl Andresen*. In seiner Darstellung der Geschichte der abendländischen Konzilien des Mittelalters tritt sehr deutlich hervor, daß in der Konzils-tradition durch das Schisma zwischen Rom und Byzanz ein Bruch eingetreten ist, der dazu führte, daß im Abendland selbst nicht nur verschiedene Typen des Kirchenverständnisses,

sondern auch verschiedene Auffassungen von Wesen und Aufgabe des Konzils von Anfang an in Spannung zueinander traten. Das Schisma hat zur Folge gehabt, daß auf der einen Seite die Linie der altkirchlichen, die Kirche des Ostens und des Westens umfassenden Konzilien im Westen nicht mehr legitim fortgesetzt werden konnte, auf der anderen Seite die Päpste ihre römischen Generalsynoden, die in den Lateran, die päpstliche Residenz in Rom einberufen wurden, demonstrativ und provokativ als „ökumenische“ Synoden bezeichneten und der Reihe der altkirchlichen Konzilien hinzuzählten.

Es wäre vielleicht nützlich gewesen, in diesem Zusammenhang noch deutlicher hervorzuheben, daß der päpstliche Primatsanspruch, der zu dieser Usurpation den Anstoß gab, sich nur in dem politischen Vakuum entwickeln konnte, das entstand, als die Völkerwanderung zur Aufrichtung einer Reihe von rivalisierenden germanischen Reichen im Westen führte, andererseits der byzantinische Kaiser keine politische und militärische Möglichkeit mehr hatte, die alte Reichseinheit von Byzanz her aufrechtzuerhalten. Nur in einem Rom, in dem es keinen Kaiser mehr gab und in dem in einer langen Zeit des politischen Chaos dem römischen Bischof immer mehr Rechte zufielen, die früher der römische Kaiser ausgeübt hatte, konnte sich der römische Primatsgedanke mit Erfolg politisch realisieren. Die Päpste haben sich gerade der jungen, innerlich noch ungestalteten barbarischen Mächte bedient, um ihre geistige und politische Loslösung von Byzanz zu erreichen. Was gleichfalls vielleicht noch deutlicher hervorgehoben werden sollte, ist der durchaus revolutionäre Charakter der päpstlichen Politik, die einen fränkischen Herrscher aus eigener Vollmacht in einem Augenblick in Rom zum Kaiser krönte, als der legitime Kaiser in Byzanz regierte, aber machtpolitisch nicht mehr in der Lage war, die usurpatorische Errichtung eines zweiten Kaisertums zu verhindern.

Kaiser *Karl der Große* selbst hat sein Kaisertum mehr im Sinne der byzantinischen Kaisertradition als im Sinne des Papstes verstanden. Er hat seine von ihm einberufenen fränkischen Reichssynoden durchaus so aufgefaßt und behandelt, wie Kaiser Konstantin die Synode von Nicaea betrachtete und behandelte. Die Erlasse der Karolingischen Reichssynoden sind von Karl bestätigt und unter dem Titel „*Libri Carolini*“ veröffentlicht worden. Der Papst spielte in Karls Vorstellung von Kirche und Reich keine andere Rolle, als sie der ökumenische Patriarch in der Vorstellung des byzantinischen Kaisers spielte — die Rolle des obersten Reichs- und Hofbischofs.

Aber diese Ideologie wurde von den römischen Päpsten geschickt überspielt: einmal, indem sie die Idee des päpstlichen Primats im Sinn einer Überordnung der päpstlichen über die kaiserliche Gewalt interpretierten, andererseits indem der Papst nicht die vom Kaiser einberufenen Reichssynoden, sondern die von ihm

selbst nach Rom einberufenen römischen Generalsynoden als „ökumenische Konzilien“ qualifizierte. Auch diese Entwicklung war nur möglich, weil die Kaiser nicht in Rom residierten, sondern in Rom die umgekehrte Entwicklung wie in Konstantinopel eintrat, daß nämlich der Papst — wenigstens auf italienischem Boden — auch die Regierungsfunktionen des Kaisers übernahm und Souverän eines eigenen Kirchenstaates wurde.

Die Feststellung der Aufspaltung der Konzilstradition nach dem Schisma ist von entscheidender Bedeutung für ein evangelisch-reformatorisches Verständnis des Konzils. Die Schwierigkeiten einer evangelischen Betrachtung der Konzilsgeschichte rühren zum großen Teil daher, daß die meisten protestantischen Theologen die römisch-katholische Betrachtung der Konzilsgeschichte unkritisch übernehmen, was zu inneren Widersprüchen und Inkonsistenzen sowohl im Geschichtsbild wie in der Ekklesiologie und vor allem zu einer Konfusion im Bewußtsein der Laien führt.

Diese Widersprüche und Inkonsistenzen kommen einmal darin zum Ausdruck, daß die Auffassungen vom Konzil, wie sie die Reformatoren entwickelt haben und wie sie in den beiden Aufsätzen von *Seils* und *Leuba* eine treffliche Darstellung finden, in der Luft zu hängen scheinen oder letzthin als revolutionäre Neubildungen angesichts der als normativ hingenommenen römischen Konzilstradition gelten — ähnliches gilt auch von *J. Pelikans* Abhandlung über Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien und über die entsprechenden Ausführungen von *P. Meinhold* in den beiden genannten Werken; zum zweiten darin, daß auch die ökumenische Bewegung und die aus ihr hervorgegangenen Weltkirchenkonferenzen als traditionslose, moderne Improvisationen erscheinen, deren theologische Bedeutung deshalb leicht unterbewertet wird.

Der innere Selbstwiderspruch im protestantischen Verständnis der Konzilsgeschichte tritt besonders deutlich bei der Beurteilung des mittelalterlichen Konziliarismus und des Tridentinischen Konzils hervor. Meistens werden die *mittelalterlichen Reformkonzilien* ganz in der Sicht des nachtridentinischen römischen Katholizismus als Symptome und Folgen einer theologischen Abirrung von der römisch-katholischen Konzilsidee und von der Linie der „ökumenischen“ Laterankonzilien betrachtet. Diese Linie führt dann natürlich weiter zum Tridentinum und von dort aus mit innerer Logik zum Vaticanum I. Demgegenüber müssen dann alle anderen Ansätze oder Entwürfe einer konziliaren Repräsentation der Christenheit als revolutionäre und häretische Improvisationen erscheinen — so die verschiedenen Typen des mittelalterlichen Konziliarismus selbst, so die Entwürfe von Luthers Plan eines „freien“ Konzils bis hin zu den Weltkirchenkonferenzen. Viele evangelische Theologen, Kirchenhistoriker wie Systematiker, sind sich nicht im klaren darüber, wie sehr sie sich ihre eigenen Bemühungen erschweren, wenn sie das römisch-katholische Bild der Konziliengeschichte unbesehen übernehmen —

was im konkreten Fall darauf hinausläuft, *Hubert Jedin**) auszuschreiben — und dann versuchen, um dieses römisch-katholische Schema ein Bild der protestantischen Bemühungen um die Einheit der Kirche herumzuranken.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei dem Versuch eines evangelischen Verständnisses der modernen *ökumenischen Bewegung*. Auch in dem Sammelwerk von *Margull* ist auffällig, wie stark die einzelnen Beiträge — selbst die Arbeiten über das ökumenische Konzil in der lutherischen und der reformierten Theologie — durch die römische Konzilsidee bestimmt sind, die eine legitime Einordnung der ökumenischen Bewegung in die „Konziliengeschichte“ nicht zuläßt, sondern sie in den Bereich des Häretischen verweist.

Die Aufgabe, eine innere Linie der evangelisch-reformatorischen Konzilsidee und deren Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Konziliarismus und mit der altkirchlichen Konzilsidee aufzuzeigen, läßt sich nur lösen, wenn man sich von der Abhängigkeit von der römischen Konzilsidee freimacht und wenn man sich vor Augen hält, daß die *konziliare Entwicklung seit dem Schisma zwischen Rom und Byzanz gebrochen ist und mehrgleisig verläuft*. Die direkte Fortführung der Linie der altkirchlichen Konzilien waren zunächst die vom Kaiser einberufenen karolingischen Reichssynoden, auf denen sich die Bischöfe als die Repräsentanten der Gesamtheit der Reichskirche versammelten und in deren Gesamtstruktur der Papst als der Reichsbischof fungierte. Diese Reichssynoden aber konnten nicht mehr den Titel der Ökumenizität für sich beanspruchen, weil das karolingische Reich selbst eine revolutionäre Neubegründung des Kaisertums neben dem bestehenden alten Reich darstellte, das in Byzanz seinen politischen und geistlichen Mittelpunkt hatte, und weil die deutschen Reichssynoden nicht die Bistümer des Ostens mit umfaßten. Ihr Anspruch der Ökumenizität wurde aber auch von den Päpsten selbst bestritten, die ihrerseits diesen Charakter der Ökumenizität für ihre nach Rom einberufenen partikulären Generalsynoden reklamierten und durchsetzten.

Die konziliare Idee der alten Kirche ist aber im Abendland nie untergegangen. Die konziliaristischen Theorien des Mittelalters, wie sie vor allem im Zusammenhang mit den Reformkonzilien von Basel und Konstanz kirchenpolitisch aktiviert wurden, sind nicht geschichtslose revolutionäre Neuerungen und häretische Abweichungen von der römischen Konzilsidee und Konzilspraxis, sondern stehen in der Linie einer kontinuierlichen Weiterführung der altkirchlichen Konzilsidee, die noch nichts von einem jurisdiktionellen und Lehrprimat des römischen Papstes wußte, sondern für die die Synode der Bischöfe die Repräsentation der Gesamtheit der christlichen Kirche darstellte.

*) *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg i. Br. 1959.

In die Linie dieser kontinuierlichen Tradition der altkirchlichen Konzilsidee, die zunächst in den deutschen Reichssynoden weiterlebte, die später theologisch in den verschiedenen konziliaristischen Richtungen des Früh- und Hochmittelalters weiterentwickelt wurde — die Mannigfaltigkeit des mittelalterlichen Konziliarismus ist bisher noch nicht zusammenhängend dargestellt worden —, gehört auch die *Konzilsidee der Reformatoren* hinein.

Luther hatte eine sehr deutliche Empfindung dafür, daß die kirchliche Konzils-tradition seit dem Schisma nicht mehr in Ordnung war. Wenn er auf der Leipziger Disputation davon spricht, daß Konzilien irren können, so bezieht sich diese Kritik faktisch meist auf das Konstanzer Konzil und seine gegen Huß gerichteten Beschlüsse. Es ist bisher viel zuwenig beachtet worden, daß sich Luthers Kritik an den Beschlüssen einzelner Konzilien stets auf *die Konzilien nach dem Schisma* bezieht, während die altkirchlichen Konzilien selbst nicht nur in den Predigten und theologischen Schriften Luthers, sondern auch in den von ihm verfaßten oder gebilligten Bekenntnisschriften der lutherischen Stände nachdrücklich herangezogen werden, um den Glaubensstandpunkt der reformatorischen Kirchen zu begründen.

Luthers eigene Auffassung vom Konzil gehört in die Linie der kontinuierlichen Weiterführung der altkirchlichen konziliaren Idee hinein. Sie ist sicherlich nicht mit der altkirchlichen Idee identisch; Luther hat sie vor allem durch die Forderung erweitert, daß auf einem Konzil der gesamten Christenheit nicht nur die Geistlichkeit, sondern auch die Laienschaft, also die Gesamtöffentlichkeit der christlichen Kirche vertreten sein solle. Aber auch diese Forderung ist bereits in den Forderungen des mittelalterlichen Konziliarismus vorbereitet und z. T. auch schon in der Zusammensetzung der mittelalterlichen Reformkonzilien berücksichtigt worden.

Ebenso klar hat Luther gesehen, daß die ganze konziliare Tradition der Christenheit nach dem Schisma eine grundsätzliche Veränderung erfahren hat, die durch den immer stärker hervortretenden und nunmehr nach der Trennung sich im Westen mit konsequenter Logik entfaltenden römischen Primatsanspruch herbeigeführt wurde. Dies ist auch bei Luther von Anfang an der eigentliche Punkt des Widerstandes gegen die römische Kirchenidee; an diesem Punkt hat sich bei der *Leipziger Disputation* die Auseinandersetzung Luthers mit Eck entzündet. An diesem Punkt hat sich Luther für die Berechtigung seines Standpunktes stets aufs neue auf die *griechische Kirche* berufen und ist nachdrücklich für die Orthodoxie des griechischen Standpunktes eingetreten.

Es verdient besondere Beachtung, daß noch im 16. Jahrhundert bei den Anhängern der konziliaristischen Theorie, deren Tradition im Abendland nie unterbrochen wurde, die Griechen nicht als Schismatiker galten, daß dort noch ein

umfassenderes ökumenisches Bewußtsein vorhanden war als bei den Vertretern des extremen Papalismus wie bei *Eck*, der in Leipzig 1519 die Griechen nicht nur als Schismatiker, sondern gerade wegen ihrer Nichtanerkennung des römischen Primates als Häretiker bezeichnete. An einer für die damalige Zeit so extremen Position wie der Ecks wird deutlich, daß die Entwicklung des römischen Konziliarismus selbst auf eine römische „Konfessionskirche“ hindrängte, die in Idee und Praxis viel weniger „katholisch“ und „ökumenisch“ war, als dies bei den Anhängern des mittelalterlichen Konziliarismus und bei den Reformatoren der Fall war.

Die Entwicklung der römischen Konzilsidee hat dann folgerichtig ihren Abschluß damit gefunden, daß auf das fünfte Lateranum, das den Konziliarismus erneut als häretisch anathematisierte, das *Tridentinum* folgte, in dem sich die römische Kirche selbst durch Anathematisierung der reformatorischen Theologie im allgemeinen und ihrer sämtlichen Lehren im einzelnen ihrerseits in eine Konfessionskirche verwandelt hat. Andresen bemerkt zutreffend von dem tridentinischen Konzil, das mit einem „*Vae haereticis*“ schloß, daß bei ihm „selbst der Anspruch auf ‚Ökumenizität‘ nicht aus dem unmittelbaren Selbstverständnis erwachsen, sondern am Gegner orientiert“ war (S. 200).

Der konfessionalistische Charakter der seitherigen Entwicklung der römischen Kirche tritt am deutlichsten darin in Erscheinung, daß seit dem *Tridentinum* nur noch römische Partikulardogmen verkündet wurden, die von der übrigen Christenheit nicht mehr rezipiert wurden, darunter auf dem ersten nachtridentinischen Konzil, dem *Vaticanum I*, das Dogma von der päpstlichen Infallibilität und vom jurisdiktionellen Primat des Papsttums. Der Anathematisierung der reformatorischen Glaubenslehren im *Tridentinum* entsprach die positive Deklaration eigener konfessionell-römischer Glaubenslehren, die nur noch von der eigenen Konfession selbst angenommen wurden.

Entscheidend ist nun die Feststellung, daß neben der internen konziliaren Entwicklung der römischen Kirche, unangefochten von der Selbstbezeichnung als „ökumenisch“, sich eine andere Entwicklung in der Linie des alten Konziliarismus vollzogen hat, die durch die Jahrhunderte hindurch bis zu der modernen ökumenischen Bewegung und zu den Weltkirchenkonferenzen unserer Zeit hinführt.

Hier ergibt sich nun allerdings die Notwendigkeit, die innere Kontinuität dieser Linie erst einmal deutlich zu erhellen und in das kirchliche Bewußtsein einzuführen. Hierfür finden sich in der deutschen protestantischen Forschung erst wenig Ansätze. *Edmund Schlink* ist, soweit mir bekannt, von den deutschen evangelischen Theologen der erste, der die grundsätzliche Frage gestellt hat, wieweit die Weltkirchenkonferenzen nicht nur soziologisch, sondern auch ekklesiologisch

als ökumenische Konzilien bezeichnet werden können*). Schlink stellt dabei nicht nur die Frage nach der ekklesiologischen, sondern auch nach der kirchenhistorischen Kontinuität und kommt z. B. zu der Feststellung, daß auf den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der einen Seite wesentliche Momente der altkirchlichen Synoden wiederkehren, aber auf der anderen Seite so tiefgreifende Unterschiede vorliegen, daß die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates seiner Meinung nach nicht als Fortsetzung der altkirchlichen Konzile bezeichnet werden können, auch nicht als Fortsetzungen solcher Unionskonzile, wie sie 1274 in Lyon und 1438–42 in Ferrara-Florenz stattgefunden haben.

Hier ist immerhin die entscheidende Frage gestellt, wenn auch bei Schlink nicht deutlich genug ausgesprochen wird, daß offenbar mit dem Schisma eine grundsätzliche Störung der konziliaren Entwicklung eingetreten ist. Hier müßte vor allem auch festgestellt werden, daß die Linie der römischen Generalkonzilien, die sich selbst als „ökumenisch“ bezeichnen, nur eine Partikularlinie innerhalb der Gesamtheit der konziliaren Entwicklung seit dem Schisma darstellt, die ihrerseits eine Pluralität von konziliaren Ideen und Praktiken aufweist, die aber erst einmal in ihrer Vielfältigkeit sorgfältiger erforscht und dargestellt werden muß**).

Diesen Teil der Aufgabe sucht nun *Peter Meinhold* in seinem jüngst erschienenen Buch „Die Konzile der Kirche in evangelischer Sicht“, Kreuz Verlag 1962, 229 S., zu bearbeiten. Dieses Buch ist deshalb ein wertvoller Beitrag zur Lösung der genannten Aufgabe, nämlich der kirchengeschichtlichen Begründung und Verankerung der ökumenischen Bewegung, als es zum ersten Mal die synodalen Entwicklungen auf dem Boden des reformatorischen Kirchentums wenigstens im Bereich der lutherischen und der reformierten Kirche des Kontinents zusammenhängend durchleuchtet und solche Ereignisse wie etwa die Dordrechter Synode von dem Charakter der Singularität befreit werden, den sie traditionellerweise in dem protestantischen Kirchengeschichtsbild einnehmen.

Aber gerade dieser Entwurf, die Kontinuität der synodalen Idee und Praxis innerhalb der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu verfolgen, weist auf eine traditionsbedingte doppelte Schranke der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung, auf die ich bereits in meiner „Kirchengeschichte in ökumenischer

*) „Ökumenische Konzile einst und heute“, s. u.: Die Ökumenischen Konzile der Christenheit, S. 393–428.

***) Deutlicher als Schlink hat dies *Ernst Kinder* in seiner Abhandlung „Was ist ein ökumenisches Konzil?“ erkannt. Er sagt S. 28: „Die übrigen von der römisch-katholischen Kirche als ‚ökumenisch‘ bezeichneten Konzilien können nicht als wirklich ökumenisch gelten, vielmehr nur als die General-Konzilien einer prinzipiell ‚konfessionalistisch‘ gewordenen Partikular-Kirche, die ihre spezifischen Kirchenprinzipien... in unzulässiger Weise als unfehlbar verabsolutiert.“

Sicht“, Leiden-Köln 1961*), hingewiesen habe. Die erste Schranke ist der eigentümliche *kontinentaleuropäische Provinzialismus* des Blicks, der weithin in der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsforschung herrscht. Die breite geschichtliche Entwicklung des reformatorischen Kirchentums im Bereich der englischen und schottischen Kirche wie vor allem im Bereich der angelsächsischen Freikirchen ist von der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung wenig zur Kenntnis genommen und noch weniger theologisch verarbeitet worden. Das gilt noch mehr für die amerikanische Kirchengeschichte, deren vielfache direkte und dialektische Zusammenhänge mit der europäischen Kirchengeschichte ebensowenig erforscht sind wie ihre eigentümliche Sonderentwicklung, und deren Ertrag und Bedeutung von europäischer protestantischer Seite noch nicht die gebührende Würdigung erfahren haben.

Ebenso macht sich auch bei aller Freiheit der historischen Forschung in der Behandlung dieser Fragen ein *konfessioneller Provinzialismus* bemerkbar. Zwar hat die Forschung die Geschichte der einzelnen aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionskirchen sorgfältig studiert und dargestellt, dagegen ist gerade die Geschichte der interkonfessionellen Beziehungen auf europäischem Boden noch nicht genügend bearbeitet und leidet noch immer unter dem Verdikt bestimmter historischer Werturteile, so wenn z. B. die ökumenischen Bemühungen der Melancthonschule und ihrer Nachfahren an der Helmstedter Fakultät noch heute mit dem Schlagwort des „Synkretismus“ abgetan und vor allem auch die Bemühungen der großen Außenseiter und Laien wie deutscherseits Leibniz kaum gewürdigt wurden.

Ein besonders bedenklicher Mangel ist dabei die Vernachlässigung der polnischen Kirchengeschichte. Gerade auf polnischem Boden haben die wichtigsten ökumenischen Begegnungen während des 16. und 17. Jahrhunderts stattgefunden. Ihre Bedeutung liegt darin, daß im Unterschied zu den auf deutschem Boden stattfindenden Synoden und Religionsgesprächen, die immer nur zwischen deutschen Lutheranern, Reformierten und römischen Katholiken stattfanden, auf polnischem Boden auch Vertreter der orthodoxen Kirche und der spätmittelalterlichen evangelischen Gruppen wie die Böhmisches Brüdergemeine an den interkonfessionellen Begegnungen beteiligt waren, wie dies z. B. bei der *Synode von Sandomierz* 1570 der Fall war. Auch die Auseinandersetzung mit den antitrinitarischen Gruppen hat dort zu neuen Formen ökumenischer Begegnung geführt.

Kurz gesagt: *Die ökumenische Tradition der nachreformatorischen Zeit ist viel umfassender und tiefgreifender, als die bisherige protestantische Kirchengeschichtsschreibung und Ekklesiologie erkennen läßt, und der Strom der Kontinuität, der*

*) Ökumenische Studien, hrsg. von Ernst Benz, Bd. III, E. J. Brill, Leiden-Köln 1961.

von den verschiedenen ökumenischen Ansatzpunkten der Reformationszeit zu den Weltkirchenkonferenzen von heute hinführt, ist viel breiter und kräftiger, als in den bisherigen Darstellungen der ökumenischen Bewegung in Erscheinung tritt. Hier hat die kirchengeschichtliche Forschung noch ein gutes Teil von Studienarbeit zu leisten, um die echte und ganze Geschichte der ökumenischen Bewegung seit der Reformation in ihren Zusammenhängen mit den vorreformatorischen Typen des Kirchenverständnisses und der Konzilsidee aufzuhehlen.

Allerdings muß die Erforschung dieser Linie der nachreformatorischen ökumenischen Entwicklung weit gefaßt werden. In diese Linie gehören — um nur ein Beispiel zu nennen — auch die auf deutschem Boden hervortretenden Bestrebungen der Union zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionskirchen hinein. Es geht nicht an, die Unionsbemühungen dieser Art mit der Bemerkung abzutun, der Allianz- oder Unionsgedanke schließe den Konzilsgedanken aus (Leuba bei Margull S. 385). Gerade die Geschichte der verschiedenen Formen von „Union“ im deutschen Protestantismus sollte im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der ökumenischen Bewegung gewürdigt werden, und es wäre wohl erforderlich, zu der Union selbst von hier aus ein neues theologisches Verhältnis zu finden.

Man kann das Lächeln nicht unterdrücken, wenn man deutsche Theologen auf überseeischen ökumenischen Konferenzen als Verteidiger von Kirchenunionen in Indien und Afrika und sonst „wo hinten, weit in der Türkei die Völker aufeinander schlagen“ auftreten sieht, die zu Hause sich nicht genug tun können, die Union zwischen Reformierten und Lutheranern als eine Spottgeburt von Rationalismus und pietistischer Sentimentalität abzutun und kirchenpolitisch zu bekämpfen.

In die Linie dieser zweiten konziliaren Bewegung, die neben der römischen Linie einherläuft, gehört auch die Geschichte der nachreformatorischen Religionsgespräche, und zwar nicht nur der Religionsgespräche zwischen den deutschen evangelischen „Religionsverwandten“ und den römischen Katholiken, sondern auch der Gespräche zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken, zwischen Protestanten und Orthodoxen, zwischen den protestantischen kontinentalen „Religionsverwandten“ unter sich, zwischen den im Mittelalter entstandenen reformatorischen Gruppen und den reformatorischen Gruppen des 16. Jahrhunderts, zwischen den kontinentalen evangelischen „Religionsverwandten“ und den Reformationskirchen auf englischem und schottischem Boden, zwischen den reformatorischen Landes- und Staatskirchen einerseits und den aus der Reformation hervorgegangenen Freikirchen und Sekten andererseits.

Man wird dabei auch weiterhin das traditionelle kontinentale Bild der *Reformationsgeschichte* einer Kritik unterziehen und viel stärker der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die Reformation selbst sich ja von Anfang an als eine *Plu-*

ralität reformatorischer Bewegungen abgespielt hat, hinter denen ganz verschiedene Auffassungen vom Wesen christlicher Kirche und von der Realisierung christlicher Gemeinschaft stehen. Ein Teil dieser Typen hat sich zunächst in Gestalt der reformatorischen Landeskirchen durchgesetzt und hat ihre öffentlich-rechtliche Anerkennung dazu benutzt, die anderen Typen zu unterdrücken, aber alle in der Reformation des 16. Jahrhunderts unterdrückten Typen haben sich dann unter günstigeren Verhältnissen im 17. und 18. Jahrhundert wieder hervorgetan und haben sich als Freikirchen konstituiert und die Problematik der Einheit und Pluralität der christlichen Kirche um eine neue Note bereichert. Eine Geschichte der nachreformatorischen ökumenischen Entwicklung muß also immer den Gesamtkomplex der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchenbildungen und die höchst differenzierten Bemühungen um eine Begegnung und Einigung innerhalb dieser Pluralität von Kirchen- und Sektentypen ins Auge fassen.

Eine sorgfältige Arbeit zur Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung liegt ja nun bereits seit 1954 in der von Ruth Rouse und Stephen Charles Neill herausgegebenen *History of the Ecumenical Movement*, London 1954 vor^{*)}. Der Vorzug dieses Werkes ist, daß es eine riesige Menge von historischem Stoff zur Geschichte der Einigungsbewegungen innerhalb der christlichen Kirchen zusammengetragen hat. Das Werk selbst erhebt indes nicht den Anspruch, diesen Stoff auch bereits theologisch verarbeitet zu haben. Das ist auch gar nicht möglich, denn die verschiedenen Kapitel stammen ja von Autoren, deren geschichtlicher Darstellung jeweils ein bestimmtes konfessionelles Kirchenverständnis zugrunde liegt. So ist das Werk eine höchst dankenswerte Stoffsammlung, die anschaulich macht, wie sich die christlichen Kirchen von den verschiedensten Seiten her und mit den mannigfaltigsten Methoden in einer oft verwirrenden Fülle um eine Begegnung, Verständigung, Zusammenarbeit und Vereinigung bemüht haben. Es fehlt aber dem Buch der Blick auf die innere Kontinuität und die Frage nach den ekklesiologischen Grundlagen dieser Entwicklung. Bei zukünftigen Forschungen verdient jedoch das Werk eine stärkere Berücksichtigung, als es bisher in den vorliegenden deutschen Untersuchungen gefunden hat, die sich im wesentlichen auf die reformatorischen Kirchen des Kontinents beschränken und den globalen kirchengeschichtlichen Ausblick vermissen lassen.

II.

Der Gang der ökumenischen Entwicklung ähnelt auf lange Strecken der Echter-nacher Springprozession: drei Sprünge vorwärts, zwei Sprünge zurück — manchmal waren es auch zwei Sprünge vorwärts und drei Sprünge zurück. Im Unterschied

^{*)} Deutsche Ausgabe: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Göttingen 1957/58.

zu der Echternacher Springprozession sind aber in der Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht alle Teilnehmer der ökumenischen Prozession Springer: es sind immer nur wenige, die den Sprung nach vorwärts wagen.

Die mutigen Einzelspringer bringen die festgefahrenen konfessionellen Fronten dadurch in Bewegung, daß sie den Glaubenslehren ihrer eigenen Konfession eine Interpretation geben, die es dem Partner der anderen Konfession ermöglicht, von seinen eigenen Glaubensvoraussetzungen her ein besseres Verständnis der Position des anderen zu finden und ein gemeinsames Anliegen in der Position beider Seiten zu erkennen. Das klassische Vorbild ist die Abhandlung von *Leibniz*, das *systema theologicum*, in der er 1697 pseudonym und unter der Fiktion, der Verfasser sei ein römischer Katholik, die römische Glaubenslehre in einer Weise darstellte, die sie einem Protestanten von seinem Standpunkt aus verständlich und annehmbar erscheinen lassen sollte. Dahinter steht der Gedanke, daß zunächst einmal sowohl die römisch-katholische wie die protestantische Glaubenslehre in versöhnlichem Sinne dargestellt werden müßte, und deshalb am besten jede von einem Anhänger der anderen Partei.

In der gegenwärtigen Situation hat sich der Sprung der Annäherung nun aber in vielen Fällen gerade nicht so vollzogen, daß die Parteien, um eine ökumenische Verständigung zu ermöglichen, sozusagen freiwillig die Rollen tauschten und die bislang gegnerische Position ihrerseits in einer versöhnlichen Weise interpretierten, vielmehr ist der „Sprung“ der Annäherung in der Weise erfolgt, daß Vertreter beider Seiten den Versuch machten, die eigene kirchliche Position so versöhnlich zu interpretieren, daß die traditionellen Gegensätze hinzuschmelzen beginnen.

Nun ist auch eine solche Form der ökumenischen Verständigungsbereitschaft durchaus wünschenswert, denn auf diesem Gebiet ist es überhaupt schon ein Verdienst, die festgefahrenen Fronten in Bewegung gebracht zu haben, und man wird dem Heiligen Geist nicht vorschreiben können, diese Möglichkeit der Überwindung der kirchlichen Zwietracht unbenutzt zu lassen. Die Schranken einer solchen Form der Annäherung liegen allerdings in der Tatsache, daß die vorliegenden Gegebenheiten selbst — und zwar sowohl die historischen wie die dogmatischen — nur eine begrenzte Umdeutung zulassen und daß die Umdeutung aufhört, die erwünschte versöhnliche Wirkung auf die andere Seite auszuüben, wenn sie von den Gegebenheiten her unglaubwürdig wird, d. h. wenn aus dem Versuch einer versöhnlichen Umdeutung heraus so viel von der eigenen kirchlichen Position aufgegeben wird, daß weder die eigene Seite, in deren Namen man spricht, sich in dieser Umdeutung wiedererkennt noch die andere Seite das bisherige Gegenüber darin wiederfindet.

Beispiele dieser Art finden sich in den hier genannten Werken an verschiedenen Stellen, sowohl von evangelischer wie von katholischer Seite, und zwar von

evangelischer Seite im Fall von *Peter Meinhold*, von katholischer Seite im Fall von *Otto Karrer*.

Dem Buch von *Peter Meinhold* „Der evangelische Christ und das Konzil“ (Herder-Bücherei Band 98, 1961, 140 S.) kann nicht das echte Anliegen bestritten werden, zu einer neuen Form der Begegnung und Aussprache zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche aufzurufen, die der heutigen weltgeschichtlichen Situation angemessen ist. Hier wirkt ein tüchtiger ökumenischer Springer, der mehr als drei Schritte vorwärts springt. Die neue Form der Begegnung wird aber in dieser Schrift zum Teil dadurch erreicht, daß sie zu diesem Zweck bereits die Ausgangspositionen verwischt, so daß sachliche Unterschiede zwischen der eigenen theologischen Stellung und der des Gesprächspartners kaum mehr in Erscheinung treten und das Gespräch gleich in die Umarmung übergeht. Die kritische Betrachtung dieser Art des Vorgehens greift auf einige der grundsätzlichen Feststellungen zurück, auf die in dem ersten Teil unserer Untersuchung hingewiesen wurde.

Der Titel „Der evangelische Christ und das Konzil“ setzt als selbstverständlich voraus, daß jeder evangelische Leser unter „dem Konzil“ das von Papst Johannes XXIII. einberufene II. Vaticanum versteht, und erweckt den Eindruck, daß der evangelische Leser dieses römische Konzil als das auch für ihn als evangelischen Christen maßgebliche Konzil der Christenheit zu halten habe. Dies ist nun nicht nur ein Eindruck, den die schlagwortartige Kürze des Titels erweckt, vielmehr ist in der ganzen Schrift das römisch-katholische Verständnis des Vaticanum II als „Ökumenischen Konzils“ für den evangelischen Leser als maßgeblich vorausgesetzt.

Gerade hier wäre es jedoch notwendig gewesen, den evangelischen Leser gleich zu Beginn auf die charakteristische Entwicklung aufmerksam zu machen, die in der Verwendung des Begriffs „ökumenisch“ seit dem Vaticanum I 1870 eingesetzt hat. Auch das Vaticanum I hat sich seinerzeit als „Ökumenisches Konzil“ bezeichnet, aber damals fand diese Selbstbezeichnung in der christlichen Gesamtöffentlichkeit und auch in der konfessionellen Polemik keinerlei besondere Resonanz: sie bekundete nur die Aufrechterhaltung eines traditionellen dogmatischen Anspruchs, den die vom Papst einberufenen römischen Generalsynoden seit dem Schisma zwischen der römischen und der byzantinischen Kirche stets für sich erhoben haben.

Inzwischen ist nun aber gerade von protestantischer Seite her seit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 die „Ökumenische Bewegung“ in Gang gekommen. Durch sie ist der Gedanke der Einheit der Kirche in alle Einzelkirchen und in alle Einzelgemeinden der Welt hineingetragen worden. Wenn heute die römische Kirche ihre nach Rom einberufene Generalsynode mit einer ganz an-

deren Emphase als seinerzeit anlässlich des Vaticanum I als „Ökumenisches Konzil“ bezeichnet, so geschieht dies unter dem direkten Einfluß der Dynamik und der Resultate der von den nichtrömischen Kirchen ins Leben gerufenen ökumenischen Bewegung, die inzwischen im Ökumenischen Rat der Kirchen ihre institutionelle Form und in den verschiedenen Weltkirchenkonferenzen seit 1925 ihre institutionelle öffentliche Bekundung gefunden hat. Es geschieht weiter, um gegenüber der „Ökumenischen Bewegung“ die spezifisch römische Interpretation der Ökumenizität geltend zu machen, die in dem Anspruch besteht, daß die römisch-katholische Kirche selbst und sie allein die Ökumenizität der Kirche repräsentiere. Es geschieht nicht zuletzt, um die inzwischen erwachte ökumenische Brise auf die eigenen Segel zu leiten und unter dem Stichwort „ökumenisch“ den traditionellen geistlich-rechtlichen Anspruch auf die Getauften aller christlichen Kirchen erneut geltend zu machen.

Weiter läßt der Verfasser durchblicken, daß die evangelische Kirche selbst von ihrem ersten Augenblick an sich nur als Provisorium verstanden habe. Der Augsburger Religionsfriede von 1555, auf den die rechtliche Anerkennung der Evangelischen Kirche zurückgehe, habe selbst die Vorläufigkeit der konfessionellen Trennung festgestellt und erklärt, daß seine Bestimmungen nur so lange gelten sollten, bis die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf friedlichem Wege erfolgt sei. Der Augsburger Religionsfriede habe damit den Vertragspartnern die wichtige Aufgabe hinterlassen, um die Überwindung ihrer Trennung besorgt zu sein. Diese Feststellung ist historisch durchaus richtig, es ist aber zum mindesten irreführend, wenn dadurch der Eindruck erweckt wird, als sei das Vaticanum II die Gelegenheit, bei der diese Aufgabe gelöst werden solle, und als habe niemals das Tridentinum stattgefunden, das 1563 mit der feierlichen Anathematisierung der protestantischen Häresie insgesamt und aller ihrer Einzellehren schloß und dadurch faktisch die Empfehlungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 blockierte.

Auch sonst wird das römisch-katholische Bild der Kirchen- und Reformationsgeschichte stillschweigend übernommen. Vor allem ist die römisch-katholische Vorstellung, als habe die Einheit der Kirche von ihrer Gründung an im Sinn einer dogmatischen, verfassungsmäßigen und liturgischen Uniformität bestanden und als sei es die Schuld der Reformatoren, diese Einheit zerstört zu haben, als das auch für den evangelischen Christen gültige Geschichtsbild unterstellt.

Damit verbindet sich die kaum verhüllte Anklage, die evangelische Kirche habe angesichts der bisherigen Rufe der römisch-katholischen Kirche zur Einheit viel zu wenig getan; der Verfasser selbst übernimmt die Rolle des Mahners in schicksalsschwerer Stunde, sie möge doch das Versäumnis nachholen. „In welchem Maße ist sie (die evangelische Kirche) bereit, für die gesamtkirchliche Verständigung

offen zu sein?“ fragt er mit sorgenvoller Stirne, als läge nicht seit Stockholm 1925 eine 36jährige intensive Bemühung evangelischer Theologen und seit 1948 der evangelischen Kirchen selbst vor, ihre Bereitschaft für eine gesamt-kirchliche Verständigung innerhalb der ökumenischen Bewegung durch die Tat zu bekunden, ganz zu schweigen von der vorangegangenen Geschichte der kirchlichen Einigungsbemühungen, die so alt ist wie die Geschichte der Reformation selbst.

In auffälligem Gegensatz zu dieser Offenheit für die Stimme Roms übt der Verfasser in diesem Buch gegenüber der vom Weltprotestantismus ausgehenden ökumenischen Bewegung eine kühle Zurückhaltung. An den seltenen Stellen, an denen er über sie spricht, scheint sie wie hereingeschnitten in die Kirchengeschichte. Nicht im entferntesten erwähnt hier der Verf. die Notwendigkeit, sich ekklesiologisch Gedanken über die ökumenische Bewegung zu machen. Ebenso wenig ist hier die Frage gestellt, welche Konzeption des Konzils denn eigentlich einem heutigen evangelisch-reformatorischen Verständnis der Kirche am besten entspräche. Auch in dem Kapitel über Luther werden zwar historisch die verschiedenen Ideen des Reformators zum Konzil dargestellt, aber die grundsätzliche Frage nach der Gestalt eines Konzils in evangelischem Verständnis wird nicht gestellt, viel weniger die Frage, wieweit etwa die bereits erreichten ökumenischen Institutionen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Weltkirchenkonferenzen einer solchen evangelischen Vorstellung entsprechen oder nahekommen.

Aber auch in den konkreten Punkten, in denen nach der Meinung des Verf. eine Begegnung und Verständigung mit der römischen Kirche möglich und nötig ist, macht sich die Tendenz bemerkbar, dem Gesprächspartner durch die Verwischung der bestehenden Spannungen schon von vornherein möglichst weit entgegenzukommen.

Schon die allgemeine Voraussetzung ist zum mindesten für den Laien verwirrend, daß als Partnerin in dem ökumenischen Gespräch mit Rom „die Evangelische Kirche“ genannt wird. „Die Evangelische Kirche“ in dem hier postulierten Sinne als Partnerin Roms gibt es aber nicht. Selbst „Die Evangelische Kirche in Deutschland“ ist nicht eine Kirche, sondern ein Kirchenbund, ein Bund verschiedener Konfessionskirchen, also selbst eine Art Ökumene auf nationaler Basis. Die Situation eines zweiseitigen Gesprächs zwischen der römischen und „der Evangelischen Kirche“ hat nicht einmal in der Reformationszeit selbst bestanden, da gleich von Anfang an eine Pluralität christlicher Kirchentypen hervortrat. Heute vollends, nach einer vierhundertjährigen Geschichte weiterer Differenzierung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen- und Sektentypen, ist der Partner Roms nicht „die Evangelische Kirche“, sondern eine Pluralität christlicher Kirchen, aber eine Pluralität, die bereits aufs stärkste von der Frage

nach der Einheit der Kirche bewegt ist. Das grundsätzliche Problem ist heute die Begegnung Roms mit einer Pluralität christlicher Kirchen, die sich selbst der Schuld ihres Getrenntseins bewußt sind, die ihrerseits bestimmte positive theologische Vorstellungen von Einheit der Kirche haben und diese Einheit unter sich besser zu verwirklichen suchen.

Einer der Hauptunterscheidungspunkte war schon von Anfang der Reformation an die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Diese Frage wird nun bei *Meinhold* auf eine sehr radikale Weise vereinfacht, indem er einfach dem reformatorischen Schriftprinzip das römisch-katholische unterstellt. Für ihn ist das Neue Testament „ein Werk der Urkirche“, „eine Schöpfung der Kirche der Frühzeit“. Ein Satz wie der S. 117: „Die Schrift ist nicht ohne die kirchliche Tradition zu verstehen, wie ja überhaupt schon ihr Besitz in der Kirche der Gegenwart nur aufgrund der Tradition möglich ist“, zeigt, wie hier ein protestantischer Traditionsbegriff — die Überlieferung der Hl. Schrift als der Norm des Glaubens von einer Generation von Gläubigen zur anderen — durch den römisch-katholischen Traditionsbegriff überlagert wird, ohne daß dies dem harmlosen Leser besonders auffällt. Auch die Deutung der die Schrift „interpretierenden“ Tradition ist so gefaßt, daß jeder römische Katholik den ihm vertrauten römisch-katholischen Traditionsbegriff darin wiedererkennen wird. Der Abschluß dieser Betrachtung lautet: „Einer solchen Wertung der Tradition als einer die Schrift interpretierenden Größe stimmen sowohl die evangelischen Kirchen ebenso wie die katholische und die orthodoxe Kirche zu.“ Das könnte man von den evangelischen Kirchen jedenfalls nur behaupten, wenn man voraussetzt, daß sie alle die neutestamentliche kritische Textforschung sang- und klanglos begraben haben oder für theologisch völlig belanglos halten.

Eine ähnliche Umdeutung findet der Begriff der Unfehlbarkeit bzw. Irrtumlosigkeit der Konzilien und des Papstes. Luthers These, daß Konzilien irren können, wird reduziert auf die jedem römischen Katholiken annehmbare Deutung, es werde durch diese Behauptung nichts anderes zugestanden, als daß ein späteres Konzil die Beschlüsse eines früheren Konzils in eine klarere oder bessere Fassung bringen könne, ohne daß damit die Substanz der Aussage selbst berührt werde. Luther hat indes, wie bereits oben aufgeführt, den Satz, daß Konzilien irren können, ganz massiv so verstanden, daß es tatsächlich vorkommen kann und auch vorgekommen ist, daß Konzilien Lehrsätze beschließen, die der Hl. Schrift widersprechen, wie dies z. B. bei der Verurteilung von Huß auf dem Konzil von Konstanz der Fall war.

Die vorhandenen Gegensätze zwischen den Konfessionen werden aber nicht nur systematisch, sondern auch historisch durch kühne Interpretationen erweicht. So benutzt *Meinhold* die von *Latourette* ausführlich entwickelte These von der

Gegenreformation als der „zweiten Reformation“ — die nach der Verselbständigung der ersten Reformation in reformatorischen Kirchenbildungen sich als interne Reformation innerhalb der römisch-katholischen Kirche vollzog —, um gerade daraus eine „innere Verwandtschaft“ der evangelischen und der katholischen Kirche abzuleiten. Sicherlich gibt es eine solche „Verwandtschaft“, aber gerade die Mittel der Auseinandersetzung der „Verwandten“ untereinander in der Zeit der Gegenreformation, die eine Reduktion der Einwohnerzahl des christlichen Deutschlands von 30 Millionen auf 3 Millionen während des Dreißigjährigen Krieges zur Folge hatte, zeigen doch, daß offenbar das verwandtschaftliche Verhältnis ziemlich dialektischer Art war.

Ebenso kühn ist die Behauptung, die Gemeinschaft der evangelischen und der katholischen Kirche in den letzten mehr als 200 Jahren beruhe darauf, daß sie gemeinsam genötigt wurden, „sich mit den geistigen Strömungen der Neuzeit auseinanderzusetzen und von ihnen abzugrenzen. Beide haben diese Auseinandersetzung oft in derselben Weise geführt und die Grundsätze des christlichen Glaubens verteidigt, und um so entschiedener ausgedrückt, je mehr sie angefochten wurden“ (S. 41). Aber gerade diese Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Neuzeit zeigt doch in erster Linie den Unterschied, nicht die Gemeinsamkeit der Kirchen. Man halte sich nur die verschiedene Einstellung der reformatorischen Kirchen und der römischen Kirche zur Aufklärung, zur modernen Naturwissenschaft, zur historischen und Bibelkritik, zur Revolution, zur Sklaverei, zur Demokratie, zur Frauenemanzipation, zu den großen sozialen und bevölkerungspolitischen Fragen der Neuzeit vor Augen: auf all diesen Gebieten hat die römische Kirche weitgehend die Politik verfolgt, ihren Geistlichen die Beschäftigung mit den modernen Problemen überhaupt zu verbieten, wie dies im „Syllabus“ und im Anti-Modernisten-Eid der Fall war, und der protestantischen Theologie die Pionierarbeit zu überlassen, um dann, wenn die protestantische Theologie unter vielen schweren Opfern und z. T. unter schweren inneren Schäden und unter schärfster Kritik von seiten Roms die ersten Bastionen gestürzt hatte, nachträglich mit geschlossener Phalanx in die pazifisierten Gebiete einzurücken.

Das Entgegenkommen dem Partner gegenüber geht bei Meinhold bis zur Preisgabe eines evangelischen Verständnisses der Kirchengeschichte. Dies tritt wohl am deutlichsten in dem Kapitel „Steht Luther im Wege?“ in Erscheinung. Jeder unbefangene Leser kann die Frage nur so auffassen: Steht Luther einer Wiedervereinigung der evangelischen Kirche mit Rom im Wege? Die Antwort „Nein“ wird durch die Methode der historischen Relativierung Luthers erreicht. „Es gibt einen mehrfachen Ausdruck für ein und dieselbe Wahrheit, die in Christus begründet und in der Bibel enthalten ist“ (S. 64). „Ein Ausdruck dieser Wahrheit begegnet uns in der Lehre und in der Theologie des Reformators“, ein anderer —

so muß der evangelische Leser ergänzen — in der Lehre Roms. In Weiterführung dieser Relativierung wird dann wiederum die tödliche Dialektik der Gegenreformation in eine trauliche Verwandtschaftsbeziehung umgedeutet. Luther hat als Reformator unendlich viel dazu beigetragen, daß es in der Gegenreformation zu einer inneren Erneuerung der römisch-katholischen Kirche kam. So ist Luther nicht der trennende, sondern „der uns wieder zusammenführende Reformator der Kirche“ (S. 65).

Kein Wunder, wenn bei einer solchen Interpretation die Rechtfertigungslehre als Unterscheidungsmerkmal preisgegeben wird. Der Verf. geht kurz über diese Sache hinweg. „Aber wir sind doch auch der Überzeugung, daß es die gleiche Sache auch in der katholischen Kirche in freilich anderer Fassung gibt.“ Die Vertreter der „anderen Fassung“ haben allerdings bereits im Tridentinum die reformatorische „Fassung“ anathematisiert, so daß die „Varianten“ nicht mehr so einfach auswechselbar sind.

Einso geschwind werden die Schwierigkeiten in der Frage nach der Anerkennung des päpstlichen Primates hinweggezaubert. Das Dogma von der päpstlichen Infallibilität wird auf die Bedeutung reduziert: „Der Papst ist der Mund, der Sprecher der Kirche.“ Das klingt viel demokratischer, als es im Vaticanum I steht. Daß mit dem Infallibilitätsdogma auch das Dogma vom jurisdiktionellen Primat des Papstes verknüpft ist, bleibt unerwähnt. Sicherlich wird jeder evangelische Leser dem Verfasser beistimmen, wenn er den Wunsch ausspricht, der Primat des römischen Papstes möge wieder „die ignatianische Form des Primates der Liebe“ annehmen, doch würde selbst ein römisch-katholischer Kirchenhistoriker seine Betrachtung der bisherigen Papstgeschichte kaum mit den Worten krönen, mit denen Meinhold seine Abhandlung beschließt, daß dieser „Primat der Liebe“ zu allen Zeiten das größte Kleinod der römischen Kirche und ihr schönster Schmuck gewesen sei.

Die emphatische Betonung des „Primats der Liebe“ durch Meinhold hat indes wenigstens das Verdienst, auf einen Punkt aufmerksam zu machen, der in der bisherigen ökumenischen Diskussion nicht berührt wurde, vielleicht um eine gewisse milde ökumenische Stimmung nicht zu stören, der aber doch im Blick auf die Vergangenheit und Zukunft der christlichen Kirche nicht unerwähnt bleiben sollte.

Jeder Schritt auf dem Weg einer Herstellung der Einheit der Kirche im Sinn einer Unterstellung unter den römischen Primat führt unvermeidlich zu einer weiteren Steigerung der *Macht* der Kirche, die im konkreten Falle Nutznießerin der Einigungsbewegung ist. Angesichts dieses Machtzuwachses muß man sich doch vor Augen halten, daß erwiesenermaßen auch die Kirche nicht vor einem *Mißbrauch der Macht* geschützt ist. Die bisherige Kirchengeschichte bestätigt leider an er-

schreckenden Beispielen, daß nicht nur für die Staaten, sondern auch für die Kirche die Faustregel gilt: Wer die Macht hat, mißbraucht sie auch. Es wird auch von seiten der römisch-katholischen Kirchengeschichtsforschung zugegeben, daß gerade der Mißbrauch der geistlichen Gewalt der mittelalterlichen römischen Kirche zu politischen und wirtschaftlichen Zwecken einen der stärksten Antriebe der Reformation darstellte, dessen geschichtliche Berechtigung nicht bestritten werden kann.

Die Kirchengeschichte zeigt, daß in der mittelalterlichen Kirche der „Primat der Liebe“ sich politisch und wirtschaftlich als ein Primat der Macht realisiert hat. Im Kampf Luthers gegen die „Gewalt“ des Papsttums schwingt die tiefe Enttäuschung darüber mit, daß der Primat der Liebe zugunsten des Primats der Macht verraten wurde. Dieser Versuchung des Mißbrauchs der Macht hat die römische Kirche auch in der nachreformatorischen Zeit immer aufs neue nachgegeben.

In der Zwischenzeit ist der Kirche der Anspruch auf die politische Weltherrschaft in jahrhundertelangen Kämpfen durch die aus der Reformation selbst hervorgegangene neue Staatsidee und den durch sie herbeigeführten kirchlichen Pluralismus entwunden worden; auch der Kirchenstaat ist auf das Territorium des Vatikans selbst und der Peterskirche reduziert worden. Immerhin ist dem Papst als Souverän des Kirchenstaates noch eine wesentliche, im internationalen Staats- und Völkerrecht anerkannte politische Macht übriggeblieben, die der römischen Kirche einen besonderen und direkten politischen Einfluß auf die Regierungen der einzelnen Staaten ermöglicht. Der Papst besitzt alle Rechte eines Staatssouveräns. Die einzelnen Staaten sind beim Vatikan durch eigene Botschafter vertreten. Der Vatikan seinerseits hat bei den einzelnen Regierungen seine Nuntien akkreditiert, die alle diplomatischen Privilegien genießen.

Es mag sein, daß heutzutage der Mißbrauch der geistlichen Gewalt zu politischen und wirtschaftlichen Zwecken in der römischen Kirche selbst durch interne geistliche Gegenkräfte eingedämmt wird — sicher ist jedenfalls, daß einer der Hauptgründe, der heute den Mißbrauch der kirchlichen Macht verhindert oder wenigstens korrigiert, die Tatsache ist, daß die christliche Kirche heute in Gestalt einer Pluralität von selbständigen Konfessionskirchen existiert, die auf der ganzen Erde nebeneinander leben und miteinander auskommen müssen und die den Mißbrauch der kirchlichen Macht gegenseitig eindämmen.

Daß dem so ist, bestätigt die Tatsache, daß ein offensichtlicher Mißbrauch der geistlichen Macht der Kirche heute zumeist dort eintritt oder zum mindesten als ständige Gefahr droht, wo die römische Kirche als einzige das Feld beherrscht, wie dies in Italien, Spanien und einigen südamerikanischen Ländern der Fall ist. Man spricht gerade im deutschen Katholizismus mit Vorliebe von der Kirche als

dem *corpus mysticum Christi* und von ihren pneumatischen Qualitäten; man darf aber darüber nicht vergessen, daß eine der drei Kronen der päpstlichen Tiara die Kaiserkrone Konstantins ist.

Sollte diese äußere Kontrolle eines Mißbrauchs der geistlichen Macht der Kirche durch eine progressive Bewegung der Vereinigung anderer Kirchen mit Rom und durch den Abbau des kirchlichen Pluralismus in Wegfall kommen, so erhebt sich schon heute die Frage: Sind bei einer Kirche, die sich in ihrer Geschichte der Versuchung zum Mißbrauch der Macht so zugänglich erwiesen hat, die Möglichkeiten einer internen Selbstkontrolle vorhanden und, falls vorhanden, auch ausreichend, um diesen Mißbrauch in Zukunft zu verhindern und den Primat trotzdem als einen „Primat der Liebe“ auszuüben?

Ein römisch-katholisches Gegenstück zu diesem auf riskanten Interpretationen einerschreitenden Versuch ökumenischer Annäherung von evangelischer Seite her stellt der Beitrag von *Otto Karrer* für das von Margull herausgegebene *teamwork* dar, „Das ökumenische Konzil in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart“ (in: *Die ökumenischen Konzile der Christenheit* S. 237–284). Auch hier wird der ökumenische „Sprung“ durch eine Umdeutung der herrschenden römisch-katholischen Glaubenslehren vollzogen; auch hier führt indes der Versuch, die römischen Dogmen durch eine interpretative Angleichung dem evangelischen Christen näherzubringen, zu einer beträchtlichen Diastase zu der kirchlichen Normalinterpretation dieser Dogmen. Allerdings muß man Karrer ein größeres Recht auf die Handhabung der Kunst und Künste der Interpretation zubilligen als dem Protestant *Meinhold*: bei dem dogmatischen Charakter der Infallibilität und der Irreformabilität katholischer Lehrentscheidungen ist für den römisch-katholischen Theologen die Interpretation der einzige Weg, eine neue Sicht oder sogar neue Ideen einzuführen, während der evangelische Christ von seinem Schriftverständnis her der kirchlichen Tradition freier und kritischer gegenüberstehen könnte.

Um so aufschlußreicher ist es zu sehen, wie *Karrer* gerade vom protestantischen Schriftprinzip ausgeht, um seinem evangelischen Leser einen Zugang zum katholischen Verständnis des Konzils zu vermitteln. So macht er gleich auf der ersten Seite drei Sprünge vorwärts, indem er seiner Anschauung vom römisch-katholischen Konzil und vom päpstlichen Primat eine Auffassung von der Heiligen Schrift als der *norma normans* zugrunde legt, die der protestantischen zum Verwechseln ähnlich klingt. Er erklärt: „Ein Konzil ist zwar ein höchst bedeutender Akt der Kirche, aber bleibt in grundsätzlicher Abhängigkeit von der göttlichen Offenbarung, d. h. von deren grundlegendem und normierendem Zeugnis der Heiligen Schrift.“ Unerwähnt bleibt dabei, daß die römische Lehre den größten Nachdruck darauf legt, daß die schriftliche Tradition der Kirche nicht isoliert

gesehen werden darf, sondern ihr die mündliche Tradition zur Seite steht. Un-erwähnt bleibt auch die Tatsache, daß bei der Deklaration der Mariendogmen, insbesondere bei der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Himmelfahrt Mariae, von der Begründung in der Hl. Schrift überhaupt abgesehen und die lebendige Tradition der Kirche selbst als Grundlage des Dogmas in Anspruch genommen wurde, daß also der obige Satz Karrers, jedenfalls so, wie er in den Ohren eines evangelischen Lesers klingt, nicht stimmen kann.

Daß die Heilige Schrift *norma normans* für die Konzilien und für die päpstlichen Kathedralbeschlüsse sei, ist jedenfalls dem Selbstverständnis der römischen Konzilien ebenso fremd wie dem des römischen Papsttums. Nach den Worten des Tridentinums heißt es von der kirchlichen Wahrheit: *hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, und auch die Proklamation der *constitutio dogmatica de fide catholica* auf dem Vaticanum I erfolgte mit der Formel „*innixi Dei verbo scripto et tradito*“.

Allerdings schränkt Karrer dieses kühne Entgegenkommen gegenüber dem evangelischen Leser später selbst wieder ein. S. 253 ff. kehren seine dogmatischen Betrachtungen auf die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Hl. Schrift zurück. Auch dort betont er, daß „dogmatische Entscheidungen im Verhältnis zur Heiligen Schrift niemals *norma normans*, sondern immer nur *norma normata* sind“. Diese Feststellung wird aber dann sofort durch den Zusatz ergänzt, daß die Dogmen indes im Verhältnis zum Glaubensleben *der jeweils gegenwärtigen Generation norma normans* sind und „das Wort Gottes für die Zeitgenossen in die Situation der Gleichzeitigkeit zu übersetzen haben“. Da aber die Kirche es immer nur mit den jeweils lebenden Zeitgenossen zu tun hat, bleibt das Dogma trotz der theoretischen Unterscheidung für die „Zeitgenossen“ praktisch immer *norma normans* auch gegenüber der Heiligen Schrift, und die zuerst getroffene Unterscheidung bleibt künstlich und fiktiv und trägt nur zur Verwirrung des Lesers bei.

In seiner weiteren theologischen Interpretation des Konzils macht sich bei Karrer durchweg eine Tendenz bemerkbar, die zwar den Wunsch und die Hoffnung mancher katholischer Kreise vor allem in Deutschland zum Ausdruck bringt, aber von der offiziellen kirchlichen Auffassung stark differiert, nämlich die Tendenz nach einer Verstärkung der Macht des Episkopates gegenüber der im Vaticanum I definierten Sonderstellung des römischen Papstes. Karrers These: „Das Konzil mit dem Papst ist mehr als der Papst“ ist zwar einleuchtend, läßt sich aber schwer in das vatikanische Dogma hineininterpretieren, aufgrund dessen der Papst zur Deklaration eines Dogmas der Kirche eines Konzils überhaupt nicht bedarf, sondern eine päpstliche Kathedralentscheidung *ex sese* infallibel und irreformabel ist.

Deutlicher als Meinhold gibt Karrer zu erkennen, daß die Konzilien seit der Zeit des Schismas zwischen Rom und Byzanz nicht mehr in Ordnung waren. Die mittelalterlichen, nach der Trennung zwischen Ost- und Westkirche einberufenen „Generalkonzile“ „sprachen im Namen der Kirche in der geschichtlichen Lage zu den im Westen aktuellen Anliegen. Sie sprachen in dem Zustand einer mitverschuldeten Spaltung“. Dies bedeutet doch praktisch, daß ihr Anspruch auf ökumenische Gültigkeit nicht zu Recht besteht. Eine solche Folgerung kann aber Karrer nicht ziehen. Er ist daher genötigt, zu der Theorie von einer „Ergänzung“ der postschismatischen Konzile zu greifen. Hierbei verfällt er in eine dunkle und verschwommene Ausdrucksweise. „Die Frage der Verbindlichkeit der Generalkonzile in ihren dogmatischen Lehrstücken wird bei Einigungsbesprechungen aktuell, und grundsätzlich ist unbezweifelt, daß die Erkenntnisse solcher Konzile besonders auf breiterer ökumenischer Basis ebenso ergänzbar sind, wie es schon die ökumenischen Konzile der geeinten Kirchen in der Zeit des Arianismus waren.“

Eine erste Unklarheit ist dadurch gegeben, daß in dem zweiten, oben zitierten Satz gar nicht mehr von den mittelalterlichen Konzilien, sondern von allen römischen Sonderkonzilien nach der Zeit des Schismas die Rede ist, deren ökumenischen Charakter Karrer zur Debatte stellt. Vollends dunkel aber ist, was Karrer unter einer „Verbreiterung der ökumenischen Basis“ eines Konzils versteht. Dies erweckt die Vorstellung, als ob es bei einem Konzil in heutiger römisch-katholischer Auffassung eine „Verbreiterung der ökumenischen Basis“ etwa in dem Sinne geben könne, daß dort nichtrömische Kirchen als gleichberechtigte Verhandlungspartner zugelassen würden, um mit der römischen Kirche über die „Ergänzung“ und „Verbesserung“ der in den „nur-römischen“ Konzilien in der Zeit nach dem Schisma dekretierten spezifisch römischen Dogmen zu verhandeln.

Auch der Gedanke der Ergänzbareit früherer Konzilien selbst ist insofern für den evangelischen Leser irreführend, als ja die Ergänzbareit, selbst wenn es so etwas gäbe, nur einen minimalen Spielraum der Interpretation bereits proklamierter Glaubenslehren betreffen könnte, während z. B. ein Widerruf einer einmal getroffenen dogmatischen Entscheidung außerhalb des Bereichs des Möglichen liegt und dem Grundprinzip der Irreformabilität päpstlicher Glaubensentscheidungen widerspricht, das ja durch das Vaticanum I festgesetzt ist.

In dem Abschnitt über das Vatikanische Konzil I versucht indes Karrer unverdrossen, auch die Idee des päpstlichen Primates dem evangelischen Christen durch eine kühne Neuinterpretation verständlich zu machen. Er weist darauf hin, daß innerhalb der Kirche selbst eine „Spannung zwischen episkopalen und petrinischen Tendenzen“ herrsche, die „für die Lebendigkeit der christlichen Gemeinschaft geradezu bezeichnend“ sei. Angesichts dieser Spannung zwischen zwei extremen Haltungen sei „ein oberstes Schlichtungsamt“ erforderlich, dessen Bedeutung für

das Leben und die Einheit der Kirche schon rein geschichtlich einleuchten dürfte aus der Tatsache, daß die wichtigsten Glaubenstraditionen der Christenheit wie Kanonbildung, Christologie, trinitarische Dogmen, Schutz der Häretikertaufe „letztlich durch die Führung des Petrusamtes zustande kamen“.

Diese These steht nun aber geschichtlich auf schwachen Beinen. Einmal ist ja das Papsttum in der Form, wie es im Vaticanum I seine dogmatische Definition gefunden hat, gerade kein „oberstes Schlichtungsamt“ angesichts der Spannung zwischen episkopalen und petrinischen Tendenzen, sondern der eindeutige und definitive Sieg der extremen petrinischen Tendenzen. Die Spannung wurde gerade nicht „geschlichtet“, sondern unterdrückt, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß die stärksten Reformforderungen heute vom Episkopat erhoben werden und auf eine Stärkung der Selbständigkeit des Episkopates abzielen.

Vor allem aber kann man mit dem besten Willen nicht behaupten, daß „die wichtigsten Glaubenstraditionen der Christenheit“ „letztlich durch die Führung des Petrusamtes zustande kamen“, denn die meisten der von Karrer erwähnten Glaubenstraditionen wurden in der Zeit vor dem Schisma formuliert, in einer Epoche also, in der die römischen Päpste auf den Konzilien keineswegs die „Führung“ hatten, sondern nur durch Legaten, oft nur durch einen einzigen, vertreten waren und den durch die Kaiser bereits für die gesamte Reichskirche autorisierten Konzilsbeschlüssen nachträglich zustimmten, während umgekehrt diejenigen Dogmen, die auf den „nur-römischen“ Konzilien nach dem Schisma deklariert wurden, gerade von der östlichen Christenheit nicht anerkannt wurden.

Der andere Weg Karrers, den evangelischen Christen das Vaticanum I verständlich zu machen, besteht darin, seinen exklusiven Anspruch durch eine wenn auch verdeckte historische Relativierung zu mildern, indem er von einer „zeitgeschichtlichen Überbetonung des Papalismus“ spricht. Hier macht sich bei Karrer ein Pseudohegelianismus bemerkbar, der auf die römisch-katholische Dogmengeschichte ein Entwicklungsschema anwenden will, indem er eine Art von historischer Kontingenz der Gültigkeit der einzelnen Dogmen feststellt. Wie die generelle Aufgabe des Dogmas darin besteht, das Wort Gottes für die Zeitgenossen „in die Situation der Gleichzeitigkeit zu übersetzen“, so besagt auch die „Unfehlbarkeit“ der dogmatischen Entscheidungen der Päpste bzw. Konzilien nur die „irrtumsfreie Angemessenheit der gegebenen Erklärung in Beantwortung zeitgeschichtlicher Fragen“. Allerdings hat bisher kein einziges Konzil und kein einziger Papst seine dogmatischen Entscheidungen mit einer zeitgeschichtlichen Limitation seines Gültigkeitsanspruchs versehen.

Wenn man dann weiter bei Karrer liest, daß auch der Begriff „irreformabel“ des Vaticanum nur in dem eingeschränkten Sinn einer zeitgeschichtlichen Bedingtheit des Dogmas zu verstehen ist und „nicht besagt, daß bei neuauftretenden

Fragestellungen der jeweiligen geistigen Zeitsituation keine Ergänzungen, in diesem Sinne sogar ‚Verbesserungen‘ früherer Formulierungen möglich wären“ (S. 254), so hat man den Eindruck, daß es wirklich angemessener ist, mit Luther zu erklären, daß Konzilien irren können, als sich auf eine solche künstliche, uneigentliche und gewundene Interpretation von Begriffen einzulassen, die an sich doch klar und eindeutig sind, und als zu beweisen, daß „infallibel“ doch nicht ganz infallibel und „irreformabel“ doch nicht ganz irreformabel bedeutet.

Auch die S. 257 geäußerte These, durch die päpstliche Infallibilität werde die „episkopale Struktur der Kirche nicht angetastet“ und durch das Vaticanum I sei „grundsätzlich an der kollegialen Struktur der Hierarchie nichts geändert worden“, ist ein Versuch einer „Ergänzung“ der authentischen Auslegung des Vaticanums, von der erst abzuwarten bleibt, ob und wieweit sie sich Rom tatsächlich zu eigen macht oder nicht. Hier muß wieder die pseudohegelianische Idee der zeitgeschichtlichen Bezogenheit der Dogmen dazu herhalten, römische Lehrentscheidungen dem evangelischen Leser plausibel zu machen, so wenn Karrer erklärt, in der Tat habe sich „aus der Vorwegnahme der Primatsbehandlung und aus dem vorzeitigen Abbruch des Konzils eine gewisse Einseitigkeit in der nachfolgenden Entwicklung ergeben“, und die päpstliche Bulle „*Pastor Aeternus*“, mit der Pius IX. „eine authentische Skizze der vatikanischen Beschlüsse bot“, habe naturgemäß „eine zeitgeschichtliche Neigung bestärkt, das *sentire cum ecclesia* gleichzusetzen mit dem *sentire cum papa*“.

Wenn nun aber diese Interpretation des Vaticanum I von Pius IX. wirklich authentisch ist — und eine päpstliche Bulle ist nun einmal kirchenrechtlich ein bißchen mehr als eine „Skizze“ —, wie kann sie dann der Ausdruck einer „zeitgeschichtlichen Neigung“ sein, und wie soll der arme Gläubige feststellen, wann die Epoche dieser „zeitgeschichtlichen Neigung“ und damit die Epoche ihrer „authentischen Gültigkeit“ abgelaufen ist?

Auch wird es dem Verfasser schwerfallen, aus der Dogmengeschichte auch nur ein einziges Beispiel nachzuweisen, in dem der Prozeß der Dogmenbildung sich nach diesem Schema der „Ergänzung und insofern Verbesserung“ früherer dogmatischer „Antworten auf zeitbedingte Fragen“ abgespielt hat. Aus demselben Grunde wird man auch seine Mutmaßungen über eine „Ergänzung und insofern Verbesserung“ des Vaticanum I schwerlich für eine probable Prognose halten können.

Leider muß man feststellen, daß Karrer selbst von dem kommenden Konzil mehr erhofft, als von ihm zu erwarten ist. Tragischerweise sind eine Reihe der von ihm geäußerten Wünsche und Hoffnungen für das Konzil schon zerknickt worden, bevor das Konzil zusammentrat. So äußert Karrer S. 268 den Wunsch einer stärkeren Zulassung der Volkssprache in der Liturgie. Angesichts der Tat-

sache, daß „die moderne Liturgische Bewegung nach dem Zeugnis der Liturgischen Kongresse der letzten Jahre es ‚schmerzlich empfunden‘ hat, daß die lateinische Liturgiesprache als ‚Kirchensprache‘ mit gewissen Anpassungen festgehalten wird“, hat sich eine der amtlichen Vorbereitungskommissionen des Vaticanum II mit der Frage des künftigen Gebrauchs des Latein als Kirchensprache in Liturgie und Unterricht befaßt, wobei sich die von vielen kirchlichen Stellen vorgetragenen Hauptbedenken auch auf die Beibehaltung des Latein als Unterrichtssprache in den theologischen Ausbildungsstätten der römischen Kirche in Nordamerika, Afrika und Asien richteten.

Aber noch bevor die Konzilskommission Gelegenheit hatte, ihre Erwägungen abschließend zu formulieren und der Zentralkommission entsprechende Vorschläge für die Beratung des Konzils selbst vorzulegen, ist in dieser Frage durch die *constitutio „Auctoritas patrum“* zur größten Überraschung der Mitglieder der vorbereitenden Kommission die päpstliche Entscheidung gefallen, daß Latein fürderhin *in cultu et in seminariis*, d. h. als liturgische und als Unterrichtssprache beibehalten werden soll und daß eine Intensivierung der lateinischen Sprachkenntnisse für den katholischen Klerus gefordert wird. Ganz im Gegensatz zu der Gepflogenheit früherer Päpste, in Materien, die als Gegenstand der Beratung und Beschlußfassung eines nahen Konzils vorgesehen sind, nicht kurzfristig vor dem Zusammentritt des Konzils eine päpstliche Entscheidung zu treffen, ist hier eine Deklaration erfolgt, die die Kommissionsmitglieder der Aufgabe enthebt, ihre Beratungen weiter fortzusetzen, und die Konzilsväter von einem Gegenstand der Beratung befreit, der sehr wohl eine konziliare Beratung verdiente.

Solche Vorkommnisse ermutigen nicht die Erwartung, daß das Vaticanum II eine „Ergänzung und insofern Verbesserung“ des Vaticanum I bringen werde, noch weniger die S. 275 ausgesprochene viel weiter reichende Erwartung, daß „die ‚nur-römischen‘ Dogmen, die in der Trennungszeit seit dem Schisma zwischen Rom und Byzanz entstanden“, insofern nicht endgültig sind, als sie bei ökumenischem Austausch im Geist der Liebe auch noch Ergänzungen zugänglich sind, in diesem Fall „solchen Ergänzungen, die den biblisch begründeten Anliegen der Getrennten Rechnung tragen“.

III.

Wenn in der vorliegenden Literatur immer wieder beklagt wird, daß die evangelisch-theologische Literatur das Thema „Konzil“ in ihrer Ekklesiologie fast völlig vernachlässigt habe, so ist dies ein Vorwurf, der sich weder geschichtlich noch systematisch in dieser Schärfe aufrechterhalten läßt. Wenn etwa Meinhold im Zusammenhang mit diesem Vorwurf (Konzile, S. 133) behauptet: „In den

lutherischen Bekenntnisschriften findet sich kein Abschnitt, der über die Konzile handelt“, so übersieht dieser Vorwurf doch immerhin die schlichte Tatsache, daß im Artikel VII der Confessio Augustana „Über die Kirche“ die Grundlage für eine ökumenische Ekklesiologie und für ein evangelisch-reformatorisches Verständnis des Konzils gegeben ist. Indes nimmt weder *Meinhold* in seinen kirchengeschichtlichen Kapiteln über die reformatorische Auffassung vom Konzil noch *J. Pelikan* in seiner Abhandlung über Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien auf diesen fundamentalen Artikel der C. A. über die Kirche Bezug. In diesem Artikel ist mit schlichten Worten ausgesprochen:

„Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zum Ephesern am 4.: ‚Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, eine Tauff.‘“

Dieser Artikel zeigt klar und deutlich den ökumenischen Aspekt des reformatorischen Kirchenverständnisses, der die Einheit der christlichen Kirche als oberstes Anliegen festhält. Hier wird festgestellt, daß die Einheit der Kirche in der Einheit des Glaubens, der Einheit der Taufe, der Einheit der Hoffnung besteht und daß sie durch die Tatsache konstituiert wird, daß sie der eine Leib ihres einen Herrn Jesus Christus ist und daß der eine Heilige Geist in ihr wirksam wird. Diese Einheit der Kirche bedingt aber nicht eine verfassungsmäßige oder liturgische Gleichförmigkeit. Die Einheit der Kirche repräsentiert sich in einer Pluralität christlicher Kirchen, die sich zwar in ihren verfassungsmäßigen und liturgischen Ordnungen voneinander unterscheiden, aber im Glauben, in der Taufe und in der Hoffnung eins sind.

In dieser Konzeption der ökumenischen Einheit der Kirche, die sich in einer Pluralität konkreter geschichtlicher Kirchen manifestiert, ist auch bereits eine bestimmte Vorstellung von der Repräsentation der Einheit der Kirche beschlossen, von der jedenfalls das Eine gesagt werden kann, daß ihr die Struktur des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Repräsentation auf den Weltkirchenkonferenzen ekklesiologisch sehr viel nähersteht und angemessener ist als die Struktur eines „ökumenischen Konzils“ des römischen Typus.

Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche tritt auch sehr deutlich in den Torgauer Artikeln hervor, die nachdrücklich an der Katholizität der Kirche festhalten und größten Wert darauf legen, daß die Ungleichheit der Kirchen in ihren äußerlichen menschlichen Ordnungen nicht wider die Einigkeit der Kirche ist. Es heißt dort:

„Darüber so stehet *Einigkeit der christlichen Kirchen* nicht in äußerlichen menschlichen Ordnungen, darum *ob wir schon ungleiche Ordnung gegeneinander halten, sind wir darumb nicht abgeschnittene Glieder von der Kircken*, sind auch darumb die heiligen Sakrament bei uns nicht untüchtig.

Denn *Ungleichheit in äußerlichen, menschlichen Ordnungen sind nicht wider die Einigkeit der christlichen Kirchen*, wie klar ausweist dieser Artikel, den wir im Glauben bekennen: *Credo sanctam ecclesiam catholicam*. Denn dieweil uns hie geboten, daß wir glauben, daß *catholica ecclesia* sei, das ist die Kirch in ganzer Welt und nicht gepunden an ein Ort, sonder allenthalb wo Gottes Wort und Ordnung ist, daß da Kirch sei und doch die äußerlichen, menschlichen Ordnungen nicht gleich sind, folget, daß *solche Ungleichheit nicht wider die Einigkeit der Kirchen ist*.

Auch spricht Christus: *Oves meae vocem meam audiunt, alienam non audiunt nec sequuntur*. Und ‚Gottes Reich kompt nicht mit äusserlicher Weis‘, *si dixerunt: ecce hic ecce illic*. Und Paulus: ‚Gottes Reich ist weder in Essen noch Trinken etc.‘ Item Augustinus schreibt klar ad Januarium, daß Einigkeit der Kirchen nicht in äußerlicher Menschenordnung stehe und spricht, daß solche Menschenordnung sollen frei sein, mogen gehalten oder nicht gehalten werden“*).

Noch deutlicher kommt dieser Gedanke einer evangelisch-reformatorischen Auffassung von der Katholizität der Kirche, die eine Pluralität geschichtlicher Kirchen umfaßt, in der Apologie der *Confessio Augustana* zum Ausdruck, die *Melanchthon* verfaßt hat. Gerade Melanchthon hat gegenüber dem Vorwurf Ecks, die reformatorische Partei verstoße gegen die Katholizität der Kirche, mit allem Nachdruck die Katholizität der Kirche in den Mittelpunkt seiner Apologie des VII. Artikels von der Kirche gestellt. Er beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, daß gerade der Artikel von der Katholizität der Kirche im Hinblick auf die allgemeine Bedrohung und Anfechtung der Kirche auf der ganzen Welt besonders nötig und tröstlich sei. Gerade die Begründung der Katholizität der Kirche in ihrer Bedrohtheit seitens ihrer Gegner gibt seinen Worten eine für unsere Zeit unmittelbare Aktualität: zeigen sie doch, wie weit das ursprüngliche reformatorische Verständnis der Kirche entfernt ist von dem landeskirchlichen Provinzialismus, der zum Teil später in der Entwicklung der protestantischen Orthodoxie den globalen Blick auf die universale Kirche und ihre Verbreitung über die ganze Welt verschleiert hat. Es heißt dort:

„*Und der Artikel von der katholick oder gemein Kirchen, welche von aller Nation unter der Sonnen zusammen sich schickt, ist gar tröstlich und hohenötig. Denn der Hauf der Gottlosen ist viel größer, gar nahe unzählig, welche das Wort verachten, bitter hassen und aufs äußerste verfolgen, als da sein Türken, Mahometisten, andere Tyrannen, Ketzler etc. Darüber wird die rechte Lehre und Kirche oft so gar unterdrückt und verloren, wie unterm Papsttum geschehen, als*

*) cf. Augustinus Ep. 54, 2, 2 ad Januarium CSEL 34, 160, 9 f. und Ep. 55, 19, 35 CSEL 34, 209, 18 ff.

sei keine Kirche, und läßt sich oft ansehen, als sei sie gar untergangen. Dagegen daß wir gewiß sein mügen, nicht zweifeln, sondern fest und gänzlich gläuben, daß eigentlich eine christliche Kirche bis an das Ende der Welt auf Erden sein und bleiben werde, daß wir auch gar nicht zweifeln, daß eine christliche Kirche auf Erden lebe und sei, welche Christi Braut sei, obwohl der gottlos Hauf mehr und größer ist . . . so ist der tröstliche Artikel im Glauben gesetzt: ‚Ich gläube ein katholick, gemeine, christliche Kirche‘, damit niemanden denken möchte, die Kirche sei, wie ein ander äußerlich Polizei, an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie von Rom der Papst sagen will, sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sein, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich glauben, welche denn ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen heiligen Geist regieret werden, ob sie wohl ungleiche Ceremonien haben.“

Von römischer Seite ist Melanchthon entgegengehalten worden, man könne den Satz, daß Menschensatzungen (Traditionen) nicht allenthalben gleichförmig sein müßten, in dieser Form nicht akzeptieren; hier sei vielmehr zu unterscheiden zwischen universalen und partikulären Traditionen. Die Einheit der Kirche mache es erforderlich, daß wenigstens die universalen Traditionen überall gleich seien und daß diese zur wahren Einheit der Kirche notwendig seien. Mit diesem Einwand versucht die römische Partei, die von päpstlicher Seite geforderte liturgische und verfassungsmäßige Uniformität der katholischen Kirche aufrechtzuerhalten. Demgegenüber erläutert nun Melanchthon den reformatorischen Gedanken, daß die Katholizität der Kirche eine geschichtliche Pluralität verschieden geordneter Kirchen zulasse, in einer sehr anschaulichen kritischen Auseinandersetzung mit der gegnerischen Distinktion und schreibt:

„Das ist eine grobe *distinctio*. Wir sagen, daß diejenigen ein einträchtige Kirche heißen, die an einen Christum gläuben, ein Evangelium, einen Geist, einen Glauben, einerlei Sakrament haben, und *reden also von geistlicher Einigkeit*, ohne welche der Glaube und ein christlich Wesen nicht sein kann. Zu derselbigen Einigkeit sagen wir nun, es sei nicht not, daß Menschensatzungen, sie sein *universales* oder *particulares*, allenthalben gleich sein. Denn die Gerechtigkeit, welche für Gott gilt, die durch den Glauben kommt, ist nicht gebunden an äußerliche Ceremonien oder Menschensatzungen. Denn der Glaub ist ein Licht im Herzen, das die Herzen verneuert und lebendig macht; da helfen äußerliche Satzungen oder Ceremonien, sie sind *universal* oder *particular*, wenig zu . . .

Aber wie die Einigkeit der Kirchen dadurch nicht getrennt wird, ob in einem Lande, an einem Ort die Tage natürlich länger oder kürzer sein denn am andern,

also halten wir auch, daß die Einigkeit der Kirchen dadurch nicht getrennet wird, ob solchen Menschensatzungen an einem Ort diese, am andern Ort jene Ordnung haben . . . Denn da solche Menschensatzungen nicht ein nötiger Gottesdienst sind, so folget, daß etliche fromm, heilig, gerecht, Gotteskinder und Christen sein können, die gleich nicht die Ceremonien haben, so in andern Kirchen im Gebrauch sein. Als ein Gleichnis: Wenn dies stehet, daß deutsch und französich Kleidung tragen nicht ein nötiger Gottesdienst sei, so folget, daß etliche gerecht, heilig und in der Kirche Christi sein können, die auch gleich nicht deutsch oder französich Kleidung tragen.“

In diesen Gedanken sind die Grundideen eines evangelisch-reformatorischen Verständnisses nicht nur der Einheit und Katholizität der Kirche, sondern auch ihrer Repräsentation ausgesprochen, denn die Repräsentation einer solchen aus einer Mannigfaltigkeit geschichtlicher Kirchen bestehenden katholischen Kirche kann nur in einer Synode bestehen, in der diese verschiedenen Kirchen gleichberechtigt vertreten sind, wobei die Gleichberechtigung sich nicht nur auf ihre zahlenmäßige Repräsentation, sondern auch auf die Struktur ihrer Kirche selbst erstreckt, in der natürlich einem evangelischen Verständnis der Kirche gemäß neben den Geistlichen auch die Laien der Kirche vertreten sind. Es erschiene mir nützlich, anstelle allgemeiner Betrachtungen über das Fehlen einer „Theologie des Konzils“ bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen an diese positiven Ansätze in dem Grundartikel der evangelisch-reformatorischen Ekklesiologie anzuknüpfen.

METROPOLIT NIKOLAUS

13. 1. 1892 — 13. 12. 1961

*Herrn Kirchenpräsident D. Martin NIEMÖLLER, D. D.,
Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, zum 70. Geburtstag
am 14. Januar 1962
in Ehrerbietung überreicht*

VON HILDEGARD SCHAEGER

Die Wiederbegegnung mit der weithin totgesagten Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) nach dem zweiten Weltkrieg war für die westlichen Kirchen zunächst konzentriert in der Person des Metropoliten Nikolaus von Krutizy und Kolomna, des Stellvertreters des Patriarchen von Moskau und Leiters des Außenamtes der ROK, D. theol. der Moskauer Geistlichen Akademie und der Evangelischen Fakultät Prag. Ab Sommer 1945 hat er auf mehreren Auslandsreisen London, Paris, später auch Deutschland besucht; zweimal, 1955 und 1956, war er Gast der rheinisch und westfälischen Landeskirchen. Keine der Weltfriedenskonferenzen in Westeuropa, Amerika und Asien hat er versäumt.

Niemand, der mit ihm sprach, hat sich der Faszination dieses scharfen Geistes, dieses glühenden Herzens — in Anziehung und Abstoßung — entzogen. Er war nicht, was man eine typisch russische Erscheinung nennen könnte. Westliche und südliche Elemente schienen mit östlichen Impulsen in dieser reich angelegten Persönlichkeit verflochten. Wie die wechselvolle Geschichte seiner „vielleidenden“ Heimatkirche — wie die Diaspora-Russen sie gern nennen —, so blieb auch dieser ihr Abgesandter für den Westen weithin ein Rätsel: tiefgeprägter christlicher Glaube? — Unfähigkeit, „den hohen Brauen der Könige Widerstand zu leisten“ (C. F. Meyer, *Der Heilige*)? — hinreissender (und berechneter?) Charme — leidenschaftliche Friedenssehnsucht? — infernalische Kampfeswut? — rückhaltlose Hingabe an die Geistesdenkmäler des Westens: die Stein gewordene Musik der gotischen Dome, das Genie Beethovens, die Majestät der „Ewigen Stadt“ am Tiber — liebevoller Eifer, die russische christliche Existenz und insbesondere die russische Theologie dem Westen vor Augen zu stellen — bischöflich-mütterliche Fürsorge für seine Untergebenen und seine Gäste und vernichtender Zorn gegen tatsächliche oder potentielle Rivalen: „Lamm und Fuchs zugleich?“ Ein Mann, um den Christus gerungen und gelitten hat wie um den reichen Jüngling im Evangelium. Vielleicht zu seinem eigenen und der Christenheit Besten ist es geschehen, daß es ihm versagt blieb, den russischen Patriarchenthron mit seiner Person zu päpstlichem Glanze zu erheben.

Die Wiedereinführung der in den 20er und 30er Jahren dezimierten russischen Kirche in die sowjetische und in die Weltöffentlichkeit ist zu einem großen Teil des Metropoliten Nikolaus Werk. Ob die volle Mitgliedschaft der ROK im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRdK), die am 20. November 1961, drei Wochen vor seinem Tode, vollzogen wurde, tatsächlich in dieser Form seinen eigenen

Plänen entspricht, oder ob Metropolit Nikolaus die wechselweise starke Annäherung an die eigene Landesregierung, an die Kirchen des Orients, an die protestantische Christenheit und auch vielleicht versuchsweise an die Römisch-Katholische Kirche als eine Klimax, eine Leiter, verstand, um, ohne einseitige Bindung, in diesem Spiel der Kräfte die russische Patriarchenwürde über sie alle hinaus zu steigern — ähnlich wie das in der Generation vor Peter dem Großen Patriarch Nikon von Moskau mit den Mitteln seiner Zeit versucht hat, bis sein Herrscher und Gönner ihn fallen ließ —, das ist eines der Rätsel, die Nikolaus Boris Jaruschewitsch nun mit ins Grab genommen hat.

Woher kam und wie entfaltete sich dieser „viel bewunderte und viel gescholtene“ Mann?

Ein feingliedriger, blonder Junge mit hellwachen Sinnen, ein Paar nachdenkliche blaue Augen unter einer schön gewölbten Stirn, der orthodoxe Priestersohn Boris Jaruschewitsch, sitzt zwischen seinen orthodoxen, katholischen und jüdischen Freunden in dem Gymnasium von Kowno, einem Zentrum des litauisch-west-russischen „Ansiedlungsrayons“ für die jüdische Bevölkerung des Zarenreiches, der Stadt, die im ersten und zweiten Weltkrieg von deutschen Truppen besetzt wurde. Der Vater Dorotheos entstammt einer verzweigten weißrussischen Priester- und Theologenfamilie und wird später Dozent an einem Petersburger Institut. Ein Jahr lang versucht der vielseitig wissenschaftlich und künstlerisch begabte 17jährige Boris sich in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fakultät der Petersburger Universität. Denn ein Universitätszeugnis vermag nach damaligem Recht als Ersatz für den 4-Jahreskurs des Priesterseminars — beim Eintritt in die Geistliche Akademie, die Ausbildungsstätte der höheren russischen Geistlichkeit — zu dienen. Bei der Aufnahmeprüfung an der Petersburger Geistlichen Akademie, August 1910, sind zwei schriftliche Klausurarbeiten zu liefern über die Themen „Der wesentliche Unterschied der christlichen Ethik von der jüdischen und von der heidnischen Ethik“ und „Worin kommt der Anteil der Vernunft, des Verstandes und des sinnlichen Erkenntnisvermögens bei dem Aufbau eines philosophischen Systems zum Ausdruck?“ Der „Zögling der weltlichen Schule“ übertrifft in beiden Fällen die Leistungen der Seminaristen. Im dritten, vorletzten Jahreskursus, i. J. 1913, wird Boris Jaruschewitsch unter Umgehung der Kandidaten des Examensjahrganges mit der Abschluß-Festrede beauftragt. Er errötet bis in die Haarwurzeln und hält eine bei seinen Kameraden bis heute unvergessene Rede, die ihm zum ersten Mal den Namen des neuen, russischen Chrysostomos einträgt. Der große griechische Prediger, Asket und Kirchenfürst des 4. Jh. gehört zu seinen Lieblingsautoren. — Er hört zugleich juristische Vorlesungen an der Universität.

Im Oktober 1914, „5 Minuten“ nach bestandenem Kandidaten-Examen, empfängt Boris/Nikolaus die Mönchsweihe, die Voraussetzung für den hierarchischen Aufstieg in der Orthodoxen Kirche des Ostens. Seine Examinatoren empfahlen ihm, die kirchenrechtliche Examensdissertation zur Magister-Dissertation auszuarbeiten. — Nach mehrmonatigem Feldpredigerdienst erkrankt der junge Mönchspriester schwer und wird i. J. 1915 in die Heimat zurückgeschickt. Als Petersburger Pfarrer und Dozent am Priesterseminar liebt er es, die Elendsviertel aufzusuchen und seine Predigtkunst an den „Erniedrigten und Beleidigten“ zu erproben.

Aus seinen patristischen Studien erwächst eine Arbeit über die Erlösungslehre des Gregor von Nyssa (gedr. Petrograd 1916); aber die prämierte Magister-Dissertation (Petrograd 1917) untersucht das russische Kirchenrecht bis zur Mitte

des 17. Jh., d. h. bis zur Regierung des großen päpstlichen Kirchenfürsten, Patriarch Nikon, dessen Stern — neben dem des Bischofs/Patriarchen Johannes Chrysostomos von Konstantinopel — lebenslang am Himmel des Metropoliten Nikolaus gestanden haben dürfte.

1922 wurde Nikolaus Bischof von Peterhof bei Leningrad und zusammen mit dem 15 Jahre älteren Bischof Alexius von Jamburg, dem späteren Patriarchen, Vikar des Bistums Petrograd. Beide Vikare standen auf der Seite des Metropoliten Benjamin gegen die konformistischen und unkanonischen „Erneuerer“ und übernahmen nach dessen Erschießung im August 1922 die Leitung der Metropole. Bischof Nikolaus ebenso wie Bischof Alexius unterstützten jedoch die kirchlich-staatlichen Verständigungsversuche auf kanonischer Basis des Stellvertreters des Patriarchen, Sergius, 1927 gegen die restaurativen „Josifljaner“. 1935 wurde Nikolaus Erzbischof von Pskow und folgte im nächsten Jahre dem Alexius in der Leitung des Erzbistums Nowgorod und Pskow. (Von jahrelanger Haft des Metropoliten Nikolaus, u. a. in dem bekannten Strafkloster und Konzentrationslager Ssolowki im Weißen Meer sowie Verlust aller nächsten Angehörigen in der Folgezeit sprechen Emigrantengerüchte. Nikolaus könnte vielleicht zu den Initiatoren des großen Bischofsschreibens von Ssolowki an die Regierung v. J. 1926 gehören, in dem neben dem Wunsch der Normalisierung der kirchlich-staatlichen Beziehungen der unüberbrückbare Gegensatz von christlichem Glauben und dialektischem Materialismus — welche sich zueinander verhalten wie ja zu nein — unüberhörbar und exemplarisch angemeldet wurde. Man hat aus seinem Munde nie etwas Gegenteiliges gehört. — Sein Name erscheint nicht in den Moskauer Synodalschreiben seit 1927, in denen Bischof Alexius an dritter Stelle steht.)

1939 wurde Erzbischof Nikolaus Exarch der Westukraine (Galiziens) und Weißrusslands mit dem Sitz in Luzk. 1941 erhält er die Würde des Metropoliten; ab Juli d. J. ist er Metropolit von Kiew. Im Kriegsjahr 1942 vertritt er den aus Moskau evakuierten Patriarchatsverweser Sergius. Im November desselben Jahres verstärkt Metropolit Nikolaus die von Sergius eingeleitete kriegsbedingte kirchlich-staatliche Kooperation, indem er die ROK in der „Außerordentlichen Staatlichen Kommission zur Prüfung der faschistischen Kriegsverbrechen“ vertritt. Aus diesen Erfahrungen und aus Nikolaus' späterer Präsidentschaft in dem „Allslawischen Komitee“ sind seine internationalen Friedensbemühungen erwachsen, die mit jeweils zeitbedingten leidenschaftlichen Polemiken verknüpft waren. Auf der Höhe des zweiten Weltkrieges, am 4. September 1943, nahm er mit dem späteren Patriarchen Alexius an der Audienz des Patriarchatsverwesers Sergius bei Stalin und Molotow teil, welche die Wiederbesetzung des Moskauer Patriarchats — durch Sergius — und die Legalisierung der ROK einleitete. Im nächsten Jahre wurde Nikolaus als Metropolit von Krutizy und Kolonna Stellvertreter des Patriarchen und Leiter des Außenamtes. (Im Unterschied zur Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, 1952, datiert die Selbstdarstellung der ROK von 1958 die Errichtung des Außenamtes auf 1946.)

Wenige Wochen nach Kriegsende konnte der russische Hierarch den anglikanischen Besuch im Patriarchat Moskau — vom September 1943, d. h. wenige Tage nach der Inthronisierung des Patriarchen Sergius — in London erwidern. Er wurde vom Erzbischof von Canterbury und, unter dem Zeichen der Ost-Westallianz, auch vom englischen König empfangen. (Ein entsprechender Empfang durch den orthodoxen König von Hellas für den russischen Patriarchen als Gast des Erzbischofs von Athen im Dezember 1960 fand nicht statt.) Zu den großen Erin-

nerungen des Metropoliten Nikolaus gehörte der gemeinsame Gottesdienst mit dem Erzbischof von Canterbury in der Westminster Abbey.

Die Erfolgsmeldungen von dem anschließenden Besuch des russischen Außenamtsleiters in Paris über die Rückführung der Pariser russischen orthodoxen Auslandskirche (Metropolit Eulogius) in die Moskauer Jurisdiktion erwiesen sich in der Folgezeit als verfrüht; die Moskauer Gruppe der Pariser Orthodoxie blieb in der Minderheit, brachte es jedoch zu einer gut geleiteten kirchlich-theologischen Zeitschrift, einer wichtigen Ergänzung der dem Metropoliten Nikolaus direkt unterstellten „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“. In dieser Monatsschrift hatte der Metropolit sozusagen das Monopol auf allmonatliche Publikation einer seiner Predigten. Auch schwoll dort der Chor der Gratulanten aus aller Welt, die auf seine Festgrüße antworteten, bis zum Jahr 1960 ständig an und drohte zum Schluß die veröffentlichte Festkorrespondenz des Patriarchen in den Schatten zu stellen.

Die Leitung der Moskauer Kirchenkonferenz von 1948 lag zwar durchaus in den Händen des Patriarchen Alexius selbst, der im Januar 1945 als Nachfolger von Sergius inthronisiert worden war. Aber sein Stellvertreter, der seit 1949 — nach dem Bruch der West-Ost-Allianz — die ROK in der Stockholmer Friedensbewegung vertrat, spielte auch auf der Friedenskonferenz der 28 anerkannten religiösen Vereinigungen der Sowjetunion 1952 eine führende Rolle. In diesem Jahre sollen — mehrfachen Zeitungsmeldungen zufolge — auch russische orthodoxe Kontakte mit katholischen Hierarchen in Wien und vielleicht auch in Rom stattgefunden haben. Es steht fest, daß Metropolit Nikolaus 1959 den Petersdom besucht hat.

Auf der zweiten Konferenz fast aller orthodoxen Kirchen in Moskau, Mai 1958, erklärte der Metropolit in einer wichtigen Programmrede, daß die ROK die Initiative in gesamtorthodoxen Fragen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zu überlassen gedenke. Damit war russischerseits die Möglichkeit gegeben, daß die Panorthodoxe Kirchenkonferenz — in Rhodos September 1961, auf Einladung des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel — zustande kam.

Im Juli desselben Jahres 1958 führte Metropolit Nikolaus das erste offizielle Gespräch mit Vertretern des Ökumenischen Rates in Utrecht, das den Aufnahmeantrag des Patriarchats vom April dieses Jahres vorbereitetete.

Anfang Mai 1960 ließ Nikolaus — selbst am Kommen verhindert — eine Rede auf einer Dresdener Friedenstagung verlesen, welche der deutsch-russischen Schicksalsverbundenheit, der Menschheitsbedeutung der deutschen Kulturwerte und der Wiedervereinigungshoffnung starken Ausdruck verlieh und in hoher Steigerung mit einem Friedenssegen „urbi et orbi“ schloß. Am 18. Mai, zwei Tage nach dem Scheitern der Pariser Gipfelkonferenz, übergab der Metropolit der „Versammlung der Sowjetischen Öffentlichkeit“ in Moskau den Gruß der „großen Familie orthodoxer Christen, welche die Russische Orthodoxe Kirche bilden“, und unterstrich heftig die Pariser antiamerikanischen Äußerungen Chruschtschows. Während der sowjetische Ministerpräsident angesichts der überraschenden chinesischen militaristischen Erhebungen sich schnell wieder mäßigte, übergab vier Wochen später der russische Hierarch die Leitung des Kirchlichen Außenamtes an den jungen Bischof Nikodim (Rotow), der ihm schon seit Juni 1959 als Vizepräsident beigegeben war. Nikolaus, der sich bereits mehrfachen längeren Herzkuren hatte unterziehen müssen, wurde im September 1960 auch „entsprechend seiner Bitte“

von dem Amt des Metropoliten von Krutizy und Kolomna, mit dem traditionsgemäß die Stellvertretung des Patriarchen verknüpft ist, entbunden. Bereits bei dem Ausscheiden aus dem kirchlichen Außenamt hatte der Hl. Synod unter dem Vorsitz des Patriarchen ihm

„den tiefen Dank ausgesprochen für seine langjährigen Bemühungen um die kirchlichen Verbindungen mit dem Auslande, Bemühungen, die nicht nur uns, sondern auch allenthalben im Ausland wohlbekannt sind infolge seiner zahlreichen Besuche orthodoxer wie auch andersgläubiger Kirchen und Organisationen und seiner feurigen Kundgebungen allenthalben“.

In den nächsten Wochen nahm der Metropolit noch aktiv an mehreren Gottesdienstfeiern und Empfängen ausländischer Gäste teil.

Zur Begründung seines für das Ausland überraschenden Rücktritts von allen kirchlichen Ämtern — einschließlich der Oberleitung der Publikationsabteilung des Moskauer Patriarchats —, wofür kirchlicherseits nur die oben mitgeteilte offizielle Erklärung abgegeben wurde, sind, abgesehen von den gesundheitlichen Beschwerden des 68jährigen, diametral widersprechende Angaben gemacht worden: 1. Nikolaus habe öffentlich gegen den von dem XXI. Parteikongreß 1959 eingeleiteten harten Regierungskurs Beschwerde erhoben. Die Regierung habe seinen Rücktritt gefordert, und er sei von der Kirche „fallengelassen worden“ (mündliche Mitteilung von nichtorthodoxer kirchlicher Stelle; vielleicht Verwechslung mit dem öffentlichen Eintreten des Patriarchen Alexius für die historische nationale Würde der ROK und gegen administrative Übergriffe und Verleumdungen vom Februar 1960 — deutsche Übersetzung in „Junge Kirche“ 6/1961, S. 373—375; das Gerücht steht aber auch evtl. im Zusammenhang mit der oben zitierten Moskauer Rede des Außenamtsleiters vier Wochen vor seinem Rücktritt). 2. Der Metropolit sei aus dem Hl. Synod „ausgeschlossen worden, nachdem Patriarch Alexius das einmütige Einverständnis für einen härteren Kurs gegenüber der sowjetischen kirchenfeindlichen Politik erhalten, Nikolaus aber als einziger sich diesem Beschluß widersetzt habe“ (Herder-Korrespondenz 1961, Februar, S. 217). Man wird 3. an den außerordentlichen Pendelausschlag der letzten politischen Appelle des Metropoliten sowie an die nicht geklärte Frage von Kontaktversuchen mit der römisch-katholischen Kirche erinnern, denen alsbald nach seinem Rücktritt ausgesprochen antirömische Äußerungen sämtlicher Nachfolger in seinen verschiedenen Ämtern im Zuge des damaligen Regierungskurses folgten. Weihnachten 1960 sandte Nikolaus noch einmal von Moskau aus persönliche Festgrüße auch nach dem Westen; am 13. Dezember 1961 erlag er in einem Moskauer Hospital seinem Herzleiden.

Was ist das Bleibende aus diesem tragisch-großen Lebenswerk? Wir meinen, es ist der Versuch einer Ergänzung und Überhöhung des politisch-einseitigen Friedenskampfes durch eine gesamtchristliche, globale Versöhnungs- und Befriedigungsarbeit, zu der Metropolit Nikolaus von Krutizy und Kolomna unermüdet und wirkungsvoll die ganze Christenheit angespornt hat.

In diesem Bemühen hat er offensichtlich stets die volle Unterstützung des Patriarchen gehabt, der sich im übrigen des brennenden Ehrgeizes seines Stellvertreters wohl manchmal zu erwehren hatte. Alexius selbst — einheitlicher geprägt und dem russischen Wesen und Schicksal als Moskauer Aristokratensohn mit größerer Selbstverständlichkeit wurzelhaft und willentlich verbunden — hat

in seiner gläubigen Lauterkeit und hoheitsvollen Demut auch auf die nicht-russische Christenheit allenthalben in der persönlichen Begegnung einen schlechthin überzeugenden Eindruck hervorgebracht; während Metropolit Nikolaus den meisten das Rätsel geblieben ist, das er ihnen von Anfang an war.

Wenn wir Nikolaus'/Boris Jaruschewitsch's warm und ehrerbietig gedenken, dann hören wir nicht nur aufs neue das Wort, das er beim Abschied aus dem Rheinland 1956 flüsterte: „Mein Herz bleibt hier“, sondern wir wissen, daß es ihm auch voller Ernst war mit der Gegenfrage, mit der er bei dem ersten Besuch im Westen 1945 eine französische Bitte um Information über die Leiden der Russischen Orthodoxen Kirche zurückwies: „Wird eine Mutter zu Fremden sagen, daß ihr Sohn sie geschlagen hat?“

Einen Spiegel des Lebens und Wirkens dieses außerordentlichen Mannes bilden die vier Bände „Predigten, Reden und Sendschreiben“, von denen die Predigten aus Band I und II auch in französischer Übersetzung erschienen, und zwar in systematischer Anordnung, eingeteilt in: Predigten zu Festen des Herrn; Sonntagspredigten; Predigten zu Festen der Hl. Jungfrau; der Heiligen; über Texte der Hl. Schrift; über liturgische Texte; über theologische Themen wie „Die Kirche; Das Gotteshaus; Der Glaube; Die Seele; Das Gesetz der Liebe“; Predigten über verschiedene Themen, darunter: „Das hochzeitliche Gewand; Das Irdische und das Himmlische Jerusalem“ u. a. In der russischen, chronologischen Ausgabe sind die Predigten den übrigen Verlautbarungen vorangestellt; sie unterscheiden sich auch im Stil stark von den aus aktuellem Anlaß gehaltenen kirchenpolitischen und politischen Reden. Der Unterschied der erbaulichen und der Versammlungssprache ist bei Nikolaus nach beiden Seiten hin bedeutend schärfer als bei Patriarch Alexius, der selbst einmal erklärte: „Im Gotteshaus soll es anders zugehen als in der Welt draußen; denn die Beter suchen hier die Begegnung mit dem ewigen Leben.“ Während aber Patriarch Alexius auch seine Predigten in das große, durch Gottes Fügung sich vollziehende Zeitgeschehen hineinzustellen pflegt, wird der zeitliche, historische Hintergrund der Predigten bei Nikolaus nicht sichtbar. Seiner Predigt über den Frieden (I, S. 22 ff., im letzten Kriegsjahr gehalten) ist tatsächlich nicht zu entnehmen, ob sie in Kriegs- oder Friedenszeiten gesprochen wurde: sie handelt von dem Frieden Gottes, der durch alle Zeiten hindurch der Gemeinde in jedem orthodoxen Gottesdienst von dem Geistlichen vor der Segenserteilung zugerufen wird „Friede allen (mir wsem)!“.

Der Kontrast der kirchenpolitischen Reden des Metropoliten zu seinen Predigten war besonders in den Kriegs- und ersten Nachkriegsjahren sehr hart. Da widerhallte es von „Bestien, Scheusälern, Menschenfressern, verteuflten Feinden der Zivilisation und des Christentums, Ausgeburten der Hölle, welche alle Schrecken früherer Barbaren und Räuber der Erde zusammengekommen übertreffen“. Der Vergleich mit dem großen Renaissance-Künstler Leonardo da Vinci stellt sich ein, der auf die Rückseite seiner Madonnenskizzen Gestalten höllischer Ungeheuer malte. Aber das mitdurchlittene Grauen gab den unermüdlichen Impuls, der christlichen Aufgabe des „Friedensstifters“ (Matth. 5, 9) inmitten der wechselnden politischen Fronten nachzugehen mit der großen — für uns kaum verständlichen — leiderfahrenen Anpassungsfähigkeit eines östlichen Menschen, doch auch in kühnen und wirkungsvollen Konzeptionen, wobei das letzte Ziel, der gemeinsame, gesamtchristliche Einsatz für die zerrissene Menschheit — trotz man-

der Ungunst der Zeiten — immer reiner zutage trat. Wie Patriarch Alexius in seinen ausgeglicheneren Verlautbarungen sich als ein Zeuge der Auferstehung Christi und seiner Gemeinde erweist, so Metropolit Nikolaus in seiner geistlichen und weltlichen Rede als ein feuriger Eiferer für den Menschheitsfrieden.

In den Predigten aber zieht er andere Register seiner reichen Redekunst. — In der genannten Predigt, Moskau Kriegswinter 1944, wird die Schilderung des Gottesfriedens eingeleitet mit wundervollen Bildern aus der Natur: die Stille der Meerestiefe unter dem bis zum Himmel vom Sturm aufgewühlten Meeresspiegel; die Geborgenheit der jungen Vögel im winterlichen Nest tief unten im Baumstamm, während die Baumwipfel vom Orkan geschüttelt werden. Das Herz des Predigers kennt den Kontrast des Friedens der Seele und des Krieges, „wenn . . . alles Leid, Unglück, Krankheit wie wilde Bestien uns von allen Seiten umgeben, bereit, in jeder Minute ihre bestialischen Hauer in unser Herz zu graben“ (I, S. 23); an anderer Stelle spricht er von „den Leiden, die unser Herz in Stücke reißen wollen“.

Der Prediger des Friedens liebt auch sonst die künstlerische Kontrastmalung. Die Predigt über das „Hochzeitliche Gewand“ (Matth. 22, 2 ff.: II, S. 282 ff.) z. B. weist zunächst charakteristische Verwandtschaften und Unterschiede gegenüber der Predigt des Chrysostomos über die „Zehn Jungfrauen“ auf (dtsh. Rose, 105): gemeinsam die allegorische konkrete Deutung der Gleichnisse Jesu und die Betonung ihrer anthropologischen, ethischen Seite, verschieden die blitzscharfe, knappe praktische Ausrichtung des Alexandriners gegenüber der sorgfältigen logisch-ästhetischen Ausführung des Westrussen, der zweifellos auch unter dem Eindruck der Predigtkunst der Katholischen Kirche seiner litauischen Heimat stand, in dem gottesdienstlichen Gestus aber an einen mosaïschen Priester erinnern konnte. Auch in der Predigt über Das hochzeitliche Gewand wird in herrlichen Bildern von der Augen-Schönheit der Natur und der akustischen Schönheit der Musik übergeleitet zu der geistlichen Schönheit des Nachfolgers Christi. Und dann erscheinen die Kontrastbilder: das wüste Gelage droben im Schlosse des Königs Herodes und die opferbereite Hingabe des Täufers Johannes drunten im Kerker; die liebende Reue und Demut der großen Sünderin und der schnöde Verrat des geldgierigen Judas (diese zweite Gruppe in Anlehnung an einen Kirchengesang zum Ostermittwoch).

Zu den theologischen Voraussetzungen aller dieser Predigten, auch derjenigen des Patriarchen Alexius, gehört die bekannte Kontroverse der Alten und der Ostkirche gegenüber der Reformation, welche dem ‚Sola scriptura‘, ‚Sola fide‘ (‚allein die Schrift‘, ‚allein durch den Glauben‘) die ‚Mitwirkung/synergasia‘ des Menschen am Heilswerk, aber unter der wirksamen Führung der göttlichen Gnade, zur Seite stellen.

In diese „Kooperation“ bezog der „russische Chrysostomos“ auch die von Gott geschaffene Kreatur, den „Kosmos“ (d. i. — wie die Ostchristen betonen — die von Gott geschaffene „schöne Ordnung“) mit ein, der durch die menschliche Sünde jetzt „im argen liegt“ (1. Joh. 5, 19). Es ist hier nicht der Ort, auf die Problematik an sich einzugehen. Deutlich ist, daß es gerade jene Mitwirkung der gläubigen Christen — nicht einfach des Menschen an sich — auf dem „Wege der Rettung“ der Seele und des Kosmos ist, auf welche das Wort und Werk des Metropoliten Nikolaus von Krutizy und Kolomna gerichtet waren.

Zum Tode des Metropoliten Nikolaus

Die „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“ ebenso wie die vom Mitteleuropäischen Exarchat (Berlin-Karlshorst) in deutscher Sprache herausgegebene „Stimme der Orthodoxie“ brachten in der Januar-Nummer 1962 Mitteilungen über den Tod des Metropoliten Nikolaus und ganzseitige Fotos des Verstorbenen. Die offizielle Todesanzeige lautet (St.d.Orth.1962 I 11): „In tiefer Trauer teilt der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche mit, daß in Moskau am Mittwoch, dem 13. Dezember 1961 um fünf Uhr morgens, nach langer Krankheit in Gott verschieden ist Metropolit Nikolai, ehemaliger Metropolit von Krutizy und Kolomna, Mitglied des Heiligen Synods und ehemaliger Vorsitzender des Außenamtes beim Moskauer Patriarchat, ein bedeutender Hierarch der Russischen Orthodoxen Kirche und hervorragender Kämpfer für den Frieden, der in der letzten Zeit sich aus gesundheitlichen Gründen von seiner Tätigkeit zurückgezogen hatte und vor einem Jahr infolge seiner Krankheit in den Ruhestand getreten war.“ Der langjährige Schriftleiter der „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“ und Dozent des „Moskauer Theologischen Instituts“ der ROK der 40er Jahre teilt in einem knappen Nachruf (ZMP 1962 I 20 ff.) mit:

„Das Begräbnis des Metropoliten fand am 15. Dezember (1961) im Dreifaltigkeitskloster des Hl. Sergius (in Sagorsk bei Moskau) statt. Die Totenliturgie wurde zelebriert von Metropolit Pitirim von Krutizy und Kolomna, Erzbischof Nikodim von Jaroslaw und Rostow und Bischof Kiprian von Dmitrow zusammen mit der örtlichen und Moskauer Geistlichkeit. Zwei Chöre der Studenten der Moskauer Geistlichen Akademie wirkten mit. Der Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie K. Rushizki hielt die Gedächtnisrede. Den Trauergesang stimmte Patriarch Alexius zusammen mit den höchsten Würdenträgern der ROK an. Zuvor wandte er sich an die Gläubigen mit folgender Ansprache: „Heute geleiten wir unseren geliebten Mitbruder, den Hochwürdigsten Metropoliten Nikolaus, auf den letzten Weg. Im tiefen Leid stehen wir um seinen Sarg und erinnern uns an den, der so kürzlich noch unter uns war und dessen Leben — wie man meinte — noch lange dauern sollte... Womit können wir das Leid einer solchen Trennung stillen? Nur mit unserer christlichen Überzeugung, daß der Tod kein Abbruch des Lebens, sondern eine Veränderung seiner Gestalt ist. Wir glauben, daß mit einem verstorbenen Menschen ein geistliches Band, ja sogar ein festeres und reineres möglich ist als dasjenige, das bei seinem Erdenleben besteht. Der Hochwürdigste Metropolit Nikolaus gehörte seit Jugendjahren der Kirche an und strebte danach, ihr im Priesteramte zu dienen. Der Herr hat seinen Wunsch gesegnet; fast 40 Jahre lang leuchtete er der Kirche als Bischof. Als solcher predigte er immer, daß das Erdenleben nur eine Vorbereitung zum himmlischen Leben sei. Seinen priesterlichen Dienst verrichtete er stets mit Liebe und Ehrfurcht.“

Gott der Herr belohnte ihn mit vielen geistlichen Talenten, und er vergrub diese Pfunde nicht. Deshalb dürfen wir denken, daß der Herr, der seinem Erdenleben eine Grenze gesetzt hat, ihn in Seine väterlichen Arme aufnehmen und ihm einen Platz in Seinem Reiche gewähren wird, den er durch seinen irdischen Dienst für Gott verdient hat... Beten wir darum, daß Gott der Herr die Seele des entschlafenen Metropoliten in Seine himmlischen Zelte aufnehmen möge, und glauben wir, daß der Herr, nach den innigen Gebeten aller, welche den Entschlafenen in seinem Leben verehrt haben, ihm Ruhe in Seinem himmlischen Reich

schenken wird.' Die vielhundertköpfige Gemeinde stimmte in den Totengesang ein. Vom Patriarchen angefangen, zogen darauf alle an dem Sarge vorbei und beugten sich tief hinab, um Abschied zu nehmen. Der Sarg wurde in der Gruft unter der Kirche ‚Zu Ehren der Smolensker Ikone der Gottesmutter‘ im Kloster Sagorsk beigesetzt.“

Wie AKID berichtet, war auch eine Delegation amerikanischer Kirchen, die, auf der Rückreise von der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi, in Moskau einen Zwischenaufenthalt machte, anwesend, um am Sarge des russischen Metropoliten einen Kranz niederzulegen (nach AKID, 4. Jahrg., Nr. 2—4, 25. 4. 1962).

Auch das Amtsblatt der Kirche von Hellas, „Ekklesia“-Athen (1962 III 79) bringt einen ehrenvollen Nachruf mit einer besonderen Publikationsliste, welche die bisherigen Kenntnisse der auf den byzantinischen Fundamenten der Orthodoxie aufbauenden dogmatischen, kirchenhistorischen und kirchenrechtlichen Schriftstellerei des Verstorbenen insbesondere in der vorrevolutionären Zeit wesentlich ergänzt. Dort findet sich auch der Hinweis auf eine während der Belagerungszeit Leningrads vernichtete große dogmatische Arbeit des Metropoliten Nikolaus „Über die Unsterblichkeit der Seele“.

H. Sch.

Literaturhinweise:

Metropolit *Nikolaus*, Predigten, Reden, Sendschreiben I (1941—1946), II (1947—1950), III (1950—1954), IV (1954—1957). Verlag des Moskauer Patriarchats, Moskau 1947, 1950, 1954, 1957.

Nicolas Métropolit de Kroutitsy et de Kolomna, Docteur en Théologie. Sermons traduits du russe par Nicolas Poltoratsky en collaboration avec Georges Kaminka. Editions de L'Eglise Orthodoxe Patriarcale Russe, Paris 1956. (Französische Übersetzung der systematisch geordneten Predigten des Metropoliten Nikolaus aus Band I—II der Gesammelten Werke.)

„Ausgewählte Werke“ des Metropoliten Nikolaus in slowakischer Übersetzung. Verlag der Orthodoxen Kirche der CSR/Presov 1956.

Metropolit *Nikolaj*, Die russische orth. theol. Wissenschaft im letzten Jahrhundert. Vortrag Wuppertal 1956 in: Theol. Lit. Ztg. 1957, XII, S. 882—90.

Biographie: W. Nikonow, S. Em. Metropolit Nikolaus v. K. u. K. 1892—1922—1952 (russ.) in: ZMP 1952, IV, S. 9—21; vgl. auch A. Schapowalowa, ZMP 1959, VII, S. 77.

Ferner in: Patriarch Sergius und sein geistliches Erbe (russ.). Moskau 1947, dt. Berlin 1952.

Die Russ. Orth. Kirche. Ihre Einrichtungen, ihre Stellung, ihre Tätigkeit. Verlag Moskauer Patriarchat 1958, russ., dt., engl., arab.

K. Rose, Predigt der russisch-orthodoxen Kirche. Wesen — Gestalt — Geschichte. Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1952. (Teil II: Predigtproben, darunter 16 Predigten von Metropolit Nikolaus.)

Hans Koch, Zur politischen Predigt in der Sowjetunion, in: Zur politischen Predigt, hrsg. vom Evang.-Lutherischen Dekanat München 1952 (S. 106—122. Vf. hat hier alle Register seines ebenfalls ungewöhnlichen Temperaments gezogen; eine — laut persönlicher Mitteilung — geplante verbesserte Neufassung ist m. W. nicht erschienen).

H. Schaefer, Die Orthodoxe Kirche des Ostens, Dokumentarberichte in: Kirchl. Jahrb. der Ev. Kirche i. D., Jg. 1949 und 1956. Gütersloh 1950 und 1957.

Dieselbe, „Einigungsbestrebungen, III Orthodoxe“ in: Religion in Geschichte und Gegenwart³ 1958.

Dieselbe, Relevant Witness in Russia. Ec. Review 1958, IV, S. 461—70.

Dieselbe, „Patriarch Alexius“ in: Verkündigung und Forschung. München 1959, S. 202 bis 208.

Dieselbe, „Moskaus Kirchenkonferenzen“ in: Weltkirchenlexikon, Stuttgart 1960.

„Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur Ökumenischen Frage“, Heft I, Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948, hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Ev. Kirche in Deutschland. Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1949.

„Informationen aus der Orthodoxen Kirche“, hrsg. vom Kirchl. Außenamt der EKD, 1960, Nr. 3, S. 8.

THESEN DER ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND ZUM KIRCHENVERSTÄNDNIS

Die in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ vertretenen Kirchen und Freikirchen haben in den Jahren 1957—1961 sich bemüht, ihr Verhältnis zueinander klarer zu sehen und besser zu verstehen, indem sie sich die Frage stellten: „Wie sieht jede unserer Mitgliedskirchen sich selbst im Licht der Heiligen Schrift?“

Das Ergebnis der Referate wurde in Thesen zusammengefaßt, die in einem offenen, brüderlichen Gespräch immer wieder überprüft wurden, damit die gemeinsamen Überzeugungen möglichst klar zur Darstellung kommen und zugleich die Grenzen sichtbar werden, über die hinaus die Unterschiede nicht mehr zu verleugnen sind.

Obwohl das Neue Testament die entscheidenden Normen zu geben hatte, behielten die Differenzen zwischen katholischer und protestantischer Lehrtradition, besonders bezüglich „Überlieferungen“, „Einheit der Kirche“, „Amt“, „Sakrament“, ihr Gewicht, ebenso die Unterschiede in der kirchlichen Struktur, indem Volkskirchen und Freikirchen das Gliedwerden in der Kirche sowie das Verhältnis zwischen Gemeinde und Kirche, Kirche und Staat verschieden sehen.

Und doch war es möglich, in folgenden 15 Punkten eine gemeinsame Aufassung zu ermitteln:

Wir sind einig in folgenden Punkten:

1. Das Neue Testament bietet kein verbindliches Modell für die Organisationsform der Kirche Jesu Christi. Wir sind aber gehalten, den gegenwärtigen Zustand der eigenen Kirche an der Wahrheit der neutestamentlichen Botschaft und an der Wirklichkeit der neutestamentlichen Gemeinde ständig zu prüfen und, wo es not tut, zu korrigieren.

2. Im Neuen Testament wird die Vielzahl der Gemeinden als die Eine Gemeinde Jesu Christi gesehen. Es besteht jedoch keine äußerlich-rechtliche Organisation der Ortsgemeinde in einer umfassenden Kirche. Man darf diesen Tatbestand nicht auf biblische Grundsätze und Normen zurückführen, sondern muß ihn von der urchristlichen Gemeindebildung her als ein Anfangsstadium verstehen.

3. Das Neue Testament verpflichtet uns, im Blick auf den Einen Herrn, den Einen Geist und den Einen Leib und wegen des Zeugnisses zur Welt hin die Ein-

heit der Kirche Jesu Christi in wahrnehmbarer Gestalt ernstlich zu suchen, ohne daß diese dabei jedoch die Form einer einheitlich verwalteten Universalkirche annehmen müßte.

4. Wie der erhöhte Christus, so ist auch sein Leib als Schöpfung im Heiligen Geist eine ewige Wirklichkeit, von der die Gemeinde als Volk Gottes ihren Ausgang nimmt und in der sie aufgehen wird, wenn aus der kämpfenden eine triumphierende geworden ist.

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.

6. Keine Kirche oder Gemeinschaft, wie sie auf Erden in Erscheinung tritt, kann von sich behaupten, eine „reine Gemeinde“ zu sein. 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.

7. Das Neue Testament weist uns an, mit uns selbst ins Gericht zu gehen und so am Tisch des Herrn Brot und Wein als Leib und Blut des Christus zu empfangen. Die darin uns vom Herrn geschenkte Vergebung und Heiligung läßt uns die Gemeinschaft mit ihm und untereinander finden und aufrechterhalten.

8. Wo in der Gemeinschaft der Getauften die Einladung zum Tisch des Herrn mißachtet wird, wird die vom Herrn gewollte Gestalt der Gemeinde als „Gemeinschaft der Heiligen“ entstellt.

9. Gemeinde des Christus ist nur da, wo über dem rein verkündigten Wort, dem recht verwalteten Sakrament und dem ordnungsgemäß geführten Amt Leben aus dem Geist Christi in der Gemeinde Raum gewinnt. Deshalb sind die Lebendigkeit der Glaubenden und die persönliche Verantwortung der Glieder vor Gott durch nichts ersetzbar.

10. Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften droht offenbar, je älter sie werden, die gleiche Gefahr einer einseitigen Entwicklung: vom Wagnis im Persönlichen zur Sicherung im Sachlichen, von der Unruhe in der Bewegung zur Verfestigung im Institutionellen, von der Erwartung im Charismatischen zur Regelung im Amtlichen. Deshalb bleibt für alle Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften die Frage offen, ob in ihrer Mitte Änderung oder gar Abbau des geschichtlich Gewordenen nötig und möglich ist, um Kräften der Erneuerung den Weg zu neuer Gestaltung frei zu machen.

11. Christus beruft Menschen zum Dienst am Evangelium und an der Gemeinde, rüstet sie mit natürlichen und geistlichen Gaben aus und gibt ihnen Vollmacht zu ihrem Dienst. Soweit dieser Dienst kirchlich geordnet ist, soll er das „allgemeine Priestertum der Gläubigen“ nicht hindern oder gar ersetzen, sondern ihm zur Entfaltung helfen.

12. Die Gemeinde muß jedem Glied die Möglichkeit geben, die ihm vom Herrn geschenkten Gaben zur Auferbauung des Leibes Christi anzuwenden. Die Mannigfaltigkeit der Gaben entspricht dem mannigfaltigen Dienst für die Gemeinde. Je größer die Gabe oder je höher die Vollmacht, desto stärker ist die Verpflichtung zur demütigen Unterordnung und zum hingebenden Dienst.

13. Die Gemeinde Jesu Christi ist nicht von der Welt, aber in der Welt und für die Welt. Darum gehört beides zu ihrer Existenz: der Kampf gegen die Weltlichung, also Gemeindegerechtigkeit, und Zeugnis an die Welt, also Mission. Wie weit ihr beides miteinander möglich wird und wie eins dem anderen dient, ist abhängig von ihrer geistlichen Kraft.

14. Jedes kirchliche Gebilde muß, wenn es in der Öffentlichkeit bestehen soll, sich der rechtlichen Formen und Mittel bedienen, wie sie von Staat und Gesellschaft gewährt werden. Damit erwächst jedoch der Gemeinde Jesu die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß der Geist der Liebe und der Geduld genügend Raum hat. Vor allem muß sie sich hüten, zur Erfüllung ihres Auftrages sich weltlicher Macht zu bedienen. Sie hat ihrem Herrn zu folgen und das Kreuz ihm nachzutragen.

15. Die Gemeinde Jesu Christi erwartet den wiederkommenden Herrn und das Offenbarwerden seiner Herrlichkeit. Sie lebt dieser Hoffnung nicht nur für sich und für das Volk des Alten Bundes, sondern auch für die Welt. Nur so kann und darf sie den Christus als den bezeugen, der ein Heiland aller Menschen ist.

CHRONIK

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates, der Ende März in Genf tagte, hat an alle Regierungen appelliert, unermüdlich an der Lösung des Abrüstungsproblems zu arbeiten und von Atomversuchen Abstand zu nehmen.

Auf Beschluß des Exekutivausschusses wird die nächste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 12.—26. Juli 1963 in Montreal (Kanada) stattfinden.

An Stelle von Rev. Francis House wurde Pater Paul Verghese von der Syrischen Orthodoxen Kirche des Ostens (Indien) zum Beigeordneten Generalsekretär des Ökumenischen Rates und zum Leiter der Abteilung für Ökumenische Aktivität berufen.

Als Nachfolger von Rev. Raymond Maxwell wurde Mr. Christopher King (Kirche von England) zum Sekretär für Orthodoxe Kirchen, Alt-Katholiken und den Nahen Osten im Genfer Arbeitsstab des Ökumenischen Rates ernannt.

Der südafrikanische Jurist und Pädagoge, Dr. Zachariah K. Matthews, ist zum ersten Afrikasekretär bei der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe des Ökumenischen Rates ernannt worden.

Erzpriester Vitali Borovoj wird vorläufig das Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Rat in Genf vertreten.

Seinen 90. Geburtstag beging am 7. Februar ds. Js. D. Adolf Keller, einer der ältesten Pioniere der ökumenischen Bewegung.

Vertreter der großen konfessionellen Weltbünde befürwortete in einem Gespräch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen eine ernsthafte Untersuchung des im vergangenen Jahr in Indien erhobenen Vorwurfs, das Vorhandensein der konfessionellen Zusammenschlüsse behindere die ökumenische Bewegung sowie die Selbständigkeit und Einheit der Jungen Kirchen.

Zu gemeinsamen Gesprächen trafen sich Vertreter der Prager Friedenskonferenz und des Ökumenischen Rates der Kirchen Ende März in Genf.

Der neugewählte Primas der Kirche von Griechenland, Erzbischof Chrysostomos, bekannte sich bei seiner Inthronisation nachdrücklich zur Mitarbeit der orthodoxen Christenheit in der ökumenischen Bewegung.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras I., und der Erzbischof von Canterbury, Dr. Arthur M. Ramsey, sind übereingekommen, die Lehrdifferenzen zwischen der orthodoxen und der anglikanischen Kirche durch eine gemischte Theologenkommission untersuchen zu lassen.

Die Weltgebetswoche der Evangelischen Allianz wird in

England künftig nicht mehr im Januar, sondern in der Woche vor Pfingsten abgehalten werden. Die Europäische Allianz hat sich hingegen für die Beibehaltung der Januarwoche auf dem Kontinent ausgesprochen.

Im Herbst vergangenen Jahres wählte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland Seminardirektor Dr. Dr. Hans Luckey (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) für die nächsten zwei Jahre zu ihrem Vorsitzenden, nachdem Kirchenpräsident D. Niemöller, der seit Gründung der Arbeitsgemeinschaft im Jahre 1948 den Vorsitz führte, auf eine Wiederwahl wegen Arbeitsüberlastung verzichtet hatte. Zweiter Vorsitzender wurde Landessuperintendent D. Udo Schmidt (EKD).

Die Leitung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses übernahm zum 1. April 1962 Prof. D. Heinz-Dietrich Wendland (Münster), da Prof. D. Edmund Schlink (Heidelberg) wegen seiner Beanspruchung durch die ihm vom Rat der EKD übertra-

gene Aufgabe als Beobachter bei den Vorbereitungen des Zweiten Vatikanischen Konzils den Vorsitz, den er zehn Jahre innehatte, niederlegen mußte. Stellv. Vorsitzender blieb der alt-katholische Prof. Dr. Werner Küppers (Bonn), Geschäftsführer OKR Dr. Hanfried Krüger (Frankfurt/Main).

Der Deutsche Evangelische Missionsrat wählte Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms (Hamburg) zum neuen Vorsitzenden.

Der Nacharbeit von Neu-Delhi diente eine vom Außenamt der EKD und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland gemeinsam veranstaltete Tagung, die vom 26. 2.—1. 3. ds. Js. in Arnoldshain die ökumenischen Beauftragten der Landes- und Freikirchen mit den Teilnehmern an der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi zusammenführte. Für die Kirchen in der DDR wurde am 23. März eine entsprechende Zusammenkunft in Ostberlin abgehalten.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

*Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, angefordert werden.*

Philippe Maury, „A Survey of Press Comments on the Third Assembly“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 380—398.

In Ergänzung zu dem in dieser Nummer erschienenen Artikel von Dr. Günter Wieske sei auch auf die Übersicht hingewiesen, in der Ph. Maury die Stimmen und Urteile der christlichen Weltpresse über die Dritte Vollversammlung zusammengefaßt hat. Das äußerst reichhaltige Material wird von ihm nach folgenden Themen systematisch geordnet: I. Allgemeine Eindrücke, II. Die Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat, III. Der Einfluß Asiens, IV. Einheit unter Christen, V. Die Aufnahme der Russen und anderer osteuropäischer Kirchen, VI. Internationale und zwischenrassische Angelegenheiten, VII. Die Vollversammlung und der Ökumenische Rat, VIII. Sonstige Eindrücke.

Ernest A. Payne, „Working out the New Delhi Statement on Unity“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 296—304*).

In diesem Artikel stellt der Generalsekretär der englischen Baptisten und stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates mit Nachdruck die Frage: Waren sich die Abgeordneten der Kirchen in Neu-Delhi wirklich völlig darüber im klaren, was sie taten, als sie für die neue Einheitsformel stimmten? — Nach der Darstellung der Entwicklung seit Amsterdam und der Geschichte der Entstehung der neuen Einheitsformel zeigt er ihre praktischen Folgen und zukünftigen Aufgaben, vor die die ökumenische Bewegung sich mit ihrer Annahme selber gestellt hat.

Kurt Schmidt-Clausen, „Konfessionelle Weltbünde und ökumenische Bewegung“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 4, April 1962, S. 174–183.

In Neu-Delhi ist die Tätigkeit der konfessionellen Weltbünde besonders von Vertretern der jungen Kirchen kritisch beleuchtet worden. Schmidt-Clausen nimmt zu dieser Kritik als Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Stellung. Seine Gesamthese lautet: Die konfessionellen Weltbünde, und besonders der Lutherische Weltbund, wollen die Arbeit der ökumenischen Bewegung nicht hemmen, sondern sie in echter Weise fördern und ihr dienen. Die konfessionellen Weltbünde sind nicht Selbstzweck, sondern weltweite Zusammenschlüsse, die um der Wahrheit willen aus dem gemeinsamen Bekenntnis und aus einer gemeinsamen Tradition erwachsen sind und die sich selber nur als Stationen auf dem Wege zu einer größeren Einheit verstehen. Ein bedeutsamer Beitrag zu einem Thema, das die ökumenische Diskussion der nächsten Zeit mit bestimmen wird.

John Lawrence, „East and West — The New Opportunity“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 329–335*).

Lawrence, ein führender anglikanischer Laie und guter Rußlandkenner, ist überzeugt, daß durch die Aufnahme der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat ein äußerst begrüßenswerter Schritt vollzogen worden ist. Die Thematik der ökumenischen Diskussion wird sich dadurch wieder stärker auf theologische Fragen verlagern müssen, und bei aller Vorsicht gegenüber Versuchen politischen Mißbrauches erhofft er ein Zusammenwachsen zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens, zwischen Protestantismus und Orthodoxie. Dies scheint ihm die große neue Möglichkeit und Chance zu sein, die in Neu-Delhi aufgebrochen ist.

Hanns Lilje, „Zwischen Anbetung und Reflexion (Orthodoxie und Protestantismus)“, *Sonntagsblatt*, Nr. 16 v. 22. April 1962, S. 12.

Was bedeutet der Einzug der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat? — Unter politischem Aspekt ist diese Frage nach Neu-Delhi in der deutschen Presse oft gestellt worden. Lilje erinnert

darán, daß daneben auch noch große, theologische Fragen aufgebrochen sind, die nun in der Begegnung zwischen Protestantismus und Orthodoxie im Rahmen der ökumenischen Bewegung ihrer Beantwortung harren. Liturgie als gesungenes und gebetetes Dogma und ein tief in der Tradition wurzelndes universalistisches Denken treten in der Gestalt der Ostkirche der „Skepsis“ und dem „unerbittlichen Wahrheitsernst“ des Protestantismus gegenüber. Lilje gibt keine fertigen Lösungen, sondern Einsichten in die Aufgabe des echten ökumenischen Gesprächs, die nachdenklich machen.

John C. Bennett, „New Delhi Faces Three Social Issues“, *Christianity and Crisis*, Nr. 24, Januar 1962, S. 249 bis 251.

Ein knapper Kommentar zu den Ergebnissen der in Neu-Delhi behandelten drei sozialen Problemkreise: a) Das Rassenproblem, b) Die Stellung zum Krieg, der in letzter Konsequenz ein nuklearer sein wird, und c) Die rasche Veränderung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Struktur der menschlichen Gesellschaft, unter besonderer Berücksichtigung der Probleme der jungen Nationen. Grundsätzlich gilt, daß es dem Christen möglich ist, unter jedem politischen System zu leben; doch wird dadurch nicht aufgehoben, daß bestimmte Systeme einer Entfaltung des christlichen Auftrages mehr Freiheit gewähren als andere. Im ganzen liegt der besondere Nachdruck auf dem Versuch, die Weiterentwicklung auf diesen drei Gebieten seit Evanston sichtbar zu machen.

A. W. Kist, „Naar één Evangelische Kerk in Nederland?“, *Gemeenschap der Kerken*, Nr. 3, März 1962, S. 7–12.

Der Direktor der Akademie „Oud Poelgeest“ geht hier ein auf die Frage, ob sich die Protestanten der Niederlande, von der ökumenischen Bewegung her, auf dem Wege zu einer evangelischen Kirche befinden. Er zeigt die Hemmnisse auf, die einer solchen Einheit entgegenstehen; weist dann aber auch auf den Willen Gottes hin, der die eine Kirche will. „Gott sagt auf die Frage nach einer Kirche ‚Ja‘... Wer ernsthaft nach Neu-Delhi gegangen ist, muß darum auch zu Hause den Vorschlag machen, die Kirche zu liquidieren.“ Kist meint,

daß hier oftmals die jüngere Generation gegen die konservative ältere stehe. Seine Ausführungen beschließt er mit praktischen Vorschlägen für das Sich-Näherkommen auf Gemeindeebene (Ortsökumene).

Lukas Vischer, „The World Council of Churches and the Vatican Council“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 281–295).

Eine vergleichende Studie zwischen dem Wesen des Ökumenischen Rates der Kirchen und dem Vatikanischen Konzil, die dem Sekretär des Referates für Glauben und Kirchenverfassung die Möglichkeit gibt, auf oft übersehene grundsätzliche Unterschiede zwischen den beiden Größen hinzuweisen, gleichzeitig aber auch ihre Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten und Fragen zu stellen, die das zukünftige Gespräch zwischen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche betreffen.

Jean Bruls, „Pour une Eglise universelle“, *Eglise Vivante* Nr. 1 Januar/Februar 1962, S. 5–14.

In diesem grundsätzlichen Artikel geht der Herausgeber von dem zwiespältigen Eindruck aus, den man von der Lage der heutigen Mission gewinnen kann. Einerseits hat sie große Erfolge erzielt, „die Kirche ist praktisch in der ganzen Welt eingepflanzt“. Andererseits ist das Urteil von Hans Küng nicht zu übersehen: „Die Kirche Jesu Christi ist aufs Ganze gesehen eine europäische und amerikanische Angelegenheit geblieben.“ Das braucht kein Widerspruch zu sein, sondern unterstreicht nur verschiedene Aspekte einer Übergangsperiode. Der Erfolg der missionarischen Ausbreitung ist groß, aber er hat noch nicht die Früchte gebracht, die man nach Pius XII. „von der Kirche in ihrer Fülle“ erwarten sollte. Was kann das nächste Konzil zur Reifung solcher Früchte beitragen? Einmal eine feierliche Bestätigung der päpstlichen Lehre, daß die Kirche nicht an einen bestimmten Kulturkreis oder an die Last der Vergangenheit gebunden ist, sondern daß in der Kirche Platz ist für jede menschliche Kultur. Das würde eine klare Bestätigung einschließen, daß es im Schoß der einen Kirche einen Pluralismus der Traditionen, der Liturgie, des Kirchenrechts und der Frömmigkeit, der Philosophie und der theologischen Systeme geben darf.

Damit würde lehrmäßig nichts Neues ausgesagt, aber die feierliche Bestätigung eines Konzils wäre für viele eine Befreiung. Entscheidend für dieses Ziel wäre eine Selbstständigkeit des Episkopats in den einzelnen Gebieten und eine Internationalisierung der Kurie. Das kommende Vatikanische Konzil wird von sich aus schon deutlich machen, daß die Kirche bereits viel menschheitsumfassender geworden ist. Möge sie die nötigen Maßnahmen treffen, um, nach den Worten Johannes' XXIII., „die Züge ihrer feurigen Jugend wiederherzustellen“.

Gustave Thils, „Collégialité épiscopale et oecuménicité de l'Eglise“, *Eglise Vivante* Nr. 1, Januar/Februar 1962, S. 15–26.

Die Forderung des vorigen Artikels, durch Betonung des Bischofsamtes die ökumenische Weite der Kirche zu verstärken, wird hier im einzelnen aus Geschichte und Gegenwart begründet. Die Kirche geht heute aus dem Stadium der „Evangelisation“ ins Stadium der „Ökumenizität“ hinüber. Das bedeutet, daß man von den großen Gebieten Asiens und Afrikas nicht mehr als von „Missionsländern“ sprechen kann, sondern von „Jungen Kirchen“. Das Wort der päpstlichen Botschaft von 1945 zeigt die Richtung: „Einst entfaltete sich das kirchliche Leben in den Ländern des alten Europa . . . , heute erscheint es im Gegenteil als ein Austausch des Lebens und der Energien zwischen allen Gliedern des mystischen Leibes Christi auf der Erde.“ Für diesen Austausch sind die selbständigen Bischofskonferenzen der einzelnen Gebiete ein unentbehrliches Hilfsmittel.

Harold Lindsay, „What Ministers Think of Mergers“, *Christianity Today*, Nr. 4, November 1961, S. 9–12.

Dr. E. C. Blake schlug kürzlich die Vereinigung der vier großen Kirchen in den USA, der „United Presbyterian Church“, der „Protestant Episcopal Church“, der Methodistischen Kirche und der Vereinigten Kirche Christi vor, die eine Gesamtmitgliedschaft von über 18 Mill. repräsentieren. Dieser Vorschlag wurde von Bischof Pike (Anglikaner) unterstützt und hat die Schriftleitung von „Christianity Today“ zu einer Rundfrage unter 150 führenden Kirchenmännern angeregt, deren Ergebnis hier vor-

gelegt wird. Die Testfragen enthüllen, wie zu erwarten, eine ganze Skala der Anschauungen über ein solch heikles Problem. Doch gelang es Lindsell trotzdem, einige grundsätzliche Erwägungen daraus abzuleiten.

Jan A. Muirhead, „Interkommunion und kyrkotukt“ (Interkommunion und Kirchenzucht), *Kristen Gemenskap* 3/1961, S. 115–128.

Ein höchst eindrucksvolles Plädoyer für die von der Reformierten Kirche Schottlands geübte Interkommunikationspraxis! „Das Wort, die Sakramente und die Kirchenzucht sind die drei grundlegenden Kennzeichen der wahren Kirche“, wobei unter Kirchenzucht (discipline) jedoch die Gestaltung des gesamten Lebens der Kirche verstanden wird. Der Tisch des Herrn „steht für alle offen, die in voller Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche stehen. Wir laden daher Glieder jedes Zweiges derselben, die in Aufrichtigkeit den Herrn lieben, ein, sich mit uns in seiner hl. Gemeinschaft zu vereinen“ (Book of Common Order 1940). Es hieße die Taufe verleugnen, wollten wir die gemeinsame Teilnahme am Herrenmahl verweigern, weil wir „noch nicht zu einer wahren Einheit in Bekenntnis und Kirchenordnung gekommen“ seien.

Paulus Gordan, „Die religiöse Lage Lateinamerikas in katholischer Sicht“, — *Friedrich Hübner*, „Die religiösen Probleme Lateinamerikas in protestantischer Sicht“, *Lutherische Rundschau*, Heft 4, November 1961, S. 278–294 und S. 295 bis 313.

Beide Verfasser bezeichnen Lateinamerika als Missionsgebiet, obwohl von den 195 Mill. Einwohnern ca. 92 Prozent röm.-kath. getauft sind. Für den röm. Katholiken eine peinliche Situation, für die er Gründe in der Vergangenheit des südamerikanischen Kontinents sucht. Für den Protestanten ein Anlaß zum Durchdenken der daraus erwachsenden Aufgaben vom Evangelium her, sowohl im Blick auf die protestantischen Einwandererkirchen wie auf die protestantischen Missionen wie auch auf die ökumenische Bewegung in diesem Erdteil. Zwei Studien, die um der Sache willen sorgfältige Beachtung verdienen.

Wolfgang Scherffig, „Wie können wir in der Ortsgemeinde ökumenisch arbeiten?“, *Pastoraltheologie*, Nr. 12, 1961, S. 486–494.

Selten überzeugt ein Beitrag zum ökumenischen Alltag so wie dieser. Scherffig geht davon aus, daß das Ökumenische nicht zu einer neuen Bürde für den Pfarrer werden darf, weil es dann nutzlos bleibt; vielmehr müsse es „aus der Mitte der Gemeinde“ entspringen und so fruchtbar werden. Tatsächlich gelingt dem Verfasser die Verbindung der Ortsgemeinde mit der Gesamtkirche derart, daß dem Leser neue Arbeitsmöglichkeiten als seine eigenen Chancen und Aufgaben erkennbar werden. Besonders betont wird der persönliche Kontakt einer Ortsgemeinde mit einer Gemeinde im Ausland durch Besuche, Briefe und gegenseitige Hilfe. Gute Winke für die Vorbereitung einer solchen Kontaktaufnahme beschließen den Artikel.

Weitere beachtenswerte Beiträge

The Bishop of Nagpur, „New Delhi 1961“, *The International Review of Missions*, Nr. 202, April 1962, Seite 137–152.

Lukas Vischer, „Survey of Church Union Negotiations 1959–1961“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, Seite 351–379*).

D. T. Niles, „Church Union in North India, Pakistan and Ceylon“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 305 bis 322.

Boris A. Bobrinskoy, „Orthodoxy in the Ecumenical Movement“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 323 bis 328.

Bishop John Sadiq, „Towards the Wholeness of the Ecumenical Movement“, *Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1962, S. 336–342.

Walter G. Muelder, „The Significance of the Third Assembly of the World Council of Churches“, *nexus* 14 (The alummy magazine boston university school of theology), Nr. 2, März 1962, S. 2–6 und 20–22.

NEUE BÜCHER

Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Herausgegeben von Willem A. Visser 't Hooft. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1962. 558 Seiten, Großformat. Leinen DM 14.80.

Als erster der offiziellen Dokumentarberichte über Neu-Delhi ist nunmehr schon Ende April die deutschsprachige Ausgabe erschienen. Nach einem Vorwort von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft führt ein Rahmenbericht von Dr. S. McCrea Cavert chronologisch in den Konferenzablauf und in die einzelnen Verhandlungsgegenstände ein. Es folgen die Protokolle der Eröffnungsverhandlungen sowie die Berichte der Sektionen bzw. Ausschüsse mit den jeweils dazugehörigen Diskussionen. Der Hauptteil schließt mit den Protokollen der Schlußverhandlungen ab.

Der rund 200 Seiten umfassende Anhang enthält u. a. die Teilnehmerlisten, das Verzeichnis der Mitgliedskirchen, die Verfassung der Kommission und der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, die Verfassung und die Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie die Hauptvorträge von G. Noth, P. Devanandan, M. Takenaka, J. Sittler, W. A. Visser 't Hooft, L. Newbigin und N. Nissiotis. Ein Register faßt die wichtigsten Stichworte zusammen und erleichtert das Nachschlagen.

Mit diesem Band ist jedem ökumenisch Interessierten die Möglichkeit gegeben, das Geschehen von Neu-Delhi nachzuerleben und am Werdegang der Berichte und Beschlüsse teilzunehmen, um dadurch jene Einsichten und Impulse zu empfangen, die für eine fruchtbare Auswertung und Weiterführung der Ergebnisse von Neu-Delhi unerläßlich sind. Dem Ökumenischen Rat und dem Verlag gebühren Dank, daß sie die deutsche Ausgabe bevorzugt herausgebracht haben, um den dringenden Wünschen nach zuverlässigem Arbeitsmaterial so bald wie möglich zu entsprechen. Ausstattung

und Satz des Berichtbandes sind vorzüglich, der Preis für dieses umfangreiche Werk im Großformat ist nach heutigen Verhältnissen geradezu unwahrscheinlich niedrig.

Weltmission in ökumenischer Zeit. Herausgegeben von Gerhard Brennecke. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1961. 16 Seiten Fotos, 336 Seiten. Leinen DM 15.80.

Der in Neu-Delhi vollzogene Zusammenschluß von Mission und Ökumene hat den Sendungsauftrag der Gemeinde Jesu Christi von neuem in den Mittelpunkt kirchlicher und theologischer Erwägungen gerückt. In den deutschen Kirchen werden hieraus auf Grund der geschichtlichen Entwicklung weitreichendere und schwierigere Folgerungen zu ziehen sein als in vielen anderen Kirchengebieten der Welt. Es ist daher geradezu ein Geschenk, daß uns für dieses Stadium des Umdenkens und Neuordnens eine umfassende Bestandsaufnahme der Weltmission, erwachsen aus der sachkundigen Mitarbeit zahlreicher in- und ausländischer Missionsfachleute, in die Hand gegeben wurde.

Schon der Titel zeigt den Wandel der Zeiten gegenüber der letzten Gesamtübersicht dieser Art an, dem 1935 von Julius Richter veröffentlichten Sammelband „Das Buch der deutschen Weltmission“. Heute können wir auch den missionarischen Auftrag nur in ökumenischer Perspektive verstehen und erfüllen.

Der erste Teil vermittelt in präzisen, knappen Abrissen ein Bild von dem heutigen Stand der Missionsarbeit in den verschiedenen Erdteilen. Der zweite Teil verfolgt die historischen Entwicklungslinien, die Wurzeln und Hintergründe missionarischen Einsatzes in den Kirchen Europas (darunter auch Deutschlands) und Nordamerikas. Der dritte Teil endlich versucht die vor uns liegenden Zukunftsaufgaben und -möglichkeiten in der Mission zu umreißen. Daß es sich hierbei nicht etwa primär um neue Praktiken und Methoden, sondern um das

bleibende Zeugnis von Jesus Christus als dem Herrn und Heiland der Welt handelt, bekräftigt die das Werk abschließende biblische Besinnung über Apostelgeschichte 1, 6—8.

Die Flut ökumenisch-missionarischen Schrifttums läßt heute schon je und dann zu Sichtung und Auswahl raten. Von diesem Werk aber darf man wohl sagen: es sollte von niemand übersehen werden, dem es um Sendung und Einheit der Kirche ernst ist. In der Fülle der Beiträge spiegelt sich zugleich das geistige und geistliche Vermächtnis von Walter Freytag und Jan Hermelink (der noch zu den Mitarbeitern zählt), denen der Band gewidmet ist.

Die missionierende Kirche. Die Mission in der Sicht der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Herausgegeben von Hans Heinrich Harms und Georg F. Vicedom. (Weltmission heute, Heft 21/22.) Evang. Missionsverlag, Stuttgart/Basilea Verlag, Basel 1962. 84 Seiten. Kart. DM 3.80.

Manche Berichterstatter über Neu-Delhi haben wohl nicht ganz zu Unrecht kritisch vermerkt, daß Gewicht und Auswirkungen des Integrationsbeschlusses in ihrer folgen-schweren Reichweite auf der Weltkirchenkonferenz kaum genügend in Erscheinung getreten oder auch nur erkannt worden seien. Daß aber doch weit mehr missionarische Ansätze und Bezüge in den Verhandlungen von Neu-Delhi enthalten sind, als auf den ersten Blick sichtbar wird, erhellt die aufschlußreiche Untersuchung von Gerhard Brennecke „Die Auswirkung der Integration auf Kirche und Mission“ in dem vorliegenden Heft. Auch die anderen Beiträge dieser kleinen, in sich freilich etwas unsystematisch angelegten Aufsatzsammlung wollen dem mit der Integration eingeleiteten Umwandlungsprozeß des Nebeneinanders von Kirche und Mission zur „missionierenden Kirche“ den Weg bahnen. Die historische und grundsätzliche Bestandsaufnahme (Bengt Sundkler, Lesslie Newbigin) führt zur Skizzierung des Hintergrundes der Vollversammlung von Neu-

Delhi (M. Pörksen „Indien wandelt sich“, H. Meyer „Die Rolle der Kirchen Asiens und Afrikas in Neu-Delhi“) wie auch zur Erörterung einiger theologischer und praktischer Einzelprobleme (G. Vicedom „Die Religionen in der Sicht von Neu-Delhi“, H. Motel „Die Gemeinde als die bezeugende Einheit“, H. Thomä „Frau und Familie in den Beratungen von Neu-Delhi“, P. Löffler „Die missionarische Bedeutung des christlichen Laien im Ausland“). Sehr ernst sollte man die Ausblicke überdenken, die Korula Jacob „Wie wird die Mission weitergehen?“ und G. Vicedom „Die Stellung der Mission“ geben.

So erweist sich dies inhaltsreiche Heft als ein erster wagemutiger Vorstoß, um uns des Umfangs und der Vielschichtigkeit der aus der Integration erwachsenden Konsequenzen bewußt zu werden. Zu der Neu-Delhi-Nummer der „Ökumenischen Rundschau“ bildet es damit eine willkommene Ergänzung.

Samuel McCrea Cavert, On the Road to Christian Unity. An Appraisal of the Ecumenical Movement. Harper & Brothers, New York 1961. 192 Seiten. Gebunden \$ 3.75.

Dieses Buch will das Fazit aus der bisherigen ökumenischen Bewegung ziehen und zugleich ihren künftigen Weg abzustecken suchen. Für diese überaus schwierige Aufgabenstellung bringt der Verfasser, der ein Leben lang der ökumenischen Bewegung in den amerikanischen Kirchen gedient hat, die besten Voraussetzungen mit. Die sorgfältige und die Probleme an ihrer Wurzel erfassende Analyse, die uns hier geboten wird, läßt kein Gebiet ökumenischer Geschichte und Gegenwart aus. Auch für den europäischen Leser wird daher diese Darstellung zu den Standardwerken über die ökumenische Bewegung zu zählen sein, auch und gerade dann, wenn er kritische Fragen stellen zu müssen glaubt. So scheint uns das, was der Verf. in den letzten beiden Kapiteln über den weiteren Weg zur christlichen Einheit sagt, die Wahrheitsfrage nicht genügend zu ihrem Recht kommen zu lassen

Hier sind wir alle miteinander nach Neu-Delhi zu ernsthafter Weiterarbeit gefordert.

Das Buch der Spirituals und Gospel Songs.
Herausgegeben von Hanns Lilje, Kurt Heinrich Hansen und Siegfried Schmidt-Joos. Furcht-Verlag, Hamburg 1961. 232 Seiten, 28 Bildtafeln, eine Schallplatte. Geb. DM 48.—.

Schon lange sind die Negro Spirituals, die geistlichen Gesänge der Neger, fester und begehrter Bestandteil des Schallplattenmarkts, gemeinsamer Besitz insbesondere der jungen Generation, vielfach abgewandelt und immer wiederkehrend in den Rhythmen der modernen Musik. Was aber wissen wir über ihren Ursprung, ihre Motive, ihre Ausdrucksformen? Hanns Lilje untersucht im ersten Teil dieses großangelegten Werkes mit feinsinnigem Gespür die dichterischen Elemente in den Negro Spirituals, bei denen es sich „mit ihrer expressiven Gläubigkeit um eine genuine, unmittelbare und legitime Aufnahme christlichen Glaubensgutes handelt“ (S. 21). Der zweite Teil bietet in weitgespannter Ausführlichkeit Originaltexte und deutsche Fassung von Spirituals und ihrer jüngeren Ableger, der Gospel Songs, sachkundig eingeleitet und mit tiefem Einfühlungsvermögen meisterhaft übertragen von Kurt Heinrich Hansen. In der im dritten Teil enthaltenen Einführung in Geschichte und Musik der Spirituals und Gospel Songs weiß Siegfried Schmidt-Joos wissenschaftliche Exaktheit mit lebendiger Anschaulichkeit zu verbinden. Ein die Welt der Spirituals darstellender Bildteil und ein sorgfältig zusammengestellter Schallplatten- und Literaturnachweis sowie eine Schallplatte mit Kommentar vervollständigen das nach Inhalt wie Ausstattung schlechthin großartige Werk.

Uns scheint aber diese Veröffentlichung über den Sachgegenstand hinaus auch noch in anderer Hinsicht bedeutsam zu sein. Mehr und mehr erwacht in der Ökumene das Verständnis dafür, daß Begegnungen zwischen Christen aus aller Welt sich nicht nur auf Fragen der Lehre und der Kirchen-

struktur beschränken dürfen, sondern einander den Herzschlag der Frömmigkeit hörbar machen müssen. Darin wirkt das „Buch der Spirituals und Gospel Songs“ bahnbrechend und beispielhaft, daß es uns mitten hineinnimmt in ein uns sonst schwer zugängliches Leben voll religiöser Glut und biblischer Zeugniskraft. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wünschen wir dem Werk weiteste Beachtung und Verbreitung. Kg.

Jürgen Wilhelm Winterhager, Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts. Gotthelf Verlag, Zürich/Frankfurt/M. 1961. 254 Seiten. Engl. brosch. DM 12.50.

Im Zusammenhang mit der modernen ökumenischen Bewegung möchten auch die Kirchenunionen unserer Zeit dem Ziel dienen, die sichtbare Einheit der Kirche manifest zu machen. Vf. untersucht zunächst, welche Anliegen die moderne ökumenische Bewegung treiben und in welcher Richtung sie das Ziel, sichtbare Kircheneinheit, sucht. Aber bereits in dieser Einleitung fällt er einem verhängnisvollen theologischen Fehlurteil zum Opfer, indem er — freilich entsprechend der sog. Fragmententheorie — alle Kirchen als Glieder des einen Leibes Christi betrachtet (S. 14); von da aus muß er geradezu zwangsläufig zu einer falschen Betrachtung der Kirchenspaltungen kommen: Das Anathema hat „das reich gegliederte Bild des Leibes verloren, den das Neue Testament als lebendigen Organismus mit einer Vielheit von Gliedern bezeugt“ (S. 12). Das ist exegetisch und dogmengeschichtlich — und auch dogmatisch — einfach falsch. Das Anathema hat vielmehr festgestellt, daß nicht nur die sichtbare Einheit der Kirche, sondern auch die Gemeinschaft mit dem Leib Christi bei dem, gegen den es gesprochen wurde, aufgehört hat zu bestehen. So bereits im Neuen Testament und erst recht in der Alten Kirche und im lutherischen Bekenntnis. Für Vf. ist die ökumenische Bewegung aber ein Wachstum des einen Leibes Christi auf sichtbare Einheit.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet er die Haupttypen der modernen Unionen, die

United Church of Canada und die Church of South India. Kein Zweifel: Der Verfasser hat die Geschichte und das endliche Werden beider Unionen gründlich erforscht; er läßt — durch reiches Quellenmaterial belegt — den Leser dem Gang der Ereignisse folgen, die schließlich zu den Unionsschlüssen im Jahre 1925 bzw. 1947 geführt haben. Hier liegt ein beachtliches Ergebnis gründlichen kirchengeschichtlichen Forschens vor, das die Unionen nicht nur in ihrer geschichtlichen Problematik, sondern auch in ihrem gegenwärtigen Sein darstellt. So begrüßenswert und verdienstvoll eine solche Untersuchung ist, bedauerlich bleibt, daß Vf. nicht versucht hat, diese Unionen nach ihrer ekklesiologischen und auch ökumenischen Bedeutung hin wenigstens ansatzweise zu analysieren und zu kritisieren. Es müßte u. E. hier die Frage gestellt werden, ob diese Unionen in der Tat — wie sie sich z. T. selbst verstehen — richtungweisende Vorbilder für die Verwirklichung sichtbarer Kircheneinheit bieten. Wir meinen: Sowohl die United Church of Canada als auch die Church of South India sind in ihrer Art echte Wiedervereinigung, nämlich getrennter angelsächsischer Kirchen; sie korrigieren an bestimmten Punkten die Entwicklung innerhalb der angelsächsischen Kirchengeschichte. Und wenn man das recht sieht, verlieren sie — ökumenisch gesehen — doch erheblich an Bedeutung.

Hans Weißgerber

A. T. DeGroot, *The Nature of the Church and other Studies in Christian Unity*. Im Selbstverlag des Verfassers; Fort Worth, Texas, 1961. 128 Seiten. Brosch. \$ 2.50, Leinen \$ 3.25.

Der amerikanische Theologieprofessor DeGroot, ein Vertreter der *Disciples of Christ*, legt in diesem Band eine Reihe mehr oder minder lose zusammenhängender Aufsätze zum Thema „Das Wesen und die Einheit der Kirche“ vor. Er entfaltet dabei allerdings mehr seine eigenen Anschauungen als den offiziellen Standpunkt seiner Kirche. Beides wird sich zwar im

wesentlichen decken, aber die kritischen Anmerkungen, die wir diesem Buch gegenüber vortragen müssen, richten sich in erster Linie an den Autor, weniger an die Kirche, zu der er gehört.

Im großen und ganzen wird man sagen müssen, daß dieses Buch einfach enttäuscht. Denn es enthält nicht nur eine Auffassung von kirchlicher Einheit, der wir uns aus exegetischen und dogmatischen Gründen nicht anschließen können, sondern das Buch enthält auch eine Fülle von Falschheiten, von verzerrenden und vereinfachenden Darstellungen. So ist beispielsweise die römische Kirche völlig verzeichnet; es wird von ihr behauptet, daß sie nur auf den Schultern eines Einzelnen, des römischen Papstes, ruhe, der bestenfalls seine Kurienkardinäle (sic) befrage, ehe er ein neues Dogma verkünde. Es wurde ferner behauptet, daß nach römischer Auffassung nur der Klerus zur Kirche gehöre, die Laienschaft dagegen nicht. Damit wird der römischen Kirche praktisch vorgeworfen, die Realität der Taufe zu leugnen. Der Vf. selbst tut dies übrigens; sie hat für ihn keine Bedeutung; konstituierend für die Gliedschaft in der Kirche und am Leibe Christi — und damit auch für die sichtbare Einheit der Kirche — ist allein das persönliche Bekenntnis zu Christus, nach dem Vorbild des Petrusbekenntnisses, Matth. 16. Dementsprechend bestreitet Vf. den Wert sog. „menschlicher“ Bekenntnisse, die im Leibe Christi (der kurzerhand der Summe sämtlicher Konfessionskirchen gleichgesetzt wird) nur trennend gewirkt hätten. In ihnen sieht er überhaupt das größte Hindernis kirchlicher Einheit. Deshalb macht er auch Luther den Vorwurf, er habe den Landesherren eine Art Bischofsamt übertragen und damit römische Mißbräuche weitergeführt, er habe ferner den bereits vorhandenen Bekenntnissen noch neue hinzugefügt. Auch inhaltlich distanziert sich Vf. von den Bekenntnissen, u. a. deshalb, weil sie das Trinitätsdogma enthalten, das er in der Schrift nicht zu finden vermag. Nur die *Disciples of Christ* haben seiner Meinung nach das Wesen der Kirche richtig erkannt und bieten auch den einzig gang-

baren Weg zur sichtbaren Kircheneinheit. Er besteht darin, daß sämtliche Glaubensbekenntnisse abgeschafft würden (die *Disciples* selbst besäßen dergleichen nicht) und alle Christen nur noch mit Worten und Sätzen der Heiligen Schrift ihren Glauben bekennen, daraufhin einander anerkennen und in Abendmahlsgemeinschaft treten. In diesem Zusammenhang setzt er die Ideale der Aufklärung und der amerikanischen Revolution unbedenklich mit denen des christlichen Glaubens gleich. Nicht nur, daß wir Vf. in seiner Meinung und Darstellung nicht folgen können — das Buch weist einen solchen Mangel an profunden theologischen Fachkenntnissen auf, daß eine Beschäftigung mit ihm nicht lohnt. Hans Weißgerber

Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht. Verlag E. J. Brill, Leiden/Köln 1961. (Ökumenische Studien Bd. III). 147 Seiten. Gebunden DM 15.15.

Daß unsere gesamte theologische Wissenschaft im ökumenischen Zeitalter einer neuen Ausrichtung bedarf, ist zwar oft betont und gefordert, aber bisher nur selten oder beiläufig einer grundsätzlichen Besinnung unterzogen worden. Fußend auf zwei Konferenzen von Kirchenhistorikern in den Jahren 1956 und 1959 im Ökumenischen Institut in Bossey entwickelt Ernst Benz in überaus anregender, geistvoller und sachkundiger Weise „Ideen zu einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung“, nachdem er in den ersten beiden Kapiteln die veränderte Weltlage der Christenheit skizziert und Kenneth Scott Latourettes siebenbändige „Geschichte der Ausbreitung des Christentums“ als Musterbeispiel einer universalen Zusammenschau von Welt-, Kirchen- und Missionsgeschichte dargestellt hat. In den letzten beiden Kapiteln zeigt Benz an dem Zusammenhang der europäischen und der amerikanischen Kirchengeschichte sowie an der Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Hochreligionen eine Fülle von Arbeitsaufgaben auf, vor die sich eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichtsschreibung heute gestellt sieht. Das ist überhaupt das eigent-

lich Hilfreiche und Förderliche an diesem Buch, daß es sich nicht in abstrakten Ideen verliert, sondern stets den konkreten Bezug zur kirchlichen Wirklichkeit herzustellen sucht. Darum sollten nicht nur die Fachkollegen, sondern alle ökumenisch aufgeschlossenen Theologen sich ernsthaft mit diesem Buch auseinandersetzen. Man wird B. sicher nicht in jedem Punkte zustimmen, man wird verschiedentlich Einwände und Fragen erheben können, aber niemand wird sich der Vielzahl und dem Gewicht der Aspekte entziehen dürfen, die B. seinen Lesern eröffnet.

Die ökumenische Bewegung hat mit Neu-Delhi eine gewisse Grenze ihrer äußeren Ausbreitung erreicht. Der nächste Abschnitt ihrer Geschichte wird von der Tiefendimension ihrer Berufung bestimmt sein müssen. Dafür gibt das Buch von Ernst Benz eine vorzügliche Hilfe.

Falls einmal eine Neuauflage erscheint, sollte neben der Beseitigung einer Reihe von Druckfehlern auch Prof. Deißmann sein Vorname Adolf (statt Paul) zurückgegeben werden (S. 100).

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 5 — 1962. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. 190 S. Hln. DM 15.80; bei Fortsetzungsbezug DM 13.40.

Dieser 5. Band des von Prof. Stupperich herausgegebenen Jahrbuches rückt an seinem Teile die mancherlei Aufgaben ins Blickfeld, die der westlichen Christenheit nach der Aufnahme der orthodoxen Kirchen des Ostens in den Ökumenischen Rat der Kirchen erwachsen. Der Hauptbeitrag, verfaßt von dem Kieler Dozenten und Akademieleiter Friedrich Heyer, stellt erstmalig zusammenfassend die „Geschichte der Orthodoxen Kirche in Amerika“ dar. Heinz Skrobucha untersucht die „Ikonographie des ‚Jüngsten Gerichts‘ in der russischen Ikonenmalerei“ und Robert Stupperich gibt eine literarische

Übersicht über die „Deutsch-russischen Beziehungen im Bereich der Kirchen- und Geistesgeschichte“. Antonios Alevisopoulos berichtet auf Grund der erreichbaren Quellen über den „Besuch des Patriarchen Aleksij von Moskau in Konstantinopel und Athen“, wobei man wenigstens einen Hinweis auf den ausführlichen Artikel von Hildegard Schaefer zum gleichen Thema vermisst („Patriarch Alexius zwischen Orient und Ökumene“ in „Ökumenische Rundschau“ Heft 3/1961 S. 164 ff.). Auch in der Länderchronik, die leider Rumänien und Bulgarien immer noch nicht einbezieht, nimmt die Russische Orthodoxe Kirche den breitesten Raum ein, jedoch bleibt die dreiwöchige Besuchsreise Martin Niemöllers im April/Mai 1961 unter den sonst sorgfältig registrierten ökumenischen Ereignissen merkwürdigerweise unerwähnt.

Auch die anderen Beiträge des Jahrbuchs (Hans Petri „Schwäbische Chiliasten in Südrußland“, Georg v. Rauch „Das baltische Pfarrhaus“, Adalbert Goertz „Die Mennoniten Altpreußens“) sind in ihrer Art Bausteine für die sich als immer dringlicher erweisende Kenntnis der osteuropäischen Kirchengeschichte, um deren Erweiterung und Vertiefung sich das Ostkirchendienst in Münster nun schon eine Reihe von Jahren mit Erfolg bemüht. Kg.

Panagiotis N. Trempeles, Dogmatik der Orthodoxen Katholischen Kirche (Griechisch). Bd. III, Athen 1961. 548 Seiten.

Die beiden ersten Bände dieser relativ umfangreichen Dogmatik wurden bereits in dieser Zeitschrift (9. Jg., 1960, S. 160) angezeigt. In dem nunmehr vorliegenden letzten Band folgen entsprechend der auch in der ostkirchlichen Theologie üblichen klassischen Anordnung die Lehrstücke von den Sakramenten und von den Letzten Dingen.

Im allgemeinen lehnt sich die ostkirchliche Sakramentenlehre bis in Einzelheiten der Terminologie an die römisch-katholische an. Nicht zuletzt wurde ja auch die Siebenzahl der Sakramente erst im 13. Jahrhundert aus dem Westen übernommen und gilt seit-

her im Osten als dogmatische Norm. Auffallend — zumal für den evangelischen Leser — ist jedoch, daß in dieser Dogmatik zum ersten Mal in einem ostkirchlichen Lehrbuch Erwägungen über die sakramentale Bedeutung des Gebets und vor allem des Kerygma, also der Wortverkündigung, angestellt werden (S. 4 f.). Dies geschieht unter ausdrücklichem Hinweis auf die reformatorische Theologie, und die entsprechenden Aussagen des NT wie z. B. Röm. 10, 14 f., Hebr. 4, 12, Apg. 16, 14, 1. Petr. 1, 23 werden neu zur Geltung gebracht. Offensichtlich geht es dabei dem Verf. nicht nur um die den Glauben weckende und zur Kirche und ihren Sakramenten hinführende Wirkung des Wortes, wie man es gelegentlich in anderen Dogmatiken findet, sondern durchaus um eine gnadenhafte Wirksamkeit und Kraft des Wortes, die jedoch nicht näher bestimmt wird. Vielmehr wird dann negativ das Wort — und ebenso das Gebet — als „sekundäres Gnadenmittel“ unter die sieben Sakramente gestellt, in deren fixiertem Rahmen es keinen Platz mehr finden würde. Als Begründung wird darauf hingewiesen, daß die sieben Sakramente neutestamentlichen Ursprungs sind, während es Gebet und Wortverkündigung bereits im Alten Bund gegeben hat (S. 6 f.).

Auffallend ist weiterhin, daß die gerade in der ostkirchlichen Sakramentenlehre sehr häufig anzutreffende Polemik fast völlig fehlt. Die konstruktive Tendenz des ganzen Werkes ist durchgehend auf eine Vertiefung und Neubesinnung auf die Quellen (Schrift und Tradition) gerichtet, und hier erwachsen fruchtbare Ansätze für das Gespräch zwischen den Kirchen, auch wenn dies keineswegs das erste Ziel dieser Dogmatik sein soll. Reinhard Slenczka

Johannes Harder, Kleine Geschichte der Orthodoxen Kirche. Chr. Kaiser Verlag, München 1961. 248 S. Kart. DM 9.80.

Walter Birnbaum, Christenheit in Sowjetrußland. Was wissen wir von ihr? Katzmann-Verlag, Tübingen 1961. 230 Seiten. Kart. DM 10.80.

Jean Meyendorff, L'Eglise orthodoxe, hier et aujourd'hui. Editions du Seuil, Paris 1960. 200 Seiten. Brosch. DM 11.—.

Zwei überraschende Publikationen bekannter kirchlich-theologischer deutscher Verlage, welche sich mit unterschiedlichem Erfolg bemühen, dem Interesse des „ökumenischen“ Lesers von heute entsprechend einige der unbezweifelbaren Lücken der deutschen ostkirchlichen Publizistik auszufüllen. Beide Verfasser gehen von praktischen Begegnungen mit russischen Menschen und einem zeitgemäßen Willen zu gesamtchristlicher Solidarität aus. Prof. Harde r-Wuppertal berichtet in drei Vierteln seiner „Kleinen Geschichte der Orthodoxen Kirche“ von der „Pravoslavischen“ Kirche, womit er ausschließlich — warum? der Name ist gesamtlawisch — die Russische Orthodoxe Kirche meint (dazu häufig die sprachliche Mißgeburt „die Pravoslavije“ für die russische „Orthodoxie“ bzw. die „Rechtgläubigkeit“). Die in dieser Sprachregelung enthaltene Absonderung der Russischen Kirche von ihren orthodoxen Schwesterkirchen in Osteuropa, auf dem Balkan und im Orient widerspricht der gesamtorthodoxen Sammlungsbewegung unserer Tage. Prof. W. Birnbaum - München behandelt sein eigentliches Thema — was „wir“ von der Christenheit in Sowjetrußland wissen — auf der Basis einiger deutschsprachiger Veröffentlichungen in dem letzten Viertel seiner lose zusammengestellten Aufsätze aus 17 Jahrhunderten östlicher Kirchen- und Kulturgeschichte.

Auch im übrigen sind bei beiden Verfassern die Proportionen vielfach verschoben; Überbelichtungen wechseln mit starken Lücken. Bei Harde r kommt z. B. die gesamtorthodoxe und ökumenische Bedeutung des Patriarchats Konstantinopel schwach zur Geltung (für dessen Geschichte und heutigen Status 12 Zeilen; spätere kurze Erwähnung im ökumenischen Zusammenhang). Den „vier Patriarchaten des Ostens“ sind die alten orientalischen Nationalkirchen im kirchenpolitischen Vorgriff als „orthodox“ nebengeordnet. Die Statistiken sind zum größten Teil

stark veraltet (z. B. für die gesamte griechische Orthodoxie werden auf S. 50 Schätzungen des Bulgaren Stefan Zankow aus den 20er Jahren übernommen, wodurch u. a. die von Zankow wohl s. Zt. unterschätzte und inzwischen mächtig gewachsene Griechisch-Orthodoxe Kirche von Nordamerika mit 175 000 statt 1 200 000 angesetzt ist). — Birnbaum wählt zur Einführung in sein Thema „Die Christenheit in Sowjetrußland“ Tertullian und Origenes, die beiden Ketzer-Theologen, als die Repräsentanten west- und ostkirchlichen Denkens. Er behandelt die Kontroversformel „filioque“ mit C. G. Jung'schen psychologischen Kategorien, ohne Kenntnisnahme der modernen interkonfessionellen Diskussion. Angesichts des faktischen — auch soeben in Neu-Delhi berührten — Unterschiedes eines gesteigerten anthropologischen Denkens der westlichen Christenheit und eines umfassend-kosmischen, besser kreatürlichen, Denkens der Ostchristen kommt B. — eigentlich im Gegensatz zu seinen Aussagen über Origenes — zu einer Gegenüberstellung von östlicher trinitarischer Ontologie und westlicher trinitarischer Energetik, die der Forschung aller drei Konfessionen der letzten Jahrzehnte ins Gesicht schlägt. Auch wäre an Stelle des die ganze Schrift wie ein roter Faden durchziehenden, leicht ästhetisierenden Begriffs der „Auferstehungswelt“ besser — im neutestamentlichen (Eph. 1, 18 ff.) und ostkirchlichen Sinne —, von „Auferstehungskraft“ zu sprechen. — Der große Gegner der Florentiner Union (1439) Markos Eugenikos heißt bei H. Makarios (S. 20); sein noch größerer Lehrer Gregor Palamas wird von B. als Russe eingeordnet (S. 105). Daß die Russische Orthodoxe Kirche in ihrer Geschichte „die Welt vergessen hatte und (deshalb) von dieser Welt wiederum vergessen wird“ (H., S. 215), ist aus dem Munde eines Vfs. von Schriften über den klassischen russischen Roman (den einzigen christlichen Roman der Weltliteratur des 19. Jhs.) erstaunlich und auch im zweiten Teil durch ein vielfach negatives „Interesse“ der sowjetischen Umwelt an der ROK — fast möchte man sagen: leider — praktisch widerlegt.

Daß beide Bücher aber vielerlei Wissenswertes — und viel zuwenig Gewußtes — zusammengetragen haben, z. B. H. über die russische Missionstätigkeit, B. über die Freikirchen in Rußland, soll durch die dem Rezensenten zur Pflicht gemachten kritischen Bemerkungen nicht verdunkelt werden.

Es sei nach wie vor mit Nachdruck auf das bewährte Standardwerk von Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937, 607 Seiten), hingewiesen sowie auf die obengenannte handliche und nützliche französische Publikation des New Yorker orthodoxen Theologen, Professor Lic. J. Meyendorff, die auch über die Russische Orthodoxe Kirche heute auf der Basis gründlicher Quellenkenntnis informiert. (Eingehende Besprechung in „Verkündigung und Forschung“, München 1962.)

Hildegard Schaefer

Leopold Braun, A. A., *Religion in Russia. From Lenin to Khrushchev*. St. Anthony Guild Press, Paterson, N. J., 1959. 88 S.

Recht instruktiv — wenn auch in einigen, wohl leicht stilisierten Angaben unkontrollierbar — sind die knappen und wesentlichen Beobachtungen der religiösen Existenz von Christen, Juden und Moslems in der Sowjetunion, die der sach- und sprachkundige katholische Assumptionist L. Braun (New York) aus seinen zwölf Jahren pastoralen Tätigkeit bei der amerikanischen Botschaft in Moskau, in den dunklen Jahren 1934—45, kürzlich veröffentlichte und mit Bemerkungen über die spätere Entwicklung verknüpfte. Die gelegentlich überscharfe Skepsis gegenüber Rußland-Reiseberichten aus der zweiten Hälfte der 50er Jahre gewinnt durch Ereignisse seit dem XX. Kommunistischen Parteitag 1959 wieder an Gewicht. Der vom Verfasser geübten deterministischen Gleichsetzung von Menschen und Systemen können wir uns freilich aus Gründen des christlichen Glaubens und der Erfahrung nicht anschließen. Doch für die lebendige, überkonfessionelle christliche Gesinnung des Verfassers, der von dem „Heiligen Rußland“ auch heute spricht, zeugen

solche Sätze wie (S. 31): „Es gibt nichts Außerbauenderes, als diese gottliebenden russischen Bauern zu sehen, wie sie — von den Feldern kommend — in die geöffnet gebliebenen Kirchen eintreten und in die schönen kirchenslawischen Gebete zum Lobe Gottes einfallen.“ Hildegard Schaefer

Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Das Arnoldshainer Gespräch zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche vom Oktober 1959. Studienheft Nr. 3, hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1961. 87 S. Kart. DM 5.60.

Die offizielle west-östliche ökumenische Zusammenarbeit seit Dezember 1961 wurde von deutscher, englischer und amerikanischer Seite durch evangelisch-orthodoxe Theologengespräche eingeleitet.

Das Kirchliche Außenamt der EKD konnte an einige von ihm einberufene vorbereitende wissenschaftliche Konferenzen seit 1949, mit Beteiligung russischer Emigranten-Theologen aus Paris und Deutschland und mit Griechen aus Athen, als drittes, wesentliches Glied eine dreitägige Vortrags- und Diskussionsfolge mit russischen Theologen aus der Sowjetunion anschließen. Man behandelte in rasch wachsendem gegenseitigen Verständnis die Kardinalthemen der apostolisch-kirchlichen Tradition und der Rechtfertigung aus Glauben allein in ihrer Beziehung zu der geforderten Bewährung des Christen in den „guten Werken“. Das vorliegende, von der Unterzeichneten redigierte Heft berichtet von den Vorarbeiten eines Jahrzehnts auf diese Begegnungen und bringt die Vorträge der orthodoxen und evangelischen Gesprächspartner, ein gemeinsames Resümee sowie ein eingehendes Diskussionsprotokoll. In dem Vorwort des Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes, D. A. Wischmann, wird ein Vergleich des verheißungsvollen Arnoldshainer Neuansatzes mit der vor fast 400 Jahren unter widrigen Umständen, aber mit großer Hingabe geführten deutsch-griechischen theologischen Korrespondenz mit dem

Patriarchat Konstantinopel gezogen, welche eine grundlegende Selbstdarstellung, besonders des orthodoxen Partners, enthält (hrsg. als „Wort und Mysterium“. Dokumentenband II des Kirchlichen Außenamtes, Witten/Ruhr 1958, 300 S.). Eine eingehende Bibliographie zu den beiden theologischen Themen von Arnoldshain ist beigefügt (7 S.).

Die große ökumenische West-Ost-Integration wird immer aufs neue der strengen theologischen Besinnung in gut vorbereiteten zweiseitigen evangelisch-orthodoxen Gesprächen bedürfen, wozu mit dem Studienheft 3 des Kirchlichen Außenamtes ein Modell gegeben ist, das — neben jenem großen Briefwechsel des 16. Jh. — auch als Arbeitsmaterial für theologische Seminarübungen und ökumenische Arbeitskreise zu dienen vermag. Es illustriert gut sowohl die Verwandtschaft der evangelisch-orthodoxen Grundprobleme über die Jahrhunderte hinweg als auch den in unmittelbarer Verständigung der Gesprächspartner erzielten Fortschritt. Hildegard Schaefer

„Kyrios“, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Begründet von Hans Koch. Herausgeber: Prof. D. Peter Meinhold, Kiel. Lutherisches Verlagshaus H. Renner, Berlin-Grünwald. Ca. 275 Seiten. Jahresabonnement DM 28.—.

Als Prof. Hans Koch († 1959) Anfang der 50er Jahre der Unterzeichneten die Frage einer gemeinsamen Wiederherausgabe der Zeitschrift „Kyrios“ vorlegte, die er im Zusammenhang mit der Athener Panorthodoxen Theologen-Konferenz 1936 hatte begründen und bis 1943 fortführen können, mußte mit der Gegenfrage geantwortet werden, wo unter den Nachkriegsverhältnissen der Kreis der Autoren und Leser sei, welche diese Zeitschrift tragen würden, zumal inzwischen die vom Augustinerorden mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft publizierte Vierteljahresschrift „Ostkirchliche Studien“ einen überkonfessionellen und internationalen Mitarbeiterstab herangezogen hatte. Trotz des inzwischen gewachsenen

ökumenisch-orthodoxen Interesses ist diese Frage auch heute noch akut. Es kommt hinzu, daß nun auch das 1958 begründete Jahrbuch „Kirche im Osten“, das in Verbindung mit dem (evangelischen) Ostkircheninstitut von Prof. R. Stupperich - Münster herausgegeben wird, sich in steigendem Maße auch der slawischen und griechischen Orthodoxie annimmt.

Dennoch war das alte Programm des tüchtigen Wissenschaftsorganitors Hans Koch, der insbesondere den Vertretern der Orthodoxie selbst einen Sprechsaal geben, die langgewünschte, einstweilen nicht realisierbare panorthodoxe Zeitschrift nach Möglichkeit ersetzen und zugleich der evangelisch-orthodoxen Begegnung dienen wollte, in sich so überzeugend, daß dieser Versuch im Jahre 1960 aufs neue gewagt wurde. Der Münchener Kreis um Hans Koch hat den hauptsächlich im interkonfessionellen Gespräch mit Rom bekannt gewordenen, aber auch am „Kyrios“ der 30er und 40er Jahre tätig gewesen Kieler Theologen Peter Meinhold mit der Herausgabe betraut.

Die Beiträge der bisher vorliegenden drei Hefte stammen zu einem Drittel von ökumenisch interessierten Griechen, zu einem weiteren aus dem theologisch verdienten Russischen Orthodoxen St. Sergius-Institut, Paris, soweit es sich für die Begegnung mit den Protestanten interessiert — Themen: AT und NT in der Orthodoxen Kirche; Liturgische und Ökumenische Theologie; Bulgakow; Patriarchat Alexandrien. Im letzten Drittel befindet sich u. a. eine ökumenisch-orthodoxe Dokumentationsfolge der Unterzeichneten: das Ökumenische Sendschreiben des Patriarchats Konstantinopel 1920 und der ekklesiologische Artikel des Patriarchen Sergius von Moskau 1931 wurden publiziert. Die Chronik, die sich anfangs überwiegend auf die katholische Herder-Korrespondenz stützte, aber auch die Zeitschrift des Moskauer Patriarchats zu Worte kommen ließ, beschränkt sich mehr und mehr auf kulturelle und wichtigste gesamtorthodox-ökumenische Ereignisse. Eine

Zeitschriftenschau (Heft 1) gab eine einschlägige Themenliste dreier katholischer, einer evangelischen, zweier orthodoxer — griechisch und französisch — und einer historischen Zeitschrift. Die Buchbesprechungen (zum ersten Mal Heft 3: vier Titel) sind einseitig ohne repräsentativen Anspruch.

Die Ausstattung durch das Berliner Lutherische Verlagshaus ist vorzüglich.

Man begegnet der weiteren Entwicklung der Zeitschrift im allgemeinen mit abwartendem Interesse. Hildegard Schaefer

Erik Amburger, Geschichte des Protestantismus in Rußland. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961. 208 Seiten. Engl. brosch. DM 14.80.

Durch Herkunft und Sachkenntnisse bestens zugerüstet bringt der Verf. die notwendigen Voraussetzungen mit, um eine so differenzierte Materie wie die Geschichte der zahlreichen protestantischen Kirchengemeinschaften in Rußland zu einem übersichtlichen Gesamtbild zusammenzufügen. Damit füllt er in der Tat eine Lücke, die in der Darstellung der osteuropäischen Kirchengeschichte noch offenstand. Gestützt auf reiches, weit verstreutes und z. T. inzwischen unerreichbar gewordenes Quellenmaterial geht der Verf. mit historischer Akribie dem wechselvollen inneren und äußeren Schicksal der protestantischen Kirchen und Gemeinden nach, die meist durch Einwanderer seit dem 16. Jahrhundert in Rußland Fuß faßten, bis sie — zumindest organisatorisch — in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts untergingen. Das Vorwort von Prof. Krimm spricht denn auch ganz unverblümt von einem „Toten“, dem man einen „Nachruf“ widmen wolle.

Aber hier setzt unsere Kritik ein. Jeder, der einmal einen Gottesdienst der „Evangeliumschristen-Baptisten“ in Moskau oder anderswo besucht hat, spürte, daß der Protestantismus nicht nur in neuer Gestalt weiterlebt, sondern auch eine bodenständige Form im russischen Volk gefunden hat. Das kommt im vorliegenden Buch nur ganz am Rande zur Sprache und wäre doch wohl

einer ausführlicheren Darstellung, auch quellennäßig, wert gewesen.

Indes, auch ohne diese wünschenswerte Ergänzung ist Amburgers „Geschichte des Protestantismus in Rußland“ für die Vervollständigung unseres Wissens um den osteuropäischen Protestantismus von unschätzbarem Gewicht. Inwieweit dabei geistige und geistliche Einflüsse auf die orthodoxe Kirche wirksam geworden sind, könnte lohnender Gegenstand einer weiteren Untersuchung sein. Kg.

Roger Schutz, Das Heute Gottes. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1961. 132 Seiten. DM 8.80.

Dieses Büchlein sieht unscheinbar aus, aber es birgt einen Reichtum wie nur ganz wenige ökumenische Veröffentlichungen. Die geistlichen Ratschläge des Priors von Taizé wurzeln nicht in einer spürbar oberflächlichen Verbindung von Statistik und Theologie, sondern in einem Herzen, das Christus und die Welt brennend liebt. Von daher erhalten bekannte soziologische und theologische Tatsachen plötzlich ein Gewicht, das man sonst häufig nicht spürt. Erstaunlich, daß selbst die Meditation über die Regeln von Taizé von allgemeiner Bedeutung ist.

Der Verfasser ist der Meinung, daß eine universale Mission der gesamten Christenheit in unserem Jahrhundert eine Frage von Leben und Tod der Kirche ist. Aber bei dieser Mission geht es nur um eins: mit der Liebe Jesu Christi im konkreten Heute die anderen in ihren Konfessionen und in ihrer Weltlichkeit lieben, denn am Abend unseres Lebens wird nicht zählen, ob wir Recht gehabt, sondern ob wir Liebe verschenkt haben. Günther Wieske

Roger Schutz, L'unité, espérance du monde. Les Presses de Taizé, Taizé 1962. 173 S. Kart. 7.50 NF.

Diese wichtige Schrift — die Fortsetzung des „Vivre aujourd'hui de Dieu“ — ist ein im besten Sinn evangelisches Buch. Es will dazu anleiten, die durch die Technik und Industrialisierung auf uns zukommenden

Veränderungen in unserem Zusammenleben und die damit anhebende Bedrohung des Menschen zu bewältigen, indem es die Zukunft Gottes als die befreiende Macht zum Bestehen des Lebens von heute und morgen bezeugt. Die Umrisse der Entwicklung und eine klare Bestandsaufnahme der Christenheit führen jedoch nicht zum klagenden Selbstmitleid, sondern zum Nachdenken über eine wirkungsvolle Verantwortung christlicher Existenz. Mit Recht wird darum nachdrücklich auf die Einheit der Christen hingewiesen, nicht als fernes Ideal, sondern als Gegebenheit, die es im praktischen Verhalten zu verwirklichen gilt. Dabei darf die den Protestanten eigene „Option für den Bruch“ (S. 79) nicht die Oberhand gewinnen. Diese Versuchung muß erkannt und überwunden werden. Eine solche Haltung, in der man sich um sich selbst dreht, entspringt letztlich aus der Furcht. „Ein Mensch fürchtet nichts, wenn er sich auf Gott gründet. Er hat von vornherein den Sieg auf seiner Seite“ (S. 96). Dies ist nur ein Sieg für die Menschen, auch für die, die noch nicht glauben; es gilt sie zu gewinnen und sie nicht vor den Kopf zu stoßen. „Wir müssen unter allen Umständen jegliche Haltung eines Kreuzzuges gegen irgend jemand auf der Erde ablehnen...“ (S. 97). Die Glaubwürdigkeit der Christen steht und fällt damit, daß sie sich nicht in die Sackgasse irgendeiner „Antihaltung“ hineinmanövrieren lassen. Dieser Gefahr begegnet man wirksam dadurch, daß unter den Christen wirklich eine Gemeinschaft sichtbar wird. „Wo keine Gemeinschaft (unter Christen) vorhanden ist — und die Konkurrenz macht jede Gemeinschaft unmöglich —, setzt man die Ausstrahlungskraft des Evangeliums aufs Spiel bei all denen, die nicht glauben können“ (S. 146). Wie gut, daß hier in einer ganz praktischen Weise dazu eingeladen wird, wir Christen möchten alle unsere Aufgaben im Lichte Christi sehen, so die Nacht in uns und um uns überwinden und dadurch wirklich zu Zeugen der Hoffnung werden.

Rudolf Pfisterer

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1960. Herausgegeben von Joachim Beckmann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1961. 383 Seiten. Leinen DM 38.—.

Daß eine Kirche Jahr für Jahr sich und der Welt so ausführlich über ihre innere und äußere Entwicklung Rechenschaft gibt, sollte auch einmal als ökumenisches Faktum von nicht zu unterschätzender Bedeutung herausgestellt und gewürdigt werden. Nicht nur für die innerdeutsche Kirchengeschichtsschreibung werden in diesen Jahrbüchern alle wesentlichen Vorgänge in der EKD festgehalten, dokumentiert und interpretiert, sondern auch der ausländische Leser findet hier alles zusammengetragen, was unter ökumenischem Gesichtspunkt der laufenden Orientierung und dem gegenseitigen Erfahrungsaustausch dienen kann.

In dem vorliegenden Jahrbuch des Jahres 1960 wird von Gottfried Niemeier über die Lage der EKD insgesamt, von Joachim Beckmann über die Kirchen in der DDR, von Erwin Wilkens über die Vereinigte Ev. Luth. Kirche und von F. Schlingensiepen über die Evangelische Kirche der Union — jeweils mit ausführlicher Dokumentation — berichtet. Der Übersicht über die „Evangelische Frauenarbeit in Deutschland“ von Hildegard Ellenbeck folgen umfangreiche kirchliche Statistiken, die von Paul Zieger bearbeitet sind. Angaben über den Personalstand der Kirchenleitungen, Theologischen Fakultäten, Kirchlichen Hochschulen und Akademien beschließen den Band, der ebenso wie seine Vorgänger in keiner größeren ökumenischen Bibliothek des In- und Auslandes fehlen sollte.

Walter Freytag, Reden und Aufsätze. Teil II. Herausgegeben von Jan Hermelink und Hans Jochen Margull. Christian Kaiser Verlag, München 1961 (Theologische Bücherei Band 13/II). 237 Seiten. Kart. DM 10.—.

Unter den systematischen Gesichtspunkten „Vom Gegenüber“, „Von Kirche und Mission“, „Vom Gehorsam des Glaubens“

und „Vom Sinn der Mission“ bringt der zweite Band 28 weitere Reden und Aufsätze von Walter Freytag. Mag die Entwicklung auch inzwischen an diesem oder jenem Punkte fortgeschritten sein, man wird aber beim Lesen dieser Beiträge sich stets von neuem bewußt, wieviel Mission und Ökumene Walter Freytag verdanken und wie er uns auch heute noch helfend und ratend zur Seite zu stehen vermag. Seine geistlich wie wissenschaftlich gleichermaßen fundierten Erkenntnisse sollten insbesondere bei den uns nach der Integration aufgegebenen Entscheidungen nicht außer acht gelassen werden.

Dietrich Bonhoeffer, Auslegungen — Predigten 1931—1944. (Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Vierter Band.) Christian Kaiser Verlag, München 1961. 647 Seiten. Brosch. DM 23.—, Ln. DM 26.—.

Der Herausgeber hat sicherlich recht mit der Feststellung, daß nicht der predigende, sondern der handelnde und analysierende Bonhoeffer die Überraschung des vergangenen Jahrzehnts gewesen sei. „Aber Bonhoeffer hat gehandelt und analysiert aus Verantwortung für die Predigt“ (S. 11). Darum wird man dankbar sein, daß der vierte und letzte Band der „Gesammelten Schriften“ die Auslegungen und Predigten Bonhoeffers aus den Jahren 1931—44 bringt, in denen sich sein Ringen um die rechte Verkündigung widerspiegelt. So ist gerade dieser Band nicht nur Geschenk und Vermächtnis an seine deutschen Brüder, sondern auch an seine zahlreichen Freunde in den ausländischen Kirchen, die von ihm Wegweisung und Hilfe suchen und auf vielfältige Weise empfangen haben.

Der Mann in der Brandung. Ein Bildbuch um Martin Niemöller. Mit einem Geleitwort von Albert Schweitzer. Herausgegeben von Herbert Mochalski in Zusammenarbeit mit W. Jaspert, E. Roether und D. Schmidt. Stimme Verlag, Frankfurt/Main 1962. 104 Seiten. Leinen DM 14.80.

Diese zum 70. Geburtstag von Martin Niemöller erschienene Bildreportage sprengt den üblichen Rahmen von Festschriften, indem sie — griffig und angriffig zugleich — „dieses Leben mit all seinen erstaunlichen Wandlungen in die großen zeitgeschichtlichen Zusammenhänge zu rücken und damit der Jugend ein Beispiel verantwortlichen Menschseins in unserer Zeit vor Augen zu stellen“ sucht. Kurze Texte, Aussprüche von Niemöller oder anderen verbinden das sich über mehr als ein halbes Jahrhundert erstreckende Bildmaterial zu einem geschlossenen Ganzen und machen es über den konkreten Anlaß hinaus zu einem sicherlich „nonkonformistischen“, aber auf jeden Fall überaus fesselnden Zeitdokument.

Martin Niemöller, Reden 1958—1961. Stimme Verlag, Frankfurt/Main 1961. 328 Seiten, Brosch. DM 10.80.

Mit diesem Band setzt der Stimme Verlag seine regelmäßigen Veröffentlichungen der Reden Martin Niemöllers fort. Man mag zu Niemöller stehen, wie man will — wer sich sachlich mit ihm auseinandersetzen oder ihn gar überhaupt erst kennenlernen möchte, wird nicht darum herumkommen, sich durch das gedruckte Wort abseits vom Tageslärm und über flüchtige Presseverlautbarungen hinaus ein Bild vom Wollen und Wirken dieses Mannes zu verschaffen. Kg.

Durchkreuzter Haß. Vom Abenteuer des Friedens. Berichte und Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Rudolf Weckerling. Käthe Vogt Verlag, Berlin 1961. 255 Seiten. Ln. DM 22.—.

Dies Buch ist Heinrich Grüber zum 70. Geburtstag gewidmet. Sein Ziel ist, die Friedensstifter zu ermutigen. Es macht Mut zum Anfang im Kleinen. Es will denen helfen, die beginnen, ohne nach mehr zu fragen als allein danach, ob ihr Vornehmen Verheißung von Gott hat.

Demgemäß zeichnen sich hier keine großen Experimente und Programme ab. Hier reden die, die Frieden bringen für Verfolgte, die Frieden stiften wollen zwischen Verfolgten und Verfolgern.

Über alle Grenzen der Länder und der Kirchen hinweg gilt, daß nie die große Masse es wagt, allein auf Gottes Verheißung für den Frieden zu arbeiten. Überall geht die große Wirkung von wenigen aus, den zwei oder drei, die bereit sind zum Dienst am Nächsten, ohne zu fragen, was danach kommt. Die wenigen aber sind das Zeichen des Herrn, der sich zu den Hungernden hält, der will, daß jeder Mensch seinen Nächsten achtet und ernst nimmt. In aller Welt gibt es die kleine Schar, die sich dem Nächsten gleichstellen will und nicht duldet, daß Schranken die Menschen voneinander trennen, einfach weil Gott in Jesus Christus selbst alle Schranken zerbrach, die uns von ihm trennten.

Gewöhnlich meinen wir, daß die Kirche in diesen Dingen hinter den Ereignissen herhinkt und nie zur Zeit kommt. Hier können wir erfahren, wie sich überall die Zeugen finden, die uns ermutigen, den rechten Weg zu gehen. In aller Welt gibt es diese Bereitschaft zum sozialen Dienst, zur Verantwortung für den Bruder. Gewiß, sie ändern die Welt nicht, aber doch nur darum, weil wir sie unbeachtet lassen. Dürfen wir eigentlich glauben, daß gerade bei uns möglich sei, was überall sonst und auch bei uns immer wieder möglich war, den Haß zu durchkreuzen? Rudolf O. Ehrhardt

Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst. Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende. Kreuz Verlag, Stuttgart 1961. 338 Seiten mit 13 Kunst-drucktafeln. Leinen DM 16.80.

Zwei Sätze vermitteln den Schlüssel zum Verständnis dieses inhaltsreichen Buches: „Nicht ein Leben, sondern einen Dienst habe ich beschreiben wollen“ und „Ich war mit Leib und Seele Pastor“. Damit sind sozusagen Formal- und Materialprinzip umschrieben, die der frühere Ratsvorsitzende der EKD und Präsident des Ökumenischen Rates, Bischof D. Otto Dibelius, seinem Lebensrückblick zugrundelegt. Der Verf. will also seinen Lesern keine lückenhole Biographie bieten, sondern Schwerpunkte geist-

lichen und kirchlichen Geschehens aufzeigen, die seinen Lebensweg bestimmt und geprägt haben. Damit und darin wird uns ein bewegtes Stück Kirchen- und Zeitgeschichte unseres Jahrhunderts nahegebracht, an dem der Verf. mitgestaltend Anteil gehabt hat. Sicherlich werden viele Leser völlig anders urteilen als der Verf. es tut, werden sich nicht selten zu Widerspruch und Kritik herausgefordert fühlen, werden Anstoß nehmen an den oft starr und überholt scheinenden Ansichten, die ihm so unbeirrt vorgetragen werden, aber — es ist eigentümlich — niemand wird sich auch dem Reiz dieses Buches entziehen können, das in dem bewegenden Schlußgebet so versöhnlich ausklingt.

Gemeinde Gottes in dieser Welt. Festgabe für Friedrich-Wilhelm Krummacher zum 60. Geburtstag. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1961. 345 Seiten. Leinen DM 18.50.

Die zum 60. Geburtstag des Greifswalder Bischofs herausgegebene Festschrift enthält auch einige ökumenisch orientierte und beachtenswerte Beiträge, auf die wir hingewiesen haben möchten: Ernst Sommerlath „Der Katholizismus als Frage an uns“, Fritz Führ „Kann auch die Predigtverkündigung der Orthodoxen Kirche in der UdSSR einen Beitrag zur Überwindung unserer Predigtnot leisten?“, Jan Kiivit „Über das Verhältnis der deutschen Geistlichen und des Adels in Estland, insbesondere im 17. Jahrhundert“, George Casalis „Die Zukunftsaufgaben der protestantischen Kirchen Frankreichs“, Werner Rautenberg „Haushalterschaft als ökumenischer Auftrag“ und Christian Berg „Brot für die Welt“. Kg.

Georg F. Vicedom, Das Dilemma der Volkskirche. Claudius Verlag, München 1961. 108 Seiten. Kart. DM 5.80.

Dieses Buch enthält auf jeder Seite nachdenkenswerte Anregungen. Prof. Vicedom, der als Missionswissenschaftler die Volkskirche aus einer gesunden Distanz sieht, möchte vor allem, „daß wir innerhalb der Landeskirchen zu konkreten Gemeinden kommen“ (S. 92). Die Voraussetzung dafür

sei das Eingeständnis, daß es nach dem NT keine Synthese von Volk und Kirche gibt; Volk sei vielmehr „das Ziel ihrer Sendung“ (S. 25). Gerade in dem Gegenüber von Volk und Kirche liege die Hilfe. Falsche Allianzen hätten nur dazu geführt, daß der Säkularismus sich innerhalb der Kirche breitgemacht, statt daß die Kirche das Volk für Christus gewonnen hat.

Nach der Ent-Illusionierung des Begriffes Volkskirche bespricht der Verfasser die „Gestalt der Kirche und ihr Kriterium“ und fordert auf, zur eigenen Geschichte von der Bibel her ein kritisches Verhältnis zu gewinnen. Denn die „Geschichte befreit uns nie von der Frage: was will Gott?“ (S. 42). Viel Gerede von geschichtlicher Treue sei nichts als falsche Selbstrechtfertigung: „dann nimmt für uns die Geschichte die Stelle des Gesetzes ein“ (S. 42). Die biblische Botschaft dürfe auf keinen Fall und mit keinerlei Argumenten dem menschlichen Ermessen unterworfen werden, „denn dann hat weder die Kirche noch die Geschichte ein Korrektiv“ (S. 41). Folgerichtig wird dann auch beim NT angesetzt, um neue Grundlagen zu finden: „In der Kirche kann es nur dann zu einer Erneuerung kommen, wenn das ganze Augenmerk auf die Gemeinden gerichtet ist“ (S. 49). Damit sind Ortsgemeinden gemeint; und die Erneuerung soll sich u. a. darin zeigen, daß die Organisation nur als „Hilfsform für das Eigentliche“ (S. 50) verstanden wird. Weiterhin erfordert sie ein bruderschaftliches Amtsverständnis, die Exklusivität der Gemeinde gegenüber der Welt und eine Taufe, die keinen Kompromiß duldet.

Kaum ein Argument, das so häufig ungeprüft zur Verteidigung der Volkskirche benutzt wird, bleibt unerwähnt. Dabei vergleicht Prof. Vicedom die Volkskirche und ihre tatsächlichen Grenzen und Möglichkeiten ständig mit den Freikirchen, zeigt deren Vorteile auf und warnt davor, mit zweierlei Maß zu messen. Am Schluß stehen einige Bemerkungen über den „Ausweg“ (S. 94 ff.); aber ein Angehöriger der Freikirchen wird ernstlich fragen, ob die so überzeugend

herausgestellte Verpflichtung gegenüber dem erneuernden Wort Gottes nicht noch weitere und radikalere Konsequenzen nach sich ziehen muß.

Günter Wieske

Kontinente wachsen zusammen. Gesellschaftliche Auswirkungen der Industrialisierung in Europa, Asien und Afrika. Herausgegeben von Klaus von Bismarck und Friedrich Karrenberg. Kreuz Verlag, Stuttgart 1961. 208 Seiten. Leinen DM 12.80.

Die Kirche in den Entwicklungsländern. Herausgegeben von Siegfried von Kortzfleisch. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1961. 64 Seiten. Kart. DM 2.40.

Wer nach evangelischen Aussagen in deutscher Sprache zum Fragenkomplex Entwicklungshilfe sucht, findet bisher wohl das Beste in Heft 5/1960 der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“, in dem die deutsche Fassung des Berichtes über „Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch“ abgedruckt ist. „Kontinente wachsen zusammen“ und „Die Kirche in den Entwicklungsländern“ sind eine Ergänzung und Fortführung dieses ökumenischen Gesprächs.

Die gewollte Gegenüberstellung der Beiträge von jeweils einem außereuropäischen und einem europäischen Partner zur gleichen Frage ist in dem erstgenannten Buch nicht ganz gelungen. Die Aussagekraft der einzelnen Artikel dieses „Versuchs“, wie Visser 't Hooft es im Vorwort nennt, ist sehr unterschiedlich. Neben hervorragenden Aufsätzen von Rich, Takenaka, von Oppen, Makulu, Thomas, Karrenberg, Newbigin u. a. steht vieles, was informativ interessant ist, aber mangelndes Gewicht hat und zur Lösung der Probleme wenig beiträgt. So muß dieses Buch ein „Versuch“ bleiben. Im Ansatz gut gemeint, sind es doch nur teilweise und unterschiedlich zu bewertende Antworten auf die durch die Industrie in der heutigen Welt bedingten Veränderungen.

„Die Kirche in den Entwicklungsländern“ übt Kritik an bisherigen Formen der Mission, korrigiert aber auch einseitige entstellende Urteile über die frühere Missionspraxis und die Vorgeschichte der Jungen Kirchen. Gleichzeitig will diese Schrift zur Wachsamkeit gegenüber einer staatlichen Entwicklungshilfe aufrufen, die sich mit der zwischenkirchlichen Hilfe und der ökumenischen Diakonie unheilvoll zu verwickeln droht. Die Beiträge über „Die Beziehungen zwischen den Jungen Kirchen und den Jungen Staaten in Afrika“ (Fueter) und „Die Jungen Kirchen und die Missionsgesellschaften“ (Florin) sind wegen ihres Gehaltes für die innerkirchliche Diskussion besonders erwähnenswert.

Beide Publikationen zeigen, daß es höchste Zeit ist, daß auf diesem Gebiet noch intensiver gearbeitet und geforscht wird, um zu fundierteren Aussagen zu kommen, die für alle die so notwendig sind, die in kirchlichen und weltlichen Entwicklungsprogrammen engagiert sind.

Peter Heyde

Corrado Pallenberg, Hinter den Türen des Vatikan. Paul List Verlag, München 1961. 343 Seiten. Leinen DM 17.80.

Dieses Buch, das aus dem Englischen übersetzt ist und im Vorwort des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl, Graf Strachwitz, als „taktvoll und sachkundig“ bezeichnet wird, beleuchtet in den ersten Kapiteln Wesen und Wirksamkeit von Pius XII. und Johannes XXIII., um sodann dem Leser an prägnanten Beispielen vatikanischer Lebens- und Erscheinungsformen vor Augen zu führen, „in welcher Weise diese alte, ehrwürdige Organisation arbeitet, und welches die Hauptprobleme sind, denen Rom heute ge-

genübersteht“ (S. 13). Der Verf. ist kein Katholik, sondern von Haus aus Lutheraner („Aber ich bin niemals ein praktizierendes Mitglied dieser Kirche gewesen“ S. 14) und hat sich in 12jähriger Tätigkeit als Berichterstatter für italienische, englische und amerikanische Blätter vor allem mit dem Vatikan befaßt. Die von ihm gewonnenen Einblicke und Erfahrungen, gut lesbar beschrieben und durch zahlreiche Episoden und Anekdoten aufgelockert, erheben keinen Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit, sind aber auch weit mehr als nur eine journalistische Reportage. Es ist schon erstaunlich, mit welcher Sachlichkeit und Sorgfalt hier ein ebenso reichhaltiges wie vielschichtiges Material zusammengetragen und zu einem instruktiven Gesamtbild von Aufbau und Arbeitsweise der römischen Kirche verarbeitet wurde.

In der Beurteilung hält sich der Verf. bewußt zurück, und dort, wo er es nicht tut, wird man ihm nicht immer beipflichten können (zudem sind ihm im Blick auf nicht-römische Kirchen auch noch einige peinliche Fehler unterlaufen, so S. 64, 65 und 124). Fraglos wird man ihm jedoch darin zustimmen müssen, daß die eigentliche Bedrohung auch der römischen Kirche nicht von außen her komme, sondern von innen: von der Gleichgültigkeit.

Das mit Bildtafeln, Anhängen und Register versehene Buch schließt mit einem Ausblick auf das kommende Ökumenische Konzil, und wir dürfen hinzufügen: es ist selbst eine nützliche Vorbereitung gerade auch für den Nichtkatholiken, um den Hintergrund des Konzils und vielleicht auch manches, was sich auf dem Konzil abspielen wird, besser verstehen zu lernen. Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Auch das vorliegende Heft möchte ebenso wie Heft 1/2 dieses Jahrganges der Nacharbeit von Neu-Delhi dienen und erscheint darum einige Wochen früher als gewöhnlich. Wir danken Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, daß er uns durch den Abdruck seines ursprünglich in Wien gehaltenen Vortrages nochmals einen zusammenfassenden Rückblick auf Neu-Delhi gibt und damit zugleich an die künftigen Aufgaben heranführt.

Die Übersicht von Dr. Günter Wieske über ausländische Stellungnahmen zu Neu-Delhi ist bewußt mehr auf einen typischen Querschnitt als auf äußere Vollständigkeit abgestellt. Wir verweisen daher ergänzend auf die unter „Zeitschriftenschau“ genannte Sammlung von Pressestimmen zu Neu-Delhi, die in „The Ecumenical Review“ (April 1962, S. 380 ff.) erschienen ist und fortgesetzt werden soll.

Sehr begrüßen wird man in den für die Begegnung mit der Orthodoxie aufgeschlossenen Kreisen die Untersuchung des in Neu-Delhi gehaltenen Vortrages von Dr. N. Nissiotis durch Dr. Reinhard Slenczka. In diesem Zusammenhang geben wir eine Mitteilung des Generalsekretariats des Ökumenischen Rates der Kirchen wie auch des Genfer Vertreters des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Bischof Emilianos Timiadis, weiter, daß es sich bei der Erklärung von Erzbischof Jakovos über die orthodoxe Mitarbeit nicht um ein offizielles Dokument der Vollversammlung handelt, sondern um eine unverbindliche Verlautbarung vor der Presse, die zudem in den orthodoxen Delegationen auf erheblichen Widerspruch gestoßen ist. Diese Erklärung ist des öfteren stark überbewertet worden, nicht zuletzt dadurch, daß sie sich irrtümlich ohne jede Erläuterung unter die von Dr. Focko Lüpsen herausgegebenen „Neu-Delhi-Dokumente“ eingereiht findet (S. 254 f.), zu denen sie aus den dargelegten Gründen keinesfalls zu rechnen ist. Der offizielle Berichtsband „Neu-Delhi 1961“ enthält daher die Erklärung auch nicht. —

Die kritische Besprechung der Konzilsliteratur durch Prof. Ernst Benz möchte einem rechten Verständnis des bevorstehenden Zweiten Vatikanischen Konzils und damit einem fruchtbaren Gespräch zwischen der Ökumene und Rom den Weg ebnen.

Der Gedenkartikel von Dr. Hildegard Schaefer für den im Dezember 1961 verstorbenen Metropoliten Nikolai beschreibt zugleich einen wichtigen Abschnitt der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche, den der Heimgegangene an leitender Stelle mitgeprägt hat. Wir benutzen die Gelegenheit, unserer Mitarbeiterin Frau Dr. Schaefer, anläßlich ihres 60. Geburtstages am 13. April, nachträglich mit herzlichen Wünschen zu gedenken!

Nicht zuletzt sei auf die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland erarbeiteten Thesen zum Kirchenverständnis aufmerksam gemacht, die in diesem Heft ab-

gedruckt sind. Im Oktoberheft soll von verschiedenen Seiten untersucht werden, welche Bedeutung diese Thesen für das in Neu-Delhi neu aufgebrochene „Einheits“-Gespräch in der Ökumene haben können. Die Thesen sind auch als Sonderdruck zum Preis von DM —.20 erschienen.

Beim Evangelischen Missionsverlag sind außerdem z. Zt. nachstehende Sonderdrucke zu haben:

Martin Niemöller, Von Evanston nach Neu-Delhi (DM —.40).

Gerhard Rosenkranz, Die Verantwortung der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi im Blick auf die Umwälzungen in Asien (DM —.40).

Hildegard Schaefer, Patriarch Alexius zwischen Orient und Ökumene (DM —.40).

Ernst Benz, Römisches Konzil und Weltkirchenkonferenz in evangelisch-theologischer Sicht (DM —.60).

Die Verfassung und die Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (DM 1.—).

„Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“ (DM —.40).

Ferner ist das Sonderheft 1/2 1962 der Ökumenischen Rundschau über Neu-Delhi 1961 noch außerhalb des Abonnements erhältlich (136 Seiten, DM 3.—, für Abonnenten DM 2.50).

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. D. Dr. Ernst Benz, Marburg/Lahn, Lutherstraße 21 / Pfarrer Rudolf O. Ehrhardt, Frankfurt a. M., Neue Schlesinger Gasse 24 / Dipl.-Kfm. Dr. Peter Heyde, Schwerte/Ruhr, Haus Villigst / Pfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Seiferheldstraße 11 / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, Bergstraße 115 / Generalsekretär Dr. Willem A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, Allendorf/Lahn ü. Wetzlar / Prediger Dr. Günter Wiese, Münster i. W., Norbertstraße 18.

Neuerscheinung Frühjahr 1962

Margull · Aufbruch zur Zukunft

Chiliasmisch-messianische Bewegungen
in Afrika und Südostasien

127 Seiten. Leinen DM 16.80

*Band 1 der „Missionswissenschaftlichen Forschungen“
herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für Missionswissenschaft*

Seit einigen Jahrzehnten wird die missionarische Arbeit erschwert durch zahlreiche chiliasmisch-messianische Bewegungen bei afrikanischen und asiatischen Völkern, deren Vertreter eine paradiesische Zukunft ohne Arbeit, Entbehrung und Abhängigkeit, ohne Krankheit, Leid und Tod erwarten und hartnäckig in diesem Glauben beharren. Hans-Jochen Margull, Leiter des Referates für Evangelisation im Genfer Generalsekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen, legt die Ursprünge und Hintergründe dieser heidnischen Mißverständnisse des Evangeliums dar. Daraus ergeben sich sowohl Aspekte für eine neudurchdachte missionarische Verkündigung, als auch allgemeine Einsichten in die Vorstellungen, die sich im Aufbruch befindliche Völker von ihrer Zukunft machen.



Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

ZWISCHEN NEU-DELHI UND ROM

VON THOMAS SARTORY OSB

Die Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ hat mich gebeten, einen Bericht über die katholisch-protestantische Situation zwischen der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi und dem II. Vatikanischen Konzil zu schreiben. Ich komme diesem Wunsche nur zögernd nach, weil es für einen katholischen Theologen schwer ist, sich dazu so kurze Zeit nach der Veröffentlichung der Dokumente von Neu-Delhi zu äußern. Dieser Dokumentarband verlangt gerade von unserer Seite ein intensives Studium, um vorschnelle Urteile zu vermeiden. Zur inner-katholischen Situation am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils läßt sich ebenfalls noch wenig sagen, weil die Nachrichten über die vorbereiteten Schemata allzu dürftig sind. Wer sich orientieren will, sei auf die guten Berichte in der „Herder-Korrespondenz“ zu den Sitzungen der Zentralkommission verwiesen. Darüber hinaus läßt sich kaum etwas sagen.

Man ist also für solchen Situationsbericht mehr darauf angewiesen, die Atmosphäre zwischen den Konfessionen zu erspüren, auf Dinge zu achten, die wohl greifbar werden, aber doch auch nur subjektiv (und darum einseitig) erfaßt werden können. Zudem hat jeder wache Katholik heute seine eigenen Gedanken über Vorgänge im Lebensbereich der Kirchen, besonders wenn er „Ökumeniker“ sein möchte. Dabei können dem einen Dinge wichtig erscheinen, die es einem anderen in keiner Weise sind. So wird eine Stellungnahme zu Neu-Delhi immer die Handschrift dessen verraten, der sie geschrieben hat.

Doch richten wir zunächst unseren Blick auf das kommende Vatikanische Konzil. Evangelischerseits gibt es wohl kaum eine Zeitschrift, welche die nun zu Ende gehende Vorbereitungsphase nicht kommentiert hätte. Das zeigt, wie sehr das kommende Konzil auch das Interesse unserer getrennten Brüder gefunden hat; bei Neu-Delhi war es umgekehrt nicht anders.

Wir täuschen uns aber nicht darüber, daß am Ende dieser Vorbereitungszeit auf nichtkatholischer Seite eine gewisse Enttäuschung und Entmutigung vorherrscht. Das mag daran liegen, daß evangelischerseits die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Konzil kritischer betrachtet werden, fast möchte man sagen: illusionsloser oder aber auch weniger im Zeichen der Hoffnung — wie man will! So sprach der evangelische Theologe E. A. Ortman im Hinblick auf die „unverändert starke Diskussion aller mit dem Konzil zusammenhängenden Fragen in

der katholischen Publizistik“ von „einer fast tragischen Parallele zur eigentlichen Konzilsvorbereitung durch die römische Kurie. Tragisch darum, weil beide Weisen der ‚Vorbereitung‘ und Erwartung keinen Zusammenhang haben“. Der deutsche und französische Katholizismus sei eben „nicht repräsentativ für den Weltkatholizismus“, und die deutsche katholische Theologie bedeute „in mehrerer Beziehung eine Belastung der klassischen römischen Theologie“. Zur Begründung wird hingewiesen auf den Bibelstreit in Rom, „der zwischen der Lateranuniversität und dem päpstlichen Bibel-Institut über die Frage der historisch-kritischen Exegese ausgebrochen war“ und der „das böse Wort von den ‚nordischen Nebelschwaden‘ aufkommen ließ, die in das ‚gastliche und sonnen-erfüllte Rom‘ eindringen“¹⁾. Andere weisen hin auf die Leo-Enzyklika²⁾, den „Fall Lombardi“, auf „Veterum sapientia“ oder jüngst auf die Warnung des Heiligen Offiziums vor den Werken P. Teilhard de Chardins.

Diese Ereignisse waren sicher keine ermutigenden Zeichen am Vorabend des Konzils. Hinzu kommt, daß vor allem in Deutschland das Problem der Mischehe zum immer heißeren Eisen wird: Der neuerdings auf katholischer Seite üblich gewordene Hinweis auf die globale Bedeutung oder vielmehr Nicht-Bedeutung dieser Frage wird evangelischerseits als schlecht getarntes Ausweichmanöver empfunden. „Wir sehen nicht“, so schrieb mir ein evangelischer Experte für diese Fragen, „daß man auf Ihrer Seite dem Ernst der Situation Rechnung zu tragen gewillt ist.“

Auch in Genf scheint man tief entmutigt zu sein. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, sagte Anfang Juli bei einem Vortrag in Berlin etwas bitter, das in dem Bericht der päpstlichen Vorbereitungskommission für ökumenische Probleme gezeigte Bild des Ökumenischen Rates sei „ganz falsch“; es beweise, daß die Verfasser die wesentlichen Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hätten. Eine Reihe von Äußerungen in dem Konzilsbericht seien „total unbegründet und nicht zu verstehen“. Es sei zu befürchten, daß das Konzil sich auf einen innerkatholischen Monolog beschränken würde³⁾.

Sollen wir uns also am Vorabend des Konzils von mutloser Skepsis oder Pesimismus bestimmen lassen?

Betrachten wir die Wirklichkeit! Zunächst einmal: Auch die römische Theologie (also die in der Stadt Rom dozierte Theologie) ist nicht in solcher Weise für die katholische Kirche repräsentativ, daß daneben jede andere Art der Theologie

¹⁾ Die Christenheit in der Erwartung des römischen Konzils, in: Kirche in der Zeit, Evangelische Kirchenzeitung, XVII, 239.

²⁾ Vgl. E. Timiadis, Zwischen Altem und Neuem Rom, Una Sancta, 17. Jg., 126–139.

³⁾ KNA vom 4. Juli 1962.

als nicht-repräsentativ oder gar unkatholisch bezeichnet werden müßte. Nicht alles, was in Rom von irgendwem und bei irgendeiner Gelegenheit gesagt oder geschrieben wird, ist unfehlbare Lehre der katholischen Kirche. Auch römische Theologen sind Kinder ihrer Zeit, unter dem Einfluß ihrer Tradition und ihrer nicht ohne weiteres universalen Sicht der Dinge. Im übrigen gilt, daß auch „römische Theologie“ nicht so leicht auf einen Nenner gebracht werden kann. Man vergleiche dazu in der Juli-Nummer der „Herder-Korrespondenz“ die Rede von Erzbischof Dino Staffa, dem Sekretär der Kongregation für die Seminare und Studien, zur Eröffnung des Studienjahres der Lateran-Universität am 28. Oktober 1961, mit dem Bericht über die Vorträge Kardinal Beas, Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen!

Sicher, der Bibelstreit bestürzte viele. Aber wie ist er ausgegangen? Ist das päpstliche Bibel-Institut heute weniger angesehen als vor dem Angriff von Monsignore Romeo, hinter dem nur bestimmte Kreise standen, nicht aber das Lehramt der Kirche? Genauso wenig ist ein ungezeichneter Artikel im „Osservatore Romano“ repräsentativer und maßgeblicher Ausdruck der Kirche.

Wir kommen mit diesen Vorgängen an eine konkrete Frage, die — so scheint mir — in der Lage ist, das ökumenische Gespräch zwischen katholischer Kirche und Protestantismus bei uns zu belasten. Unsere evangelischen oder orthodoxen Brüder überbewerten oft das, was sie die „Stimme Roms“ nennen, und erteilen anderslautenden Stimmen Zensuren, wie sie im innerkatholischen Raum gemeinhin nicht üblich sind. Wenn ich dazu einen konkreten Fall erwähne, so geschieht das nicht, um eine Polemik zu eröffnen, sondern weil mir dieser Vorfall als typisch erscheint für die Verhaltensweise vieler auf evangelischer Seite. Es handelt sich um den Aufsatz des Marburger Theologen E. Benz: „Römisches Konzil und Weltkirchenkonferenz“⁴⁾, in dem einem verdienten katholischen Theologen eine „Umdeutung der herrschenden römisch-katholischen Glaubenslehren“ unterschoben wird, nur weil man die Auffassungen dieses Theologen nicht auf einen Nenner bringen kann mit der „kirchlichen Normalinterpretation der Dogmen“, wie Benz das nennt. Was heißt hier aber „Normalinterpretation“ oder „herrschende katholische Glaubenslehre“? Wenn es eine „Normalinterpretation“ der Offenbarungen Gottes gäbe, dann bedürfte es keines Konzils und keiner neuen dogmatischen Lehrbücher, keiner neuen Forschungen und keiner Diskussionen. Dann brauchte man nur stereotyp das zu wiederholen, was seit eh und je gesagt oder geschrieben wurde. Wo bliebe da das Wort Papst Pius XII. von der „nicht ausschöpfbaren Quelle der Heiligen Schrift für die Wahrheitserkenntnis“? Wenn von orthodoxer Seite, wie durch Prof. Nikos Nissiotis in Neu-Delhi gesagt wird: „Die Wahrheit über die Kirche ist mit unseren Definitionen, mit denen wir sie

⁴⁾ Ökumenische Rundschau, XI. Jg. Heft 3.

beschreiben, nicht völlig gleichzusetzen“, dann betrachtet man das als einen „Ansatz zu einem wirklich weiterführenden Glaubensgespräch mit der Orthodoxie“⁵⁾. Würde ein katholischer Theologe solchen Satz aussprechen, dann würde ihm das leicht den Vorwurf einbringen können, er sei ein Außenseiter in seiner Kirche.

Ich erwähne diesen Satz von Nissiotis nicht ohne Absicht. In Neu-Delhi wurde oft von der Wahrheit gesprochen. Ich bin nicht ganz sicher, welcher Wahrheitsbegriff hier verwendet wurde. In der Wahrheitsfrage werden wir nur dann weiterkommen, wenn wir die Heilige Schrift befragen, was sie unter Wahrheit versteht, und nicht irgendeine Philosophie. Die katholische Auffassung von der Wahrheit ist in den Dogmen der katholischen Kirche verwirklicht. Wie oft ist zu hören: Solange die Dogmen der katholischen Kirche in der Weise bekannt werden, wie das geschieht, ist an eine Einigung nicht zu denken. Dazu seien mir einige Überlegungen erlaubt.

Mir scheint von höchster ökumenischer Bedeutung zu sein, wenn auch katholische Theologen heute über die wesenhafte Bedeutung des Dogmas hinaus seinen wahren und darum durchaus auch begrenzten Stellenwert für den Glauben der Kirche im Leben der Kirche erkennen. Wir beginnen deutlicher als vorhergehende Generationen zu sehen, daß kein Dogma die Fülle des Offenbarungszeugnisses über eine „Glaubens-Wahrheit“ gleichsam konzentriert in sich enthält, daß es vielmehr nur bestimmte und strittige Punkte klärt und somit mehr die Grenze rechter Verkündigung angibt, als daß es die Fülle des zu Verkündigenden bereits aufwiese. Wenn einem Dogma mehr abgefordert wird, als es seinem Wesen nach geben kann, wenn man meint, in seinem Inhalt die für den Glauben wesentliche Konzentration der Offenbarung zu besitzen, so daß es für die Verkündigung genüge, die dogmatische Lehre der Kirche darzulegen und auszulegen, dann verfällt man zwar noch nicht der Häresie im formellen Sinne, macht sich aber dennoch — materiell — einer häretischen Verkürzung des Offenbarungszeugnisses schuldig. Am Beispiel der christologischen Formel von Chalcedon weist Karl Rahner in seinem Aufsatz über „Probleme der Christologie von heute“⁶⁾ nach, daß das Dogma der Kirche gar nicht beansprucht, die adäquate Kondensierung der biblischen Lehre zu sein. Rahner fragt, ob das chalcedonische Dogma und das wenige, was darüber hinaus noch in der Dogmengeschichte für die Schultheologie gewonnen wurde, eine Verdichtung und Zusammenfassung ohne Rest für alles das sei, was wir in der Schrift von Jesus dem Christus und dem Sohn hören bzw. hören können, wenn wir uns auch das aufs neue sagen würden, was davon noch nicht in die Schultheologie eingegangen ist. Wer diese Frage bejahen würde,

⁵⁾ Neu-Delhi in Bericht und Kommentar, in: Lutherische Rundschau, XII. Jg., 158.

⁶⁾ in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 169 ff.

sagt Rahner, der würde leugnen, daß die Schrift die unerschöpfliche Quelle der Wahrheit über Christus ist, wie Pius XII. in der Enzyklika „*Humani generis*“ ausdrücklich betone. Ich erwähnte dieses Wort Papst Pius XII. schon. Die Gefahr, daß die biblische Christologie im Gefolge der chalcedonischen Formel verkürzt wird, sieht Rahner nicht schon mit der Zweinaturenlehre des Konzils gegeben, wohl aber in der „landläufig-vulgären“ Verkürzung dieser Lehre. Es gibt also durchaus auch einseitige Aspekte in der katholischen Christologie; erst in zweiter Linie richtete sie das Augenmerk auf die Soteriologie, die behandelt wurde unter dem Gesichtspunkt der Genugtuung Christi vor Gott — die Person Christi als göttliches Subjekt von göttlicher Würde:

„Die katholische Theologie liebt — zumindest seit der Scholastik, aber in gewisser Hinsicht schon seit den Griechen — das Gehen vom ‚Sein‘ zum ‚Handeln‘. Darum die stark ausgebaute Christologie im engeren Sinn. Wir dürfen aber darauf hinweisen, daß der abendländische Subjektivismus, wie er in Augustinus und dann verstärkt in der Reformation zum Ausdruck kam, der Theologie Aspekte eröffnete, welche die — trotz aller Mystik — in objektiver Betrachtung befangene griechische Theologie nicht zu sehen vermochte. Das ‚pro nobis‘ des Christusgedankens hat sich seit Augustinus in der abendländischen Theologie bis in die Scholastik hinein erhalten, ist aber in der Neuzeit erst wieder neu bewußt geworden nicht zuletzt durch die radikale Überbetonung bei R. Bultmann und F. Gogarten.“⁷⁾

Es mag dahingestellt sein, ob der Ausdruck „Subjektivismus“ das soteriologische Anliegen der Reformation treffend wiedergibt; wir wollen vielmehr beachten, daß von Aspekten gesprochen wird, die die „in objektiver Betrachtung befangene griechische Theologie nicht zu sehen vermochte“. Wenn Thomas von Aquin die Christologie schied in eine abstrakte, spekulative, und in eine konkrete, von den Mysterien des Lebens Jesu her⁸⁾, dann darf gefragt werden, ob nicht diese methodische Scheidung faktisch zu einer Scheidung wurde, die sich vor allem in der Frömmigkeit verhängnisvoll auswirkte: „Die Theologie des Lebens Jesu wurde bis in die neueste Zeit weitgehend der vor- und nachwissenschaftlichen frommen Literatur überlassen. Es hat sich also ein Stück Christologie aus der dogmatischen Theologie herausverlagert.“⁹⁾

Zweifellos ist die reformatorische Theologie und Frömmigkeit dieser Gefahr nicht in dem Maße ausgesetzt gewesen. Dennoch birgt auch der starke soteriologische Aspekt seine Gefahren in sich. In Neu-Delhi hat der amerikanische Lutheraner Josef Sittler durch Betonung des Christus-bezogenen Kosmos und des Kosmos-bezogenen Christus diese Einseitigkeit zu überwinden versucht. Ist es nicht eigenartig, wie hier auf beiden Seiten Wege gesucht werden, um die Einseitigkeit der jeweiligen Standpunkte zu überwinden? Wie kommt es dazu?

7) A. Grillmeier, in: LThK II, 1163.

8) Grillmeier, a.a.O. 1158.

9) Grillmeier, a.a.O. 1160.

Sittler hat nichts anderes getan, als Kolosser 1, 15—20 exegesiert und das Christusbild der östlichen Kirchenväter herangezogen. Damit hat er nicht schon Letztes und Endgültiges gesagt; und ich könnte mir denken, daß dieser Vortrag von Sittler in Zukunft heftig diskutiert werden wird. Ist es aber nicht ein Zeichen hoffnungsvoller ökumenischer Annäherung, wenn gerade dieser Vortrag „von zahlreichen Teilnehmern der Versammlung als einer der großen Höhepunkte von Neu-Delhi betrachtet wurde“¹⁰⁾?

Rahner spricht ebenfalls von einer „Verkürzung der biblischen Christologie“; er meint, daß diese kryptohäretische Verkürzung der biblischen Christologie nicht in der chalcedonischen Formel selber wurzelte, sondern im vulgären Verständnis der vom Konzil definierten Zweinaturenlehre. Mir scheint darüber hinaus allerdings die eigentliche Wurzel des Übels nicht nur das verständliche Fehlverständnis einer so schwierigen dogmatischen Definition mit ihren allzu komplizierten philosophischen Voraussetzungen zu sein, sondern jene „Herrschaft“, die dieses Dogma hinfort in der Christusverkündigung der Kirche ausgeübt hat — eine Herrschaft, die ihm so offenbar nicht zugestanden hätte. Ein Dogma kann wesensgemäß keine andere Funktion für den Glauben in der Kirche haben, als daß es der gesunden Lehre, der rechten Verkündigung der ganzen Fülle der Botschaft dient.

Es ist Illusion, darauf zu hoffen, daß es jemals eine Einigung der Christen „in der Wahrheit“ geben kann, solange wir lediglich unsere dogmatischen Positionen gegeneinander stellen, denn diese — in sich selbst betrachtet — schließen sich oft gegenseitig aus. Katholiken würden auch die ganz andersartigen dogmatischen Voraussetzungen ihrer getrennten Brüder mißverstehen und sie unwillkürlich im Sinne ihrer Voraussetzungen uminterpretieren, wenn man insgeheim damit rechnete, unsere dogmatischen Positionen könnten den von uns getrennten Christen so einleuchtend gemacht werden, daß diese bei wirklich gutem Willen sie als wahr erkennen müßten. Aber wir haben eine Position gemeinsam, nämlich die Glaubensüberzeugung, daß uns in den Schriften des Alten und Neuen Testaments das sich uns offenbarende und verpflichtende Wort Gottes begegnet. Das ist die gemeinsame Grundlage, auf der wir zusammen stehen, miteinander sprechen, uns miteinander verständigen und uns näher kommen können. Das heißt gewiß nicht, daß wir hüben und drüben so tun könnten, als gäbe es kein Dogma, kein verpflichtendes Bekenntnis, als könnten wir miteinander zurückkehren in jenes Frühstadium, das vor all diesen lehrmäßigen Fixierungen liegt: zurück ins vordogmatische Christentum, oder voran ins jenseitsdogmatische Christentum! Wohl aber müssen wir die lehrmäßigen Fixierungen als das erkennen, was sie sind: Hilfen zur Gesunderhaltung der Lehre, indem wir immer besser lernen, sie

¹⁰⁾ Lutherische Rundschau, XII. Jg., 148.

von der Fülle dessen her zu verstehen, was in ihnen einen begrifflichen Ausdruck gefunden hat: einen möglichen Ausdruck, nicht aber den einzig möglichen.

Unsere Hoffnung auf eine Annäherung der getrennten Christen liegt heute zweifellos bei den Exegeten¹¹⁾. Der Münchener katholische Exeget O. Kuß berichtete in seiner Antrittsvorlesung von den regelmäßigen Treffen des evangelisch-katholischen Professorenkreises. Er sagte:

„Bei den exegetischen Referaten ist nun die Übereinstimmung der jeweiligen beiden Referenten — des katholischen und des protestantischen — häufig ganz erstaunlich. Ich erinnere mich dabei mit Vergnügen eines Ausspruchs eines evangelischen Kollegen am Abend des ersten, des exegetischen Tages. Die Teilnehmer waren von der inneren gegenseitigen Nähe der beiderseitigen exegetischen Referate bewegt, und jemand meinte: ‚Da ist eigentlich keine Kontroverse mehr, da stehen wir ganz nahe beisammen‘. Darauf sagte ein anderer: ‚Herr Kollege, beunruhigen Sie sich nicht — morgen kommen die Dogmatiker, die bringen uns schon wieder auseinander‘.“¹²⁾

Es ist also danach doch möglich, sich nahe zu kommen, ja, in wesentlichen Punkten sich sogar zu einigen, solange man sich gemeinsam bemüht, den v o l l e n Sinn des Schriftzeugnisses zu erfassen. Das eigentliche, vorläufig noch nicht behebbare Hindernis liegt also nicht in der Heiligen Schrift selbst, sondern im verschiedenartigen dogmatischen Vorverständnis, mit dem sie hier und dort gelesen wird. Und darum meine ich, daß das Dogma, das Bekenntnis, von der Schrift her neu beleuchtet werden müßte. Im Hinblick auf die Dogmen der katholischen Kirche kann das nicht in der Erwartung geschehen, daß diese sich als falsch erweisen könnten und dann um der Wahrheit und der Einheit willen aufgegeben werden müßten, sondern in der Erkenntnis, daß keine menschliche Definition die Fülle der göttlichen Offenbarung adäquat wiedergeben kann, weshalb sie nicht nur immer wieder neu mit ihrem Intentionssinn konfrontiert werden muß, sondern auch mit der Fülle des gesamten Zeugnisses der Heiligen Schrift. Die g a n z e Wahrheit ist ja so komplex, daß ihre einzelnen Teilaspekte scheinbar einander widersprechen, solange jeder Aspekt isoliert betrachtet wird. Wer könnte aber leugnen, daß sich in den einzelnen Dogmen nicht jeweils die g a n z e komplexe Wirklichkeit widerspiegelt, sondern die (wahre!) Wahrheit unter e i n e m wesentlichen Aspekt!?

Heimholung der Dogmen in das Licht des Gesamtzeugnisses der Heiligen Schrift, Heimholung aber auch des jeweiligen kirchlichen Bekenntnisses in das volle Licht dieses ganzen Zeugnisses — darin scheint mir unsere ökumenische Aufgabe und Chance zu bestehen, und das nicht zuletzt aus einer Demut der Kirche vor jenem immer je größeren Mysterium Gottes, wie es sich im uner-

¹¹⁾ Näheres dazu in: Sartory, Mut zur Katholizität, Otto Müller-Verlag, Salzburg 1962.

¹²⁾ Biblische Zeitschrift, 1961, 176.

schöpflichen Reichtum der Heiligen Schriften spiegelt. Denn daß der Gläubige einen Anspruch auf Antwort hat, wenn er die angesichts des Gottesgeheimnisses nicht ganz angebrachte Frage stellt, „was Gott denn nun hier oder da wirklich und exakt gemeint hat“ (O. Kuß), scheint mir vom Mysteriencharakter des Wortes Gottes her nicht sehr wahrscheinlich. Wer sich über diese Fragen näher orientieren will, sei hingewiesen auf den Artikel von Herbert Haag: „Zum Verhältnis Exegese — Dogmatik“¹³⁾. In diesem Sinne ist es zu begrüßen, wenn die Änderung der „Basis“ in Neu-Delhi den Passus „gemäß der Heiligen Schrift“ einfügte.

Durch solche Überlegungen sollen jedoch die Vorgänge in der Vorbereitungsphase des Konzils, von denen oben die Rede war, nicht bagatellisiert werden. Auch viele Katholiken sind über die genannten Geschehnisse besorgt. Und doch hat sich etwas wesentlich geändert: Das alles wird heute ausgesprochen und darf heute ausgesprochen werden. So schreibt z. B. ein katholischer Theologe von Rang:

„Tatbestände wie das Vorgehen gegen P. Lombardi konnten den Eindruck entstehen lassen, als ob das ‚freie Wort in der Kirche‘ sich in der Hauptsache doch auf die Anerkennung des Bestehenden zu beschränken hätte und der Kritik im Grunde ein nur fiktiver Raum des amtlich zur Kritik Freigegebenen verfügbar bliebe“; oder: „Muß man ihr (der römisch-katholischen Kirche) nicht vorwerfen, daß sie in einem Zuviel an Sorge mitunter zuviel verlaublich, zuviel normiert, daß so manche Normen wohl eher dazu beigetragen haben, das Jahrhundert dem Unglauben zu überlassen, als es davor zu retten, daß sie mit anderen Worten mitunter zu wenig Vertrauen in die sieghafte Kraft der Wahrheit setzt, die im Glauben lebt, daß sie sich hinter äußeren Sicherheiten verschanzt, anstatt der Wahrheit zu vertrauen, die in der Freiheit lebt und solche Behütungen gar nicht nötig hat?“¹⁴⁾

Auch die freimütigen Worte so vieler katholischer Laien in dieser Stunde dürfen nicht übersehen werden! Zu dem Fall P. Teilhard de Chardin wurde z. B. in der katholischen Wochenzeitung „Allgemeine Sonntags-Zeitung“ geschrieben:

„Was schon früher, so etwa bei der Disputation einiger exegetischer Probleme oder beim ‚Fall Lombardi‘ offenkundig geworden ist, enthüllt sich hier abermals sehr deutlich: die Frage nach Bewahren oder Bewähren. Gute Gründe können für diese oder für jene Position angeführt werden, die einen Entscheid erschweren. Im Falle Teilhard de Chardins scheint uns die öffentliche Diskussion noch am Anfang zu stehen, die Zeit für ein einigermaßen sicheres Urteil noch nicht reif zu sein. Bislang sind die Stellungnahmen dazu viel zu unausgegoren gewesen, als daß man sich für oder gegen das wissenschaftliche System des Franzosen hätte aussprechen können. Warum das Heilige Offizium vielleicht etwas überängstlich reagiert und geurteilt hat, ist — von hier aus betrachtet — schwerlich zu verstehen. Machen wir uns darüber keine Illusionen: dieser Schritt einer vatikanischen Behörde belastet das Ansehen der Kirche und erschwert ringenden und suchenden Menschen den Zugang zu ihr.“¹⁵⁾

¹³⁾ Tübinger Theologische Quartalsschrift, 1962, 1 ff.

¹⁴⁾ J. Ratzinger, Freimut und Gehorsam, in: Wort und Wahrheit, 1962, 409, 420.

¹⁵⁾ W. Jestaedt, Ein neuer ‚Fall Lombardi‘, in: ASZ 15. 7. 1962.

Man beachte hier, wie katholischerseits der Blick schärfer wird: Das Heilige Offizium wird als „vaticanische Behörde“, nicht als das „unfehlbare Lehramt der Kirche“ bezeichnet. Manche Normen dieser vatikanischen Behörden werden dafür verantwortlich gemacht, „beigetragen zu haben, unser Jahrhundert dem Unglauben zu überlassen“. Und das alles — es ließen sich noch viele Beispiele anführen — wird nicht hinter verschlossenen Türen geflüstert, sondern in aller Öffentlichkeit ausgesprochen. Sollte man dies nicht auch als eine Frucht der Vorbereitungsphase auf das kommende Konzil werten? Das Neue ist ja nicht, daß solche Kritik an bestimmten Organen der Kirche geübt wird (ob zu Recht oder zu Unrecht sei dahingestellt) — das hat es zu jeder Zeit gegeben —, sondern daß diese Kritik öffentlich ausgesprochen wird und doch unübersehbar von einer tiefen Liebe zur Kirche geprägt ist. Wenn es auch heute noch manche Theologen und Laien gibt, die aus übergroßer Ängstlichkeit, aus Furcht, mit Behörden in Konflikt zu kommen, lieber schweigen als reden, so darf im großen und ganzen doch gesagt werden, daß die neutestamentliche Tugend der Parrhaesia, des christlichen Freimuts, in der katholischen Kirche heute wieder zu leuchten beginnt. Und das betrachte ich — schon heute — als eine wesentliche Frucht des angekündigten Konzils. Wir werden sicher noch manche Überraschungen erleben, wenn einmal die Vota der Bischöfe der breiteren Öffentlichkeit zugänglich werden.

Wer die ganze Wirklichkeit der Kirche bedenkt, der wird — wie beim Dogma — auch das Konzil nicht überbewerten. Die ganze Wirklichkeit, das ist eben das g a n z e heilige Gottesvolk des dreieinigen Gottes, dessen Wege nicht unsere Wege sind und dem auch das Konzil der Bischöfe nicht Ratgeber sein wird (vgl. Röm. 11, 34). Die ganze Wirklichkeit der Kirche, das sind also die Bischöfe u n d w i r, die wir alle zur Teilhabe am Leben des lebendigen Gottes und an seiner Liebe berufen sind. Es wäre einseitig, wenn sich in dieser Situation der Blick lediglich auf das hierarchische Amt richtete, so daß alle anderen Bereiche an Bedeutung verlören. Z. B. ist die Bedeutung und Funktion des C h a r i s m a s neben der Bedeutung und Funktion des Amtes für die Gesamtkirche nicht geringer zu veranschlagen. Keineswegs ist alle Leitung, aller Impuls Gottes und seines Heilshandelns immer und ausschließlich vermittelt durch die hierarchischen Gewalten. Karl Rahner hat am Vorabend des Konzils neu darauf aufmerksam gemacht. Und gilt das nicht auch für die Einigung der getrennten Christen? Es wäre falsch, wenn w i r nun die Hände in den Schoß legten und die Initiative allein von den Vätern des Konzils erwarteten. Mit solcher Meinung verfielen wir der häretischen Ansicht, Gottes Heiliger Geist sei im autonomen Alleinbesitz derer, die der Kirche vorstehen. Karl Rahner sagt: „Die Kirche ist kein totaler Staat auf religiösem Gebiet, und die Kirche darf nicht meinen, es funktioniere alles in der Kirche dann am besten, wenn möglichst alles institutionalisiert

und von der obersten Spitze der Kirche gesteuert werde, wenn der Gehorsam die Tugend wäre, die alles andere, also auch eigene Initiative, eigenes Fragen nach dem Drängen des Geistes, eigene Verantwortung, kurz das eigenständige, unmittelbar von Gott kommende Charisma völlig ersetzen würde. Nein, es gibt in der Kirche das Nicht-Einplanbare, das Nicht-Institutionelle, das Überraschende.“ Darum wird man m. E. auf evangelischer Seite nicht der Wirklichkeit gerecht, wenn in jüngerer Zeit die ökumenische Haltung der katholischen Kirche lediglich vom Verhalten der katholischen Hierarchie abhängig gemacht wird. Der Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Bea, hat immer wieder betont, daß die eigentliche ökumenische Arbeit erst nach dem Konzil beginnen werde.

Ich schreibe das alles nicht, um von vorneherein eine Sicherung einzubauen für den Fall, daß das Konzil — nach den Worten Visser 't Hoofts — einen Monolog führe. Ich meine auch nicht etwa, es sei eine ausgemachte Sache, daß die Konzilsväter das Charisma in der Kirche nicht zum Leuchten brächten. Welche Gestalten von wahrhaft ökumenischer Gesinnung weist heute der katholische Episkopat auf! Und sind die wiederholten irenischen Äußerungen des jetzigen Papstes — von den Reden des „Kardinals der Einheit“ ganz zu schweigen — oder die Einrichtung von Lehrstühlen für ökumenische Theologie an päpstlichen Universitäten in Rom nicht Zeichen wahrhaft ökumenischen Strebens? In Neu-Delhi wurde immer wieder zur Geduld gemahnt; gilt das nicht auch hinsichtlich der Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche?

Bleiben wir noch einen Augenblick bei dem Gedanken, das Konzil könne einen Monolog führen. Auf katholischer Seite wurde immer wieder betont, das Konzil sei kein Parlament nach den Spielregeln der Demokratie. Was ist es aber? Ich meine, das Konzil habe letztlich immer gottesdienstlichen Charakter: es ist ein kultischer Akt der Gottesverehrung. Zwar wird es von aller Welt wahrgenommen, entweder mit den Augen der „Welt“ — und dann ist es in der Tat nicht mehr als ein Parlament der Bischöfe mit dem Papst, oder aber mit den Augen des Glaubens — und dann ist es für uns, was ein Altar dem Glaubenden ist: Stätte der Gegenwart Jesu Christi, Gott übereignet, „konsekriert“ durch Herabrufung des Heiligen Geistes. Nun steht bei Matthäus 5 das ernste Wort Jesu: „Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und dich daselbst erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar, geh zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm und opfere deine Gabe.“ Wir getrennten Brüder haben zweifellos viel gegeneinander, und in unseren eigenen Reihen herrscht oft Zwietracht und Feindschaft. Der Herr aber will vollkommene Liebe unter den Seinen. Er richtet nicht nur mit dem Gesetz des Alten Bundes den Mord, er stellt genauso unter Gottes Gericht den zürnen-

den Gedanken, den giftigen Willen im Herzen, der auf den Schaden des anderen sieht, die verletzenden Worte, in denen sich der innere Zorn des Herzens äußert. Gewiß können wir jahrhundertealtes Mißtrauen nicht in kurzer Zeit beseitigen; aber der Herr will, daß wir an die Redlichkeit unseres Bruders glauben. Wer dem Bruder diese Redlichkeit abspricht, wer ihn als „Narr“ verspottet, der verfällt dem Zorne Gottes. Adolf Schlatter kommentiert Matth. 5, 23.24: „Wer zum Altar trat, bewarb sich um Gottes Vergebung und sah darin die Frucht seines Opfers, daß Gott durch dieses mit ihm versöhnt werde. Wer aber ernstlich um Gottes Vergebung bittet, denkt auch an das, wodurch er den Bruder geschädigt hat. Solche Erinnerungen sind ein Hauptstück des Segens, den uns der Gottesdienst gewährt. Altäre und Kirchen gibt es auf Erden nicht zumindesten deshalb, damit uns dort das Unrecht einfallt, für das wir im Getriebe der Welt blind werden.“ Ich möchte ergänzen: Das kommende Konzil gibt es nicht zumindesten deshalb, damit uns dort und in seinem Angesicht das Unrecht gegen den Bruder einfallt. Wenn ein Konzil kultischer Akt der Gottesverehrung ist, dann kann es einfach keinen Monolog führen.

Ich weiß nicht, worauf der Generalsekretär des Ökumenischen Rates seine Bemerkungen in Berlin stützte, als er sagte, daß die päpstliche Vorbereitungskommission für ökumenische Fragen die wesentlichen Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hätte. Wenn mit dieser Vorbereitungskommission das Sekretariat Kardinal Beas gemeint ist, dann darf ich mit Sicherheit sagen, daß in diesem Sekretariat Männer sitzen, welche die Entwicklung des Ökumenischen Rates und seine Veröffentlichungen genau verfolgt haben. Es kommt zweifellos darauf an, was man unter „Dialog“ versteht. Eine Kirche muß nicht darum schon eine ökumenische Haltung aufweisen, weil sie in das Gespräch mit einer anderen Kirche eintritt. So wichtig diese Gespräche auch sein mögen, es kommt darauf an, wie sie geführt werden. Man möge es richtig verstehen, wenn ich hier sage, daß bei den interkonfessionellen Gesprächen zwischen evangelischen, orthodoxen und katholischen Christen in Niederaltaich seit sieben Jahren ein Geist waltet, der manchen innerevangelischen Diskussionen Vorbild sein könnte.

Wenn ich sage, daß es auf das ganze heilige Gottesvolk ankomme, dann meine ich das im Sinne des Berichtes der Sektion „Einheit“ in Neu-Delhi: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden . . .“ In Neu-Delhi war es ein Anliegen, daß die ökumenische Arbeit in die Gemeinden hineinwachse. Diese Blickrichtung scheint mir sehr wesentlich. Die Geschichte

des Konzils von Florenz zeigt, wie eine „oben“ zustande gekommene Einheit wieder zerbrechen kann, wenn sie „unten“ nicht vorbereitet wurde.

Doch ein anderes Wort dieses Berichtes sei aufgegriffen: Führung durch den Heiligen Geist. Wollen wir Klarheit über diese Führung durch den Heiligen Geist gewinnen, dann bleibt uns nicht erspart, über Person und Werk des Heiligen Geistes nachzudenken; denn das führt dazu, die ganze Sphäre des Unsichtbaren, des Spontanen, des Unberechenbaren ernstzunehmen. Auch hier laufen wiederum in eigenartiger Weise Wege aufeinander zu: Während in Neu-Delhi die Sichtbarkeit der Kirche betont wurde, beginnt man auf katholischer Seite, stärker den Aspekt des Unsichtbaren für die Dogmatik fruchtbar zu machen. Daß dies nur zögernd geschieht, ist zu verstehen; denn Spiritualismus und Schwärmertum stehen als Schreckgespenster im Hintergrund. Und dennoch gilt: Was uns Christen heute begegnet, ist nicht nur die Institution, das Sichtbare, das rechtlich Faßbare; wir sind vielmehr zutiefst eingebettet in den Heilsweg, den Gott mit seinem Volk im Laufe der Geschichte gegangen ist. Gott hat sich immer wieder offenbart als der in der Geschichte gegen alle Vorausberechnung Handelnde. Er hat sich immer wieder bezeugt unmittelbar in den Herzen der an ihn Glaubenden, und er offenbart sich auch heute durch Seinen Geist, der das Zerstreute sammelt in den dogmatisch noch ganz und gar nicht faßbaren Erfahrungen, die die getrennten Christen miteinander machen. Wenn Yves Congar meint, die Reaktion des Protestantismus gegen eine Ekklesiologie, die das Werk des Heiligen Geistes zu sehr mit dem Funktionieren des kirchlichen Apparates identifiziert, sei gerechtfertigt gewesen — und dies sei sogar bis zu einem gewissen Grade der spezifische Beitrag des Protestantismus zum Offenbarungsverständnis —, dann ist es heute Aufgabe der katholischen Theologie, eventuell vergessene Aspekte einer pneumatologisch bestimmten Ekklesiologie in die Dogmatik zurückzuholen.

Hinsichtlich der anderen Seite des Problems steht hier aber auch der Protestantismus vor Fragen, denen er nicht ausweichen darf. Mancherorts wird diese Aufgabe klar erkannt. So schreibt z. B. M. A. Schmidt im Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ nach der Darlegung des (oft sehr problematischen!) Geistverständnisses im Pietismus, in der Aufklärung, im Idealismus und in der modernen Theologie:

„Die Frage stellt sich, ob zu solchen mannigfachen Wegen, die Erkenntnis des Heiligen Geistes von der (Erkenntnis) seiner wirklichen oder angeblichen Werke, Manifestationen oder Äquivalente her zu erschließen . . . , das Unfehlbarkeitsdogma des Vatikanums eine echte Alternative ist, welche der im Heiligen Geist geglaubten Selbsterschließung Gottes (K. Barth) eine gegen alle Geistwillkür gerichtete Spitze zu geben versucht. Wenn hier die ökumenischen Verhandlungen nicht abrechnen wollen, dann ist das nur im Rahmen einer Pneumatologie möglich, in der die Frage aufgerollt werden muß, was denn die in den christologischen und trinitarischen Dogmen einigen Bekenntnisse getrennt hat.“¹⁶⁾

¹⁶⁾ RGG (3. A.) II, 1282.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit der Zeit auf beiden Seiten mögliche Fehlhaltungen aufgedeckt und Ansätze zur Korrektur sichtbar werden. Die Heilige Schrift weist aus, wie göttliche Selbstbindung und göttliche Freiheit gleichsam in einer Dualität stehen. Dieser Spannung wird nicht gerecht, wer Gottes wirkliche und wahrhaftige Selbstbindung im Wort, im Sakrament und Amt nicht glaubt. Ist es nicht so, daß wir die Versuchung zu solcher Fehlhaltung immer wieder im protestantischen Bereich finden? Der Lutheraner Sommerlath warnt vor ihr in seinem Artikel „Auf dem Wege zur Einheit?“:

„Niemand darf daran rühren, daß Gott frei ist, von keinem Menschen gezwungen werden kann, zu kommen oder etwas zu schenken. Niemand kann ihn herabziehen oder ihn für seine weltlichen Ziele einspannen. Aber in welche Verzerrung gerät diese Verteidigung der Freiheit Gottes, wenn sie ihm die Freiheit verbietet, sich zu binden. Hat er diese Freiheit nicht, sich selbst anzubinden und unzweifelhaft da zu sein und sich zu schenken, wo er will? Es geht bei dieser realen Einhüllung des Leibes und Blutes Jesu Christi nicht um ein theologisches Fündlein oder um haarspaltende Distinktionen. Es geht vielmehr darum, daß ich in all der Gefahr, mich von Christus zu lösen, ihn hier ganz fassen und greifen könne. In all der Untreue des eigenen Lebens will er sich fest bis ins Leibliche hinein mit uns verbinden. In aller Not, daß er mir fernrückt oder ich ihm entfalle, soll ich ihn haben und halten, will vielmehr er mich haben und halten und so mit mir eins werden, wie Speise sich verbindet mit dem Leib.“¹⁷⁾

Für den katholischen Bereich charakteristisch ist die umgekehrte Versuchung, an Gottes bleibende und all seine Selbstbindung durch und durch bestimmende souveräne Freiheit nicht wirklich zu glauben. Solche Fehlhaltung ist etwa das unbekümmerte Sich-Verlassen auf die Institution, die ängstliche, ja, skrupelhafte Sorge um „Richtigkeit“ und „Gültigkeit“ im Bereich dieser Institution. (Hier wurzelt m. E. auch die katholische und evangelische Christen so sehr belastende Praxis, einen zur römisch-katholischen Kirche Konvertierenden einfach bedingungsweise zu taufen und zwar auch dann, wenn begründete Zweifel an der Gültigkeit seiner Taufe gar nicht geltend gemacht werden können.) Solche Fehlhaltung ist weiter ein zu geringes Zutrauen, daß Gott, der sich wahrhaftig an eine Institution gebunden hat, so daß er zuverlässig durch sie wirkt, nicht minder wirksam dem Menschen Heil schaffen kann und schafft völlig unvermittelt durch seine frei wirkende Kraft¹⁸⁾. Wo solche Fehlhaltungen bestehen, muß man notwendigerweise blind sein für das, was Gottes Heiliger Geist (welcher immer noch weht, wo und wie er will!) in den getrennten christlichen Gemeinschaften tatsächlich gewirkt hat und immer noch wirkt, weil man so ausschließlich danach ausschaut, wie es um die institutionelle Ordnung bei den getrennten Brüdern steht, was von ihr dort noch vorhanden ist, was mangelhaft ist oder sogar völlig

¹⁷⁾ ELKZ 1959, 33 ff.

¹⁸⁾ Diese Gedanken wurden ausführlich behandelt in dem schon erwähnten Buch „Mut zur Katholizität“.

fehlt. Ich schreibe das, um zu zeigen, daß es verfehlt ist, einfach mit Postulaten an die katholische Kirche heranzutreten. Postulaten, die von ihr gar nicht erfüllt werden können, solange grundsätzlichere Fehlhaltungen nicht korrigiert sind. Uns Christen ist immer wieder von neuem aufgegeben zu lernen: Amt und Charisma, Priester und Prophet, Institution und Ereignis, Bindung und Freiheit Gottes. Für den Katholiken bedeutet dies, daß er sein eigenes „Und“, dessen er sich gern rühmt als des „katholischen Und“, immer wieder neu ergreifen muß. Ich möchte allerdings nicht fehlgehen in der Meinung, daß auch eine um wahre Katholizität bemühte evangelische Kirche auf dieses „Und“ nicht verzichten kann, wenn feststeht, daß dieses „Und“ nicht im Sinne eines Gleichheitszeichens verstanden wird. Und ich möchte nicht behaupten, daß die römisch-katholische Kirche als konkret-geschichtliche Wirklichkeit diesem katholischen „Und“ heute schon ganz entspricht, daß es nicht auch in ihr immer noch die Überbetonung des einen Prinzips auf Kosten des anderen gäbe: die Verabsolutierung des Amtes gegenüber dem Charisma, des Priesters auf Kosten des Propheten, der Institution gegenüber dem Ereignis, der Selbstbindung Gottes im Hinblick auf seine bleibende Freiheit. Obwohl katholischerseits das „Und“ prinzipiell bekannt wird, mangelt es auch in der römisch-katholischen Kirche noch an dessen Verwirklichung. Sollten wir uns darum nicht gemeinsam unter das Gericht des Gotteswortes stellen?

Wir zerfallen — „konfessionskundlich“ betrachtet — gleichsam in zwei Blöcke: den der „katholischen“ und den der „protestantischen“ Tradition, diesen also, der oft so ausschließlich durch den priesterlichen Typus bestimmt ist, daß der prophetische in ihm fast ausfällt, und den anderen, der so völlig vom prophetischen Typus beherrscht ist, daß er meint, den priesterlichen entbehren zu können. Besonders aufschlußreich scheint mir dazu die Darlegung des Alttestamentlers Eichrodt im Hinblick auf die Dualität von Priestertum und Prophetentum im Alten Testament zu sein¹⁹). Wir könnten darin fast unsere eigene Situation widergespiegelt finden.

Was können wir tun? Ich habe beim Studium der Dokumente von Neu-Delhi oft denken müssen: Wie schade, daß in dieser oder jener Frage nicht ein Gespräch mit der modernen katholischen Theologie geführt werden kann; denn wie viele Fragestellungen bewegen uns heute auf beiden Seiten in gleicher Weise! Nun, die römisch-katholische Kirche ist nicht Mitglied des Ökumenischen Rates; es ist darüber auf katholischer und evangelischer Seite schon genügend geschrieben worden, so daß ich das hier nicht zu wiederholen brauche. Um so mehr sind wir gefordert, die Kontakte zu pflegen, die sich „an unserem Orte“ ergeben. Der Wunsch nach solchen Kontakten und Gesprächen sollte sich auch in diesen Darlegungen manifestieren!

¹⁹) Theologie des Alten Testaments I, Stuttgart 1957 (5. A.), 293 f.

DIE EINIGUNG DER KIRCHEN ALS ENDZEITLICHES GESCHEHEN UND HANDELN

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Die bisherige Geschichte der ökumenischen Bewegung gibt Anlaß zu der Vermutung, daß sie in Zukunft das Verhältnis der Kirchen zueinander noch stärker verändern wird (und muß), als dies bisher geschehen ist. Auch das Verhalten und das Selbstverständnis der großen Konfessionskirchen kann davon nicht unberührt bleiben, es sei denn, sie wollten sich ihrer Mitverantwortung für die ökumenische Bruderschaft der Kirchen wieder entziehen, sich von neuem in sich selbst abschließen und ihre historisch fixierte Gestalt etwa gar für das Ende der Wege Gottes mit seiner Kirche ausgeben. Zwar wird die theologische Reflexion eine solche Auffassung heute vielleicht schon in der Mehrzahl der Kirchen zurückweisen. Doch zwischen dem, was einige führende Theologen sagen, und dem faktischen Verhalten der Kirchen, vollends der einzelnen Kirchengemeinden, besteht oft eine sehr tiefe Kluft. Wir tun gut, die Zähigkeit des Selbsterhaltungswillens in den historischen, getrennten Kirchen nicht zu unterschätzen. An diesem Punkte tritt eine für die Ökumene gewichtige Trennung in unser Gesichtsfeld, die man als Loslösung der Ekklesiologie von der Eschatologie bezeichnen kann. Zwar spricht man in der Exegese und der Dogmatik heute vielfach von der Kirche als einer „eschatologischen Wirklichkeit“ oder einem eschatologischen „Ereignis“, das im Tode und der Auferstehung Christi seinen Ursprung hat, und die Zeit zwischen Ostern und der erwarteten zweiten Ankunft des Herrn wird nicht selten als „die Zeit der Kirche“ und damit als „Zwischenzeit“ vor dem Ende charakterisiert. Man wird jedoch nicht behaupten können, daß dies eschatologische Verständnis der Kirche schon Allgemeingut der Ökumene geworden sei. Auch geht ja der theologische Streit noch immer um die Interpretation des Begriffes „eschatologisch“, aus welchem manche Theologen gerade die Dimension der Zukunft, der endgültigen wie endzeitlichen Vollendung durch Christus, entfernen wollen. Die Aufhebung der eschatologischen Zukunft Christi aber müßte — wenn sie legitim wäre — auch das Verständnis der Einheit der Kirche und der Einigung der Kirchen aufs tiefste beeinflussen. Zum Beispiel ergäbe sich dann doch wohl die Folgerung, daß eine geschichtliche Einheit der Kirche als geschichtliche Zukunft der jetzt getrennten Kirchen nicht zu erwarten wäre. Einheit der Kirche gäbe es zwar durch die Gegenwart Christi in den verschiedenen Kirchen, aber es wäre „Schwärmerei“ oder „Apokalyptik“, eine geschichtliche, zukünftige Einheit der Kirche zu erhoffen; dergleichen gäbe es allein jenseits der Auferstehung der Toten, und die vollendete Gemeinschaft der Erlösten (nach Apk. Joh. 21 u. 22) könnte man ja nicht mehr im eigentlichen Sinne „Kirche“ nennen.

Solche und ähnliche Auffassungen herrschen weithin; das schwere, ja furchtbare Gewicht der alten, historischen Trennungen findet in ihnen seinen dogmatischen Ausdruck. Daß sie in dieser Form haltbar sind, ist grundsätzlich zu bezweifeln. Wer die Erwartung der Zukunft Christi im Blick auf die Kirche theologisch interpretiert, darf sich durch das beliebte Verurteilungsdiktum „Schwärmerei“ nicht irremachen lassen. Wir meinen mit Edmund Schlink, daß wir „im Vorausblick auf den kommenden Herrn, der alle Kirchen richten . . . wird“¹⁾, die Frage der Einigung der Kirchen zu prüfen haben, und daß der Rückblick auf die Entstehung der Spaltungen, ja daß sogar der übliche dogmatische Rückblick auf das vollzogene Heilshandeln Gottes und die aus diesem entspringende eine Kirche der Apostel dann theologisch unzureichend ist, wenn er aus der universalen, eschatologischen Perspektive gelöst wird. Wir haben Gottes Heilshandeln nicht nur „hinter“ und „unter“ uns, sondern auch als zu seinem Ziel und Ende gehendes „vor“ uns. Die Heils-„Geschichte“ kann nicht begrenzt werden auf das, was Gott in Christus getan hat. Dies alles ist doch — jedenfalls nach 1. Kor. 15 wie nach dem theologischen Grundriß der Offb. Johannes — der eschatologische Anfang und Durchbruch derjenigen Vollendung, zu der Gott Kosmos und Kirche bestimmt hat und führt. Tod und Auferstehung Christi haben keineswegs jene historische Abgeschlossenheit und jenes Vollzogenensein, die wir von anderen Geschichtsereignissen aussagen. Sie sind voller Zukunft. Man kann nicht, um mythologisch zu reden, Gottes gnadenhaftes Heilshandeln mit der „Himmelfahrt“ Christi aufhören lassen und daran noch eine theologische Lehre von der Gegenwart des Herrn in Wort und Sakrament anhängen. So sehen aber die Dinge im verbreiteten Durchschnittselbstverständnis evangelischer Kirchen und Gemeinden weithin noch aus. Der Bezug des Glaubens auf die „Heilsgeschichte“ und Gegenwart Christi beherrscht und prägt einseitig Gestalt und Ausdrucksformen der Frömmigkeit. Naturgemäß wirkt sich diese Art der Frömmigkeit durch ihre Preisgabe des eschatologischen Verständnisses der Zukunft Gottes in Christus — und damit der Zukunft von Kirche und Welt — lähmend aus auf den Dienst der Kirchen an der Einheit der Kirche als realer, geschichtlicher Einheit. Der Vorwurf der Schwärmerei verdeckt nur notdürftig die Blöße eines historisch fixierten Christentums, das den „Vorausblick“ zwar natürlich nicht theoretisch aufgegeben hat, ihn aber nicht praktisch — z. B. in der Selbstkritik, in der Buße — realisiert und darum auch keine Folgerungen zu ziehen wagt für eine geschichtliche Gestalt der Kirchen in einem Zeitalter jenseits der Epoche der Konfessionen.

Wo steht eigentlich das von vielen Christen offenbar vorausgesetzte

¹⁾ Edmund Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, S. 269.

(natürlich nicht formulierte!) Dogma geschrieben, daß das Zeitalter der Konfessionen ewig währen würde, bis ans Ende der Tage? Im Neuen Testament gewiß nicht. Woher nehmen wir den verzweifelten Mut, eine solche Ohnmacht Christi zu statuieren, die mit der glauben-fordernden Verborgenheit der Herrlichkeit Christi in seinem Kreuze durchaus nicht mitgesetzt oder identisch ist? Sind das nicht die Folgen eines Glaubens, der sich nicht mehr als Erwartung und Hoffnung versteht?

Es handelt sich bei solchen Anfragen keineswegs um einen apokalyptischen Radikalismus, der nur noch die Dimension der Zukunft kennt und etwa in Parallele zu Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung auch die eigentliche Schöpfung der Welt und des Menschen erst vom Ultimum erwartet. Wir bestreiten nicht das Recht und die Wahrheit jener theologischen Rede, die erstens von der *v o r g e g e b e n e n*, heilsgeschichtlichen Einheit der Kirche spricht, welche in Tod und Auferstehung des Herrn ihren einen Grund und trotz aller Gefährdung und Bedrohung ihrer Einheit sich als die eine Kirche der Apostel erhält und bewährt, und zweitens, die Gegenwart Christi in dem Leibe seiner Gemeinde als die wahre Einheit der Glieder des Leibes in deren Teilhabe an Wort und Sakrament beschreibt — die geistliche Einheit im Hier und Jetzt.

Doch diese heilsgeschichtlich-gegenwärtige Einheit der Kirche ist und wird bestritten und zerschnitten durch die Kirchen selbst, sofern sie getrennt sind, sofern sie Konfession und Gegen-Konfession gegeneinander stellen, sofern sie vielfach nicht in der Lage sind, das Amt der anderen Kirche als legitim anzuerkennen und das Mahl des Herrn gemeinsam zu feiern. Eben hierdurch wird aber doch die Frage nach der Einheit der Kirche als Zukunft und damit zugleich auch als Aufgabe und Amt der getrennten Kirchen unausweichlich gestellt, falls sie wirklich an die eine Christus-Herkunft der Kirche und die pneumatische Gegenwart Christi glauben. Dieser Glaube muß über die Trennungen hinausdrängen, wenn er redlich bleiben will; denn er muß fragen: Wie verhält sich unser Getrenntsein voneinander zum Kommen des Herrn? Wie verhalten sich die kirchlichen Traditionen zum kommenden Christus, um noch einmal Edmund Schlinks hilfreiches und bedeutungsvolles Buch zu zitieren: „In den meisten Traditionen aber wird die Ekklesiologie in einer eigentümlichen Beziehungslosigkeit zur Eschatologie gelehrt“²⁾. Stellen wir aber diese Beziehung wieder her, so ergibt sich doch die ebenso einfache wie durchgreifende Frage, wie die Kirchen miteinander dem Kommen Christi entgegenleben sollen. Sein zukünftiges Kommen ist das Gericht über die Trennungen. Können wir sie wirklich legitimieren vor dem Richter aller Welt? Sind unsere widereinander gerichteten Konfessionen der wahren Lehre so endgültig und absolut, daß sich z. B. die Kirchen der Reformation mit ihren Bekennt-

²⁾ Ebenda S. 11.

nisschriften in der Hand bis zum Ende der Welt in ihrem historischen Gewordensein gerechtfertigt wissen dürften? Wir sind weder durch den 1530 bekannten noch durch den heute bekannten Glauben so festgelegt, daß wir nicht gerufen wären, die historischen und theologischen Grenzen des damals und heute Bekannten zu überschreiten, weil der Heilige Geist die Kirche in alle Wahrheit leitet, und dieser Prozeß nicht abgeschlossen ist, wie ja auch die das Heil verwirklichenden Werke Gottes an der Menschheit nicht beendet sind. Heilsgeschichte und Heilsgegenwart können nur in und mit der eschatologischen Gesamtperspektive des göttlichen Handelns recht gesehen werden, so daß die Kirche von dem Telos der neuen Schöpfung vorlaufend schon jetzt bestimmt und vorwärts bewegt wird, aber nicht rückwärts, und auch nicht stillgelegt ist in einem gerade jetzt vorfindlichen Zustande. Ist etwa die eschatologische Vollendung nur ein Anhängsel des Gewordenen? Ohne die kommende Tat des Richters und Erlösers wird doch die ganze Heilsgeschichte sinnlos. Wenn diese Tat aber wirklich geschehen wird, dann ist die endgültige Krisis, Aufdeckung und Reinigung des ganzen geschichtlichen Kirchentums in seiner Zersplitterung und Zerfahrenheit da, die uns hindert zu sagen und zu zeigen, was und wo denn eigentlich die wahre Kirche Gottes sei.

Dies kommende Gericht über Kirchen und Sekten verurteilt uns aber nicht zur Erstarrung im Schrecken. Die Jünger des Herrn haben zu handeln, bis der Herr kommt, und sind dabei für ihre Mitknechte verantwortlich. Im Handeln sich realisierende Erwartung des Herrn ist Durchbrechung der historischen Schranken zwischen den Kirchen, von denen keine einzige allein in der Wahrheit sitzt, und seien ihre Traditionen noch so ehrwürdig und alt.

Wer den Herrn und Richter der Kirchen und der Welt erwartet, wird auch die Relativität aller theologischen Begriffe und ihr Gefälle zur Pervertierung ihrer selbst wahrnehmen, wenn wir Christen uns nämlich mit diesen gegeneinander absichern. Die Theologie ist nicht prinzipiell davor geschützt, zur raffiniert argumentierenden Kirchen-Ideologie herabzusinken. Dagegen ist keine Kirche und keine Art von theologischer Begrifflichkeit a priori gesichert. Als Legitimierung des kirchlichen Selbsterhaltungswillens — und wo redete dieser nicht sein mächtiges Wort mit? — ist Theologie Ideologie, nämlich die Maske der fleischlichen Unbußfertigkeit und des Willens, zu bleiben, was und wie man ist, aber um keinen Preis in die geistliche Dynamik der christlichen Freiheit zu geraten, von der man doch auf der anderen Seite so Rühmliches zu vermelden weiß. Richtet die Rechtfertigung etwa nur den fleischlichen Willen des einzelnen Sünders und nicht auch Kirchen, die sich selbst erhalten wollen?

Sofern alle Kirchen auch Sozialgebilde, Institutionen und machtbildende Gruppen sind, sollten wir uns an diesem Punkte die nüchterne, soziologische Analyse des kirchlichen Status quo gefallen lassen. Keine Kirche ist so geistlich, so unsichtbar und unnahbar, daß sie nicht aus der Analyse ihrer sozialen und geschichtlichen

Fixierungen lernen könnte, welche so leicht in Weltverfallenheit umschlagen. Hier ginge es also um eine Kritik der untergründigen Kräfte, die sich auch der Theologie bemächtigen und bedienen, auch der orthodoxen, nicht etwa nur der liberalen, der existentialistischen oder der idealistischen, sei die Orthodoxie nun römisch oder lutherisch oder was immer.

Aber man kann dann die Theologie als Helferin auf dem Wege zur Einigung ansprechen, wenn sie, kritisch nach allen Seiten, der eschatologischen Erwartung Ausdruck verleiht, welche alle Kirchen transzendiert, alle Kirchenmauern durchlässig macht und so die Kirchen zur Einigung zurüstet, ohne dem Utopismus hinsichtlich der Möglichkeiten frommer Menschen auch nur im geringsten zu erliegen. Sie wird den Gang der Kirche durch die Zeiten in Erwartung des Reiches Gottes als Endgeschehen zu verstehen haben, das mit den Mächten der „sakralen Dämonie“ (P. Tillich) in den Kirchen selbst im Kampfe liegt.

II.

Hier wäre von neuem zu prüfen, was Zukunft der Kirche heißt, sofern diese als Einigung verstanden werden soll. Ist diese Zukunft allein eschatologisch transzendent, d. h. als die die Weltgeschichte und die Grundbedingungen der endlichen Existenz des Menschen aufhebende Macht des Reiches Gottes, der neuen Schöpfung, zu begreifen? Dann ist die Einheit der Kirche gleichzusetzen mit dem erlösten Volke Gottes in der neuen Schöpfung, in dessen Mitte ohne Tempel Gott selber wohnt. Diese Einigung der Kirche, nämlich die aufhebende Erlösung, ist allein Gottes Werk, das alle Grenzen, alle Schuld und allen Irrtum der Kirchen zunichte macht, um sie in der vollendeten Gemeinschaft der Heiligen zusammenzubringen.

Fassen wir die eschatologisch-zukünftige Einigung allein in dieser Weise, so gehen wir fraglos vielen Schwierigkeiten aus dem Wege, laufen aber zugleich Gefahr, die Zerspaltungen der einen Kirche „vor“ dieser Aufhebung mit den Bedingungen unserer geschichtlichen Existenz zu rechtfertigen und die fatale Situation gegenseitiger Verurteilung — mit Inanspruchnahme der Hl. Schrift durch eine Kirche wider die andere — als eine Art Gesetz der Kirchengeschichte bis zu deren Ende anzuerkennen — eine Theorie analog derjenigen, wonach Kriege sein müssen einem Zwangsgesetz der geschichtlichen Welt zufolge.

Nun kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß das Neue Testament auch hinsichtlich der „letzten“ Zeiten der Entscheidung nur eine Kirche Christi kennt. Es gibt Irrlehrer und Pseudopropheten, es gibt falsche Messiasse, die diese Kirche der Endzeit zu verwirren und zu zerstören trachten; es gibt „Antichristen“, die in ihrer eigenen Mitte aufgestanden sind. Es gibt verschiedene Gruppen und Bewegungen in der Kirche, die sie — ob Judaismus oder Gnosis — in die Gefahr der

Auflösung und der „Naturalisierung“ des Evangeliums bringen. Es gibt sehr verschiedene Theologien und Verkündigungsformen in der einen Kirche und es gibt schwere Kämpfe, die aus deren Gegensatz folgen. Aber es gibt hier nicht die durch geschichtliche Traditionen, Bekenntnisse und Theologie getrennten und sich wider einander als Kirche behauptenden Konfessions- und Traditionskirchen, und man sollte aus dogmatischen wie historischen Gründen es vermeiden, die „Konfessionen“ ins Neue Testament zurückzulegen; wer das tut, muß den Begriff der Konfession seines eigentümlichen, geschichtlichen Ortes in der späteren Geschichte der Kirche berauben. Die Kirche, von der die Apostel Zeugnis ablegen, ist vor-konfessionell, im geschichtlichen und im dogmatischen Sinne, und deshalb ist das Neue Testament, implizit und explizit, eschatologisch begründete Kritik aller faktisch getrennten Kirchen und Sekten und ihrer Absolutheitsansprüche. Deshalb haben seine Zeugnisse von der Einen, Heiligen, auf Apostel und Propheten gegründeten Kirche auch die pneumatische Kraft, die Kirchen in das nach-konfessionelle Zeitalter der geschichtlichen (nicht über-geschichtlichen) Einigung der Kirchen hineinzuführen³⁾. Damit stellen wir nicht in Abrede, daß es heute eine verschiedenartige „Konfessionalisierung“ des Neuen Testaments durch die auslegende Theologie der Konfessionen gibt, wie z. B. im extremen Fall den privaten Auswahl-Kanon von „Paulinisten“, für die nur noch ein von ihnen selbst gereinigter Paulus als wahrer Evangelist übrigbleibt.

Jede an die Reformation und deren Bekenntnisse sich bindende Theologie hat zu prüfen, inwiefern sie selbst — im Widerspruch zu ihrem Schriftprinzip — zu dieser Konfessionalisierung des Neuen Testaments beiträgt.

Ist die Kirche Christi als die eine gestiftet und geschichtlich in die Welt getreten, so bleibt sie durch alle dämonische Bedrohung in ihr selbst doch die eine „kleine Herde“ vor dem „Ende“, welcher das Reich Gottes verheißen ist. Christus selbst will und wird alle die zusammenführen, die zu seiner Herde gehören (Joh. 10, 16). Von hier aus gesehen hat Solowjew in seiner „Erzählung vom Antichrist“ folgerichtig dem Antichristen die eine wahre Kirche — entstehend in den Versuchungen der Endzeit aus den drei großen Kirchen — gegenübergestellt. Die Feuer der Drangsal schmieden sie zusammen. Ist es Enthusiasmus, darauf zu hoffen? Es mag sein. Aber diese Art von Enthusiasmus rechnet nicht mit einem bruchlosen Übergang der Kirche ins Reich Gottes. Ist das „chiliasmisch“? Durchaus,

³⁾ Es sei ausdrücklich festgestellt, daß E. Käsemann in seinem Aufsatz „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ (Exegetische Versuche und Besinnungen, 1. Bd. Göttingen 1960, S. 214 ff.) sagt, „allein das Evangelium“ begründe „die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten“ (a.a.O. S. 223); er entwickelt also nicht bloß die historische These, daß der neutestamentliche Kanon „in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit“ „die Vielzahl der Konfessionen“ begründe und daß „in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war“ (a.a.O. S. 221).

sofern eine Kirche auf Erden den kommenden Herrn erwartet und sofern hier eine geschichtliche Darstellung und Leibhaftigkeit der einen Kirche erhofft wird. Mit utopischem Idealismus hat jedoch diese Erwartung nichts zu tun, da diese Kirche der Endzeit von den dämonisch-antichristlichen Gewalten bedrängt wird und im Glauben das ihr auferlegte Martyrium erträgt; von irgendeiner irdischen Herrlichkeit der Kirche kann dabei keine Rede sein; von einer teilweisen Aufhebung geschichtlicher Existenzbedingungen, wie manche chiliastischen Spekulationen sie angenommen haben, erst recht nicht. Die eine Kirche der geschichtlichen Zukunft ist also auch nicht identisch mit dem aus der Auferstehung der Toten erstandenen Gottesvolke der Erlösten. Sie wartet vielmehr auf diese Vollendung. Andererseits aber steht nirgends das Dogma geschrieben, die geschichtliche Existenz der Menschen in der Entfremdung von Gott müßte die Zerspaltung der Kirche zur dauernden, unabänderlichen Folge haben. Jedenfalls kann sich eine derartige Geschichtsphilosophie nicht auf das Neue Testament berufen.

Ebensowenig können wir die Einheit der Kirche in die jenseitige Transzendenz einer himmlischen Kirche oder in die unsichtbare spirituelle Einheit „im Geiste“ verlegen, welche zu nichts verpflichtet und ohne geschichtlichen Leib wäre; ebenso soll die Einigung der Kirchen auch nicht in eine nur-moralische Einheit in guten Werken am Frieden der Welt und der Ordnung der Gesellschaft umgesetzt werden; denn so wesentlich notwendig die Gemeinschaft der Kirchen in der dienenden Liebe an der Welt ist, so kann doch diese nicht zum Ersatz der Einigung der Kirchen selbst — vorzüglich in der sakramentalen Communion — gemacht werden. Dies alles sind Scheinlösungen, die uns von dem Wege der geschichtlichen Aufgabe, die Spaltungen im Glauben und sakramentalen Handeln wirklich zu überwinden, entfernen müssen. Mit der Stiftung und Sendung der Kirche, die einen Herrn und einen Glauben, eine Taufe und ein Mahl hat, ist auch Amt und Vollmacht der Kirchen, eins zu werden, gesetzt. Das heißt selbstverständlich nicht, daß alle Kirchen eine Uniform anziehen müßten.

Entscheidend ist, daß uns die eschatologische Erwartung die Freiheit gibt, voranzudringen in der kritischen Unterscheidung der pneumatischen Grundtradition der Kirche, welche sie als Kirche, als Leib Christi in dieser Welt konstituiert und erhält, von den zahllosen „Menschensatzungen“, die sich an die erstere angehängt haben; diese Unterscheidung macht die Theorie unhaltbar, daß der ganze Traditionsbestand einer historischen Kirche organisch aus der pneumatischen traditio des Evangeliums abgeleitet und entwickelt worden sei; diese Theorie nötigt zu logischen Kunststücken und ideologischen Substruktionen. Dasselbe gilt von dem Versuch, den gegenwärtigen volkskirchlichen Traditionsbestand einer evangelischen „Landes“-Kirche mit der reformatorischen Erkenntnis des Evangeliums und der Kirche rechtfertigen zu wollen. Auf dem „Boden der Schrift“ steht die eine Theorie so wenig wie die andere, und zwar deswegen nicht, weil

der eschatologische Verkünder der nahenden Gottesherrschaft eben mit dieser Predigt die eschatologische Kritik der jüdischen und der heidnischen „Menschen-satzungen“ durchführt, an deren Stelle sich dann in der Geschichte der Kirche andere Satzungen ausgebildet haben, die nicht weniger ein Gottes Willen verdunkelndes Gesetz werden können, und dies gilt keinesfalls nur von den Traditionen der römischen Kirche. Gegenüber dem kommenden Herrn, der die Christen und Kirchen zur Einheit ruft, können wir weder unsere Theologien noch unsere kirchlichen Ordnungen als Schutzwehr vor uns herschieben, können alle Kirchen nicht das bleiben, was sie waren und heute sind. Ohne Durchbrechung der Kirchengrenzen durch die eschatologische Erwartung des kommenden Christus kann es keine echte, dauernde Dynamik der ökumenischen Bewegung und kein Wachstum der Bruderschaft von Kirchen geben. Diese eschatologisch begründete Dynamik ist die Voraussetzung des Werdens der einen Kirche, in welche die vielen Kirchen sich hineingeben, was bedeutet, daß wir Altgewohntes fahrenlassen müssen; denn diese Preisgabe ist mit jedem geschichtlichen Prozeß, der eine neue Formung hervorbringt, notwendig verbunden. Weder die Theologie, in welcher wir jetzt denken, noch unser Typus der Frömmigkeit, kann zur Vorschrift für die kommende Gestalt der Kirche erhoben werden, noch gar den Anspruch erheben, allein dem Evangelium gemäß und der Leitung durch den Hl. Geist entsprungen zu sein.

III.

Bedeuteten solche Aussagen aber nicht eine unerträgliche Relativierung aller kirchlichen Standorte und Traditionen? Verachten sie nicht das vielberufene „Erbe der Väter“? Reißen sie uns nicht ins Bodenlose, indem sie uns in eine noch nicht erschienene Zukunft verweisen?

Erstens geschieht dies deswegen nicht, weil die Zukunft der Kirche mit ihrer göttlichen Stiftung und Gründung in Christus schon begonnen hat. Zweitens deswegen nicht, weil da, wo Christus durch den Hl. Geist die Kirchen in die Zukunft führt, keine Bodenlosigkeit sein kann. Drittens deswegen nicht, weil die Erwartung des kommenden Herrn aus dem hervorbricht, was er getan hat und tut durch sein ewig gültiges Opfer für die Menschheit. So ist auch die eschatologische Erwartung der einen Kirche, das Verständnis der Einigung der Kirchen als Endgeschehen, keine Abwendung von der Geschichte der Kirche, keine Verachtung des Erbes der Väter, die doch an die Eine, Allgemeine, Heilige, Apostolische Kirche geglaubt haben, sondern vielmehr das Ende der Sonder- und Partikulargeschichten der vielen Kirchen und der Vorstoß in eine neue Epoche der Geschichte der einen Kirche Christi in der Welt und für die Welt.

Wenn der Endvollender wie der Schöpfer handelt, indem er alles neu macht, so ist er auch in der irdischen Geschichte der Kirche nicht nur der Bewahrer und

4) Vgl. hierzu Edmund Schlink, a.a.O. S. 196 ff.

Garant des Alten, sondern der Neuschöpfer, der seiner Kirche eine neue Gestalt geben kann.

Dies schließt in sich ein, daß das neue Wirken des Geistes das Wort Christi wiederholt und gegenwärtig macht. Dadurch bleibt die Kirche in der „echten“ traditio, in der pneumatischen Kontinuität. Von dieser her muß sich freilich auch Erbe und Bekenntnis der Väter prüfen lassen. Der Fortgang der pneumatischen Erkenntnis der göttlichen Heilswahrheit in der Geschichte der Kirche läßt sich nicht darauf beschränken, daß wir uns etwas anders ausdrücken, als die Väter es getan haben. Es werden auch neue Tiefen der Hl. Schrift sichtbar und neue Perspektiven des Ganges des Evangeliums und der Kirche durch die Welt, die den Reformatoren unbekannt waren. Die eschatologische Hoffnung führt die Kirche aus ihrer „babylonischen Gefangenschaft“, an der alle Kirchen der Gegenwart teilhaben, so gewiß heute das ökumenische Gespräch und die geistliche Bruderschaft der Kirchen noch in den allerersten Anfängen stehen⁵⁾.

Wir sehen also die Geschichte der Kirche als o f f e n an, nicht als abgeschlossen, weil wir den kommenden Herrn erwarten, der die Zukunft der Kirche bestimmt und die Kirche zu sich zieht. Diese Offenheit der Kirchen zur Zukunft Christi hin bedeutet Ermächtigung zum Handeln. Dieses Handeln zur Errichtung der Einheit wird aber bedrängt von unserer tiefen „Ratlosigkeit“⁶⁾, wie denn in den entscheidenden Streitfragen, z. B. nach Auftrag und Gestalt der Ämter der Kirche und nach der gemeinsamen Mahlfeier, voranzukommen sei, insbesondere in unserem Verhältnis zur römischen Kirche. Das Flehen um die Erleuchtung durch den Hl. Geist, deren wir in unserer Zerfahrenheit so bedürftig sind, ist jedoch keine Entschuldigung für Unterlassungssünden, nämlich im Tun dessen, was möglich ist. Können wir jetzt nur kleine Schritte zueinander tun, etwa in theologischen Gesprächen, im Ringen um die allerersten Voraussetzungen des gegenseitigen Verstehens, in der Bezeugung der Liebe, in der Überwindung der alten Ressentiments, im gemeinsamen Studium der Hl. Schrift, im Anfassen gemeinsamer sozialer Aufgaben, in der Stärkung und Neuorientierung der Mission, so ist es Sünde, diese gemeinsamen Schritte mit der Begründung nicht zu tun, daß wir ja die „großen“ Fragen noch nicht gemeinsam lösen könnten. Das vorbereitende, gemeinsame Handeln der Kirchen, so bescheiden es sein mag, kann doch jederzeit neue Möglichkeiten und Perspektiven für die Überwindung der entscheidenden Trennungen eröffnen. Der Hl. Geist ermächtigt zum Handeln der Christen und der Kirchen; er wirkt d u r c h ihr Handeln und nicht jenseits davon; er sucht nach Dienern der Einheit der Kirche Christi, die sich nicht durch ein greisenhaft und müde geworde-

⁵⁾ Dies ist sowohl von W. A. Visser 't Hooft, *Unter dem einen Ruf*, Stuttgart 1960, wie von Edm. Schlink (a.a.O.) mehrfach betont worden.

⁶⁾ Von dieser Ratlosigkeit spricht mit Recht Edm. Schlink, a.a.O. S. 271.

nes, historisches Christentum lähmen lassen, weil sie vorausblicken auf die Zukunft Christi.

Gegen derartige Erwägungen stellt sich endlich der Einwand, diese eschatologische Auffassung der Einigungsaufgabe bringe die schöne Harmonie in Unordnung, welche zwischen der heilsgeschichtlichen, der gegenwärtigen und der zukünftigen Einheit der Kirche obwalte. Die gegebene und die aufgegebene Einheit der Kirche müßten so in ihrem Gleichgewicht gesehen werden, daß nicht eine Verachtung dessen entstehen könnte, was Gott bereits vor uns und unserem Handeln für die Einheit seiner Kirche getan habe. Oder man argumentiert für eine Polarität heilsgeschichtlicher und eschatologischer Theologie, damit nur ja kein Enthusiasmus Platz greife.

Uns scheint in solchen Argumentationen die Sachlage verkannt zu sein, denn die eschatologische Betrachtung der zukünftigen Einheit der Kirche ist ja — trotz der Bemühungen vor und in Evanston — überhaupt noch nicht zum Zuge gekommen. Das in den genannten Auffassungen vorausgesetzte organische Verhältnis der drei Seinsweisen der Einheit der Kirche — wo existiert es denn eigentlich, abgesehen von kleinen Gruppen aus Theologen und Kirchenführern? Von einer *communis opinio* darüber, daß die Einigung der Kirchen als Dienst der Knechte des kommenden Herrn zu sehen sei, die ihn in dieser Weise handelnd erwarten, kann doch gar keine Rede sein. Im Gegenteil, weitverbreitet ist die Preisgabe der Hoffnung und mit ihr der Dimension der Zukunft der Kirche, und nahe liegt die Gefahr, daß diese „organische“ Theorie von den drei Arten der Einheit zur Rechtfertigung des kirchlichen Status quo ausgenützt wird und der eschatologische Gesichtspunkt schließlich doch nur eine Abrundung der theologischen Lehre darstellt, die für das Handeln der Kirchen im Dienste der Einigung nichts bedeutet. Dann aber wäre die Kirche nicht mehr als eschatologische Gemeinschaft derer verstanden, die im Glauben und Handeln das Reich Gottes erwarten, sondern nur eine Gemeinschaft von solchen, die zwar eine kirchliche Herkunft haben, aber auf die gemeinsame kirchliche Zukunft verzichten, die in der Einigung der getrennten Kirchen im Sinne eines realen, geschichtlichen Vorganges bestehen muß.

Andererseits ist dem genannten Einwand insofern ein relatives Recht nicht zu bestreiten, als unsere Erwägungen vorläufigen und fragmentarischen Charakters sind. Doch muß das eschatologische „Salz“ die ganze Speise würzend durchdringen, nämlich unser ökumenisches Denken und Tun, wie wir auch das wahre Erbe der voneinander getrennten Kirchen begrifflich bestimmen mögen.

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. Aufs 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 Schönem, 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 Kirchengauffassung 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 wieweit 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 Abendmahlsgemeinschaft, 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 Abendmahlsgemeinschaft 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 Abendmahlsgemeinschaft 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 Kirchauffassung 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 Fundamentalens 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. Ebensovienig 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 Geistesempfang 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 vor-kommt, 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 i s t 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 Testa-ment dargestellt wird, müssen wir die Ortsgemeinde in diesem ungeheuren Zusam-menhang 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 glauben-den Gemeinde vor allen Kirchenleitungen und Amtsträgern deutlich anerkannt und ausgesprochen. Die Kirche Jesu Christi existiert als sichtbare und örtliche Ge-meinde der Glaubenden. Die Kategorie des Einzelnen und — in Verbindung damit — die Kategorie der örtlichen und sichtbaren Gemeinde nehmen Urele-mente der neutestamentlichen Ekklesiologie auf, die eine unlöbliche Einheit mit Christologie und Pneumatologie darstellt. Die e i n e Gemeinde an e i n e m Ort, deren Zeugnis e i n e s u n d d a r u m g l a u b w ü r d i g 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 Rund-schau 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 herkommen, 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 e i n e 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 Gemeindegliederung 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 Organisierung 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 GENERALEKRETÄRS 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 Edinburger 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-

walt über die Kirchen“ ausüben oder ohne deren Einwilligung sie auf ein bestimmtes Vorgehen festlegen solle. Sie entwarfen den Plan einer Vollversammlung, die einmal in fünf Jahren zusammentreten, und eines Zentralaussschusses, der jährlich zusammenkommen sollte. Als sie an eine Vollversammlung von 200 Delegierten dachten, sahen sie allerdings nicht weit genug in die Zukunft. Auf der anderen Seite brachten sie eine Auffassung von der Rolle der Laien zum Ausdruck, die dem, was Laien in Neu-Delhi gesagt haben, sehr ähnlich ist: „Das Zeugnis, das die Kirche in der modernen Welt abzulegen berufen ist, ist von der Art, daß in bestimmten Bereichen dieses Zeugnis hauptsächlich von Laien gegeben werden muß, die in der säkularen Welt verantwortliche und einflußreiche Stellungen bekleiden.“

Der Plan war kühn, bedeutete er doch die Schaffung eines Organs, das nie zuvor in der Kirchengeschichte existiert hatte. Er war auch realistisch, indem er von den Kirchen nicht mehr forderte als eine bestimmte Verpflichtung, das zu tun, was sie schon in einer weniger förmlichen Weise zu tun angefangen hatten. Der Plan beruhte aber auf der Hoffnung, daß dieser Schritt auf die Einheit hin zu weiteren Schritten führen würde. William Temple schrieb in einem Aufsatz wenige Monate nach den Tagungen des Sommers 1937: „Er (der ÖRK) wird uns somit ein Maß von organisatorischer Einigung geben, das dem gegenwärtigen Maß unserer geistlichen Einheit entspricht, und wird das Wachstum einer tieferen und weiteren Einheit erleichtern, die sich zu ihrer Zeit in einer vollkommeneren Vereinigung ausdrücken kann“ (Christendom, 1938).

Diese Worte vom „Wachstum einer tieferen und weiteren Einheit“ lassen uns einen Augenblick innehalten. Unsere Einheit ist gewiß weiter geworden. Die Männer und Frauen von Westfield träumten nicht davon, daß der Rat so schnell wachsen würde. Sind wir aber dessen ebenso sicher, daß unsere Einheit tiefer geworden ist? Es gibt sowohl ermutigende als auch beunruhigende Symptome. Als ermutigend würde ich den Geist bezeichnen, in dem wir in Neu-Delhi zusammen arbeiteten und lebten. Beunruhigend würde ich die Tatsache nennen, daß wir in unseren Kirchen nicht ein tätigeres Verlangen nach einer volleren Einheit finden. Nun sind 25 Jahre in der Geschichte der Kirche eine sehr kurze Zeit. Was zählt, ist, ob die Einheit, die wir haben, uns wirklich zu der vollkommeneren Vereinigung führt, die der Herr für uns bereithält.

Östliche und westliche Traditionen im Rat

Keine andere Maßnahme der Vollversammlung von Neu-Delhi ist in so weiten Kreisen diskutiert worden wie die Aufnahme der orthodoxen Kirchen der UdSSR, Rumäniens, Bulgariens und Polens. In der Presse ist dieses Ereignis viel zu oft unter säkularen als unter christlichen Gesichtspunkten erörtert worden. Auf der anderen Seite gibt es Grund zur Dankbarkeit dafür, daß in der großen Mehrheit unserer Mitgliedskirchen die wahre geistliche Bedeutung dieses Ereignisses verstanden worden ist. Diese Bedeutung besteht darin, daß Kirchen in Osteuropa und Kirchen in anderen Teilen der Welt nach vielen Jahrhunderten der Isolierung fühlen, daß die Zeit gekommen ist, um in Gemeinschaft miteinander zu treten. Kein Besucher aus dem Ausland, der zu diesen Kirchen kommt, kann daran zweifeln, daß in ihrer Mitte ein starkes Verlangen nach brüderlichen Beziehungen zu ihren Christenbrüdern in anderen Teilen der Welt lebendig ist. Und der Entschluß der in Neu-Delhi versammelten Kirchen zeigt, daß auf ihrer Seite ein entsprechender Wunsch nach Gemeinschaft vorhanden ist.

Auf diese Weise hat die Frage der Beziehungen zwischen den Kirchen der östlichen und den Kirchen der westlichen Tradition, die von Anfang an einen wichtigen Platz im Leben der ökumenischen Bewegung eingenommen hat, nun eine noch größere Bedeutung und Dringlichkeit bekommen. Wir sind gefragt, ob wir diese große ökumenische Gelegenheit in vollem Umfang nutzen. Zuallererst ist erforderlich, daß wir uns gegenseitig besser kennenlernen, als das bisher der Fall war. Darum sollten wir den Austausch von Besuchen, wie er von den Kirchen selbst organisiert wird, begrüßen. Wir sind auch froh darüber, daß eine wachsende Zahl von Mitgliedern des Stabes des ÖRK die orthodoxen Kirchen kennenlernt. Ebenso ist es hilfreich, daß wir jetzt in Genf zusätzlich zur Vertretung des Ökumenischen Patriarchates die Vertretung des Moskauer Patriarchates haben.

Aber Information ist nicht genug. Notwendig ist vor allem eine wirkliche ökumenische Begegnung, in der die Kirchen voneinander lernen, sich gegenseitig bereichern und zusammen ausfindig machen, wie sie auf dem Wege zur Einheit voranschreiten können. Wir sind darum glücklich, daß in Kürze Mitglieder von zwei theologischen Kommissionen von Glauben und Kirchenverfassung die Russische Orthodoxe Kirche besuchen werden, um ein gründliches theologisches Gespräch mit den Vertretern dieser Kirche aufzunehmen. Wir hoffen, daß in der bevorstehenden Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, aber auch in der Arbeit von allen anderen Abteilungen und Referaten, wir dazu beitragen können, die jahrhundertealte Entfremdung zwischen östlichen und westlichen Traditionen abzubauen, damit die Kirchen die geistlichen Gaben, die sie empfangen haben, miteinander teilen können.

In unserer eigenen Kirchensprache haben die Worte „östlich“ und „westlich“ eine Bedeutung, die von derjenigen, die diese Worte in der modernen politischen Sprache besitzen, grundsätzlich verschieden ist. Wir geben der Frage des Verhältnisses der östlichen und westlichen Ausdrucksformen der Christenheit zueinander den Vorrang. Aber wir wissen auch, daß der Eintritt einer Zahl großer Kirchen, die in Osteuropa leben (ihnen werden noch andere Kirchen folgen, wenn der Zentralausschuß die Aufnahmeanträge, die kürzlich eingetroffen sind, genehmigt), unsere Verantwortung für ein konstruktives Handeln im Blick auf die ideologische und politische Spannung zwischen den größten Machtblöcken vermehrt. Unser großer Vorteil dabei ist, daß wir als christliche Kirchen einen Glauben teilen und deshalb uns als Brüder in diesem Glauben begegnen und nicht als Vertreter rivalisierender Ideologien. Wir wissen, daß keine kulturelle, soziale oder politische Ideologie mit dem christlichen Glauben identifiziert werden kann. Das heißt nicht, daß wir es leicht finden, über die schweren Probleme internationaler Beziehungen zu einer gemeinsamen Einstellung zu kommen. Aber es bedeutet, wie Neu-Delhi und die Konsultation über Abrüstungsfragen, die unter der Schirmherrschaft der KKIA in Genf stattfand, gezeigt haben, daß wir über eine Anzahl von wichtigen Fragen zu gemeinsamen Entschließungen gelangen und auf diese Weise ein gemeinsames Zeugnis vor der Welt ablegen können. Und wenngleich unsere wiederholten Warnungen in einer so schwierigen Angelegenheit wie der Einstellung von Atomwaffenversuchen bisher kein Gehör gefunden haben, dürfen wir doch nicht müde werden. Wir müssen weiter unsere Stimme erheben, wir müssen die Hoffnungslosigkeit und den Defätismus, die so weit verbreitet sind, bekämpfen und weiter glauben, daß ein klares Zeugnis für Frieden und Gerechtigkeit schließlich in den Herzen und in der Gesinnung der Menschen eine Antwort finden wird.

Im Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils

In wenigen Wochen beginnt das Zweite Vatikanische Konzil. Dieses Konzil hat eine solch große, unmittelbare Bedeutung für einen beträchtlichen Teil der Christenheit und so wichtige Auswirkungen auf das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu allen anderen christlichen Kirchen, daß wir vom ÖRK, mit unserem Interesse für die ganze Sache Christi in der ganzen Welt, in einer sehr unmittelbaren Weise das Gefühl haben müssen: „Nostra res agitur“. Nun ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt schwer, ein klares Bild vom augenblicklichen Stand der Vorbereitungsarbeiten für das Konzil zu bekommen. Die ausgegebenen Informationen sind so vage, daß wir nur sehr allgemeine Eindrücke von den Vorschlägen, die vorgelegt werden sollen, haben können. Darüber hinaus hören wir auf der einen Seite Stimmen, die den Eindruck vermitteln, als werde das Konzil auf dem Weg der Erneuerung und der Reform sehr weit gehen. Wir hören auf der anderen Seite aber auch Stimmen, die nicht nur vor zu großen Erwartungen warnen, sondern der Meinung sind, daß keinerlei Schritte unternommen werden, die einen merklichen Wandel in den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen herbeiführen könnten. Unter diesen Umständen müssen wir uns auf die grundlegende Frage beschränken, welche Haltung der ÖRK zum Konzil einnehmen sollte. Mir scheint, daß man die Antwort in vier Punkten formulieren kann: Zuallererst müssen wir uns, wenn wir dem Konzil folgen, vergegenwärtigen, daß für die Sache, der wir dienen, viel auf dem Spiele steht. Wir sollten es mit unseren Gebeten begleiten, versuchen, vollständig über seine Arbeit informiert zu sein, nichts tun, was die Aufgabe der Konzilsväter erschweren könnte, und alles tun, was sie ermutigen kann, um die Aufgabe der Erneuerung ihrer Kirche durchzuführen. In diesem Geiste hat auch der Exekutivausschuß entschieden, vorzuschlagen, daß die Einladung an Beobachter des ÖRK zum Konzil angenommen werden soll.

Zweitens sollten wir unseren Mitgliedern sehr deutlich machen, welches die gegenwärtige Einstellung zu den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und uns selbst ist. Die Lage ist ganz einfach die, daß wir über einander gut informiert zu sein suchen und daß wir einander von unseren verschiedenen Anliegen wissen lassen. Es kann keine Rede sein von irgendwelchen Verhandlungen über organisatorische Verbindungen und natürlich noch viel weniger, weil unsere Verfassung das klar und deutlich verbietet, davon, daß der ÖRK in diesen Beziehungen zum Konzil für irgendeine oder alle Mitgliedskirchen spricht.

Es ist wahr, daß sich etwas Neues ereignet hat. Noch vor wenigen Jahrzehnten hätte man es für undenkbar gehalten, daß römisch-katholische Beobachter, die von einem Sekretariat des Vatikans ausgewählt worden sind, einer Vollversammlung des ÖRK beiwohnen würden, und, daß der ÖRK eingeladen werden würde, Beobachter zu einem Konzil der römisch-katholischen Kirche zu entsenden. Dennoch stellt die neue Entwicklung, wenngleich sie bedeutend ist, einen bescheidenen Schritt dar und bedeutet nur, daß man auf beiden Seiten glaubt, daß die Christen nicht in vollständiger Isolierung voneinander verharren sollten.

Drittens scheint mir, daß wir sehr klar zum Ausdruck bringen sollten, daß wir auf der Basis unserer ökumenischen Überzeugungen hoffen, daß ein echter Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche auf der einen Seite und dem ÖRK mit seinen Mitgliedskirchen auf der anderen Seite zustandekommt. Sollten wir von einer Hoffnung sprechen, wenn wir schon so viele Gespräche zwischen römischen Katholiken und führenden kirchlichen Persönlichkeiten anderer Kirchen statt-

finden sehen und wenn die Literatur über diesen Gegenstand schon solche überwältigenden Ausmaße angenommen hat? Ja, denn diese nützlichen Gespräche zwischen Einzelnen zu haben, ist eine Sache; einen Dialog zwischen Kirchen zu haben, ist eine andere Sache. Was wir das neue Klima nennen, wird wahrscheinlich keine bleibende Wirkung haben, wenn es nicht zu einem Dialog auf der Ebene der Kirchen selber führt. Mit anderen Worten, wir können nicht und wir dürfen die Hoffnung nicht aufgeben, daß das Vatikanische Konzil selber die Sprache des Dialogs sprechen wird. Denn genauso, wie es zwischen Einzelnen dort kein gesundes und erst recht nicht ein christliches Verhältnis geben kann, wo kein Dialog vorhanden ist, so kann auch zwischen Kirchen kein konstruktives Verhältnis bestehen, wenn sie nicht bereit sind, in den Dialog miteinander einzutreten. Was heißt denn Dialog? Der große Philosoph des Dialoges, Martin Buber, gibt eine Definition, die ich hier frei wiedergebe: „Ein echtes Gespräch findet statt, wenn jeder der Partner sich wirklich um den anderen in seinem Dasein und in seinem Sosein bemüht und sich dem anderen mit der Absicht zuwendet, ein lebendiges gegenseitiges Verhältnis zu schaffen.“ Mit anderen Worten, Dialog bedeutet nicht, Aufgabe der eigenen Grundsätze und Überzeugungen oder Gleichgültigkeit der Wahrheit gegenüber, sondern Sorge für die anderen, Zuhören, den Wunsch nach wirklicher Kommunikation und gegenseitiger Bereicherung. Dies alles gilt im verstärkten Maße für diejenigen, die an den gleichen Herrn Jesus Christus glauben. Pater Congar hat gesagt, einer der wichtigsten Grundsätze ökumenischen Dialoges sei, „die Fragen, die wir einander stellen, ernst zu nehmen“. Diese Art von Dialog ist es gerade, die wir heute zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen nötig haben.

Viertens müssen wir sagen, daß eine dialogische Haltung gewisse praktische Konsequenzen hat. Das ist der Grund dafür, daß wir uns besondere Gedanken über das machen, was das Konzil im Blick auf die Fragen, die das Verhältnis der Kirchen zueinander betreffen, tun oder nicht tun wird, wie z. B. im Blick auf die Frage der Religionsfreiheit, der Mischehe, des Gebetes für die Einheit und im weiteren Sinne auch im Blick auf die Frage des Wesens und der Grenzen der Kirche. Wir müssen ehrlicher Weise sagen, daß wir sogar innerhalb der Mitgliedschaft des ÖRK noch nicht alle Konsequenzen aus unserem Verhältnis als Kirchen, die in einem beständigen Dialog miteinander stehen, gezogen haben. Wir müssen darum von der römisch-katholischen Kirche nicht das fordern, was wir selber noch nicht verwirklicht haben. Aber wir arbeiten wenigstens gemeinsam an einem Verhältnis, in dem „ein jeglicher nicht auf das Seine sieht, sondern auch auf das, was des anderen ist“ (Phil. 2, 4). Und wir können und dürfen verlangen, daß die einmalige Gelegenheit dieses Konzils, des ersten, das seit der Geburt der modernen ökumenischen Bewegung stattfindet, dazu benutzt wird, um zu zeigen, daß die römisch-katholische Kirche erkennt, daß die Kirchen, die den Namen Jesu Christi tragen — ohne deren Unterschiede verkleinern zu wollen —, um ihrer selbst und um der Welt willen ihr echtes Interesse füreinander demonstrieren und in einen lebendigen Dialog über die Wahrheit und den Willen Gottes miteinander eintreten müssen.

Der Sinn des Wortes „OIKUMENE“

In seinen Gedanken zur Vollversammlung von Neu-Delhi hat Pater Beupère gesagt: „Le Conseil oecuménique des Eglises apparaît comme un univers en expansion . . . Le Conseil oecuménique est maintenant ‚un monde‘“ (Parole et Mis-

sion, April 1962). (Der ÖRK erscheint als ein Universum, das in Ausdehnung begriffen ist . . . Der ÖRK ist jetzt ‚eine Welt‘.) Er fügt hinzu, daß dies nicht bloß einen neuen Abschnitt darstellt, sondern fast eine Verwandlung („presque une mutation“). In diesen Worten liegt eine richtige Beobachtung. Die Pioniere des Rates wollten, daß der Rat ein Welt rat sein sollte. In der ersten Zeit aber waren sehr große Teile der Welt im Rat nicht vertreten und darum nicht in der Lage, ihren Beitrag zu leisten. In Neu-Delhi haben wir in dieser Hinsicht einen solch großen Sprung vorwärts getan, daß es noch schwierig ist, alle Auswirkungen der neuen Situation zu überblicken. Durch den Zusammenschluß von IMR und ÖRK, durch den Zuwachs an Mitgliedern in Gebieten, in denen wir nur wenige Mitgliedskirchen hatten, durch die Ausweitung unserer verschiedenen Dienste, stehen wir jetzt in Berührung mit Kirchen in allen größeren Gebieten mit einer wichtigen und bedauerlichen Ausnahme: der Kirchen Chinas. In vielen Fällen arbeiten Kirchen, die nicht Mitglieder des ÖRK sind, durch Missionsräte, regionale oder nationale Räte, durch das Stipendienprogramm, Flüchtlingsarbeit und zwischenkirchliche Hilfe, durch das Ökumenische Institut und den Fonds für theologische Erziehung mit uns zusammen. Was immer die Vollversammlung von Neu-Delhi sonst noch bedeutet hat, ganz gewiß hat sie unserer Bewegung zu einer neuen Erkenntnis des weltweiten Charakters der christlichen Kirche verholfen. Sie hat uns gelehrt, daß es unmöglich ist, noch länger bei der Christenheit an eine Kultur oder einige Kontinente zu denken.

Diese Ausweitung unseres Horizonts ist in vieler Hinsicht erfreulich. Wir entdecken die Dimensionen des Werkes Gottes in der Welt. Wir erkennen, daß das gesamte Leben der Kirche von erstaunlicher Vielfalt und erstaunlichem Reichtum ist. Wir bekommen die Möglichkeit, unsere Lasten miteinander zu tragen und unsere eigenen Kirchen als Teil einer weltumfassenden „familia Dei“ zu verstehen.

Es gibt auch eine Gefahr, daß wir nämlich jetzt so viele zwischenkirchliche Aufgaben haben, daß wir die Welt außerhalb der Kirche vergessen. Es könnte so scheinen, als wäre es schon mehr, als wir in den kommenden Jahren zu erreichen hoffen können, wenn wir einander nur kennenlernen, in ein theologisches Gespräch miteinander kommen, einander Hilfe leisten und miteinander an der Aufgabe der Erneuerung des Lebens der Kirche arbeiten. Es muß hinzugefügt werden, daß in vielen unserer Kirchen ein Gefühl des Defätismus angesichts ihrer Aufgabe in der Welt vorhanden ist. Die Welt lebt, denkt und redet so oft, als existierte überhaupt keine Kirche. Der Graben zwischen den intellektuellen und ideologischen Kräften, die unsere Zivilisation formen, und dem Denken und Zeugnis der Kirche scheint jeden Tag weiter zu werden. Die Versuchung, in unserer eigenen ökumenischen Welt, in der wir die großen zentralen Überzeugungen miteinander teilen, Zuflucht zu suchen, ist deshalb sehr groß.

Aber es ist eine Versuchung; denn eine ökumenische Bewegung, die der Welt den Rücken kehrt, würde nicht länger den Auftrag, für den sie lebt, erfüllen. Schon das Wort „oikoumene“ selber erinnert uns an diese Wahrheit. Professor Werner Bieder hat kürzlich in der „Evangelischen Theologie“ auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß die Stellen im Neuen Testament, in denen das Wort „oikoumene“ vorkommt, sich in zwei Gruppen einteilen lassen. In der ersten Gruppe wird „oikoumene“ im Sinne von Menschheit gebraucht, die als verlorene und unerlöste Menschheit ihr gemeinsames Leben in politischen und anderen Gemeinschaften führt. In der zweiten Gruppe ist die „oikoumene“ die Welt der Menschen, in die Gott durch sein gnädiges Handeln in Jesus Christus eingreift und damit zu

ihrer Ziel und Ende bringt. Ein wichtiges Beispiel ist Hebr. 1, 6, wo es heißt: „Da Gott den Erstgeborenen in die Welt („oikoumene“) einführt, spricht Er: Und es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten.“ Heißt das nicht, daß der auferstandene und gen Himmel gefahrene Jesus der „oikoumene“ als ihr wahrer Herr vorgestellt wird und daß es darum der Auftrag der Kirche ist zu bezeugen, daß alle Dinge Ihm untertan sind (Hebr. 2, 8) und daß die zukünftige „oikoumene“, von der Hebr. 2, 5 spricht, die ganze weite Welt der Menschheit ist, wie sie unter Seine Herrschaft gebracht werden wird?

Darum kann es keine selbstzufriedene und introvertierte, ekklesiastische „oikoumene“ geben. Es kann nur eine kirchliche „oikoumene“ geben, die Ernst damit macht, daß Christus der Herr ist, und die dieses Zeugnis jetzt in Wort und Tat in die weitere „oikoumene“ hinaustragen muß, die noch nicht erkannt hat, was Gott für die Welt und in der Welt getan hat. In der Mission und im Dienst unter den Menschen werden wir diese unsere ökumenische Aufgabe verwirklichen. Das heißt nicht, daß wir die Bedeutung wahrer Einheit unterschätzen. Im Gegenteil, die Fragen der Einheit sind so brennend, weil sie die gesamte Aufgabe der Kirche in der Welt beeinflussen.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist unser neues Studienthema genau das, was wir heute brauchen. Es spricht vom „Endgültigkeitscharakter des Christuswerkes“, das heißt, von der Einmaligkeit und Universalität Christi als des Herrn der Kirche. Aber es spricht gleichzeitig auch von der Epoche einer weltweiten Geschichte, d. h. von der „oikoumene“, in der bekannt und manifest gemacht werden muß, daß Er der Herr der Welt ist. Indem wir versuchen, die volle Konsequenz dieser ungeheuren Wahrheit zu verstehen, werden wir auch deutlicher sehen, daß der ÖRK nicht nur ein weltweiter Rat sein muß, sondern ein Kanal, durch den die Liebe Gottes hindurch verkündet und der ganzen Menschenwelt demonstriert wird.

CHRONIK

Die diesjährige Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 7.-16. August in Paris stand unter dem Zeichen der Weiterarbeit an den in Neu-Delhi gestellten Aufgaben (s. den Tätigkeitsbericht von Dr. Visser 't Hooft S. 293). Über das Hauptthema der ökumenischen Studienarbeit für die nächsten Jahre: „Der Endgültigkeitscharakter des Christuswerkes und das Handeln Gottes in der Epoche weltweiter Geschichte“ hielten der britische Theologe Principal Dr. John Marsh (Kongregationalist) und der Beigeordnete Generalsekretär des ÖRK, Pater Paul Verghese (Syrisch-Orthodoxe Kirche in Indien), einführende Referate.

Den Aufnahmeanträgen folgender sieben Kirchen wurde einstimmig stattgegeben: Ev.-

luth. Kirche von Lettland, Ev.-luth. Kirche von Estland, Union der Evangelischen Christlichen Baptisten der UdSSR, Grusinische (Georgische) Orthodoxe Kirche, Armenische Apostolische Kirche (Katholik von Etschmiadsin), Armenische Apostolische Kirche (Katholik von Sis), Ev.-luth. Kirche in Südafrika.

Nachdem sich 4 lutherische Kirchen in Nordamerika zur „Lutherischen Kirche in Amerika“ zusammengeschlossen haben, zählt der ÖRK jetzt 201 Mitgliedskirchen.

Außerdem haben drei Kirchen — einer Regelung von Neu-Delhi folgend — wegen ihrer unter 10 000 liegenden Mitgliederzahl den Status „angeschlossener Kirchen“ erhalten (Lusitanische Kirche in Portugal, Spanische Reformierte Bischöfliche Kirche,

Union Protestantischer Kirchen auf den Niederländischen Antillen).

Der Zentralausschuß beschloß, den Forschungssekretär des Referates für Glauben und Kirchenverfassung, Dr. Lukas Vischer, als Beobachter des ÖRK zum 2. Vatikanischen Konzil zu entsenden. Nach einer Mitteilung des „Sekretariats für die christliche Einheit“ in Rom haben 12 nicht-römische Kirchen und kirchliche Weltorganisationen die Einladung zur Entscheidung von Beobachtern zum Konzil angenommen, darunter der Lutherische und der Reformierte Weltbund, die Anglikanische Kirchengemeinschaft, der Weltrat der Methodisten, die Utrechter Union der alt-katholischen Bischöfe sowie die Evangelische Kirche in Deutschland, die durch Prof. D. Edmund Schlink (Heidelberg) vertreten sein wird.

Erstmalig nahmen an der Zentralausschußsitzung zwei offizielle Beobachter der römisch-katholischen Kirche teil.

In einer Stellungnahme zu internationalen Fragen rief der Zentralausschuß die Christen der Welt auf, an der Versöhnung von Staaten und Völkern mitzuarbeiten. Insbesondere wurde dabei auf die Gefahr der ungelösten Berlinfrage für den Weltfrieden hingewiesen.

Mit „tiefem Bedauern“ nahm der Zentralausschuß von Ausweisung bzw. Besuchsverbot anglikanischer Bischöfe in Ghana Kenntnis und bat die Regierung, ihren Beschluß zu überprüfen.

* * *

Die Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche mit der Arbeit vertraut zu machen, die in der Bewegung

für Glauben und Kirchenverfassung in den letzten Jahren geleistet worden ist, war das Ziel einer Reise, die eine aus zehn Teilnehmern bestehende ökumenische Delegation vom 22.–30. August in die Sowjetunion führte. Auch sechs Mitglieder des Genfer Arbeitsstabes haben der Russischen Orthodoxen Kirche im Juni einen zwölf-tägigen Besuch abgestattet.

Engere Beziehungen zwischen der Anglikanischen und der Russischen Orthodoxen Kirche sollen als Ergebnis eines fünf-tägigen Besuches, den der Erzbischof von Canterbury, Dr. Arthur M. Ramsey, dem russischen Patriarchen Alexius abstattete, angestrebt werden.

Dem Reformierten Weltbund gehören jetzt 90 Kirchen an, nachdem der Exekutivausschuß bei seiner Tagung in Ibadan (Nigeria) zwei afrikanische Kirchen aufgenommen hat.

Zur tatkräftigen Unterstützung der ökumenischen Arbeit verpflichtete sich der Internationale Kongregationalistische Rat auf seiner 9. Vollversammlung in Rotterdam, an der etwa 550 Delegierte teilnahmen. Mit dem Reformierten Weltbund soll die vor fünf Jahren aufgenommene Zusammenarbeit verstärkt werden. Zum neuen Moderator des Rates wurde der stellv. Generalsekretär des ÖRK, Dr. Norman Goodall, gewählt.

Die Ökumenische Gebetswoche ist in der Woche vor Pfingsten von mehreren hundert Gemeinden der deutschen Landes- und Freikirchen begangen worden. Die Zahl der bestellten Gebetshandreichungen stieg von 12 000 Exemplaren im Jahre 1960 und 32 000 im Jahre 1961 auf 43 000.

VON PERSONEN

Bischof D. Stephen Neill hat seit dem Sommersemester für vier Jahre den Lehrstuhl für Missionswissenschaften und ökumenische Beziehungen an der Universität Hamburg übernommen.

Der Exarch des Moskauer Patriarchats für Mitteleuropa, Erzbischof Joann Wendland (Berlin-Karlshorst), wurde von Patriarch Alexius zum Exarchen von Nord- und Südamerika mit Sitz in New York ernannt.

Der Bruder von Prof. Reinhold Niebuhr, Professor H. Richard Niebuhr (Yale University), starb Anfang Juli im Alter von 67 Jahren.

Einer der führenden Theologen Indiens, Prof. Dr. Paul Devanandan, der auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi eines der Hauptreferate hielt, ist am 10. August im Alter von 61 Jahren gestorben.

NEUE BÜCHER

ÖKUMENE

The New Delhi Report. The Third Assembly of the World Council of Churches 1961. SCM Press Ltd., London 1962. 448 Seiten. Ganzleinen 30s.

Es ist in der ökumenischen Studienarbeit ein guter Brauch, zum Verständnis und zur Überprüfung ökumenischer Verlautbarungen jeweils auch den englischen Wortlaut heranzuziehen, in dem sie ursprünglich abgefaßt worden sind. Darum verweisen wir auf die im Juli erschienene englische Ausgabe des Neu-Delhi-Berichtes, dessen Inhalt sich mit der deutschen Fassung deckt, abgesehen davon, daß letzterer noch zusätzlich sieben der auf der Vollversammlung gehaltenen Hauptvorträge beigegeben sind.

Norman Goodall, The Ecumenical Movement. What it is and what it does. Oxford University Press, London 1961. 240 Seiten. Geb. 18s.

Henry P. Van Dusen, One Great Ground of Hope. Christian Missions and Christian Unity. The Westminster Press, Philadelphia 1961. 206 Seiten. Geb. \$3.95.

Neben dem Buch von Samuel McCrea Cavert (s. Heft 3/1962 S. 232 f.) sind im angelsächsischen Raum zwei weitere Standardwerke über die ökumenische Bewegung erschienen, die auch bei uns Beachtung verdienen. Auch diese beiden Darstellungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht von der Theorie her an den Stoff herangehen, sondern aus einer lebenslangen Erfahrung in Ökumene und Mission erwachsen sind. Beide Verfasser haben insbesondere die 1961 vollzogene Integration maßgeblich mit vorbereitet.

Norman Goodalls Buch gibt eine solide und sachkundige Einführung in Geschichte und Wesen der ökumenischen Bewegung, wie sie seit Edinburgh 1910 ihren Weg genommen hat. Innerhalb der geschichtlichen Fakten und Vorgänge weiß G. immer wieder die entscheidenden Wendepunkte und Entwicklungslinien hervorzuheben und zu einem geschlossenen Gesamtbild zu verknüpfen. Daß dabei auch die zwischenkirchlichen Gespräche in Großbritannien einbezogen werden, liegt bei einem englischen Verfasser nahe. Auf die

„Widerstände, Besorgnisse und Fragen“, denen die ökumenische Bewegung begegnet, geht G. ernsthaft und ausführlich ein. Sein Buch klingt aus in dem Appell, die Ökumene auf Ortsebene zu verwirklichen, wofür Hilfen und Ratschläge gegeben werden. Der Anhang enthält Literaturhinweise, Dokumente, Listen der Mitgliedskirchen und -räte des ÖRK bzw. IMR sowie Statistiken.

Van Dusen holt erheblich weiter aus. Sein Buch gliedert sich in drei Abschnitte: Gestern — Heute — Morgen. Unter „Gestern“ versteht er das 19. Jahrhundert, das Latourette das „große Jahrhundert“ des christlichen Glaubens genannt hat, bis hinein in unsere Tage, also jene Zeit, in der Ökumene und Mission vorher nie erreichte Fortschritte machten. Der Verf. führt diesen Nachweis nicht chronologisch oder geographisch, sondern höchst eindrücklich nach den Stufen der erreichten Zusammenarbeit bzw. Einheit. Dabei sieht er den Impuls zur Einheit entscheidend in der Mission begründet. Auf die in ihrem Bereich sich vollziehenden Entwicklungen richtet sich daher sein Blick in erster Linie und — wie wir meinen — doch wohl zu ausschließlich, so daß die „alten Kirchen“ und auch die anderen in der ökumenischen Bewegung wirksamen Triebkräfte demgegenüber allzusehr in den Schatten geraten.

Auch die Bestandsaufnahme im zweiten Abschnitt — „Heute“ — bewegt sich in dieser Richtung, wie schon die Überschrift „Die jungen Kirchen und die christliche Einheit“ anzeigt. Was in diesem Zusammenhang über die Notwendigkeit einer „bodenständigen Theologie“ in den jungen Kirchen gesagt ist, führt mitten in die durch Neu-Delhi ausgelösten Fragen hinein.

Im dritten Abschnitt — „Morgen“ — werden die Schwierigkeiten und Aussichten für die Verwirklichung christlicher Einheit nüchtern, aber doch hoffnungsvoll gegeneinander abgewogen, wobei allerdings die röm.-kath. Kirche etwas gar zu schnell ausgeklammert erscheint. Vor allem wird jedoch die praktische wie theologische Relevanz, die der Verf. den konziliaren Zusammenschlüssen für diese Einheit zuschreibt oder wenigstens als Frage aufwirft, in der ekklesiologischen Diskussion gründlichen Nachdenkens bedürfen (diese Gedanken hat Van Dusen bereits

in seinem Artikel „Die Bedeutung einer konziliaren Ökumene“ in: *The Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1960, entwickelt; deutsche Übersetzung durch die Ök. Centrale erhältlich).

Nur einige Themen dieses gedankenreichen Buches seien damit angedeutet, das auf jeder Seite eine erstaunliche Fülle von Kenntnissen, Einsichten und Anregungen vermittelt. Im Anhang findet sich u. a. auf 27 Seiten eine von 1795—1960 reichende Zeittafel ökumenisch-missionarischer Ereignisse. Was an diesem Buch aber so fesselt, ist nicht zuletzt jene mitreißende Zuversicht, die aus ihm spricht, weil wir nach dem Wort von William Temple in der ökumenischen Bewegung „One great ground of hope“ für die Zukunft haben.

Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche. Hrsg. von Hans-Ludwig Althaus. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 251 Seiten. Kart. DM 14,80.

A. nennt seine Textsammlung mit W. A. Visser 't Hooft einen Versuch, „das zu sammeln und zusammenzufassen, was repräsentative Organe des Ökumenischen Rates... zur Frage der Einheit [der Kirche] gesagt haben“. Er bringt vor allem offizielle Äußerungen des ÖRK seit seiner Gründung 1948, aber auch aus der Zeit davor, ferner Äußerungen ihm angeschlossener Kirchen. Das 1. Kapitel (11—22) enthält Dokumente von „Körperschaften der ökumenischen Bewegung“, nämlich die Verfassungen des ÖRK, der Kommission „Faith and Order“, des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes sowie die Richtlinien der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“. Das 2. Kapitel (23—138) bringt „Erklärungen ökumenischer Konferenzen“, und zwar der „Faith and Order“-Weltkonferenzen bzw. -Sitzungen, der Vollversammlungen des ÖRK sowie der Sitzungen seines Zentralausschusses, schließlich der Weltmissionskonferenzen. Daran schließen sich im 3. Kapitel (139—235) „Konfessionelle Stellungnahmen zur Frage der Einheit der Kirche“ an, nämlich Äußerungen der Griechischen und Russischen Orthodoxen Kirche, der röm.-kath. Kirche, des Reformierten und des Lutherischen Weltbundes, der anglikanischen Gemeinschaft, deutscher Freikirchen sowie einiger „Junger Kirchen“. Ein wäh-

rend des Druckes hinzugefügter Anhang (236—248) bringt Texte der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 sowie Auszüge neuerer päpstlicher Enzykliken. Einige Literaturhinweise (249) und eine Zeittafel zur ökumenischen Bewegung (250f.) schließen den Band ab.

Das Problem von Textsammlungen ist das der Auswahl, die freilich angesichts des vorgesehenen Umfangs von vornherein nur begrenzt sein konnte. Zu beanstanden ist jedoch der Abdruck der Verfassung des ÖRK von 1948 bzw. 1954, obwohl gerade unter Abschnitt III (Funktionen) in Neu-Delhi im Blick auf die Integration charakteristische Erweiterungen vorgenommen wurden.

A. hat bewußt darauf verzichtet, „alle ökumenischen Erörterungen zur Einheitsfrage... die von bestimmten theologischen Problemkreisen her unserer Frage zuleibe rücken“, aufzunehmen. So notwendig eine Beschränkung auf das eigentlich Ekklesiologische ist, so fragt es sich angesichts der gebotenen Auswahl doch, ob dieses nicht im Ansatz zu eng gefaßt ist. Es entsteht der Eindruck, es gehe in der Frage nach der Einheit der Kirche wesentlich um die mit der Mehrzahl von Kirchen gegebene Problematik „Die Kirche und die Kirchen“. Das aber ist ein Standpunkt, der zwar im Blick auf die ökumenische Empirie naheliegt und auch weithin der offizielle ist, aber gleichwohl den ekklesiologischen Vorstellungen vieler beteiligter Kirchen nicht entspricht. Konkret gesprochen: Zum Zentrum (und nicht nur zur Peripherie!) des Ekklesiologischen und damit zum Zentrum aller Aussagen über die Einheit der Kirche gehört für die „orthodoxen“ Kirchen das Dogma und die Tradition, für die „katholischen“ das kirchliche Lehramt, für die „evangelischen“ das Bekenntnis. Indem aber diese und andere Problemkreise nicht eigentlich zur Sprache kommen, wird das Problem der Einheit der Kirche für viele Kirchen noch nicht einmal gesichtet und nur höchst allgemein, nicht aber zentral und konkret angesprochen. Wohl gemerkt: Wir plädieren nicht für die Aufnahme nicht spezifisch ekklesiologischer Themen (obwohl man fragen kann, welches Theologumenon denn nicht von ekklesiologischer Relevanz ist!), meinen aber, daß vom Thema selbst her die ekklesiologischen Implikationen vollständig angesprochen werden sollten.

Weitere Wünsche für eine Neuauflage: Da bei der Mehrzahl der gebotenen Texte nicht der deutsche, sondern ein fremdsprachiger Text (englisch, lateinisch usw.) der offizielle ist, empfiehlt es sich, auch jeweils dessen Fundort anzugeben. Auch wünscht man sich reichhaltigere Literaturhinweise. (Es befremdet, nicht die von G. K. A. Bell 1924–1958 in vier Bänden herausgegebenen „Documents on Christian Unity“ genannt zu finden.)

Eine Textsammlung wie die von A. vorgelegte war seit langem überfällig. Ihr Erscheinen ist daher sehr zu begrüßen, gibt sie doch die Gelegenheit, kompandienhaft wesentliche ökumenische Texte kennenzulernen und zu studieren. Es ist ihr eine weite Verbreitung zu wünschen. (Dazu müßte allerdings der Preis wesentlich niedriger sein!)

Klaus Haendler

Paul S. Minear, Images of the Church in the New Testament. The Westminster Press, Philadelphia 1960. 294 Seiten. Geb. \$ 6.00.

Das umsichtig und sorgfältig angelegte und ausgearbeitete Werk des bekannten amerikanischen Neutestamentlers und jetzigen Direktors des Referats für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht von einem vorgefaßten Kirchenbegriff bzw. Kirchenverständnis her konstruiert ist. Vielmehr sucht M. gleichsam induktiv das Selbstverständnis der Kirche in neutestamentlicher Zeit zu ermitteln. Es geht ihm bei dem Bild, das diese Kirche von sich zeichnet, auch um seine kritische Aufgabe: Die Glieder der Gemeinden sollen die Wirklichkeit ihres gemeinsamen Lebens an diesen Bildern messen. Seiner induktiven Methode entsprechend geht M. nicht von ekklesiologischen Leitbegriffen bzw. -vorstellungen aus, sondern von minder gewichtigen, recht verstreut auftretenden Bildern (z. B. Salz, Fische, Brot-Laib, Wein-Weinstock). Dann erst folgen die Hauptvorstellungen: Gottesvolk und neue Schöpfung, Gemeinschaft im Glauben und Leib Christi. Selbst hier bildet die Leitvorstellung nicht einen Oberbegriff, unter dem sich anderes subsumieren ließe. Sie dient vielmehr als Kristallisationspunkt, um den sich eine Fülle von Begriffen und Vorstellungen schart.

Trotz mancher Bedenken gegen einzelne Punkte überzeugt doch der Entwurf als gan-

zer. M. arbeitet keine Lehre von der Kirche nach dem NT heraus. Unentbehrliche Bausteine für eine neutestamentliche Ekklesiologie erkennen wir jedoch vor allem dort, wo M. den sachlichen Zusammenhang der einzelnen Gruppen von Bildern und Begriffen darstellt. Entscheidend fällt ins Gewicht, wie stark das Selbstbewußtsein der ntl. Gemeinde von ihrem Christusbewußtsein bestimmt ist: Christus ist oft das beherrschende Bildelement. Ja, Christus ist der eigentlich Weisende in allen Bildern, der Redende in allen Aussagen. Die Kirche wird durch das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes konstituiert. Darin liegt die Einheit der Aussagen über die Kirche, darin liegt zugleich die Einheit der Kirche selbst begründet. Darum ist dies Buch unaufdringlich ökumenisch: Es zwingt dem Leser keine Einheitsekklesiologie auf, auch keine vermeintlich neutestamentliche, es läßt ihn aber wahrnehmen, wo die Einheit zu suchen und zu finden ist.

Thomas Dell

RELIGION UND MISSION

Die großen Religionen. Herausgegeben von Gerhard Günther. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. 172 Seiten. Leinen DM 14.80.

Das Buch enthält eine Vortragsreihe, die im Winter 1960/61 an der Evangelischen Akademie in Hamburg gehalten wurde. Eingeraht von zwei Grundsatzreferaten — „Religion und Religionen“ von Friedrich Heiler, der die Weltreligionen in einer von Christus überhöhten und erfüllten Synthese zusammenschaut, und „Zukunft der Religion“ von Jan Hermelink, der von der „Einheit des religiösen Menschen“ (S. 156) ausgeht und überraschend neue Perspektiven in der Wandlung der religiösen Weltlage aufzeigt — gelangen zur Darstellung: „Der Hinduismus“ (H. v. Glasenapp), „Der Buddhismus“ (G. Rosenkranz), „Das Judentum“ (K. H. Rengstorff), „Der Islam“ (B. Spuler), „Das katholische Christentum“ (P. Meinhold), „Protestantisches Christentum“ (W. Trillhaas), „Das östlich-orthodoxe Christentum“ (R. Stupperich) und „Atheismus“ (H.-R. Müller-Schwefe). Man sieht — eine Fülle berufener Autoren, deren Stand- und Ansatzpunkte jedoch naturgemäß sehr verschieden sind und im Rahmen einer solchen Vortragsreihe schon gar nicht aufeinander abgestimmt sein können. Wenn also

auch die einzelnen Beiträge ihr Gewicht mehr in sich selbst und weniger in einem auf ein Gesamtbild zielenden inneren Zusammenhang haben, so sind sie doch in der Erfassung und Herausarbeitung des Wesentlichen z. T. so konzentriert und instruktiv (man denke etwa an K. H. Rengstorfs Darstellung des Judentums!), daß der Leser sich zu weiterem Studium angeregt fühlt, auch und gerade dann, wenn er Fragen und Widersprüche anzumelden hat. Darum ist es schade, daß der im Vorwort ausgesprochene Hinweis auf die den Beiträgen mitgegebenen Literaturangaben nicht in allen Fällen verwirklicht ist.

Auf der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi ist auch nach außen hin deutlich geworden, daß der christliche Glaube zu einer neuen Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen gefordert ist, die der alten wie der jungen Christenheit ein Höchstmaß geistiger und geistlicher Kraft abverlangen wird. Der vorliegende Sammelband kann einem aufgeschlossenen Leserkreis als erste Zurüstung für diese Aufgabe sicherlich gute Dienste tun.

Stephen Neill, Mission zwischen Kolonialismus und Ökumene. Die Aufgabe der Kirche in der sich wandelnden Welt. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. 264 Seiten. Leinen DM 19.80.

Dieses bedeutende Buch ist von uns schon anlässlich des Erscheinens der englischen Ausgabe gewürdigt worden (s. Heft 3/1960 S. 163). Wir begrüßen, daß es nunmehr auch in deutscher Übersetzung zugänglich ist. Es gibt nur wenige Bücher in unseren Tagen, die vom ökumenischen wie missionarischen Blickpunkt aus die Lage der Christenheit in der Welt von heute so kenntnisreich und umfassend darzustellen, zugleich aber auch den Kirchen wie dem einzelnen Christen den Ruf zur Erneuerung und Gehorsam so eindringlich nahezubringen wissen, wie es hier geschieht. Für Studienkreise und Gruppendiskussionen bietet es eine Fundgrube von Anregungen und Arbeitsmaterial. Leider fehlt in der deutschen Ausgabe der Index, der das Zurechtfinden in dieser Fülle von Stoff und Gedanken erleichtern würde.

Europa und der Kolonialismus. Zusammen- gestellt von Max Silberschmidt. Reihe: Erasmus Bibliothek, Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart 1962. 292 Seiten. Leinen DM 16.80.

Die in diesem Buche wiedergegebene, an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich gehaltene Ringvorlesung behandelt den Kolonialismus in den verschiedenen Epochen der Geschichte sowohl in seinen rechtlichen, wirtschaftlichen, wirtschaftsgeographischen, bevölkerungspolitischen und medizinischen Aspekten wie schließlich auch die „Beziehungen des Kolonialismus zu den bildenden Künsten“ und „die Begegnung der abendländischen Tonkunst mit der außereuropäischen Musik“. Es geht dabei weder um Antikolonialismus noch um eine Apologie des Kolonialismus. Das Vorwort des Herausgebers, das das Phänomen des Kolonialismus in universalgeschichtlichen Zusammenhang stellt, hält es für „nicht erwiesen, daß die koloniale Expansion eine Phase besonderer Verwerflichkeit in der Geschichte der Menschheit gewesen ist, denn als ebenso fehlgeleitet können andere Phasen und die innere Geschichte der Staaten gedeutet werden“. Besonders eindrucksvoll ist die „Bilanz des kolonialen Zeitalters“ mit ihrer Passiv- und Aktivseite, die Werner Kägi in seinem Beitrag „Die rechtliche Entwicklung vom Kolonialregime zur nationalen Unabhängigkeit“ aufstellt. Wenn Kägi in der „unentwirrbaren Vielfalt von Motiven, Kräften und Strebungen“ „auch ein echtes missionarisches Bewußtsein“ hinter der kolonialen Bewegung sieht, und wenn er andererseits den Kolonialismus von allem Anfang an vor allem durch die christliche Mission auf die Anklagebank gesetzt sieht, ist das Thema „Mission und Kolonialpolitik“ gefordert, das Fritz Blanke behandelt. Er zeigt in der Geschichte des Verhältnisses von Mission und Kolonialpolitik eine vor allem durch Las Casas auf katholischer und John Eliot auf evangelischer Seite eingeleitete oder sichtbar gewordene Bewegung hin zu einem „Sieg der Mission über die bisherige Kolonialpolitik“, der nicht nur in der Trennung der Mission von der Kolonialpolitik zum Ausdruck kommt, sondern auch in der allmählich auch außerhalb der Mission gewachsenen Erkenntnis, „daß es nicht nur ein Recht des Stärkeren, sondern auch ein Recht des Schwächeren gibt“.

Walter Holsten
Johannes Blauw, Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission. Chr. Kaiser Verlag, München 1961. 192 Seiten. Engl. brosch. DM 8.—.

Der erklärte Zweck dieses Buches besteht darin, „die bedeutendsten Ergebnisse der theologischen Forschung der letzten dreißig Jahre, soweit sie Basis, Ziel, Ort und Bedeutung der Mission betreffen, herauszustellen“ (S. 9). Unter „Mission“ wird bei diesen Untersuchungen, die aus der gemeinsamen Arbeit eines Unterausschusses des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates hervorgegangen sind, die umstrittene „Äußere Mission“ verstanden. Andere Arbeiten sollen diesen Band von J. Blauw ergänzen. Man vergleiche dazu den Bericht „Theologische Erwägungen zur missionarischen Aufgabe der Kirche“ in den „Mitteilungen“ der Studienabteilung, Nr. 2/1961, wo Probleme und Planung ausführlich erörtert werden.

Blauw hat sich — ähnlich wie H.-J. Margull in seiner „Theologie der missionarischen Verkündigung“ — die Aufgabe gestellt, keine „eigene biblische Theologie der Mission“, sondern „eine kritische Übersicht dessen, was in den letzten dreißig Jahren auf diesem Gebiet von anderen gesagt worden ist“, zu bieten (S. 10). Dabei geht es vor allem um das Herausfinden der nicht genügend bekannten biblischen Motive für die Mission.

Von dem umfangreichen und guten Anmerkungsteil abgesehen, beschäftigt sich Blauw in einem Drittel seines Buches mit den heilsgeschichtlichen Grundlagen der Mission im Alten Testament. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Israel während der gesamten Zeit des AT keine bewußte Mission getrieben habe, obgleich die universale Bedeutung der Erwählung Israels von Anfang an festgestanden hätte. Zustimmung wird dann Vriezen zitiert: „Die Evangelisation der Welt ist weniger eine Sache von Worten oder Aktivitäten, sondern von Gegenwartigkeit: Gegenwartigkeit des Gottesvolkes inmitten der Menschheit...“ (S. 45 bis 46). Über Beobachtungen zu „messianischen Gestalten“ zwischen AT und NT und den jüdischen Proselytismus, besonders in der Diaspora, geht der Verf. zu der universalen Botschaft des Neuen Testaments, ihrer Kontinuität mit der des AT und dem, was jetzt völlig neu ist.

Sehr interessant sind die Gedanken über den Faktor „Zeit“ in der Königsherrschaft Gottes und in der Mission. Dabei wird auch eine einseitige, nur punktuell verstandene Vorstellung von Eschatologie korri-

giert und hier einmal sofort die Linie in die Praxis ausgezogen: „Eine einseitige ‚eschatologische‘ Haltung beraubt nicht nur der Geduld, sondern auch der Freude und des Mutes am wirksamen Leben im Dienste des Königreiches“ (S. 84–85). Das „Gehet hin“ im Missionsbefehl, der Heilige Geist und die Heidenmission als solche werden dann als Kennzeichen der Zeit bis zur Wiederkunft Christi herausgearbeitet. Die überreiche Fülle an guten Gedanken, Linien, Zusammenhängen verbietet ein abkürzendes und verfälschendes Zusammenfassen. Aus der zum Schluß behandelten Frage „Zu einer Theologie der Mission?“ (S. 116–154) seien deshalb nur noch zwei nicht zu mißdeutende Sätze genannt, die Symptom für eine allgemeine Tendenz im ökumenisch-missionarischen Denken sind: „Die Jahrhunderte lang statisch gebliebene Ekklesiologie ist auf dem Wege, von einer mehr dynamischen, die zugleich eschatologisch und missionarisch ist, abgelöst zu werden“ (S. 134). Und „die Mission (ist) nicht nur eine Aktivität der Kirche unter anderen, sondern der Prüfstein für alle Aktivitäten“ (S. 137).

Obgleich das Buch weithin Referat sein will, merkt man ihm die selbständig gestaltende Kraft und die Liebe des Verf. zu seinem Gegenstand an. Beides zusammen — und die treffende Übersetzung von U. Kabitz — macht das Buch zu einer sehr hilfreichen Brücke in die neueste Diskussion über Mission und Kirche. Günter Wieske

Donald Anderson McGavran, The Bridges of God: A Study in the Strategy of Missions. World Dominion Press, 3. Aufl., London 1961. 158 Seiten. Engl. brosch. sh. 7/6.

Dieses aufregende kleine Buch ist eine glückliche Verbindung von missionarischer Schau, kritischer Analyse jahrhundertelanger Erfahrung und neutestamentlicher Grundlegung. Gerade diese Verbindung ist in der deutschen missionswissenschaftlichen Literatur selten, bei den Angelsachsen aber immer wieder anzutreffen. Man merkt der Arbeit an, daß sie gewissermaßen in einer missionarisch gesättigten (nicht satten) Umwelt entstanden ist. Man handhabt die Erfahrungen und auch die weltweite Sicht natürlicher als ein Volk, bei dem alles noch etwas sehr bewußt erarbeitet wird.

Die eine durchlaufende These des Verf. lautet: Die Zeit der alten Missionsstation mit ihrer Neigung zum Institutionellen und Statischen ist zugunsten einer dynamischen Volksbewegung (People Movement) aufzugeben. Man solle viel mehr tun, um solche von Gott geschenkte Bewegungen zu fördern, damit schnell ganze Gruppen, Stämme und Völker erreicht werden für das Evangelium.

Selbstverständlich enthält das Buch mit der programmartigen Betonung dieser Form missionarischer Arbeit Einseitigkeiten; aber Extremisten sind nun einmal auch im kirchlichen Raum nötig und heilsam, damit es zu einer guten und nicht zu einer flachen Mitte kommt. Mir persönlich scheint der Einzelne etwas zu kurz zu kommen, sowohl bei der Beschreibung der neutestamentlichen Situation als auch bei der Betonung der Gruppe heute. Sicher ist das zu einem Teil ein Ergebnis des so gängigen soziologischen Denkens heute, aber der Skopus von McGavrans These enthält so viel Richtiges, daß sie nur mit größtem Gewinn durchdacht werden kann.

Es ist schade, daß solche Bücher nicht auch auf dem deutschen Markt zu finden sind. Sir Kenneth Grubb, der Leiter der World Dominion Press, würde sich über eine Übersetzung dieses oder anderer Bücher freuen, zumal auch die in mehreren Auflagen gedruckten Werke von Roland Allen (*The Spontaneous Expansion of the Church, Missionary Methods — St. Paul's or Ours?*) bisher nur in Englisch erschienen und damit für viele Interessenten doch nicht zugänglich sind. Weil diese Bücher so praktisch und herausfordernd sind, würde man für sie auch einen viel größeren Interessentenkreis finden als für rein theologische Arbeiten über Mission, Kirche und Integration.

Günter Wiese

Jahrbuch Evangelischer Mission 1962. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, Hamburg 1962. 160 Seiten. Kart. DM 3.—.

Daß man heute von Ökumene nur noch unter Einbeziehung des missionarischen Auftrags sprechen kann, ist zumindest seit der Integration zur Selbstverständlichkeit geworden. Dazu gehört dann aber auch die ständige Information über die Vorgänge in der Mission, wie sie uns in Deutschland

alljährlich durch das „Jahrbuch Evangelischer Mission“ geboten wird. Nach dem „Bericht über die Arbeit der deutschen evangelischen Missionen 1960/61“ von Gerhard Hoffmann zieht Martin Pörksen die „Folgenungen der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Mission der Gemeinde“. Georg F. Vicedom gibt einen „Bericht über die Mission der römisch-katholischen Kirche“, der auch die Differenzen und Spannungen auf diesem Gebiet offen anspricht. Nach Berichten über Indonesien (Th. Müller-Krüger) und Südafrika (Johs. Althausen) untersucht Arno Lehmann in einer Studie „Vom Katecheten zum Bischof“ die Entwicklung des Amtes in den jungen Kirchen. Statistiken, Anschriften, die Satzung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages und eine erstaunlich umfassende Literaturschau schließen den reichhaltigen Band ab, der künftig auch in keiner ökumenischen Bücherei mehr fehlen sollte.

ORTHODOXIE

Konrad Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen. Sammlung Göschen, Bd. 1197/1197 a, Berlin 1962. 291 Seiten. Brosch. DM 5.80.

Ders., Dostojewski-Biographie. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F. M. Dostojewskis. EVZ-Verlag, Zürich 1960. 147 Seiten. Sfr. 15.80.

Ders., Dostojewski als Verführer. Christentum und Kunst in der Dichtung Dostojewskis. Ein Versuch. EVZ-Verlag, Zürich 1961. 127 Seiten. Sfr. 14.80.

Die überaus reiche und anregende Skizze des bekannten Liturgie- und Ikonenforschers, Direktors des Ostkirchenkundlichen Instituts in Halle, bringt den Fortschritt der Forschung seit dem Erscheinen von Nik. von Arseniew's Göschenbändchen (Nr. 918), 1926, zum Ausdruck. Ihre Stärke liegt in dem Abschnitt Gottesdienst — Stundengebet — Kirchenjahr mit detailliertem griechischen und slawischen Material, das in dem Register gut aufgeschlüsselt ist. In den vier übrigen Hauptabschnitten — Geschichte der orthodoxen (und mit Rom unierten, aber nicht der alten orientalischen National-) Kirchen; Ordnung; Frömmigkeit (und Mission); Theologie — spiegelt sich die heutige vielfältige Bewegung der Orthodoxie höchst

lehrreich wider. Manches bedarf noch strengerer Zusammenschau und schärferer Präzisierung.

Eine Befreiung von dem westlichen Schema der Trennung von Schultheologie und Spiritualität würde der orthodoxen Entwicklung des 20. Jhs. Rechnung tragen und die klärende Konzentration fördern. Die unorthodoxe Unterscheidung der Vätertheologie der ersten vier oder acht Jahrhunderte von der späteren Tradition sollte man ebenfalls fallenlassen. Dann würde auch die vom Vf. mehrfach zur Diskussion gestellte, in den letzten drei Jahrzehnten neu entdeckte hochbyzantinische Theologie des 14. Jhs. sich deutlicher von romantisch beeinflussten sophologischen Spekulationen abheben.

Die nach geographisch-historischen Gesichtspunkten aufgebaute, von der kanonischen Reihenfolge abweichende Tabelle orthodoxer Kirchen- und Klostergemeinschaften (S. 61 ff.) macht die jurisdiktionelle Selbständigkeit der (15) autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen nicht voll einsichtig. Die Statistiken können z. T. durch offizielle Mitteilungen betreffender Kirchen aus den letzten Jahren ergänzt und korrigiert werden; für das Patriarchat Moskau wurde ein bedauerlicher Druckfehler übernommen: es hat 73 (nicht 37) Bistümer.

Diese „Einführung“ ist bestimmt und geeignet, der Wissenschaft wie auch der ökumenischen Verständigung durch „Tatsachenforschung“ zu dienen; *O n a s c h* geht dabei — mit Recht — von dem mystisch-empirischen Ansatz der Kirche als des „ständig angefochtenen Leibes Christi“ (S. 261) aus. —

Die Dostojewski-Biographie ist ein ungewöhnlich reizvolles Buch für Freunde exakten Denkens: eine Dokumentation des Lebens und Schaffens des russischen Dichters, eines der größten Söhne der Ostkirche — dessen religiöses „Genie“ s. Zt. von *Nietzsche* erkannt wurde —, auf Grund der internationalen, besonders der modernen russischen Forschung, im Telegrammstil zusammengestellt, für jede Einzelforschung oder literarische Vertiefung eine unentbehrliche Grundlage.

Der ungewöhnliche, aber biblische Titel (2. Kor. 6, 8) des zweiten kulturgeschichtlich reichen Teiles und manche verblüffende Thesen haben zunächst einigen, die Diskussion in wesentlichen Grundsatzfragen för-

dernden Widerspruch gefunden. Durch das gleichzeitige Erscheinen des in drei Sprachen veröffentlichten großen Ikonenwerkes desselben Verfassers (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) kommt gut die Tatsache zum Ausdruck, daß die russische Ikonenkunst des Mittelalters und der klassische russische Roman des 19. Jhs. (mit seinem Nachfolger im 20. Jh.) die Geistesschöpfungen sind, welche die russische Kultur und mit ihr die russische Christenheit in die Weltkultur eingeführt haben und damit zugleich auch weiterhin als ökumenische „Brückenbauer“ wirken.

Die komplizierte drucktechnische Ausstattung aller drei Bücher — das Dostojewski-Werk mit höchst instruktiven biographischen Photos und Reproduktionen russischer Gemälde — ist vortrefflich gelungen.

Hildegard Schaeder

Walter Kolarz, Religion in the Soviet Union, Macmillan & Co. Ltd., London 1961. 552 Seiten, 36 Photographien, 6 Karten. Geb. DM 30.—.

Bei seinen politischen und ethnographischen Studien vermißte der Verfasser — ein anerkannter Osteuropaforscher — eine „Geographie der menschlichen Seele im Sowjetstaat“. Diese Lücke will er füllen und dabei „den Widerspruch zwischen Verfolgung und Benützung des gläubigen Rußlands durch das atheistische Rußland“ analysieren und klären. Ohne theologische Ambitionen ist K. mit großem Erfolg bemüht, die faktische Situation der Russischen Orthodoxen Kirche und der beiden anderen großen christlichen Konfessionen, der übrigen Weltreligionen — Judentum, Islam, Buddhismus — sowie auch der kleineren westlich-christlichen, der russischen orthodoxen und der außerchristlichen religiösen Sondergruppen in der Sowjetunion von 1917 bis 1960 auf Grund der internationalen östlichen und westlichen Literatur und direkter Befragungen annähernd lückenlos zu erfassen. Die große Vielfalt der vereinigten Stimmen und Erkenntnisse ergeben einen Akkord von tiefem und gelassenem Ernst. Daraus resultiert der Appell an die Völker der nichtkommunistischen Welt zur Hilfeleistung hauptsächlich durch die Echtheit ihrer eigenen gläubigen Existenz. Von wissenschaftlicher Verantwortung getragen — mit wertvollen Photos und Tabellen illustriert — ein wahrhaft ökumenisches Buch im weite-

sten Sinne des Wortes. Der grundsätzliche Unterschied zwischen aller geistigen Auseinandersetzung einerseits und politisch-militärischer Frontenbildung andererseits sei noch einmal, gewiß im Sinne des Verfassers, unterstrichen. Hildegard Schaefer

Eduard Steinwand, Glaube und Kirche in Rußland. Gesammelte Aufsätze. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 158 Seiten. Kart. DM 8.60.

Der Eintritt der Kirchen des Ostens in die ökumenische Gemeinschaft ist der Anlaß gewesen, diese Sammlung von acht Aufsätzen und Vorträgen des 1960 verstorbenen Erlanger Theologieprofessors herauszugeben, von denen die Hälfte schon an anderer Stelle veröffentlicht wurde. Eduard Steinwand, der aus Odessa stammt und von 1931—39 an der Luther-Akademie in Dorpat wirkte, hat es gelernt, „östliche Dinge mit östlichen Augen zu sehen“. Darum ist es ihm gegeben, in feinsinnigem Verstehen und Deuten das Wesen der orthodoxen Frömmigkeit von innen her zu erschließen und den Leser in diese den konfessionellen Maßstäben und Begriffen des Westens so unzugängliche Welt einzuführen. — Die letzten beiden Aufsätze behandeln „Versunkenes Luthertum im Osten“ und das Schicksal von Traugott Hahn d. J.

GESPRÄCH MIT ROM

Wolfgang Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 229 Seiten. Kart. DM 24.—

Die Heidelberger Dissertation aus der Schule Edmund Schlunks untersucht mit den Grenzen der Kirche die Frage nach dem ewigen Heil des nichtrömischen Christen und zugleich den ökumenischen Spielraum, der der römischen Kirche von ihrem Kirchenverständnis gelassen wird. Der Verfasser beschränkt sich dabei auf das Gebiet der Lehre, der eine normative Funktion in allen ökumenischen Fragen zuzuerkennen ist, wohlwissend, daß es auch praktische und historische Seiten des Problems gibt, auf denen sich vielleicht gerade wesentliche Fortschritte ereignen können. Die sehr umsichtig verfahrenende und vor allem viel französische Literatur heranziehende Arbeit befragt außer der Dogmatik als der Haupt-

quelle für die Erhebung der Lehre noch das Kirchenrecht sowie die Moral- und Pastoraltheologie. Nach einer einleitenden Übersicht über das Nebeneinander von negativer Grundhaltung zur ökumenischen Bewegung auf seiten des offiziellen Roms und wachsender tatsächlicher Anteilnahme an ihr in einem immer breiter werdenden Strom ökumenischer Literatur beschreibt der Verfasser in einem ersten Kapitel die ordentliche kirchliche Gliedschaft, also den römisch-katholischen Normalfall, um dann die Grenzverhältnisse zu behandeln, den eigentlichen Gegenstand des Buches. Dabei wird in klarer Gliederung zwischen dem einzelnen getauften Akatholiken und den nichtrömischen Kirchen unterschieden. Ein Schlußkapitel „Verborgene und offenbare Kirche“ faßt das Ergebnis im Lichte der evangelischen Ekklesiologie zusammen.

Die ganze Untersuchung bestätigt, wie sehr die Frage nach den Grenzen der Kirche und die ekklesiologische Qualifizierung der nichtrömischen Christenheit zu den ökumenischen Zentralthemen und zugleich zu den großen Verlegenheiten Roms gehören. Die prinzipielle Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der römischen Kirche, „die sich als äußere, sichtbar organisierte Gesellschaft unter dem römischen Bischof von Christus gestiftet weiß und sich als solche grundsätzlich zum Heil notwendig erklärt“ (Karl Rahner), hat von Rom nie voll durchgehalten werden können und kann heute erst recht nicht mehr genügen. Die Summe der glücklichen Inkonsequenzen reicht aber bisher nicht dazu aus, um über Ansätze hinaus eine zulängliche Basis für das ökumenische Gespräch, namentlich über das Einheitsproblem, zu bieten.

Wenn es zutrifft, daß das bevorstehende Zweite Vatikanische Konzil sich nicht zuletzt im Blick auf die gesamte Christenheit vordringlich mit der Ekklesiologie befassen soll, dann ist dieses Buch von Wolfgang Dietzfelbinger, einem Sohn des bayerischen Landesbischofs, zur rechten Zeit erschienen. Es wird mit seinen reichen Informationen und seinen vielen kritischen Anfragen dem theologischen Gespräch mit Rom einen wichtigen Dienst erweisen. Erwin Wilkens

Thomas Sartory, OSB (Hrsg.), Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen. Paulus Verlag, Recklinghausen 1961. 463 Seiten. Geb. DM 29.80.

Die Christenheit leidet unter dem schmerzlichen, ja geradezu paradoxen Tatbestand, daß ausgerechnet jenes Sakrament zum Gegenstand des Streites und zur Manifestation der Trennung wurde, das der Herr seiner Kirche einstiftete, damit sie darin ihre Einheit mit ihm und untereinander erführe und verwirkliche. Jene vom Herrn gewollte Einheit am Sakramentstisch besteht unter jenen, die seinen Namen bekennen, nicht. Darum gehört es auch zu den vornehmsten Zielen der modernen ökumenischen Bemühungen, die schmerzliche Trennung am Tisch des Herrn zu beseitigen und die Christenheit dahin zu führen, daß sie in der Eucharistie gemeinsam das Lobopfer darbringen kann. Wir sind gegenwärtig noch weit davon entfernt, aber wir sind auf dem Wege. Die Kirchen sind ernstlich bemüht, Mißverständnisse und falsche Vorstellungen abzubauen und auch ein gemeinsames Verständnis dessen zu gewinnen, was in der Eucharistie geschieht. Wird an dieser Frage tiefer gearbeitet, so ist erstaunlich, welche Gemeinsamkeiten sich ergeben, welche neuen Probleme sich stellen und wie an ihrer Lösung gearbeitet wird. Versucht man darüber hinaus ernsthaft, das Verständnis des anderen zu erfassen und seinen Wahrheitsgehalt ernst zu nehmen, so ergeben sich überraschende Perspektiven. Der vorliegende Sammelband ist voll davon; dies zeigt sich u. a. an dem Versuch H. J. Hennigs, nachzuweisen, daß die lutherischen Bekenntnisschriften das *opus operatum* vertreten, oder auch an den Versuchen etwa von Gertrude Reidick oder Karl Rahner, die Anliegen der jeweiligen Abendmahlslehre herauszuarbeiten. Der Eindruck einer ersten Lektüre dieses Buches ist, wie erstaunlich nahe sich die Kirchen in manchen Punkten doch stehen, eine Nähe freilich, die auch die bestehenden tiefgehenden Gegensätze nicht beseitigt oder überdeckt.

Die einzelnen Beiträge sind hauptsächlich aus den „Tagen geistlicher Einkehr für evangelische und katholische Christen“ erwachsen, die seit Jahren in der Benediktinerabtei Niederaltaich gehalten werden und die föhlich als ein Teil der obengenannten ökumenischen Bemühungen angesprochen werden dürfen. Daraus ergibt sich eine gewisse Zufälligkeit der Zusammenstellung, aber auch eine große Spannweite der einzelnen Beiträge, die außerordentlich fruchtbar sein kann. Auf die einzelnen Arbeiten

einzugehen, verbietet bei über 20 Titeln allein schon der Raum: Der Bogen reicht von historischen Untersuchungen, unter denen vor allem der Aufsatz von H. Goltzen über das eucharistische Gebet zu nennen ist, über konfessionskundliche Darstellungen im II. Teil, der den Arnoldshainer Thesen und der durch sie entfachten Diskussion breiten Raum gewährt, zu ökumenisch-systematischen Themen im III. Teil über die Lehre von der Eucharistie und endlich zu ökumenisch-praktischen Beiträgen im IV. Teil, unter die der Herausgeber zum Thema „Die Bedeutung der Eucharistie für die Einigung der Christen“ auch Luthers „Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi“ aufgenommen hat. Wir können alle diese Aufsätze zum genauen und sorgfältigen Studium nur dringend empfehlen, zeigen sie doch an einem zentralen Beispiel, eben der Abendmahlslehre, wo das Gespräch zwischen den getrennten Konfessionen gegenwärtig steht und von welchen Motiven und Tendenzen es getragen wird. Der Band berichtet über den Stand des Gesprächs und über die verschiedenen Auffassungen, aber er ist doch weit entfernt von der alten statistischen Methode der ökumenischen Bewegung, die meinte, durch die bloße Feststellung der einzelnen Lehraussagen und ihrer allmählichen Addition zur Einheit zu gelangen; es ist erstaunlich, wie nüchtern und illusionslos die Gegensätze herausgearbeitet werden und wie dennoch alle Untersuchungen irgendwie geleitet sind von dem ernsthaften Bemühen, einander zu verstehen und näherzukommen. Darin liegt der Wert dieses Buches; der Herausgeber will freilich mehr, und auch darin ist ihm zuzustimmen: Die gemeinsamen Bemühungen um das Verständnis der heiligen Eucharistie sollen nach seinen Worten die Christen zum „Danksagen an Gott führen“; damit eröffnet er eine wesentliche Perspektive aller ökumenischen Bemühungen: sie sollen nicht nur die Einheit der Kirche, sondern auch die Frömmigkeit und die *praxis pietatis* fördern — ein vordringliches, wenn auch nicht immer recht erkanntes und verwirklichtes Anliegen der ökumenischen Bewegung. Das ökumenische Gespräch, das Ringen um die Einheit der Kirche vollzieht sich ja nicht nur im Gespräch, sondern auch im Gottesdienst und im Gebet. Und somit wird ein Buch, das dem Verständnis der Eucharistie bei den

einzelnen Konfessionen gewidmet ist, unter der Hand zu einer weitgespannten Einführung in die heilige Eucharistie selbst.

Die Grenzen des Buches — der Herausgeber hat sie selbst erkannt — liegen darin, daß es sich fast ausschließlich aus Gelegenheitsarbeiten zusammensetzt, Aufsätzen und Vorträgen, die für bestimmte, konkrete Begegnungen zwischen den Christen verschiedener Konfessionen verfaßt wurden. Dadurch ergeben sich manche Unterschiede der Thematik, der Methode und auch der Qualität. Aber jene Zufälligkeit vermittelt dennoch einen lebendigen Eindruck in das Gespräch, das gegenwärtig geführt wird und das nicht völlig verheißungslos ist.

Hans Weissgerber

Etienne du Mont, La Situation du Protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ. Editions Saint Augustin, Saint-Maurice/Schweiz, 1959. 230 Seiten.

In dieser gelehrten, mit viel Liebe durchgeführten Abhandlung geht es um die Lösung des für einen Katholiken schwierigen Problems, wie es mit der Kirchenzugehörigkeit eines getauften und gläubigen Protestanten bestellt sei. Er muß dabei ja von der Voraussetzung ausgehen, daß nach lehramtlichen Entscheidungen das corpus Christi mysticum und die römisch-katholische Kirche deckungsgleich sind (S. 210); so zum Beispiel Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „*Mystici corporis*“ (1943) und „*Humani generis*“ (1950). Das Dilemma ergibt sich für ihn einmal dadurch, daß die gültig gespendete Taufe den Protestanten zu einem „Glied der sichtbaren Reiches Gottes, das seine Kirche ist“ (S. 104) macht; dadurch ist er auch von allen „Nichtchristen unterschieden“ (S. 213). Auf der anderen Seite hat er aber sich „durch seine bewußte und unterschiedene Zugehörigkeit zu einer dissidentischen Gruppe... von der Kirche seiner Taufe ganz offensichtlich getrennt“ (S. 127).

Dieses Unheil — so ist seine Lage „trotz der totalen Unwissenheit über die wirkliche Bedeutung dieses Aktes“ (seiner Entscheidung für die dissidentische Gruppe) (S. 127) — kann nach der Auffassung des katholischen Autors nur vorläufigen Charakter haben; im Grunde genommen ist die Mitgliedschaft bei einer dissidentischen Gruppe nur eine Durchgangsstation auf dem Wege zur „Heimkehr“, die „als Be-

freiung ein Eintreten in die Fülle all dessen bedeutet, was er an Echtem... schon besitzen mag“ (S. 186). Dieses Verlassen seiner „Gruppe“ und die bewußte Übereinstimmung mit dem „Leben in der apostolischen Kirchengemeinschaft“ (S. 186) ist eine normale Konsequenz aus der Taufe.

Dies wird veranschaulicht durch zwei Vergleiche, die den Torscharakter der Existenz des Dissidenten und die Fülle — und Erfüllung! — dieses Lebens in der römisch-katholischen Kirche sinnfällig unterstreichen. Einmal ist es die Vorstellung des „lebendigen Steins“, der der christlichen Stadt zugehört, der schon gezeichnet ist, weil er bebaut wurde (durch die Taufe!), der aber noch neben dem Bauplatz und dem darauf errichteten Gebäude liegt (S. 185), also seinen richtigen Platz noch nicht gefunden und eingenommen hat. Noch mehr wird der Gedanke der Vorläufigkeit durch das andere Bild hervorgehoben. Der außerhalb der römisch-katholischen Kirche lebende Getaufte wird mit einer Pflanze verglichen, der die Möglichkeiten zu einer rechten Entfaltung fehlen. Sie muß darum verkümmern. Es ist also dringend nötig, daß „diese Pflanze in den rechten Garten der Kirche versetzt wird und unter der unmittelbaren Sorge der wirklichen Gärtner steht, die seine rechtmäßigen Hirten sind. Hier scheint auf sie die volle Sonne der Offenbarung, und sie erfreut sich der umfassenden Bewässerung durch die Gnade. So kann diese Pflanze, die dort, wo sie sich seither befand, nur unvollkommen entfaltet, schon fast verwelkt und sogar gefährlich in ihrem Leben bedroht ist, wieder ihre Lebenskraft erlangen, die ihr an sich (nämlich durch die Taufe) vorbehalten war“ (S. 187).

Dies ist gewiß eine korrekte Stellungnahme eines Katholiken. Doch man fragt sich, wie sie dem „ganz offensichtlich getrennten Bruder, der aber ohne sein Wissen in grundlegender Weise mit der Kirche verbunden ist“ (S. 216), eine wirkliche Hilfe sein kann, weil dieser vom lebendigen Eingreifen des Heiligen Geistes alles, von einer Institutionalisierung der Gnade Gottes nichts erwartet. Vom Charakter des Zusammenfindens der getrennten Christen als einer nach vorwärts sich bewegenden „Rückkehr“ zu Jesus Christus selbst, wie sie etwa Abbé Couturier vertrat, kann von diesen Voraussetzungen her wohl kaum die Rede sein.

Rudolf Pfisterer

KIRCHE UND WELT

Paul Tillich, Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. 230 Seiten. Leinen DM 9.80.

Paul Tillich, der Deutschland 1933 um seiner Überzeugung willen verlassen mußte und in diesem Jahre den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhielt, gehört heute neben Reinhold Niebuhr zu den führenden Theologen Nordamerikas. Der vorliegende Auswahlband möchte eine erste Einführung in seine Gedankenwelt vermitteln und zu einem weiteren Studium seiner zahlreichen Veröffentlichungen anregen, mit deren Gesamtausgabe in deutscher Sprache das Evangelische Verlagswerk in Stuttgart 1959 begonnen hat. Neben einer Predigt, wissenschaftlichen Abhandlungen, Vorträgen und Aufsätzen, die einen charakteristischen Eindruck von seinem Denken und Schaffen gewinnen lassen, enthält der Band eine überaus aufschlußreiche kurze Autobiographie aus dem Jahre 1936, deren symbolhafter Titel „Auf der Grenze“ den theologischen und philosophischen Standort Paul Tillichs in seinem Ringen um eine zeitnahe Begegnung des Evangeliums mit dem Menschen und der Welt von heute kennzeichnet und damit den Schlüssel zum Verständnis seines Lebenswerks in die Hand gibt.

Reinhold Niebuhr, Frömmigkeit und Säkularisation. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962. 144 Seiten. Ln. DM 11.80.

Es darf als Mangel gelten, wie wenig Reinhold Niebuhr im deutschen Protestantismus bekannt ist, obwohl sein Einfluß in der amerikanischen Theologie der letzten drei Jahrzehnte sich mit dem Karl Barths in Kontinentaleuropa vergleichen läßt und seit seiner Mitarbeit an der Vorbereitung der Oxford-Konferenz (1937) auch in die Ökumene hinein ausstrahlte. Die vorliegenden Aufsätze beschäftigen sich hauptsächlich mit aktuellen Zeitproblemen des heutigen Amerika und zeigen beispielhaft, wie Christen ihre Situation geistig zu bewältigen und mitzugestalten suchen. Wer also nach dem grundlegenden theologischen Konzept Reinhold Niebuhrs fragt, wird zusätzlich nach seinen anderen Veröffentlichungen zu greifen haben, vor allem nach seinem Hauptwerk „The nature and destiny

of man“ (1941), das leider bisher nicht ins Deutsche übersetzt wurde.

RECHT, STAAT UND GESELLSCHAFT

Hans Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I. Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1962. 1064 Seiten. Ganzleinen DM 58.—. (= Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 20. Im Auftrage des wissenschaftlichen Kuratoriums herausgegeben von Günter Howe.)

Das Buch gibt etwas anderes, als man dem Titel nach erwartet. Es ist kein Lehrbuch des Kirchenrechts im üblichen Sinne, vielmehr eine Sammlung von Monographien über Themen, die nach Dombois die Grundlagen des christlichen Glaubens, der Kirche und damit unlösbar verbunden des Kirchenrechts bilden. Diese sind die von Gott gegebenen Stiftungen, die Sakramente und davon ausgehend Gerechtigkeit und Gnade, Priestertum, Ordination, Ehe, Bekenntnis, um nur einige zu nennen.

Das Werk gliedert sich in drei Hauptabschnitte:

Im Teil I werden die „Voraussetzungen der Kirchenrechtslehre“ dargelegt, Teil II handelt von „Kirchenrecht als liturgisches und bekennendes Recht“, Teil III trägt die Überschrift „Grundbegriffe, Gebrauch und Grenzen des Kirchenrechts“.

Ein zweiter Band mit der „Lehre von der Kirchenverfassung“ ist angekündigt. — Der I. Band enthält am Schluß ein Namensverzeichnis. Es wäre zu wünschen, wenn im II. Band ein beide Bände umfassendes Sachverzeichnis, zumindest mit den hauptsächlichsten Grundbegriffen, folgte, die in den einzelnen Abschnitten immer wieder erwähnt werden.

Der Verfasser setzt sich zur Aufgabe, die Hauptprobleme der Kirchenverfassung nach der systematischen Seite darzustellen und die gegebenen Kirchenformen nach der historischen Seite hin zu untersuchen. Nach ihm unterscheidet sich das Kirchenrecht vom weltlichen Recht dadurch, daß in ihm Gottes Wort als Anspruch mit dem Bekenntnis als Anerkennung zusammentrifft. Kirchenrecht ist „auf ihre Legitimität hin geprüfte Liturgie“ (S. 50). Die Basis des Kirchenrechts sieht er in dem zweifachen Dritt- und

Mittler-Verhältnis des Vaters zum Sohne und zum Menschen und des Menschen zu Gott und zu seinem Nächsten; hiervon leiten sich Missionsbefehl und die Schlüsselgewalt ab.

Kirchenrecht ist „Recht der Gnade“, da in der Gnade als einem „institutionellen Rechtsakt“ das zerstörte Rechtsverhältnis wieder hergestellt und gleichzeitig ein neues gegründet wird. Dieses wird zuerst im Taufrecht wirksam. Stets handelt es sich um personale Vorgänge, um einen Anspruch Gottes und darauf aufbauend um die Rechtsbeziehungen zwischen Menschen.

Aus der Auslegung der Stiftungs-Urkunden über den vierfachen Auftrag der Kirche — Wort der Verkündigung und Lehre, Taufe, Abendmahl, Absolution — entwickelt Dombois das Kirchenrecht seinem Inhalte nach. Grundvorgänge des Kirchenrechts sind für ihn Tradition und Rezeption, Jurisdiktion und Ordination. Diese werden bei den einzelnen Institutionen nachgewiesen, beginnend bei der Taufe als der ersten konkreten Handlung des Kirchenrechts, dann dem Abendmahl, der Ordination, der Ehe, dem Bekenntnis.

Verdienstvoll ist es, daß bei aller Gelehrsamkeit der Deduktion aktuelle Fragen der Praxis erwähnt oder kurz behandelt werden, z. B. die besonderen Formen der Gemeinschaften im Rahmen des Gesamtsystems der Kirche und hier die umstrittene Stellung der „Bruderschaften“ (S. 272 f.) oder die Aufgabe der Frau in der Kirche und die Problematik ihrer Ordination zur Pastorin (S. 613 ff.).

Das umfangreiche Werk des Juristen Dombois ist kein leicht zu lesendes Buch. Es wird vom Theologen mehr in die Hand genommen werden als vom Juristen, da es die Kenntnis der Kirchenrechtsgeschichte im wesentlichen voraussetzt und eigentlich auch das Wissen um die Werke namhafter Lehrer der Theologie und der Jurisprudenz verlangt, mit deren Gedankengängen sich Dombois in zum Teil recht ausführlichen Darlegungen kritisch auseinandersetzt. Diese stete Auseinandersetzung mit anderen — es seien hier nur zu nennen Luther, Melancthon, Calvin, Barth, Brunner, Bonhoeffer, Harnack, Käsemann, Leeuw und Mörsdorf sowie Erik Wolf, Sohm, Heckel, Diem, Wehrhahn, Scheuner — ist es, die dem Leser das Verständnis dessen, was der

Verfasser geben möchte, erschwert. Ist es aber einmal gelungen, den oft verschlungenen Gedankengängen des Autors zu folgen, so hat man von dem Studium des Werkes Gewinn. Man spürt dann das starke Bemühen, die im Laufe der Geschichte gebildeten Schichten, die nach Dombois die Grundlagen des kirchlichen Lebens verdecken, gleichsam wie mit einem Seziermesser vorsichtig abzutragen, um zu dem eigentlichen Wesen der Kirche und ihrer Aufgabe vorzustoßen und zugleich damit ihre Einheit aufzuzeigen.

„Das ökumenische Kirchenrecht ist... eine säkulare Aufgabe der Kirchenrechtslehre und der Kirchenrechtsgestaltung, die Bewährungsprobe einer Kirche ... in einer nicht mehr teilbaren Welt“ (S. 1053).

Aus diesem Grunde trägt das Buch wohl auch seinen Untertitel „Ökumenisches Kirchenrecht“ zu Recht. Arved Hohlfeld

Seppo A. Teimonen, *Missio Politica Oecumenica. A Contribution to the Study of the Theology of Ecumenical Work in International Politics.* (Annales Soc. Missiologicae Fennicae IV.) The Finnish Society for Missionary Research, Helsinki 1961. 86 Seiten. Brosch. FM 400.—.

Untersuchungen über die theologische Grundlage ökumenischer Wirksamkeit auf dem Feld politischer Fragen sind selten, und so darf diese ebenso gründliche wie klare Übersicht der Entwicklung der Anschauungen auf diesem Gebiete lebhaft begrüßt werden. Sie ist vorwiegend geschichtlich aufgebaut. Zum Ausgangspunkt nimmt T. die Überwindung der älteren, auf nationale und zivilisatorische Sendung aufgebauten Missionsidee durch die Konferenz in Edinburgh (1910) und die hier erfolgende Eröffnung des Blicks auf eine universale christliche Verbundenheit. Stand in den 20er Jahren die ökumenische Arbeit an sozialen und politischen Fragen unter dem Zeichen eines liberal fundierten „social gospel“, so wies das theologische Denken der 30er Jahre vom Boden der dialektischen Theologie aus die Ansätze einer aus natürlicher oder historischer Ordnung begründeten christlichen Soziallehre scharf zurück und verwies auf die Mitte der christlichen Verkündigung in der Christusoffenbarung im Wort der Schrift. Von dorthier sucht auch die Gegenwart ökumenische Stellungnahmen zu begründen,

wobei sich freilich verschiedene Richtungen zeigen und wichtige Grundfragen in der Erörterung bleiben. Das gilt besonders von der zentralen Frage des Naturrechts, in der der Verf. sich gegen eine zu geringe Beachtung des ersten Artikels wendet und an der dialektischen Trennung von weltlicher Ordnung und Offenbarung auch im Blick auf das ökumenische Gespräch mit der Tradition anderer christlicher Bekenntnisse Kritik übt. Der Standpunkt des Verf. nimmt die neuere Sicht der Kirche als des einen geistlichen Leibes Christi an, ohne aber der dialektischen Theologie und ihrer christologischen Linie zu folgen. Hervorzuheben sind die vorzügliche Bibliographie und die reichen Schrifttumshinweise. Ulrich Scheuner

Richard M. Fagley, Zuviel Menschen. Die Bevölkerungsexplosion und die Verantwortung der Christen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961. 292 Seiten. Leinen DM 24.50.

Endlich ein Buch, das die Fragen, die man heute unter dem Stichwort „Geburtenregelung“, „Familienplanung“, „Bevölkerungspolitik“ bezeichnet, in ihren Gesamtzusammenhängen behandelt. Verfasser unternimmt Untersuchungen aus der „Notwendigkeit einer christlichen Lehre von der verantwortlichen Elternschaft, die von weitesten Kreisen vertreten und befürwortet werden muß“. Als Exekutivsekretär der vom Ökumenischen Rat der Kirchen eingesetzten ständigen Kommission für Internationale Angelegenheiten sind ihm in ungewöhnlichem Maße alle denkbaren Quellen, kirchliche wie säkulare (UNO und ihre Organisationen), zugänglich. So ist ein Werk entstanden, das für jeden, der sich mit den behandelten Fragen beschäftigt, Auskünfte gibt, die für den in der Alltagsarbeit Engespannten nicht zu beschaffen sind. Die ersten fünf Kapitel bringen in gedrängter Form, auf nur 96 Seiten, eine Analyse der heutigen Situation. Im folgenden VI. Kapitel werden die verschiedenen Möglichkeiten der Geburtenbeschränkung dargestellt mit dem Ergebnis, daß die eigentliche Aufgabe nicht äußerer, sondern erzieherischer Art sei.

Der Hauptteil des Buches (S. 112–249) berichtet über die Stellung der Weltreligionen (Kap. VII) und sodann des Alten Testaments und des Judentums (Kap. VIII) zum Problem. In den anschließenden Kapiteln

wird kurz der Befund im Neuen Testament erhoben, und dann folgen jene Abschnitte, die dem Leser Aussagen vermitteln, die bisher nur Fachleuten bekannt gewesen sein dürften: die Stellung der Frühkirche, der östlichen Orthodoxie, des römischen Katholizismus und des Protestantismus.

Noch nimmt die Orthodoxie in dieser Frage einen völlig ablehnenden Standpunkt ein, soweit nicht die Beschränkung der Kinderzahl durch Enthaltensamkeit erzielt wird — wenn überhaupt eine solche absichtliche Beschränkung anerkannt werden kann. Der orthodoxe Standpunkt ist für gesetzliches Denken sicherlich der einzig richtige und mögliche. Doch ist zu fragen, ob man über die heute vorliegenden Tatsachen genügend unterrichtet ist, um auf eine Überprüfung der Ausgangsposition auf ihre Zeitbedingtheit, d. h. ihre nichttheologischen Faktoren, verzichten zu dürfen.

Die Stellung der römischen Kirche deutet an, was dann geschehen könnte: Der Weg von Augustin bis zum 12. September 1958, wo Pius XII. erstmalig eine bedingte Geburtenkontrolle zugestand, ist lang. Im Grunde ist damit die rigorose Position aufgegeben.

„Aus einem kunstvoll angelegten Park in einen Naturwald mit vielen ausgetretenen Pfaden“ kommen wir, wenn wir uns von der römischen zur protestantischen Lehre wenden. Die Reformatoren und ihre Nachfolger in den folgenden Jahrhunderten sahen die Ehe als Institution zur Kindererzeugung und als „wesentliches Heilmittel gegen die Sinnenlust des sündigen Menschen“ an. In Zeiten der Entvölkerung durch Seuchen und Kriege bestand zudem kein Anlaß, sich über Geburtenbeschränkung Gedanken zu machen. Das beginnt erst in diesem Jahrhundert. Noch 1920 verwirft die Lambeth-Konferenz die „Geburtenregelung“, um zehn Jahre später diesen Beschluß zu widerrufen. Von da an folgen bald die Erklärungen amerikanischer, britischer, schwedischer, finnischer, niederländischer und schließlich 1953 indischer Kirchen. 1958 wird der Bericht der Lambeth-Konferenz „über die Familie in der gegenwärtigen Gesellschaft“ veröffentlicht, und im April 1959 trat eine vom Ökumenischen Rat der Kirchen eingesetzte Studiengruppe zusammen, deren Bericht über „die verantwortliche Elternschaft und das Bevölker-

rungsproblem“ als Anhang im Wortlaut abgedruckt ist.

Diese Inhaltsangabe erschien uns nötig, um die umfassende Anlage des in dieser Form erstmaligen Buches sichtbar zu machen. Es ist dringend zu wünschen, daß endlich auch die deutschen Kirchen sich nicht länger einer Erörterung dieser gewiß nicht einfachen Probleme entziehen. Das mutige Wort des Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland gibt hoffentlich einen weiteren Anstoß dazu.

Die Aufgabe wird um so dringlicher, als wir nicht ohne weiteres den pragmatischen Gedankengängen unserer britischen, amerikanischen und schwedischen Brüder zu folgen wagen und also zuvor einen theologischen Unterbau brauchen, der gelegentlich auch bei Fagley vermißt werden mag, wenn der Leser nur von deutscher theologischer Grundsätzlichkeit aus zu denken bereit ist.

Ausgezeichnete Anmerkungen und ein gutes Literaturverzeichnis vervollständigen nicht nur das Buch, sondern geben zudem Hilfe für jeden, der weiter in die Sache eindringen will oder muß.

Gerhard Stratenwerth

NACHSCHLAGEWERKE

Johannes Gründler, Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten. Unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen. Großoktav, 2 Bände. Band I: XVI Seiten und 812 Spalten; Band II: VI Seiten, 566 Spalten und 222 Seiten Register. Verlag Herder, Wien-Freiburg-Basel 1961. Preis des ganzen Werkes geb. in Leinen DM 78.—.

Es ist ein kühnes Unterfangen, die christlichen Kirchen und Sekten vollständig erfassen und darstellen zu wollen. Nur wer je an einem lexikalischen Werk mitgearbeitet hat, vermag zu ermessen, welch immense Arbeit in diesen beiden Bänden steckt, und das wird ihn auch von vornherein zur Nachsicht in der Kritik anhalten. Daß dieses in seiner Art erstmalige und einzigartige Nachschlagewerk von römisch-katholischer Seite herausgegeben worden ist, sollte zudem als ein weiteres Zeichen dafür gewertet werden, wie sehr man sich jetzt auch in der Kirche Roms um das Kennenlernen und

Verstehen anderer Kirchen und christlicher Gemeinschaften zu bemühen sucht.

Eine Darstellung der römisch-katholischen Kirche steht zwar als Leitbild am Anfang, doch beschränkt sich der Herausgeber in den dann folgenden 2639 Stichworten auf eine objektive Bestandsaufnahme, aufgliedert nach Anschrift, Geschichte, Lehre, Verfassung und zwischenkirchlicher Mitgliedschaft der einzelnen Kirche, Gemeinschaft, Organisation oder Sekte. Ein dritter Teil enthält die Statistiken, die wir freilich der besseren und schnelleren Benutzbarkeit halber lieber den jeweiligen Artikeln beigefügt gesehen hätten.

Verschiedentlich fehlt es noch an den rechten Proportionen, die Wichtiges von weniger Wichtigem abheben. So wird z. B. die seit fast zwei Jahrhunderten ausgestorbene „Ronsdorfer Sekte“ verhältnismäßig ausführlich abgehandelt, während demgegenüber der knappe Artikel „Weltrat der Kirchen“ (warum nicht der offizielle Name „Ökumenischer Rat der Kirchen“?) kaum befriedigen kann, zumal die Sachangaben unter „Verfassung“ von Fehlern geradezu wimmeln. Auch andere ökumenische Organisationen erfreuen sich nicht gerade einer eingehenden und zutreffenden Würdigung.

Für den nichtinformierten Leser muß es auch verwirrend wirken, daß mit der Evangelischen Kirche in Deutschland verbundene deutschsprachige Gemeinden im Ausland nicht als solche gekennzeichnet sind, sondern sich — noch dazu lückenhaft registriert — wahllos in der Masse der Kirchen und Sekten verstreut finden, obwohl das Kirchliche Außenamt der EKD hier sicherlich gerne zu Auskünften bereit gewesen wäre.

Trotz solcher und ähnlicher Ausstellungen wird man der Gesamtleistung seinen Respekt nicht versagen können. Informationen, die sich sonst auf eine Vielzahl von Handbüchern verteilen, sind hier auch für den ökumenischen Gebrauch griffbereit zusammengestellt und durch ein 73 Seiten zählendes Personen-, Orts- und Sachregister leicht aufzufinden.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. 6 Textbände und 1 Registerband. In Gemeinschaft mit

Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knut E. Logstrup herausgegeben von Kurt Galling. Band V (P—Se). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961. XXXI Seiten, 1726 Spalten, 3 Karten. Leinen DM 90.—, Hld. DM 95.—.

Mit dem V. Band nähert sich dieses große Nachschlagewerk seinem Abschluß. Wer für seine ökumenische Arbeit Auskünfte und Hinweise sucht, wird auch diesmal nicht enttäuscht. Neben den Länderartikeln — wir nennen unter den wichtigsten nur Pakistan, Polen, Rumänien, Rußland, Schottland, Schweden und die Schweiz — verdienen jene Sachbegriffe Beachtung, die ökumenische Probleme einschließen, wie Predigt (IV Heidenpredigt), Proselytismus, Rasse, Rural Misionen, Säkularismus (II In Asien und Afrika), christliches Schrifttum in Asien und Afrika, Schule und Kirche (II In den jungen Kirchen) und Sekten.

Auch die konfessions- und kirchenkundlichen Artikel verraten Sorgfalt und Sachkunde (z. B. Perfektionisten, Pfingstbewegung, Philadelphia, Pietismus, Presbyterianer, Protestantische Episkopalkirche, Protestantismus, Quäker, Reformierte Kirche, Russische Sekten). Daß in der Reihe der ökumenischen Persönlichkeiten wie Patijn, W. Paton, Pröhle und Patriarch Sergius jener Deutsche fehlt, der fast zwei Jahrzehnte hindurch die ökumenische Studienarbeit in Genf mit begründet und aufgebaut hat, Hans Schönfeld († 1954), ist schwer verständlich.

Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland. Zusammengefaßte Ausgabe. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. 896 Seiten. Gebunden DM 27.—.

Dieses Taschenbuch, das in Neuauflage an die Stelle der bisherigen dreibändigen Ausgabe tritt, bietet mehr als eine Adressensammlung. Durch sachgemäße Aufgliederung und erläuternde Begleittexte ist es wiederum zu einem Spiegelbild des kirchlichen Lebens der evangelischen Christenheit in Deutschland geworden. Für jeden ökumenisch Tätigen im In- und Ausland gehört es darum zum täglichen und schon gar nicht mehr wegzudenkenden Handwerkszeug.

FÜR DIE GEMEINDE

Johannes Heber, Die ganze Christenheit auf Erden. Handreichung für die ökumenische Gebetswoche. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1962. 63 Seiten.

Diese begrüßenswerte Publikation ist als praktische Hilfe zur Gestaltung der ökumenischen Gebetswoche gedacht und kann besonders Gemeinden, die zum ersten Mal eine solche Woche durchführen, eine gute Einführung in ökumenisches Denken und Beten bieten. Kritisch sei bemerkt, daß das Heft zu sehr vom eigenen kirchlichen Standort aus gestaltet ist. Man verspürt zu wenig von der Solidarität mit den Christen in den anderen Kirchen. Auch soll ja die ökumenische Gebetswoche nicht nur zum Gebet für die anderen, sondern gerade zum Gebet mit den anderen Brüdern führen. Daß dieses dynamische Moment nicht deutlich zum Ausdruck kommt, liegt zweifellos in der Hauptsache an der schematischen Einteilung des Heftes, die so gewählt ist, daß jeden Abend eine der großen Konfessionen den Gegenstand der Fürbitte bildet. So ist das Heft für eine erstmalige Einübung der Gemeinde in das ökumenische Gebet brauchbar, kann aber die jährlich erscheinenden Handreichungen des Ökumenischen Rates zur ökumenischen Gebetswoche nicht ersetzen. Ludwig Rott

Rudolf Irmeler, Zwischen Moskau, Rom und Jerusalem. Erlebnisse auf vielen Reisen. Brunnen-Verlag GmbH, Gießen/Basel 1962. 205 Seiten. Kart. DM 3.80.

Der Verf., theologischer Referent im Gustav-Adolf-Werk, schildert hier die Eindrücke und Erlebnisse auf seinen Reisen durch die Sowjetunion und im Mittelmeerraum. Anspruchslos in Stil und Inhalt, aber lebendig und warmherzig geschrieben, eröffnet das Büchlein auch manche ökumenischen Perspektiven und wird in unseren Gemeinden sicherlich viele dankbare Leser finden.

ÖKUMENISCHE SCHALLPLATTEN

Wir freuen uns, auf die erste im engeren Sinne „ökumenische“ Schallplatte hinweisen zu können: „Gottes Lob in vielen Stimmen. Lieder und Musik

der ökumenischen Christenheit“ (Philips S 08 642 L/30 cm DM 21.—). Hier werden wir hineingenommen in den Lobpreis und die Anbetung der Christenheit in den verschiedenen Kirchen, Völkern und Kontinenten. Der begleitende Kommentar erläutert und verbindet zugleich in lebendiger und allgemeinverständlicher Weise. Mag auch dieser oder jener Wunsch angemerkt werden können — für Pfarrer, Lehrer, Jugendleiter und Arbeitskreise bietet sich damit ein willkommenes und schon lange ersehntes Hilfsmittel an, um den Gemeinden die Wirklichkeit der Ökumene nahezubringen. Man kann nur wünschen, daß weitere Veröffentlichungen dieser Art bald folgen und daß auch kirchliche Verlage sich der hier vorliegenden Aufgaben annehmen.

Nicht unbeachtet sollte bleiben, daß auf röm.-katholischer Seite die Schallplatte als Ausdrucksmittel zwischenkirchlicher Verständigung schon erheblich stärker zum Einsatz gekommen ist. Hierfür sei auf einige Schallplatten hingewiesen, die vom Christophorus-Verlag Herder, Freiburg i. Br., herausgebracht sind. J. P. Michael: „Christen suchen Eine Kirche“ (CLP 75 425/25 cm DM 16.—) enthält ein „Rundgespräch der Konfessionen“, das — 1960 geführt — freilich inzwischen an manchen Punkten überholt ist und auch sonst kleinere Ungenauigkeiten aufweist (z. B. gehören die indischen Lutheraner bisher nicht zur Kirche von Südafrika). Vor allem aber liegt das Schwergewicht auf der Rechtfertigung der Stellung Roms zur ökumenischen Bewegung, so daß die Einseitigkeit der Zielsetzung unverkennbar ist.

Erheblich weiter spannt sich der Bogen in dem Hörbild von Johannes Fischer: „Daß alle eins seien. Um die Einheit der Christen in Geschichte und Gegenwart“ (CGLP 75 709/30 cm DM 24.—, Lichtbildserie CH 559, 47 Bilder, schwarz-weiß, DM 12.50). Dem Hörer wird — vielleicht streckenweise zu wissenschaftlich, aber im ganzen überaus abwechslungsreich und anregend, zudem veranschaulicht an Lichtbildern und ergänzt durch kirchenmusikalische Beispiele — ein keineswegs unkritischer Querschnitt durch die Kirchengeschichte gegeben, der allerdings letztlich auch nur von der „Rückkehr“ zu reden weiß. Einige sachliche Unrichtigkeiten stören auch hier (z. B. hat Calvin nicht 1514, sondern 1541 die Genfer Kirchenordnung erlassen; einen protestantischen Kirchenmusiker „Kulman“ gibt es nicht, gemeint ist vielleicht Johann Kugelmann?). Jedoch wird man dieses Hörbild auch in ökumenischen Arbeitsgruppen sicher gerne als Gesprächsgrundlage verwenden. Beiden vorstehend genannten Aufnahmen sind vollständige Texthefte beigefügt.

Einen zusammenfassenden Überblick von großer geistiger Weite und — bei aller Unterschiedenheit des Standpunkts — gewinnender persönlicher Wärme bietet der Vortrag von Kardinal Bea: „Die Kirche und die Einheit der Christen“ (CGLX 75 747/30 cm DM 21.—). Was hier von dem Leiter des „Sekretariats für die Einheit der Christen“ zum ökumenischen Problem gesagt ist, macht diese Aufnahme über das II. Vatikanische Konzil hinaus zu einem Besitz von bleibendem Wert.

Anschriften für Mitarbeiter

Studentenpfarrer Dr. Thomas Dell, Mainz, Albert-Schweitzer-Str. 115 / Assistent Klaus Haendler, Münster i. W., Universitätsstr. 13—17 / Oberkirchenrat Arved Hohlfeld, Wiesbaden, Kapellenstr. 63 / Prof. D. Dr. Walter Holsten, Mainz, Kaiserstr. 66 / Prof. Dr. Paul Jacobs, Münster i. W., Saarbrücker Str. 98 / Pfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall, Seiferheldstr. 11 / Pastor Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 9 / Prof. P. Dr. Thomas Sartory OSB, Abtei Niederaltaich b. Deggendorf/Ndb. / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Prediger Dr. Eduard Schütz, Lübeck, Roekstr. 2 / Vizepräsident Gerhard Stratenwerth, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Pfarrer Dr. Hans Weissgerber, Allendorf/L. / Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster i. W., Universitätsstraße 13—17 / Prediger Dr. Günter Wieske, Münster i. W., Norberstr. 18 / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8.

Mitteilungen der Schriftleitung

Dieses Heft schließt das erste Jahr der Nacharbeit von Neu-Delhi ab und lenkt zugleich unseren Blick auf das II. Vatikanische Konzil, dem auch die nichtkatholische Christenheit sich in fürbittendem Mitdenken verpflichtet weiß. Professor P. Dr. Thomas Sartory sucht in seinem einleitenden Beitrag zu Beginn des Konzils und auf dem Hintergrund von Neu-Delhi das Fazit aus den bisherigen Gesprächen zwischen der Ökumene und Rom zu ziehen, um den weiteren Weg solcher Annäherung in das Konzil hinein und über das Konzil hinaus abzustecken.

Professor H.-D. Wendland betont im zweiten Beitrag dieses Heftes die Bedeutung des auch in Neu-Delhi zu kurz gekommenen eschatologischen Aspekts im Kirchenverständnis für das Einswerden der Christenheit. Über den Sinn der Kommentare zu den Thesen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland haben wir uns oben in den vorangestellten Sätzen bereits geäußert.

Der Abdruck des vollen Wortlauts des von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft vor dem Zentralausschuß in Paris erstatteten Tätigkeitsberichts gehört schon zur Tradition unserer Zeitschrift, weil diese Jahresberichte jedesmal eine von hoher Warte gegebene kritische Bestandsaufnahme bieten, die man wohl nicht zu Unrecht als ein Stück fortlaufend geschriebener Geschichte der ökumenischen Bewegung ansprechen darf.

Die „Zeitschriftenschau“ mußten wir aus Raumgründen diesmal zurückstellen, um im Blick auf die jetzt anlaufende Winterarbeit der Literaturübersicht den Vorrang zu lassen. Wir möchten aber nicht versäumen, wenigstens auf die reichhaltige Neu-Delhi-Nummer der „Lutherischen Rundschau“ (Heft 2/Mai 1962, Kreuz-Verlag, Stuttgart, DM 3,50) aufmerksam gemacht zu haben.

Wie unseren Lesern nicht entgangen sein wird, haben wir angesichts der gerade in diesem Jahre nach Neu-Delhi und vor dem II. Vatikanischen Konzil erwachsenen Aufgaben ökumenischer Berichterstattung und Gesprächsführung den üblichen Umfang unserer Hefte in einem weit höheren Maße überschritten, als finanziell durch die eingehenden Bezugsgelder gedeckt werden konnte. Auch im kommenden Jahre werden der Verlauf des Konzils und die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal an eine Zeitschrift wie die unsere gesteigerte Anforderungen stellen, denen wir um der Sache willen und im Interesse unserer Leser nachkommen möchten. Aber selbst bei normalem Umfang wären die erheblich gestiegenen Druck- und Herstellungskosten mit dem 1958 errechneten Bezugspreis nicht mehr aufzufangen gewesen. Unsere Leser werden deshalb Verständnis dafür haben, wenn wir — wohl als eine der letzten kirchlichen Zeitschriften in Deutschland — ab 1. Januar 1963 einen Jahresbezugspreis von DM 9,80 erbitten, Studenten DM 7,80, Einzelheft DM 3,—.

Wir werden an unserem Teile bemüht bleiben, unsere Zeitschrift als ökumenisches Gesprächsforum in diesen Jahren ständig wachsender Verantwortung für die Einheit der Kirche weiter auszubauen, und bitten unsere Leser, uns hierbei durch tätige Mitarbeit und Gewinnung neuer Leser zu unterstützen.

Neuerscheinung **Theo Brüggemann**
Worauf es ankommt

Ein Rundgang durch die Bibel mit täglichen Antworten
584 Seiten, Leinen DM 17.80

Heute lesen viele Menschen nur ihre Tageszeitung. Einige wenige studieren die Bibel. Aber selten gibt es Menschen, die beides tun, und zwar so, daß die Tageszeitung mit „Augen des Glaubens“, die durch tägliches Bibelstudium geöffnet und geübt wurden, gelesen werden. Doch wäre gerade dies ein Kennzeichen mündiger Christen. Das Andachtsbuch von Theo Brüggemann will mithelfen, solche mündigen Christen zuzurüsten. Wer aus dieser bösen Welt in ein religiöses Winkel-dasein hinausfliehen möchte, muß dieses Buch nicht kaufen. Der Autor will uns ja im Gegenteil helfen, in der Welt zu bleiben und mehr und mehr in die Welt unseres Alltags hineinzugehen, nun allerdings nicht als unkritische Ja- oder Neinsager, sondern als Glieder des dienenden Gottesvolkes. Zu solcher christlichen Praesenz in der Welt braucht es mehr als billigen Trost für Verletzte. Es braucht theologisches Rüstzeug, Anleitung zum theologischen Denken und Urteilen mitten im Alltagsleben und den Fragen unseres Berufs. Darum hat Brüggemann sein Andachtsbuch in der Form einer Laiendogmatik geschrieben. Es ist zu hoffen, daß viele sich durch dieses Buch zum mündigen Christendienst zurüsten lassen.

Pfr. Hans-Ruedi Weber, stellvertr. Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey

VERLAG ERNST KÄUFMÄNN · LÄHR

Ökumenischer Katechismus

Kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene

Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland verfaßt von D. theol. Wilhelm Menn †. Neubearbeitet von Dr. Hanfried Krüger

84 Seiten (Taschenformat), broschiert DM 2.50

Nach der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi war es geboten, den bewährten, seit Jahren vergriffenen „Ökumenischen Katechismus“ neu aufzulegen. Die völlige Neubearbeitung durch den Leiter der Ökumenischen Centrale, Dr. Hanfried Krüger, berücksichtigt sowohl die grundsätzliche Weiterentwicklung der Ökumene als auch die vielen organisatorischen Veränderungen, die vor allem im Zusammenhang mit der Konferenz in Neu-Delhi erfolgten. Die Zukunft der Ökumenischen Bewegung hängt ganz und gar vom Mitgehen der Gemeinden ab. Hierfür Verständnis zu erwecken und erste Kenntnisse zu vermitteln, ist Aufgabe und Ziel dieser Schrift, deren besonderer Vorzug ihre Kürze ist. Auf rund 50 Seiten erfährt man in Frage und Antwort alles Wichtige vom Wesen, Werden und Wirken der Ökumene. Die „Anlagen“ enthalten Dokumentarisches aus den Botschaften der Vollversammlungen sowie Übersichten (über Mitgliedskirchen, Literatur u. a.) und wichtige Anschriften. Kurz gesagt: Eine „Eiserne Ration“ für alle, die mit der Ökumene zu tun haben.

EVANGELISCHES VERLAGSWERK STUTTGART

7 62/1181 Be