

12. Jg 12 Lose ✓
576

Z 63/693

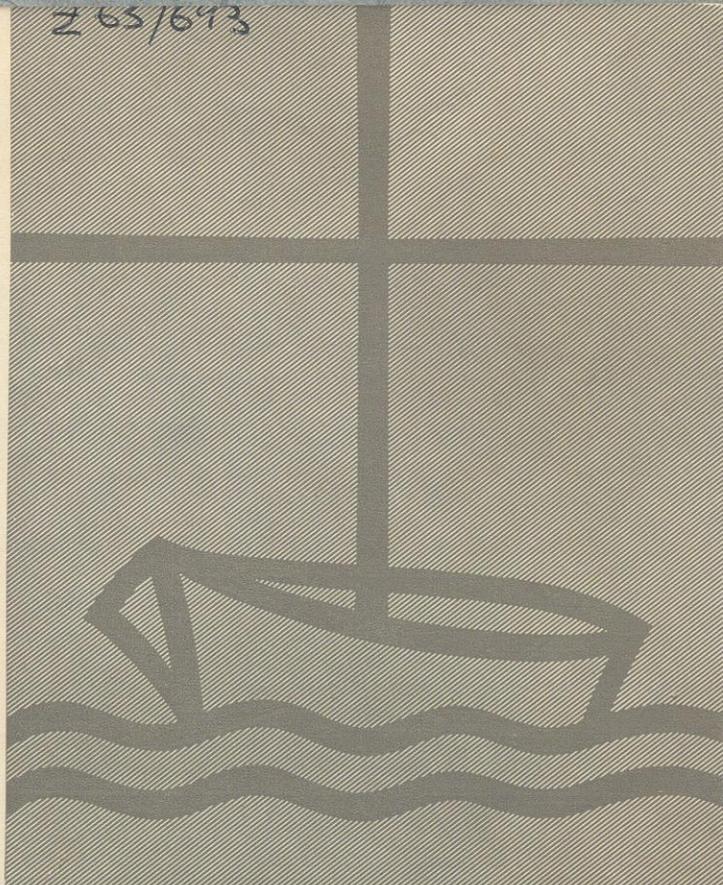
12. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1963

—
EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTT GART

—
POSTVERLAGSORT
STUTT GART



12 : 1963 ohne J.

Ökumenische Rundschau

U. B. TOB.
- 1. FEB. 1963

Gd 1408

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 411 20.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 64 bis 80 Seiten. Jahresbezugspreis 9.80 DM, für Studenten: 7.80 DM, zuzüglich 50 Pfg Porto; Ausland: 10.50 DM zuzüglich 60 Pfg Porto; Einzelstück 3.— DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

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

INHALT

<i>P. S. Minear:</i> Leitgedanken für Montreal	1
<i>G. F. Vicedom:</i> Mission, Ökumene, Integration	12
<i>W. Schweitzer:</i> Erwägungen zur kirchlichen Friedensarbeit	22
<i>Dokumente und Berichte</i>	
<i>G. G. Williams:</i> Nyborg III — ein Wendepunkt?	39
<i>V. Vajta:</i> Im Bekenntnis noch voneinander getrennt, als Brüder leben (zum Vatikanischen Konzil)	42
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	45
<i>Mitteilungen der Schriftleitung</i>	72

Auf den beiliegenden Prospekt des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn „Missionswissenschaftliche Forschungen“ weisen wir empfehlend hin. Ferner liegt dieser Nummer das Inhaltsverzeichnis zum Jahrgang 1962 bei.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1963 12. JAHRGANG

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
van den Heuvel, Albert H.	Ökumene und die Welt der Jugendlichen	189
Hutten, Kurt	Pfingstbewegung und Ökumene	221
Leuba, Jean-Louis	Die christliche Einheit	83
Mehl, Roger	Glaubensbekenntnis und Einheit der Kirche	100
Miner, Paul S.	Leitgedanken für Montreal	1
Nissiotis, Nikos A.	Das Wesen der Einheitsfrage in der Ökumene	75
Pfeffer, Karl Heinz	Nationalismus und Neokolonialismus als ökumenisches Problem	210
Schweitzer, Wolfgang	Erwägungen zur kirchlichen Friedensarbeit	22
Thurian, Max	Interkommunion	150
Tomkins, Oliver	Das Problem der Ordination in einer geteilten Kirche	131
Torrance, Thomas F.	Die Bedeutung der Lehre vom Heiligen Geist für die ökumenische Theologie	122
Vajta, Vilmos	Reformation und Gottesdienst	137
Vicedom, Georg F.	Mission, Ökumene, Integration	12
Visser 't Hooft, Willem A.	Die Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus	165
Wolf, Hans-Heinrich	Ekklesiologische Neutralität des Ökumenischen Rates der Kirchen?	110
Zander, Leo A.	Professor Ernst Pauli	172

Dokumente und Berichte

<i>Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland gestern, heute und morgen</i> (Hans Luckey)	252
<i>Die Bedeutung der Mitgliedschaft im ÖRK</i> (W. A. Visser 't Hooft)	229
<i>Die Endgültigkeit Jesu Christi . . .</i> (W. Schweitzer)	236
<i>Der ökumenische Ertrag von Helsinki</i> (V. Vajta)	257
<i>Im Bekenntnis noch voneinander getrennt, als Brüder leben</i> — Zum II. Vatikanischen Konzil (V. Vajta)	42
<i>Nyborg III — ein Wendepunkt?</i> (G. G. Williams)	39
<i>Probleme der innerdeutschen Ökumene</i> (H. Benckert)	246

Buchbesprechungen

Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1961	279
Benz, Ernst u. a.	Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche	187

Verfasser	Titel	Seite
Berg-Papendick, Wanda	Rossija. Im Strom von Geschichte und Kultur des russischen Volkes	55
Beyreuther, Erich	Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit	277
Beyreuther, Erich	Zinzendorf und die Christenheit	270
Biot, François	Evangelische Ordensgemeinschaften	274
Congar, Yves	Les Voies du Dieu Vivant	273
Coxill, H. W., und Grubb, Kenneth (Hrsg.)	World Christian Handbook 1962	64
Cullmann, Oscar, und Vischer, Lukas	Zwischen zwei Konzilssessionen. Rückblick und Ausschau zweier protestantischer Beobachter	271
Dehn, Günther	Die alte Zeit — die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen	279
Delius, Walter	Antonio Possevino SJ. und Ivan Grosnyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts	55
Edel, Reiner-Friedemann	Heinrich Thiersch als ökumenische Gestalt. Ein Beitrag zum ökumenischen Anliegen der katholisch-apostolischen Gemeinden	64
Fast, Heinold (Hrsg.)	Der linke Flügel der Reformation	63
Freudenstein, Erich A. Fromm Verlag	Liebe haben für andere Führer durch das Konzil. Informationen, Dokumente, Interviews	277 60
Gaillard, Albert	L'Unité des Eglises au carrefour: New Delhi	69
Gensichen, Hans Werner	Missionsgeschichte der neueren Zeit	66
Girault, René	Pour un Catholicisme évangélique	272
Goldammer, Kurt	Der Mythos von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung	64
Goldschmidt, Dietrich und Kraus, Hans-Joachim (Hrsg.)	Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde	67
Gollwitzer, Helmut, und Traub, Hellmut (Hrsg.)	Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geburtstag	68
Graffam, William Lane (Hrsg.)	Wir — die Kirche. Ihre Gestalt und ihr Auftrag heute — ein Beitrag zum Verständnis	71
Heiler, Friedrich	Erscheinungsformen und Wesen der Religion	65
Hermelink, Jan	Christ im Welthorizont	66
Holböck, Ferdinand, und Sartory, Thomas	Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen	270
Hutten, Kurt	Seher — Grübler — Enthusiasten	62
Hutten, Kurt	Die Glaubenswelt des Sektierers	63
Hutten, Kurt	Christen hinter dem Eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt. Band I: Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn	65
Hutten, Kurt, und von Kortzfleisch, Siegfried (Hrsg.)	Asien missioniert im Abendland	66



gd 1408

Verfasser	Titel	Seite
von <i>Ivánka</i> , Endre (Hrsg.)	Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit. Studien zur ökumenischen Bewegung mit der Orthodoxie	55
<i>Jung-Inglessis</i> , E. M.	Augustin Bea, Kardinal der Einheit. Biographie und Dokumentation	60
<i>Kantzenbach</i> , F. W.	Zur Deutung der kontroverstheologischen Problematik	274
<i>Karlström</i> , Nils	Ökumene in Mission und Kirche. Entwicklungslinien der heutigen ökumenischen Bewegung	185
<i>Kartaschow</i> , A. W.	Die Ökumenischen Synoden	276
<i>Kinder</i> , Ernst, und <i>Haendler</i> , Klaus (Hrsg.)	Lutherisches Bekenntnis. Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche	63
von <i>Koenigswald</i> , Harald	Birger Forell. Leben und Wirken in den Jahren 1933—1958	278
<i>Kraemer</i> , Hendrik	Weshalb gerade das Christentum?	265
<i>Küng</i> , Hans	Strukturen der Kirche	57
<i>Küng</i> , Hans	Kirche im Konzil	271
<i>Kunz</i> , Ulrich (Hrsg.)	Viele Glieder — ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen	62
<i>Kupisch</i> , Karl	Das Volk der Geschichte. Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage	67
<i>Lambert</i> , Bernard	Le Problème oecuménique	56
von <i>Leeuwen</i> , A. Th.	Hendrik Kraemer, Pionier der Ökumene	278
<i>Lehner</i> , Gunthar (Hrsg.)	Konzil 1962. Die erste Sitzungsperiode in Dokumentaraufnahmen, Interviews und Kommentar	271
<i>Margull</i> , Hans Jochen (Hrsg.)	Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung	266
<i>Marsch</i> , Wolf-Dieter, und <i>Thieme</i> , Karl (Hrsg.)	Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute	67
<i>Meinhold</i> , Peter	Ökumenische Kirchenkunde. Lebensformen der Christenheit heute	61
<i>Menn</i> , Wilhelm, und <i>Krüger</i> , Hanfried	Ökumenischer Katechismus, Kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene	69
<i>Meyendorff</i> , Johannes	Die orthodoxe Kirche gestern und heute	275
<i>Meyer</i> , Heinrich (Hrsg.)	Wir lieben Indien	277
<i>Michael</i> , J. P.	Christen glauben Eine Kirche. Wiedervereinigung ohne Rom?	59
<i>Munby</i> , D. L.	Christ und Wirtschaft	187
<i>Nagel</i> , William	Geschichte des christlichen Gottesdienstes	276
<i>Nelson</i> , John R.	Die Einheit der Kirche in Welt und Gemeinde	70
<i>Niles</i> , Daniel T.	Feuer auf Erden	186
Ökumenische Centrale (Hrsg.)	Die Kirchen und die Kirche. Wesen und Gestalt der Kirchen in kurzen Selbstdarstellungen der Haupttypen	187

Verfasser	Titel	Seite
Orthbandt, Eberhard, und Teuffen, Dietrich H.	Ein Kreuz und tausend Wege. Die Geschichte des Christentums im Bild	71
Sartory, Thomas	Mut zur Katholizität. Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen	58
Scharf, Kurt (Hrsg.)	Vom Herrengeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich Vogel	68
Schlink, Edmund, und Volk, Hermann (Hrsg.)	Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Lorenz Jäger und Bischof Wilhelm Stählin	268
Schmidt, Ludwig (Hrsg.)	Gemeindeveranstaltungen, Arbeitshilfen und Entwürfe zum Thema Kirche und Welt	186
Schweizerischer Protestantischer Volksbund (Hrsg.)	Handbuch der reformierten Schweiz	64
Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.)	Juden — Christen — Deutsche	67
Slenczka, Reinhard	Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie	50
Stauffer, Richard	Moïse Amyraut, un précurseur français de l'Oécuménisme	269
Stürmer, Karl	Konzilien und Ökumenische Kirchenversammlungen. Abriss ihrer Geschichte	60
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen	65
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde	279
Taizé	Die Regel von Taizé	275
Thurian, Max	Sichtbare Einheit	266
Thurian, Max	Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn?	267
Valeske, Ulrich	Votum Ecclesiae	55
Walter, Luitpold, und Bell, Georg	Die Mission im Gottesdienst. Gebete, Schriftworte und Lieder	186
Wegener, Günther S.	Die Kirche lebt. Der Weg der Christen durch zwei Jahrtausende	70
Weissgerber, Hans	Die Frage nach der wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung	268
Westman, Knut B., und von Sicard, Harald	Geschichte der christlichen Mission	66
Wilkens, Erwin	Rom im ökumenischen Spannungsfeld. Eine Anfrage zur Einheit der Kirche	185
Winter, Eduard	Rußland und das Papsttum, Band I—II	275
Zeller, Winfried (Hrsg.)	Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts	63

LEITGEDANKEN FÜR MONTREAL

Eine Vorschau auf die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung

VON PAUL S. MINEAR

Es ist gewagt, Vorhersagen über das ökumenische Wetter zu machen. Luftdruck und Windstärke haben sich zu häufig und zu rasch geändert. Trotzdem scheint es nicht ganz unmöglich, die Richtung der vorherrschenden Strömungen auszumachen. Dies soll der Zweck der folgenden Untersuchung sein, wobei sie sich auf die jüngsten Erfahrungen innerhalb der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung stützt.

Wir beginnen mit der Feststellung, daß, wenn jemand die Stimmung auf konfessionellen und interkonfessionellen Zusammenkünften vergleicht, er frappierende Gegensätze feststellt. Das Barometer ist bei den zuletztgenannten in weitaus größerem Maße auf Schönwetter und Vitalität eingestellt. Es herrschen dort eine offenbare Freude an der Mannigfaltigkeit und eine bereitwillige Neigung, größere Schismen anzugreifen, weil man darin eine Möglichkeit erblickt, größere Ziele zu erreichen. Es macht mehr Eindruck, wenn man eine Hängebrücke über eine tiefe Schlucht wirft, als wenn man über einen kleinen Bach springt. Für diejenigen, die mit den alten Gegensätzen zwischen den großen Traditionen ringen, schrumpfen die jüngsten Streitigkeiten zwischen protestantischen Nachbarn zur Bedeutungslosigkeit zusammen.

Es ist nun ganz offenkundig, daß weitere Kreise der Beteiligten fortwährend in diese interessantere Arbeit des Brückenbaus hineingezogen werden. Wo immer sich ein großer Graben auftut, hört man auch den Ruf nach einer Brücke. Nur wenige werden offen behaupten, daß es nicht wünschenswert sei, den Fortschritt des Gespräches zwischen den „getrennten Brüdern“ auszubauen. Und jedes Gespräch scheint immer direkt zu weiteren Gesprächen zu führen, wie enttäuschend und mühselig auch immer der erste Versuch gewesen sein mag. Aus der Kette der Gespräche entsteht eine neue Vitalität. Wie Father Gregory Baum in der neuen Zeitschrift „The Ecumenist“ schreibt: „Der ökumenische Dialog hat eine Wandlung in der christlichen Theologie eingeleitet. Jede Tradition hat ihre eigenen Grenzen erkannt, die ihr durch vergangene Kontroversen aufgezwungen worden sind, und streckt sich nun aus, in größerer Glaubenstreue gegenüber den

Quellen der Offenbarung eine ausgeglichenerere und universalere Schau des Evangeliums zu gewinnen“ (Jg. I, Oktober 1962, S. 1).

Es ist noch nicht allzulange her, daß die ökumenische Diskussion hauptsächlich eine Verteidigung des besonderen Erbes der eigenen Konfession bedeutete und einen Angriff auf die besonderen Ansprüche des anderen. Heute jedoch bedeutet sie mehr einen beständigen und aufrichtigen Versuch, die Unzulänglichkeiten in der eigenen Tradition zu erkennen, indem man genau auf die Bekenntnisse der anderen hört. Manche Kirche hat ihren Goliath in den Kampf geschickt, nur um ihn dann wieder als einen Botschafter aus dem Lager des Feindes zurückzuerhalten. Aus Duellen sind Duette geworden; insofern nämlich, als sich die Disputanten plötzlich als Kollegen vorfanden, die in einer gemeinsamen Studienarbeit stehen, bei der die Hilfe eines jeden nötig ist, um hinter allen zeitgebundenen Traditionen zu „den Quellen der Offenbarung“ vorzustoßen und jenseits aller Traditionen „zu einer universaleren Schau des Evangeliums“ zu gelangen.

Während diese Zeilen geschrieben werden, verfolgen Protestanten die Vorgänge auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und halten Ausschau nach Anzeichen, inwieweit der ökumenische Geist in die römische Kirche eingedrungen ist und was das Konzil für die kommenden Jahre voraussahnen läßt. Es ist noch zu früh, Urteile zu formulieren, obwohl es bereits Grund und Ursache gibt, sich über das Echo aus St. Peter zu freuen. Wir müssen in diesem Artikel jedoch unsere Beobachtung der Zeichen der Zeit auf die Vorlagen beschränken, die für die in Montreal vom 12.—26. Juli 1963 tagende Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ausgearbeitet worden sind. Wir werden dabei Schlußfolgerungen aus einem Vergleich zwischen dieser Konferenz und ihren Vorgängerinnen (Lausanne 1927; Edinburgh 1937; Lund 1952) sowie aus jüngsten Diskussionen über die Tagesordnung der nächsten Sitzung ziehen können. Die Vierte Weltkonferenz wird ihre Teilnehmer aus einem breiteren Spektrum der christlichen Konfessionen und Nationen, einschließlich der Vertreter fast aller orthodoxen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und solcher konservativen evangelischen Gruppen wie dem Bund der Baptisten von Taiwan (Formosa), der Nicht-Kirchen-Bewegung in Japan und der lutherischen Kirche der Missouri-Synode zusammenführen.

Im Anschluß an die Lund-Konferenz wurden Studienkommissionen eingesetzt, die sich mit vier Problemkreisen befassen sollten: „Christus und die Kirche“, „Die Tradition und die Traditionen“, „Gottesdienst“ und „Institutionalismus“. Die Abschlußberichte dieser Kommissionen werden zur Zeit gedruckt. Es ist noch zu früh, einen Überblick über ihren Inhalt zu geben. Es kann jedoch jetzt schon gesagt werden, daß im Gegensatz zu den Vorberichten für Lund jeder dieser Berichte mehr den Weg einer gemeinsamen Studienarbeit als den einer vergleichenden Kirchenkunde eingeschlagen hat. Selbst da, wo es einer Kommission

nicht möglich war, eine allgemeine Übereinstimmung zu verzeichnen, wurde dieses Unvermögen als eine Vereitelung des gemeinsamen Wollens empfunden, das oftmals nicht zurückzuführen war auf unvereinbare Positionen, sondern auf unvollständige Anwesenheit bei den Sitzungen und auf Zeitmangel bei der abschließenden Beratung der Arbeitsvorlage. Wenn sich die augenblicklichen Pläne verwirklichen lassen, dann werden den Delegierten nicht nur diese Berichte zur Verfügung stehen, sondern auch kritische Analysen über sie, die zur Zeit von römischen Theologen und von evangelikalischen Gelehrten, die außerhalb des Kreises derer stehen, die sich an den Studien des Ökumenischen Rates der Kirchen beteiligen, ausgearbeitet werden. Solche Pläne bringen den Wunsch zum Ausdruck, daß so genau wie möglich sowohl die zentrifugalen als auch die zentripetalen Kräfte in der gegenwärtigen Theologie festgestellt werden.

Die Tagesordnung von Montreal sieht vor, diese Berichte im Zusammenhang mit verschiedenen problematischen Situationen zu betrachten, in denen die Kirchen ökumenischer Hilfe bedürfen. Dieses Ziel wird nicht leicht zu verwirklichen sein, weil Dogmatiker und Pragmatiker nicht gewohnt sind, im gleichen Geschirr zu gehen. Beide sollten jedoch davon profitieren, daß sie hier einmal zusammengepackt werden. Ich möchte das an den Fragen, die der Sektion I „Die Kirche in Gottes Plan“ gestellt wurden, illustrieren. Diese Sektion wird zuallererst den Bericht der Kommission „Christus und die Kirche“ diskutieren und darüber entscheiden, in welchem Ausmaße die Kommission für die Sektion spricht. Es geht um die Frage: Kann die Sektion die Ausführungen der Kommission über die Attribute und Kriterien der Kirche als Arbeitsgrundlage annehmen? Wenn ja, dann werden diese Ausführungen das Sprungbrett für die Diskussion über „angewandte Ekklesiologie“ werden. Zum Beispiel: Wie können diese Kriterien auf die vielen neuen unabhängigen Kirchen in Afrika Anwendung finden? Oder man mag im Blick auf die neuen vereinigten Kirchen in Asien fragen: In welchem Ausmaß hat die Union sie vollständiger bzw. wahrhaftiger zur Kirche gemacht? Ein anderer Gegenstand des Studiums in angewandter Ekklesiologie ist durch die Kirchenräte in Nordamerika angemeldet worden, nämlich die Frage, welcher ekklesiologische Charakter ihnen beizumessen ist.

In ähnlicher Weise wird jede der fünf Sektionen in Montreal gebeten werden, ihre theologischen Einsichten auf bestimmte Probleme im Leben der Kirchen anzuwenden. Unter den Aufgaben, die der Sektion II („Schrift, Tradition und Traditionen“) gestellt worden sind, befindet sich auch die Prüfung der Spannungen zwischen den jungen Kirchen einerseits, die nun versuchen, in ihrer eingeborenen Kultur heimisch zu werden, und ihren Mutterkirchen andererseits, deren Traditionen aus einer anderen Kultur heraus erwachsen sind. Die Sektion III („Das Erlösungswerk Christi und das Amt seiner Kirche“) wird sich u. a. damit beschäftigen, wie die überkommenen Lehren von der Ordination mit den neuen Formen

des geistlichen Amtes, wie sie von der Industrialisierung des städtischen Lebens oder von den neuen Nationalstaaten Afrikas gefordert werden, verbunden werden können. Sektion IV („Gottesdienst und das Einssein der Kirche Christi“) wird sich mit solchen Fragen befassen, wie z. B. die wesentliche Form der christlichen Liturgie einer säkularisierten naturwissenschaftlichen Mentalität angepaßt werden kann und wie das Abendmahl bei ökumenischen Zusammenkünften gefeiert werden sollte. In Sektion V („Alle an jedem Ort: Der Vorgang des Zusammenwachsens“) werden die Delegierten über Schritte diskutieren, die jetzt unternommen werden können, um die Erklärung von Neu-Delhi über die Einheit an solchen Orten zu verwirklichen, wo die Gemeinden die Rassentrennung gutheißen und wo die institutionellen Kräfte diese Haltung unterstützen. Das ist nur ein kleiner Bruchteil der Verhandlungspunkte, die auf der Tagesordnung stehen. Aber bereits dieser kleine Ausschnitt mag deutlich gemacht haben, wie ständig theologische und missionarische Anliegen miteinander verwoben sind. Es kann ziemlich sicher schon jetzt behauptet werden, daß bei der Behandlung dieser Punkte die Linien der Auseinandersetzung kaum mit den Konfessionsgrenzen übereinstimmen dürften. Denn mit jedem Jahr, das vergeht, werden die Grenzlinien auf jenen Landkarten schwächer, die die Gegensätze markieren, die die größte Leugnung der christlichen Einheit darstellen.

Dieser kurze Hinweis auf einige Beispiele soll nur deutlich machen, weshalb kein einzelnes Thema die Tagesordnung als Ganzes umschreiben kann. Wenn ein einziges Thema so viele verschiedenartige Probleme umfassen wollte, dann müßte es so umfassend sein, daß es amorph würde. Es ist ja tatsächlich nicht üblich, Konferenzen für Glauben und Kirchenverfassung unter ein bestimmtes Thema zu stellen. Diese Tatsache ist zu begrüßen, weil Schlagwörter so rasch zu anmaßenden Kräften werden, die die Bewegungen des Heiligen Geistes hindern. Als jedoch der Vorbereitungsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1962 diese Ablehnung eines Gesamthemas bekräftigte, fuhr er allerdings folgendermaßen fort: „Insoweit überhaupt eine gemeinsame Aufgabe ausgemacht werden kann, der alle fünf Sektionen gegenüberstehen, besteht diese darin, neues Licht auf den bekannten, aber immer noch schwierigen Ausdruck ‚Christus und seine Kirche‘ zu werfen.“ Schon seit Lausanne ist es klar geworden, daß die zentrale theologische Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung auf dem Gebiet der Ekklesiologie liegt. Seit Lund hat man dann erkannt, daß der wertvollste und fruchtbarste Zugang zur Ekklesiologie über die Christologie und Pneumatologie führt. Während des vergangenen Jahrzehntes sind die Studienkommissionen der Anweisung von Lund gefolgt, und sie haben genug Beweise gefunden, die dieses Vorgehen rechtfertigen. Jetzt muß sich zeigen, ob diese Hinwendung zur Ekklesiologie über die Christologie und die Pneumatologie, wenn sie durch die Anwendung auf besondere Gegenwartsprobleme erprobt wird, sich bewähren wird.

Aber ganz abgesehen von der Formulierung eines Themas kann man doch fragen, ob irgendwelche vorherrschenden Leitgedanken aus den vorbereitenden Studien erwachsen sind. Wenn ja, so wäre das schon deshalb der Beachtung wert, weil die Studien in verschiedenen Teilen der Welt über ganz verschiedene Gegenstände und auf sehr verschiedenen Ebenen der bestehenden Arbeitskreise durchgeführt worden sind. Man kann verschiedene Motive erwähnen, die häufig und spontan immer wieder auftauchen. Es zeigte sich z. B. ein ausgesprochenes Bemühen darum, die Kirche unter den Gesichtspunkten ihrer Beziehung zur Welt und zum Herrn dieser Welt zu verstehen. Wenn wir mit der Christologie beginnen, dann muß das eine kosmische Christologie sein. Gleichermaßen gab es ein Interesse, das traditionelle Auseinanderklaffen zwischen Natur und Gnade zu überwinden, so daß das Leben der Kirche wieder verstanden werden kann in einer Gesamtschau von Gottes Schöpfungswerk. Wiederholt wurde auch der Nachdruck darauf gelegt, daß den historischen und institutionellen Aspekten der Existenz der Kirche ein positiver Wert zugesprochen werden muß. Ferner ist wiederholt der Ruf laut geworden nach einem eingehenderen und genaueren Studium der Bedeutung Israels im Leben und für das Leben der Kirche.

Einer der Akzente, der fast überall im Verlauf der Studien festgestellt werden kann, ist das Interesse an der *Katholizität* der Kirche. Dieses ist so durchgehend und so allgemein in den verschiedenen Berichten der Fall, daß es wohl der Mühe wert ist, die wichtigeren Aussagen darüber zu beachten. Das Interesse an diesem Ausdruck geht so weit, daß man geradezu von einem Hunger nach Katholizität sprechen kann. Doch was ist damit gemeint, wenn ich diesen Terminus gebrauche? In dieser Frage steckt bereits ein Teil des Problems. Nur wenige Begriffe sind noch umstrittener oder noch undurchsichtiger als dieser. Keine der herkömmlichen Definitionen genügt. Es besteht eine wachsende Übereinstimmung zwischen römischen (z. B. Th. Sartory) und orthodoxen (z. B. N. Nissiotis) Gelehrten, daß unsere Vorstellungen von der Katholizität mehr an Qualität als an Quantität gewinnen müssen, daß sie mehr dynamisch als statisch zu sein haben. Aber diese Übereinstimmung macht es nun um so schwieriger, zu einer gemeinsamen Formulierung zu gelangen. Es hat den Anschein, daß diejenigen, die am wenigsten nach dieser Wirklichkeit hungern, am ehesten in der Lage sind, sie zu definieren, während diejenigen, deren Appetit am stärksten ist, das am allerwenigsten vermögen. Sie sind nicht zufrieden mit den Ärgernis erregenden Definitionen, wie wir sie von der Reformation und Gegenreformation ererbt haben. Sie neigen dazu, zu bezweifeln, ob in einer geteilten Christenheit irgendein Christ oder irgendeine Kirche den vollen Umfang der Bedeutung des Begriffes „Katholizität“ erfassen kann.

Einige der Grundbestandteile seiner Bedeutung sind unbestritten. Einer davon ist die *Universalität*. Die Katholizität weist auf ein Reich, das die Kon-

tinente umspannt und das die Menschen aus allen Orten in einer einzigen Gemeinschaft verbindet. Mehr noch: diese Universalität umspannt auch die Jahrhunderte und bekennt eine Gemeinschaft der Heiligen aller Zeiten. Man dreht jedoch den Gedankengang, wenn man die quantitative Ausdehnung als das entscheidende Element betont; denn er ignoriert die Wirklichkeit der qualitativen Bestimmung, gemäß der die Örtlichkeit zwar nicht das Gegenteil, wohl aber die notwendige Ausdrucksform der Katholizität darstellt. (Vgl. den Nachdruck, der in Neu-Delhi auf das „Alle an jedem Ort“ gelegt worden ist.)

Ist dann der Hauptinhalt der Katholizität der der Ganzheit und Fülle? Diese Begriffe treffen die Sache besser als der Begriff „Universalität“. Dem Wortsinn (kath'olos) nach bedeutet Katholizität, daß das Ganze der Maßstab sei. Fülle umfaßt sowohl die Dimensionen der Höhe und Tiefe als auch der Länge und Breite. Aber diese Ausdrücke könnten die Gedanken weglenken von den harten Besonderheiten des Handelns Gottes (z. B. dem Kreuz), von der Unmittelbarkeit des Wortes Gottes (z. B. „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“), von den dynamischen Kräften gemeinsamer Erfahrung (z. B. Pfingsten). Der Begriff der Katholizität umschließt beides, sowohl lokalisierte Ereignisse wie die soeben genannten und die Horizonte jenes Königreiches, das über die Menschheit eben in diesen Ereignissen kommt (vgl. meinen Aufsatz in „The Ecumenical Review“, Oktober 1962, S. 39 ff.).

Die Menschen hungern nach der Teilhabe an einem solchen Königreich: Die ökumenische Arbeit stillt diesen Hunger und regt ihn an. Jede Begegnung mit einem christlichen „Bruder-Feind“ führt dazu, daß der enge Horizont der beiden niedergerissen und durch „katholischere“ Horizonte ersetzt wird. Sie hilft dazu, daß jene Subjektivitäten, die durch die denominationelle oder kulturelle geschichtliche Vergangenheit geformt sind, beseitigt werden und an ihre Stelle jene Subjektivitäten treten, die Gottes schöpferischem und erlösendem Reden mit dem Herzen innewohnen. Es ist das Stillen und das Anregen dieses Appetits in der Form ökumenischer Studien, durch das Menschen auf beiden Seiten einer jeden theologischen Mauer veranlaßt werden, die monologische Gewohnheitsform der Jahrhunderte abzuschütteln und die offene Diskussion mit sogenannten oder so empfundenen Feinden lieben zu lernen. (Vgl. K. Skydsgaard in „The Ecumenical Review“, Juli 1962, S. 430 f.) Viele Jahrhunderte hindurch wurde dieser Appetit betäubt durch das Aufrichten scheinbar einleuchtender Trennungen und sich ausschließender Gegensätze wie katholisch und protestantisch, biblisch und unbiblisch, gültig und ungültig, rechtgläubig und häretisch. Sobald einmal ein Dialog über den Graben, der durch diese Trennungen entstand, in Gang gekommen ist, erkennen die Beteiligten, wie gebrechlich, künstlich und negativ diese geworden sind. (Vgl. den Aufsatz des Bischofs von Bristol in „The Ecumenical

Review“, Juli 1961, S. 466 f.) Einige gelangen zu dieser Erkenntnis auf dem Wege des theologischen Studiums. Andere kommen dorthin auf dem Wege gemeinsamer Gottesdienste, an denen sie mit solchen von der anderen Seite dieser nur aus Worten bestehenden Trennmauern teilgenommen haben. Die jährliche Gebetswoche für die Einheit der Christen überrascht viele, weil es sich bei ihr immer wieder zeigt, daß diese Barrikaden oftmals so veraltet sind wie die Maginotlinie. Wieder für andere geschieht das durch die theologische Lektion, die die zwischenkirchliche Hilfe und die vereinten Unternehmungen auf dem Gebiet der Mission sie gelehrt haben. Diese alten Trennungen haben ihre Bedeutung. Das Entweder-Oder, auf das sie hinweisen, ist real genug. Aber sie sind dazu benutzt worden, wiederum Mauern aufzurichten, die Christus niedergerissen hatte. Daher kann eine Kirche, wenn sie eine Einladung zum Gespräch mit einer ihr fremden Tradition zurückweist, auf diese Weise fortfahren, sich hinter ihrer Trennungsmauer zu verbergen. Sobald sie jedoch an einem echten Dialog teilnimmt, lernt sie, daß Personen, die kirchlich gesehen eine Gegenseite vertreten, fast magnetisch voneinander angezogen werden, und sobald man sich selbst diesem Magnetismus überläßt, geschieht es, daß man die Bedeutung der Katholizität zu verstehen lernt.

Obwohl dieser Prozeß durch alle ökumenischen Arbeitsbereiche hindurchgeht, kommt er doch am greifbarsten in den Studien der Kommissionen von Glauben und Kirchenverfassung zum Ausdruck. Ich möchte daher von ihren Bemühungen berichten, die Bedeutung dieses Attributs der Kirche zu formulieren. Ich beginne mit dem Dokument, das von der europäischen Sektion der Kommission über „Christus und die Kirche“ erarbeitet worden ist. Man gestatte mir, ihre systematische Zusammenfassung in aller Ausführlichkeit zu zitieren:

„Die Katholizität der Kirche ist das Gegenüber in Raum und Zeit zur ganzen Fülle Gottes. Sie zeigt sich in ihrer universalen Sendung und in ihren Horizonten, die nur durch die Schöpfung selber begrenzt sind, weil die Kirche aus der universalen Liebe Gottes selber entspringt. Weil er derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit, behält die Kirche ihre Identität, Kontinuität und Universalität alle Zeiten hindurch.

„Katholisch“ meint die Bezeichnung der wahren Kirche gegenüber einer falschen und nur sogenannten Kirche. Die falsche Kirche wählt sich ihren Weg selber. Gegenüber den häretischen Sekten und abgefallenen Gemeinschaften findet die ‚katholische‘ Kirche ihren Zusammenhalt in der Wahrheit, welche sie durch das Evangelium an den einen Herrn bindet und wodurch die Kirche auch von der Welt wie von allen, die die Herrschaft Christi leugnen, sich unterscheidet. Die Kirche ist entweder ‚katholisch‘ oder sie ist überhaupt nicht ‚Kirche‘.

Die Kirche ist ‚katholisch‘, weil sie teil hat an der Liebe Gottes, die sich der ganzen Welt zuwendet. Sie ist daher ihrem ganzen Wesen nach missionarisch, indem sie sich in alle Richtungen erstreckt: nämlich geographisch bis an die Enden der Erde, soziologisch durch alle verschiedenen rassischen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Formen der menschlichen Gesellschaft hindurch,

alle, in jeder Generation sich wiederum aufs neue ändernden Bewegungen, Umstände und Ereignisse überdauernd.

Hinter dieser Katholizität der Breite in der Mission der Kirche steht eine Katholizität der Tiefe in dem ständig wachsenden Verständnis der Kirche von der Fülle und dem Umfang der Heiligen Trinität. ‚Katholisch‘ sein heißt, daß der Christ zuallererst ein Glied Christi und daher ein Glied seines Leibes ist, und nur als solcher kann er ein individueller Christ in seiner eigenen persönlichen Existenz, in seiner Berufung und Verpflichtung sein. Diese Katholizität der Tiefe wird in der Eucharistie sichtbar, die das Mahl des Herrn ist und sich dadurch von einem privaten Mahl unterscheidet. Sie ist nicht das private Besitztum irgendeiner besonderen Kirche, denn sie ist der Tisch des Herrn. In gleicher Weise ist der christliche Glaube der des ganzen Leibes Christi und nicht einfach eine Sammlung von Ideen, die den Gliedern der Kirche in der Verbindung miteinander gemein ist. Er ist vielmehr der Glaube des einen Leibes, als der er bekannt wird von den einzelnen Gliedern der Kirche. Insofern als persönliche Meinungen von dem Gehorsam gegenüber Christus bestimmt sind, stellen sie ‚katholische‘ Meinungen dar, doch werden diese erst durch die Beziehungen der einzelnen Glieder des Leibes miteinander erreicht, indem jeder dem andern dient, so wie sie alle an der Wahrheit, die in Christus ist, Anteil haben.

Diese Kirche kann weder mit weltlichen Maßstäben gemessen noch durch historische Forschung erkannt werden, sondern allein durch den Glauben an die Heilige Dreieinigkeit. Sie kann nicht ihre eigene Katholizität zustande bringen, sowenig wie sie Heiligkeit oder Einheit durch menschliche Anstrengungen erreichen kann. Es ist Christus, der sie ‚katholisch‘ macht, die Säule und das Fundament der Wahrheit, die von den Pforten der Hölle nicht überwunden werden kann.“

In der obigen Verlautbarung stellt die Kommission die Katholizität der Kirche in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung. Aber in jedem Unterabschnitt sind die Hauptaussagen über die Kirche ihrerseits wieder gegründet auf eine letztgültige Beziehung: „Die ganze Fülle Gottes“, „Die Herrschaft Christi“, „Die Liebe Gottes“, „Die Weite der Heiligen Dreieinigkeit.“ Es findet sich aber auch die Anerkennung des dynamischen Elements: „Die Liebe Gottes, die sich der ganzen Welt zuwendet.“ Darüber hinaus wird jedoch klar gesehen, daß die Gesamtheit des Handelns Christi durch seinen Leib von der Glaubenstat des Einzelnen nicht getrennt werden kann.

Wenn wir nun den Bericht des Gottesdienst-Ausschusses betrachten, dann erwarten wir nicht eine Erklärung von derselben Art. Er hatte eine völlig andere Aufgabe und spricht daher auch eine andere Sprache. Und doch sieht er im liturgischen Handeln dieselbe Bewegung derselben Liebe.

„Das entscheidungsvolle Ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, das den Höhepunkt des machtvollen und rettenden Handelns Gottes darstellt, bildet das Lebenszentrum jedes Gottesdienstes, und der Heilige Geist ist die Kraft, die dieses schafft und erhält . . . Es gibt im Neuen Testament eine größere Mannigfaltigkeit der Formen und Ausdrucksweisen des Gottesdienstes als in der Mehrzahl der geteilten Kirchen und Traditionen heute. Andererseits jedoch ist

die Einheit besonders augenfällig, weil sie die Mannigfaltigkeit der Form mit der Konzentration um einen innersten Wesenskern als der Quelle ihres Lebens und ihrer Kraft verbindet.“

Die Katholizität des Gottesdienstes liegt gerade in dieser besonderen Verbindung der Einheit mit der Mannigfaltigkeit, des Mittelpunktes mit den Umkreisen. An anderer Stelle befaßt sich die Kommission mit Weisen, durch die der christliche Gottesdienst die Besonderheiten der Geschichte und der bleibenden Gegenwart Gottes miteinander verbindet. Beides sind, wie wir bereits festgestellt haben, wesentliche Merkmale der Katholizität.

„Durch den christlichen Gottesdienst in all seinen mannigfachen Formen verkündigen die Gemeinden in jedem Zeitalter die mächtigen Taten Gottes in der Geschichte und feiern zugleich ihr Gedenken (anamnesis), damit die Welt teilhaben kann an der Liebe Gottes, an der Liebe, durch die er die Welt erschaffen hat, durch die er seinen Sohn zu ihrer Errettung hingab und sie endlich zu ihrer Vollendung führen wird. Wenn diese rettenden Taten Gottes verkündigt werden (in der Predigt), wenn ihrer gedacht wird (im Abendmahl) und wenn sie bekannt werden (in den Gebeten, Bekenntnissen und Lobgesängen der Gemeinde und des Einzelnen), dann sind sie zweifellos nicht eine ‚tote‘ Vergangenheit, an die wir uns nur ‚erinnern‘ können wie an irgendwelche anderen historischen Ereignisse. Sie sind natürlich wirkliche, historische Geschehnisse. Sie haben sich einmal ereignet und daher müssen sie in der Zeitform der Vergangenheit erwähnt werden. Aber als sie sich ereigneten, waren sie Geschehnisse von universaler Bedeutsamkeit, denn sie waren Gottes mächtige Taten, die er zur Rettung der ganzen Menschheit vollzog. Aus diesem Grunde sind sie immer und überall gegenwärtig, wo Gott, der allmächtige und barmherzige Schöpfer aller Dinge, sich herabläßt, um sich selbst den Menschen in seinem eingeborenen Sohn durch seinen Heiligen Geist zu offenbaren. Diese bleibende Gegenwart der offenbarenden Handlungen Gottes in der Geschichte, gleichzeitig gemacht durch den Heiligen Geist, ist eine Gegenwart *sui generis*, die durch keine philosophische Ontologie hinreichend ausgedrückt werden kann. Wir müssen erkennen, daß wir von einem ‚Geheimnis‘ reden, wenn wir von der Gegenwart der mächtigen Taten Gottes im christlichen Gottesdienst sprechen.“

Noch in einer anderen Weise hat diese Kommission den wahren Charakter des Gottesdienstes so beschrieben, indem sie auf die Bedeutung der Katholizität hinwies. Gottesdienst feiert Gottes schöpferisches Handeln; wenn daher ein Mensch Gottesdienst feiert, nimmt er teil an diesem schöpferischen Werk Gottes. Gottesdienst begeht das Geheimnis der neuen Schöpfung. Wenn daher ein Mensch als der neue Mensch den Gottesdienst feiert, dann vertritt er die ganze Menschheit in ihrem Dank, in ihrer Fürbitte und in ihrer Hingabe des Lebens. Gottesdienst ist der Ort, wo der Mensch an Christi dreifältigem Amte Anteil erhält, ein Werk, das an die Welt gerichtet ist und in der Welt vollendet wird. Was immer Katholizität bedeuten mag, der Kreis ihrer Bedeutung ist nicht enger als die Horizonte eines solchen Gottesdienstes.

Nun muß noch ein Wort über die Arbeit der amerikanischen Sektion des Ausschusses für „Tradition und Traditionen“ gesagt werden. Diese Gelehrten befaßten sich mit einem gänzlich anders gelagerten Problem und näherten sich daher der Sache von einem gänzlich anderen Standpunkt aus. Es ergab sich jedoch im Verlaufe ihrer Bemühungen, die Tradition zu definieren, daß sie an eine hervorragende Beschreibung der Katholizität nahe herankamen.

„Selbst in ihrer Widersprüchlichkeit und Uneinheitlichkeit weisen die großen Traditionen der Christenheit über sich selbst hinaus auf ihre gemeinsame Quelle, auf ihren gemeinsamen Grund und auf ihr gemeinsames Haupt. Dieser göttliche Ursprung, diese göttliche Erhaltung und Vorwegnahme des Volkes Gottes in seiner historischen Existenz — das ist es, was wir mit dem Ausdruck die Tradition umschreiben wollen. Die Tradition ist die Geschichte, in und durch welche alle Christen leben — die Geschichte Immanuels, die Geschichte des in einem von Gott erwählten Menschen fleischgewordenen Wortes, die Geschichte Gottes innerhalb der Geschichte, wie sie von der Heiligen Schrift bezeugt wird und in der der Heilige Geist fortfährt, sein Zeugnis abzulegen. Diese Tradition ist beides: Ereignis und Ankunft, und in beidem handelt Gott, um die Gegenwart seines Königreiches in unserer Mitte offenbar zu machen. Die Tradition in diesem Sinne ist die lebendige Geschichte aller Geschichte und vereint in sich die Geschichte Israels, findet ihren Mittelpunkt in der Geschichte Jesu Christi und hat ihre Fortsetzung in der Geschichte der Kirche, in *saeculo saeculorum*. Die Tradition ist aber auch die Geschichte der Zukunft, denn ihr letztes Ziel ist der Sieg Christi über alle ‚Herrschaften, Gewalten und Mächte‘ — und die Vollendung aller Dinge (1. Kor. 15, 24—26)... ‚Die Tradition‘ ist ein Ausdruck, der sich auf unseren lebendigen Herrn in seinem Leibe seit Pfingsten, auf seine Fürbitte für die Kirche auf Erden, auf seine fortwährende Gegenwart unter seinem Volk im Himmel und auf Erden, und auf sein Versprechen, daß er fortfahren wird, seine Kirche zu erneuern und wiederherzustellen, bezieht. Die Tradition spricht von den Geburtswehen, durch welche Menschen in ‚das Bild Christi‘ umgestaltet werden (Gal. 4, 19), sie spricht von Gottes Handeln, der Menschen als seine Kinder annimmt und den Leib von Sünde und Tod erlöst (Röm. 8, 33). Zusammenfassend gesagt, sind wir zu folgender Übereinstimmung gekommen: Die Tradition ist das Sich-Selbst-Geben Gottes in der Selbsthingabe Jesu Christi für uns Menschen und zu unserer Errettung.“

Diese Abschnitte aus der Arbeit von drei Studienkommissionen zeigen an, wie völlig verschiedene Gedankengänge dahin tendieren, den Schwerpunkt auf eine Betrachtung der Katholizität der Kirche zu legen. Aber es ist keine einfache Sache, diese Tendenz zu analysieren oder sie auf eine hübsche dogmatische Formel zu reduzieren. In dieser Sache, wie bei so vielen anderen, haben wir einen Gegenstand vor uns, der nicht in eine Form gepreßt werden kann. Wie kann man einen Horizont definieren oder eine Landkarte zeichnen, auf der dieselbe mit eingeschlossen ist? Die amerikanische Sektion der Kommission über „Christus und die Kirche“ befaßte sich vor allem mit der Aufgabe, den Begriff „Katholizität“ mehr zu ihrer Studienmethode als zu ihrem Studienobjekt zu machen. Diese neu-

artige Anwendung auf die Methodologie wurde von einigen Fachtheologen angegriffen. Sie ist vielleicht in mancher Hinsicht anfechtbar, doch bin ich nicht willens, die Sache allzu rasch preiszugeben. Wenn Katholizität ein Attribut des Handelns Gottes ist, dann mag sie am ehesten solchen Menschen zugänglich sein, deren Wirksamkeit, selbst in der theologischen Reflexion, mit jenem Vorbild übereinstimmt.

„Was meinen wir nun in diesem Zusammenhang mit ‚Katholizität‘ in der Methode? Wir meinen damit, daß das Denken eine Reflexion über das ganze Werk Gottes von Anfang bis Ende werden muß. Es nimmt teil an der Fülle des Heilsplanes Gottes, alle Dinge in Christus zur Vollendung zu führen. Es befaßt sich mit der Kirche als ganzer — ihrer Gliedschaft im Himmel und auf Erden, erwählt aus allen Völkern und Sprachen; ihrem gemeinsamen Erbe aus allen Zeiten; ihrer apostolischen Sendung zu allen Menschen; ihrer Befreiung aus der Knechtschaft des Provinziellen und Bruchstückhaften; ihrer Haushalterschaft gegenüber der Wahrheit und Heiligkeit, die Gott ihr anvertraut hat.

Eine Methode, die mit Recht ‚katholisch‘ genannt wird, entspringt daher der Antwort, die im Glauben auf das Handeln des dreieinigen Gottes gegeben wird; sie sucht die Fülle und die Ganzheit des Handelns Gottes zu verstehen; sie ist eine Art Antwort auf die neue Schöpfung, auf die neue Welt mit ihren neuen Horizonten. Katholizität bedeutet nicht eine Weite, die um Wahrheit und Recht nicht besorgt ist. Sie ist keine Rechtfertigung für einen unkritischen Eklektizismus, noch erlaubt sie eine vage Inklusivität. Sie ist im wesentlichen die Anerkennung der Gemeinschaft zwischen Menschen, die Gott durch die lebendige Kraft Christi und des Heiligen Geistes schafft und nährt, und innerhalb derer Menschen die alles umfassende Ausdehnung seiner Liebe in der rechten Weise zu ergreifen vermögen.“

Schließlich ist es jedoch ziemlich sicher, daß Katholizität weder auf eine Methodologie noch auf eine Definition begrenzt werden kann. Trotzdem bleibt es wahr, daß es bessere und schlechtere Wege ihrer Deutung gibt, bessere und schlechtere Wege, wie man sich mit Verstand und Methode ihr anpaßt. Zu den besseren Wegen, auf denen man dieses Gebiet erforschen kann, zählt der des gemeinsamen Studiums einer ökumenischen Aufgabe durch Menschen, die denselben Auftrag erhalten haben. Solche Leute werden wahrscheinlich mit dem folgenden Bekenntnis übereinstimmen:

„Wir sind zusammen an unsere gemeinsame Aufgabe herangegangen, loyal gegenüber der einen heiligen katholischen Kirche, dankbar für die Zeichen der Einheit in Christus, die wir schauen durften, gedemütigt durch die Enthüllung unserer Blindheit, gemeinsam denkend als solche, die in Treue gegenüber ihren eigenen getrennten Traditionen dennoch die Einheit und Fülle der einen katholischen Tradition erfaßten und die, auf diesem Wege voranschreitend, reichliche Beweise der Einheit in Christus fanden — einer Einheit, die, selbst während sie unsere ökumenische Verzweiflung vertieft, uns dennoch auch stärkt und uns ökumenischen Mut verleiht.“

MISSION, ÖKUMENE, INTEGRATION

VON GEORG F. VICEDOM

Seit der Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen 1961 in Neu-Delhi ist uns die Frage nach dem rechten Verhältnis von Mission und Ökumene und nach der Bedeutung der Integration neu gestellt. Sie wird vor allem dadurch brennend, daß Integration für unsere Kirchen und Missionen zu einem Programm geworden ist, über dessen Berechtigung man sich nicht viele Gedanken macht. Kirchen und Missionen werden von der Richtigkeit der Sache selbst angesprochen und versuchen, durch sie im Gehorsam gegen den Missionsbefehl der Sendung der Kirche gerecht zu werden. Dabei wird zunächst einmal übersehen, daß die Verschmelzung vom Internationalen Missionsrat mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen nicht notwendigerweise den Nachvollzug in den Gliedkirchen erfordert. Es haben sich bei der Integration in Neu-Delhi nicht Mission und Kirche vereinigt, sondern zwei Organisationen, die der Mission und der Kirche dienen, die aber selbst weder Mission noch Kirche sind. Die Mission war von jeher viel größer und umfassender, als sie der Internationale Missionsrat zum Ausdruck bringen konnte. Ähnliches gilt von der Kirche, die in ihrer empirischen Gestalt nur zum Teil in dem Ökumenischen Rat der Kirchen einen gemeinsamen Ausdruck zur Verwirklichung der Einheit fand. Was hier auf überkirchlicher Ebene vor sich ging, kann darum nicht ohne weiteres in den konkreten Bereich von Kirchen und Missionen übernommen werden. Dazu läge nur dann eine Verpflichtung vor, wenn sich einerseits der Internationale Missionsrat als die Mission und der Ökumenische Rat der Kirchen als die Kirche verstanden hätten und wenn sich andererseits die einzelnen Missionen als die Mission und die einzelnen Kirchen als die Kirche verstehen würden. Eine Entsprechung auf deutscher Ebene wäre die Vereinigung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen mit dem Deutschen Evangelischen Missions-Rat. Dennoch ist mit der Integration ein Ziel gegeben, das heute Kirchen und Missionen deswegen so sehr anspricht, weil sie damit zu ihrem eigentlichen Sein gerufen sind. Sie sehen darin eine Möglichkeit, das zu werden, was sie von ihrem Herrn her sind und was sie damit vor der Welt sein dürfen. Wir versuchen, das in drei Sätzen zu entfalten:

1. Eine Kirche ist immer nur soweit missionarisch und ökumenisch, als sie sich durch ihre Botschaft an die Welt gewiesen weiß.

1. Kirche als Gemeinde Jesu, als Kündlerin des Erbarmens Gottes mit den sündigen Menschen, gibt es nur im Blick auf die Welt. Deshalb hat sie der Herr nicht aus der Welt genommen, sondern sie in der Welt gelassen. Wie er selbst

vom Vater in die Welt gesandt wurde, der die Welt so liebte, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, so sendet er die Seinen, damit sie sein Werk fortsetzen (Joh. 17, 9—19). Ihre Sendung schließt sich an die Sendung Jesu an (Joh. 20, 21). Die Kirche ist also von ihrem Wesen und von ihrer Bestimmung her eine in die Welt gesandte, eine für die Rettung der Welt gegründete Kirche.

Mit Welt ist in der Heiligen Schrift im Blick auf die Sendung in erster Linie die von den Menschen bewohnte Welt, die Oikoumene gemeint. „Die Heilsbotschaft vom Königreich (von der Basileia) wird in der ganzen Oikoumene zum Zeugnis über alle Völker verkündigt werden“ (Matth. 24, 14). Um alle Völker, um den ganzen bewohnten Erdkreis zu erreichen, müssen die Boten Christi bis zum Ende der Zeit (Matth. 28, 19—20), in die ganze Welt (Mk. 16, 15), bis an die Enden der Erde gehen (Apg. 1, 8). Die Kirche kann sich also bei ihrem Dienst in und an der Welt keine geographischen Grenzen ziehen. Sie kann ihren Dienst immer nur dann recht erfüllen, wenn er auf das Ganze ausgerichtet ist. Mission ist dann die Tätigkeit, die sie immer über ihre eigenen Grenzen hinausführt, so daß sie diesem Ziel näher kommt.

Das gibt dem Begriff ökumenisch einen für uns verlorengegangenen Sinn. Ökumene ist hier zunächst einmal die bewohnte Erde, die Weltgemeinschaft von Menschen, denen das Evangelium verkündigt werden soll. Sie ist der Raum, in dem die Kirche lebt. Sie ist das Gegenüber der Kirche, das durch sie unter die Herrschaft Jesu kommen soll. Der Begriff kann also zunächst nicht auf die Einigungsbewegung innerhalb der Christenheit angewendet werden. Am allerwenigsten kann aber Ökumene den Begriff Kirche ersetzen, wie es oft geschieht.

Das Recht, ökumenisch zu sein, bekommen die Kirchen nur, wenn sie sich als Glied der Sendung verstehen, sich im missionarischen Dienst mit der Menschheitsfamilie beschäftigen und somit die Gesamtaufgabe des Evangeliums an allen Menschen und für alle Menschen im Auge haben. Damit wird die Mission zur Voraussetzung für die kirchliche Ökumene, für die weltweite Kirche. Hier liegt wohl die tiefste Ursache für die Integration. Der Ökumenische Rat der Kirchen hätte theologisch kein Recht gehabt, sich als Werkzeug der ökumenischen Bewegung zu verstehen, wenn er nicht die Mission als ihre Voraussetzung und als ihr Herzstück verstehen würde. Ähnlich gilt für unsere Kirchen, daß sie nicht durch die Gliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen bereits ökumenisch sind, sondern es nur durch den Vollzug ihrer Sendung werden können.

2. Wenn durch die Mission der ökumenische Bezug der Kirche verwirklicht wird, dann kann man auch den Satz umdrehen: Ökumenisch sein heißt an der Sendung Jesu Anteil haben. Es erschöpft sich also nicht in dem oft so sentimentalen Einheitsempfinden oder in dem Wissen um die Gemeinsamkeit der Kirchen. Es findet seinen Ausdruck auch nicht in der großen Zwischenkirchlichen Hilfe und

in der Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung. Das alles, so notwendig es ist, kann Ausdruck eines introvertierten Kirchenverständnisses sein, wobei immer die Kirche im Blickpunkt steht. Ökumenisch kann aber eine Kirche nur sein, wenn sie die verlorene Welt im Auge hat und sich von dem Liebes- und Rettungswillen Gottes treiben läßt, ihr sein Erbarmen zu verkünden. Hätten die Kirchen dieses Verständnis von jeher gehabt, dann hätte es der Integration nicht bedurft, weil missionarisch und ökumenisch vom Grundverständnis her dasselbe sind.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Missionen in ihrer empirischen Gestalt an sich schon ökumenisch sind. Auch die Missionen, die aus der missionarischen Triebkraft des Evangeliums in unseren Kirchen entstanden sind und als freie Werke neben den Kirchen die Sendung der Kirche verwirklichen wollten, haben bald die Oikoumene aus dem Blickfeld verloren und sich auf die Felder beschränkt, die sie mit ihrer geringen Kraft betreuen konnten. Die meisten von ihnen haben sogar den missionarischen Impuls insofern verloren, als sie nach Gründung von Gemeinden in den Missionsgebieten sich hauptsächlich der Pflege der Gewonnenen widmeten, zur Kirche wurden, ohne ihren Gemeinden die missionarische Leidenschaft zur Missionierung ihrer Umgebung zu vermitteln. Ohne es zu wissen, haben sie sich damit in einem Selbstverständnis dargestellt, das dem unserer Landeskirchen nicht ferne ist. Sie haben die Gemeinden nicht an die Sendung Jesu Christi angeschlossen. Die Verkümmerng des missionarisch-ökumenischen Bezuges in den Missionen hat zu einer weiteren Zersplitterung der Kirche geführt, da alle Missionen eigene Kirchen gründeten. Sie hatten vergessen, daß Mission immer nur dann richtig wird, wenn sie sich als Sendung der gesamten Kirche an die Welt erweist und die Gründung der einen Kirche zum Ziele hat. Es fehlen also nicht nur in unseren Kirchen die geistigen Voraussetzungen für die Integration, die als Ausdruck der Bewegung der ganzen Kirche auf die Welt hin die natürlichste Sache sein sollte, sondern auch in den Missionen. Das macht das Gespräch so schwer.

3. Diese Not kann nicht durch eine Organisation behoben werden, sondern nur so, daß sich Kirchen und Missionen das göttliche Sendungsmotiv zu eigen machen. Gott sandte seinen Sohn, um die unter der Sünde verlorenen Menschen als seine Geschöpfe wieder zurückzuholen und sie vor dem ewigen Gericht zu retten. Damit wird die Mission ein Ausdruck des Erbarmens Gottes mit allen Menschen, die Verkündigung des Evangeliums, die auf das Ende hinweist und die nur vom Ende her verstanden werden kann. Wo dieser eschatologische Bezug fehlt, muß es in Kirchen und Missionen zu der oben erwähnten Stagnierung kommen. Mission geschieht in einer Welt, die bereits dem kommenden Herrn gehört. Sie sucht Menschen, die er bereits erlöst hat. In ihr ist der eine Herr am Werk, der durch die Vielheit von Kirchen und Missionen das eine Evangelium der einen Mensch-

heit verkündigen läßt, um sich in einer neuen Schöpfung zu offenbaren. Darum weisen die Missionsworte auf dieses Ende hin. „Bis zum Ende der Tage“, „Bis zu den Grenzen der Erde“, „Zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen“. Wer von diesem Ende nicht beherrscht ist, verspürt nichts von der Dringlichkeit der Mission. Er weiß aber auch nichts davon, daß Gott der Herr der Geschichte ist, der einen Tag festgesetzt hat (Apg. 17, 31), an dem er durch einen Mann die Oikoumene in Gerechtigkeit richten wird. Diesem Ziel ist nun alles untergeordnet. Von ihm her müssen die geschichtlichen Vorgänge beleuchtet und verstanden werden. Darum muß der missionarische Gehorsam der Kirche „in klarem Zusammenhang mit dem, was der Herr in der Geschichte tut, seinen Ausdruck finden, und beides muß in Verbindung gesehen werden zu dem Kommen des Reiches Gottes, um das es in der Geschichte geht“ (D. T. Niles, Feuer auf Erden, 1962, S. 178). Unter diesem eschatologischen Aspekt wird die Kirche nicht nur die Möglichkeiten zur Mission entdecken, die Gott selbst in der Geschichte bereitet, sie wird auch die Integration als eine Führung auf das Ende hin verstehen, wodurch sie ihren missionarischen Gehorsam erweisen kann. So verwirklichen sich sowohl die Mission als auch die Ökumene in der Integration.

II. Mission ist immer eine Anfrage an unser Kirchentum, weil wir durch die Verkündigung des Evangeliums nur in die eine Kirche rufen und durch die Taufe in den einen Leib Christi hineintaufen können.

1. Da die Sendung Jesu in der *missio ecclesiae* weitergeht und erst mit seinem Kommen beendet wird, gehört die Mission zu dem Wesen der Kirche. Nur eine missionierende Kirche kann echte Kirche sein. Dieses Kennzeichen hat sie aber mit der gesamten Kirche gemeinsam. Sie kann nur so Mission treiben, daß sie sich als Glied der einen Kirche versteht, die sich in ihrem eigenen Dienst darstellt. In der Mission erfährt jede Kirche ihre Ökumenizität und Katholizität. Sie wird zur apostolischen, d. h. zu der gesandten Kirche. Darum meint ökumenisch immer die eine apostolische Kirche (Hans Jochen Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, 1959, S. 250). Sie hat als die eine Kirche Jesu Christi das eine Evangelium der ganzen Welt zu bringen. Es geht dabei um die Gemeinsamkeit des Zeugnisses und um das gemeinsame durch die Wiederkunft des Herrn gegebene Ziel. Schon hier entstehen Fragen an unsere Kirchentümer, ob sie wirklich Ausdruck der einen Kirche sind. Wieweit ist eine Kirche von hier aus berechtigt, ihre Sonderform durch die Mission einer jungen Kirche zu vermitteln? Es geht bei diesen Fragen um ihre Verhältnisbestimmung im Rahmen der einen Kirche.

Auch unter der Mission kann eine Kirche nicht bleiben, wie sie ist. Darum ist die Integration für unsere Kirchen eine höchst gefährliche Sache. Wo Gott es

schenkt, daß Mission aus seinem Erbarmen, also aus der Rechtfertigung heraus getrieben wird, werden in jeder Kirche ähnliche Kräfte lebendig, wie die, die zur Reformation geführt haben. Das Motiv zur Mission ist auch immer die Triebkraft zur Erneuerung der Kirchen. Das konnte sich in der Vergangenheit nicht auswirken, weil die Erfaßten in den Missionen neben den Kirchen ihr Betätigungsfeld fanden und weil nur ganz wenige Missionen ihre Arbeit als Dienst an und für die Kirche verstanden. Die Spezialisierung der Missionsarbeit in der Heidenmission war eine Ausklammerung des Sektors des übrigen Unglaubens. Integration heißt aber, daß Mission in ihrer umfassenden Größe als Sendung in die gesamte Welt des Unglaubens gesehen werden muß, so daß sich die missionarische Dimension der Kirche an ihrer eigenen Front genauso auswirkt wie unter den Nichtchristen. Um in die Welt zu gehen und den Menschen mit dem Evangelium zu dienen, muß sich jede Kirche als Sendungsbasis im Gegenüber zur Welt verstehen. Nur wenn sie weiß, daß sie Trägerin des Heils ist, hat sie der Welt auch etwas zu bringen.

Wenn die Kirchen Mission treiben, müssen sie aber auch durch die Gegenwart Christi von ihrem Glauben her erwarten, daß durch ihre Verkündigung in der Welt des Unglaubens etwas Neues entsteht, das sie durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes nicht in der Hand haben und das sie nicht in ihre alten Formen zwingen können. Würden sie das tun, dann würden sie nach Martin Kähler Propaganda treiben und darum Kopien ihrer selbst verbreiten, aber nicht Kirche Jesu Christi. Da mit der Mission die Gestaltwerdung des neuen Lebens verbunden ist, kann unter ihr keine Kirche bleiben, wie sie ist. Sie wird laufend der erneuernden Kraft des Heiligen Geistes ausgesetzt, der von ihr einen neuen Gehorsam fordert.

Durch die Verkündigung des Evangeliums kann nur die eine Kirche Jesu Christi gegründet werden. Auch wenn diese in ihrer Erscheinungsform eine große Variabilität hat, so darf doch kein Zweifel darüber bestehen, daß es immer die eine von dem Herrn geschenkte koinonia ist, die alle Glieder der Kirche miteinander verbindet, und daß der Leib Christi keine abgetrennten Glieder haben kann. Missionsarbeit kann darum nur so getrieben werden, daß die in dem einen Herrn gegebene Einheit auch in dem Verhalten der Kirchen zueinander sichtbar wird.

2. Wir müssen also unterscheiden zwischen echter Mission, die durch die Gabe des einen Evangeliums die eine Kirche Jesu Christi gründen und sammeln möchte, und der Ausbreitung von Kirchen, die in den Missionsgebieten eine Wiederholung ihrer selbst erwarten. Dieser Gefahr sind auch unsere Missionen nicht entgangen, von denen jede ihre Eigenart durch ein besonderes Charisma oder eine besondere Erkenntnis rechtfertigt, die ihr geschenkt worden ist. Kann aber ein Charisma im Laufe der Geschichte tradiert und den jungen Kirchen vermittelt werden? Müßte

nicht gerade die spezielle Gabe dem gemeinsamen Nutzen dienen, anstatt zu einer Ursache der Trennung zu werden? Hätten die Missionen die eine Kirche im Auge gehabt, so hätten sie gewußt, daß die besondere Gabe von dem einen Geist (1. Kor. 12, 4) kommt und dem Leibe des einen Herrn zu dienen hat (1. Kor. 12, 12 ff.), in dem jede Einheit der Kirche beruht. Auch die Kirchen, die um diese echte Einheit wußten, haben in der Verselbständigung ihrer von Gott geschenkten Erkenntnis diese dazu benutzt, die Berechtigung ihres Daseins zu begründen, und damit die innere Einheit nicht verwirklicht. So wäre auch im Blick auf die lutherischen Kirchen zu fragen, ob für sie das *satis est* von CA VII nicht vielmehr ein Ruhekissen als der Impuls zu einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums war. Das ist um so unverständlicher, weil sie auf Grund ihres Bekenntnisses jederzeit die Möglichkeit hatten, die Bekenntnisaussagen im Lichte der Schrift zu prüfen. Von der Mission her werden diese Fragen immer wieder aufgeworfen, weil die eine Kirche, die durch sie gegründet werden soll, immer gegen die in sich selbst verfestigte Kirche redet.

Die Frage wird besonders brennend an der Taufe, durch die unter den Nichtchristen Kirche gegründet wird. Die Getauften können nur in den Namen Christi hinein, aber nicht auf den Namen einer Kirche getauft werden (1. Kor. 1, 12 f.). Sie sind alle durch den einen Geist zu einem Leib getauft (1. Kor. 12, 13). Die Taufe ist mit dem einen Geist, dem einen Herrn, dem einen Glauben, dem einen Vater der Ausdruck der Einheit der Kirche (Eph. 4, 1—16; 1. Kor. 12, 4—13). Hier wird ganz besonders deutlich, daß Jesus als der Sendende, der seine Gemeinde durch die Mission gründen läßt, auch zugleich der ist, der seine Gemeinde einigt, weil er die Getauften sich anschließt. So ist die Mission nicht nur die Voraussetzung zur Ökumene, sie führt durch die in Jesus Christus gegebene Einheit zur Ökumene hin. Müßte auf Grund dieser Tatsache nicht überall eine vereinigte Kirche erstrebt werden? Von der Einheit in Jesus Christus reden, heißt von hier aus immer nach der Berechtigung der Trennung fragen. Die jungen Kirchen sind darum im Recht, wenn sie sich gegen eine konfessionelle Aufgliederung wehren und diese auch durch die Integration zu überwinden suchen, die ein Nebeneinander von Missionen und jungen Kirchen ausschließen würde. Damit würde die junge Kirche als die Erscheinungsform der einen Kirche in ihrem Bereich auch die Ausbreitung des Evangeliums in voller Verantwortung unter dem einen Herrn übernehmen.

Wenn die Vielfalt der Kirchen nur durch ihre Einheit in dem einen Herrn gerechtfertigt werden kann, so daß sie ähnlich wie die Charismata von der Wirksamkeit des einen Geistes abgeleitet werden können, so dürfte deutlich sein, daß keine Kirche die Fülle in Christus vertritt und daß diese nur in der Einheit entdeckt werden kann. Wenn das aber der Fall ist, werden die Kirchen in ihrem

Suchen nach Einheit nicht ärmer, sondern reicher, weil sie Anteil an den anderen Gaben bekommen. Der Wert der Einheit wird darum wohl erst denen offenbar, die sie in der Gemeinschaft mit den andern suchen.

3. Im Zusammenhang des zweiten Abschnittes drängen sich für die praktische Durchführung der Mission eine Menge bedrückender Fragen auf. So sehr es stimmt, daß wir nur das eine Evangelium verkündigen können, so dürfte es doch auch wirklichkeitsgemäß sein, daß es immer nur mit den Erkenntnissen verkündigt werden kann, die die einzelnen als Glieder ihrer Kirche geschenkt bekommen. So richtig es ist, daß durch die Mission nur die eine Kirche gegründet werden kann, so kann uns doch niemand sagen, welche Gestalt die eine Kirche haben müßte, damit sie der in Jesus vorgegebenen Einheit entspricht. So theologisch einwandfrei es ist, daß wir nur in den einen Leib Christi hineintaufen können, so wird es doch immer so sein, daß der Diener einer bestimmten Kirche in eine ganz bestimmte Kirche hineintaucht, um die Gliedschaft am Leibe Christi zu vermitteln. Elert hat darum recht, wenn er feststellt, daß niemand in die eine Kirche inkorporiert werden kann, wenn es diese nicht ganz konkret gibt (Der christliche Glaube, 1956, S. 334). Gott stellt seine eine Kirche in der Vielfalt dar. Wenn uns diese Einheit nur in Jesus Christus gegeben ist, darf dann die Einheit in der Addition, also in der Summe des Gewordenen gesucht werden, oder ist es eine Einheit, die nur in dem Maße entdeckt werden kann, als sich die Kirchen an ihren Herrn binden? Wenn Mission Sache der einen Kirche ist und die Integration in der missionarischen Dimension der Kirche bereits da ist, wie kann sie dann in der Zuordnung von Kirche und Mission vollzogen werden? Diese Fragen stellen uns zunächst vor Unmöglichkeiten, und doch entlasten sie uns nicht, weil auch die innere, uns vorgegebene Einheit irgendwie zur Verwirklichung drängt. Es bleibt die Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“ bestehen, und dennoch müßte es uns eine Anfechtung sein, daß wir an dem Gewordenen festhalten, anstatt das Zukünftige zu suchen. Das kann nur in einer gewissen Dialektik geschehen, denn nirgends ist eine größere Freiheit und Weite der Einheit als in dem einen Herrn, der in allen Kirchen wirkt, und nirgends ist die Enge größer als dort, wo man nach der wahren Gestalt der echten Kirche fragt, weil wir die Einheit nur im rechten Glauben haben und nicht von der sichtbaren Organisation her. Dieser Spannung haben wir uns zu stellen und sie nicht aufzuheben.

III. Kirche und Ökumene können die Mission nicht absorbieren, sondern werden erst durch die Mission zur Kirche und Ökumene.

1. Die Entdeckung der Einheit der Kirche hat bei vielen Züge angenommen, durch die sie als das eigentliche Ziel der Kirchen und in ihrer Pervertierung als Selbstzweck erscheint, weil auch in der ökumenischen Bewegung die Gefahr nicht

aufgehoben ist, daß sich die Kirchen in ihr mit sich selbst beschäftigen. Durch viele ökumenische Einsätze, wie z. B. durch die Zwischenkirchliche Hilfe, ist sogar der Eindruck erweckt worden, daß durch die Verbindung der jungen Kirchen mit den Kirchen der missionierenden Christenheit die Mission überflüssig geworden sei. Da man meist mit der Mission wegen ihrer biblischen Treue und wegen ihrer Beschränkung auf die Verkündigung des Evangeliums nicht viel anfangen konnte, sahen manche in der Einheit der Kirche, in dem Ausdruck der Gemeinsamkeit die eigentliche Aufgabe. So entstand die Gefahr, daß die Kirchen die Missionsaufgabe außer acht lassen. Damit würde die ökumenische Bewegung Selbstzweck. Ökumenisch in diesem Sinn wäre dann nach-missionarisch. Die Mission würde durch die Ökumene abgelöst werden. Damit würde aber die Ökumene auf Grund unserer Ausführungen in Teil I keine Berechtigung haben, diesen Namen zu tragen. Sie würde auch ihren Impuls verlieren, der sie zur weltweiten kirchlichen Bewegung macht.

Nach Joh. 17, 20–26 hat die Einheit der Kirche einen ausgesprochen missionarischen Zweck. Die Sendung Jesu soll sich in der Einheit der Kirche als wahr erweisen. Es ist die Einheit, die in dem Heilshandeln Jesu begründet ist, wodurch nach Eph. 2 der Zaun niedergelegt wurde, so daß die neue Menschheit in der Gemeinschaft mit Gott entstehe. Es geht also darum, daß das große Ziel Gottes in der Einheit des Glaubens verwirklicht wird. Wer darum unter diesem Ziel Gottes an das Heil der Menschen denkt, der kann die Mission nur als Aufgabe der Gesamtchristenheit verstehen, als den Dienst des einen Herrn durch seine eine Kirche. Da die Kirche durch die Mission zu einer weltweiten Kirche, zu einer Kirche unter allen Völkern geworden ist, hat sie durch die eine Kirche auch eine weltweite, d. h. eine ökumenische Basis. Ökumene ohne Mission wäre darum eine Pervertierung der Sendung Jesu. So wird Integration die Ausrichtung der Ökumene auf ihr eigentliches Ziel, in dessen Verwirklichung sie ihr Selbstverständnis und den Weg zur Einheit findet. Sie kommt in der Erfüllung des Missionsauftrages der Einheit näher. Darum kann die Mission nicht von der Ökumene abgelöst werden.

2. Die Integration von Neu-Delhi ist der Beweis dafür, daß der Ökumenische Rat der Kirchen die Bedeutung der Mission für die Einheit der Kirche erkannt hat. Andererseits ist auch erkennbar, daß das Streben nach Einheit die Kirchen zu einer vollen Teilhabe an der Sendung Jesu führen muß. Wenn sich die Kirchen der Einheit in Christus bewußt werden, ist die Mission nicht in ihr Belieben gestellt. Sie können dann nur insoweit in dieser Einheit leben, wie sie an der Sendung Jesu zur Rettung der verlorenen Menschheit Anteil haben. Sie dürfen dann aber auch nicht die Missionsaufgabe für sich in Anspruch nehmen und andere Kirchen wegen ihrer Armut und kirchengeschichtlichen Jugend davon

ausschließen. Wenn Mission Sache der einen Kirche ist, dann müssen Möglichkeiten geschaffen werden, daß sich auch die jungen Kirchen daran beteiligen können. Wenn durch ihre Existenz die Sendungsbasis weltweit geworden ist, so kann die Mission nur noch nach ökumenischen Gesichtspunkten getrieben werden, damit alle Kirchen durch ihre Teilhabe an der Sendung auch immer stärker in ihr Kirchesein hineinwachsen. Diese ökumenische Blickrichtung in der Mission ist auch um der großen Aufgaben willen notwendig, weil die ganze Kirche an die ganze Welt gewiesen ist, die sich heute selbst zu einer immer stärkeren Einheit zusammenfindet. Wir finden heute in der Welt nahezu überall dieselben Probleme und Aufgaben vor. In keiner Zeit der Kirchengeschichte waren die Christen so in gegenseitiger Zusammenarbeit aufeinander angewiesen wie heute. Der missionarische Einsatz kann und darf nicht mehr allein von den historischen Bindungen der einzelnen Kirchen bestimmt werden. Es gibt große Möglichkeiten, die nur noch in der Gemeinschaft erkannt und durchgeführt werden können. Je stärker aber die Kirchen und Missionen nicht das Gegebene, sondern das Notwendige ins Auge fassen und dem Auftrag Gottes in der gegenwärtigen Situation gehoramt werden, desto mehr werden sie auch aneinander gebunden. Wenn also Zusammenarbeit und gemeinsame Ausrichtung erfolgen, werden sie auch von der Sache her in ihrer Autonomie in Frage gestellt. Sie müssen sich dann überlegen, wieweit ihre Selbstbehauptung der Gemeinsamkeit im Wege steht.

3. Wenn die in Christus gegebene Einheit die Teilhabe an der einen Sendung Jesu in die Welt zur Folge hat, so können die Kirchen doch den Weg in der Mission nicht zueinander finden, wenn sie sich nicht unter der Leitung des Heiligen Geistes als Werkzeuge verstehen, die der Herr zur Erreichung seines Zieles gebrauchen will. Das Ziel kann als ein vorläufiges und als ein endgültiges beschrieben werden. Vorläufiges Ziel ist die Verkündigung der Heilsbotschaft vom Königreich auf dem ganzen Erdkreis zu einem Zeugnis über alle Völker (Matth. 24, 14) und die Gründung der Kirche (Matth. 28, 20). Damit ist Mission Sammlung der Gemeinde Jesu unter allen Völkern. Dieses Ziel bleibt bis zum Ende der Tage bestehen. Es wird also bis zum Kommen Jesu keine Zeit geben, wo die Kirche nicht unter allen Völkern, auch in den sogenannten christlichen, an den Missionsauftrag gebunden ist. Das vorläufige Ziel mündet durch das Kommen Jesu in das endgültige ein. Mit seinem Kommen wird er seine Herrschaft aufrichten (Phil. 2, 9—11; Röm. 15, 9—13) und damit seine Gemeinde vollenden. Diesem Endziel hat die Mission zu dienen. Dem wiederkehrenden Herrn werden alle Reiche der Welt gehören (Offb. 11, 15). Dann ist die wahre Gottesgemeinde wiederhergestellt. Weil das so ist, darum hat die Kirche Jesu Christi die große innere Freiheit, den Namen ihres Herrn in dieser Welt zu verkündigen. Sie braucht sich nicht um die Feindschaft der Menschen, um die Hindernisse

und Schwierigkeiten, um die weltgeschichtlichen Katastrophen zu kümmern. Sie weiß, daß Jesus kommt und die Herrschaft über einen Bereich antritt, der ihm durch sein Kreuz bereits gehört. Er wird das abschließende Wort sprechen.

Dieses Wissen um die Herrschaft und um das Kommen Jesu macht seine Kirche zum Schuldner. Sie hat den Menschen das Evangelium vom Reich zu verkündigen, damit sie in dem Gericht, das mit dem Kommen Jesu verbunden ist, gerettet werden. Die Kirche kann sich mit Paulus immer nur als ein Schuldner (Röm. 1, 14) allen Menschen gegenüber verstehen. Sie verfällt selbst dem Gericht, wenn sie den Menschen vorenthält, was sie zu ihrem Heil brauchen. Ihr Dienst muß von dem „Wehe mir“ bestimmt sein, das der Arbeit des Apostels Paulus den Impuls gegeben hat. Von hierher bekommt alles kirchliche Handeln seinen Unterton, es finden alle kirchlichen Dienste in dem letzten Ziel der Rettung eine Zuspitzung. Die Mission der Kirche ist dann nicht mehr eine besondere Tätigkeit, sondern ihre grundlegende Funktion.

Durch den kommenden Herrn wird auch die Frage nach der Einheit der Kirche gelöst werden. Die in ihm gegebene Einheit wird offenbar werden. Es wird eine Herde und ein Hirte sein (Joh. 10, 16). Vor seinem Thron wird seine Gemeinde aus allen Völkern, Sprachen und Zungen ihn mit denselben Worten anbeten und ihn bekennen. Vor ihm wird alles Zeitliche und in dieser Welt Gewordene, das heute seine Kirche an sich trägt, abfallen und die wahre Gestalt der Kirche in Erscheinung treten. Durch den wiederkommenden Herrn werden auch unsere menschlichen Einigungsversuche korrigiert werden. Nur wer nicht mit seinem Kommen rechnet, mag glauben, daß die institutionelle Einheit, wie sie Rom vertritt, oder die organisatorische Einheit, wie sie Genf sucht, oder die lose Verbindung, wie sie die Fundamentalisten vertreten, die bleibende Einheit sei. Durch das Fehlen der eschatologischen Sicht müssen solche Mißverständnisse entstehen. Wir haben die Einheit nicht von der Ökumene her, sondern nur im Glauben an ihn, der uns in die Ökumene führt und zur Ökumene macht.

Mit diesen Darlegungen ist die schwierigste Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche nicht beantwortet. Können wir darauf eine konkrete Antwort geben? Wir können die Einheit nicht vom Auftrag her begründen, sondern nur von der in Christus vorgegebenen Einheit her. In dieser ist auch die Sendung der Kirche verankert, weil Mission nur aus dem Sein der Kirche heraus getrieben werden kann. Je mehr wir uns aber dieser vorgegebenen Einheit bewußt werden und aus ihr heraus unseren Dienst tun, desto mehr werden wir auch die innere Einheit entdecken, die zwischen allen Kirchen gegeben ist, wenn sie beginnen, nach der echten Kirche zu fragen. Wir werden dann auch den Weg zur Gemeinsamkeit finden, die sich selbst in einer gespaltenen Kirche darstellen läßt. Wenn die Kirche sich als eine Gemeinschaft versteht, in der ihr Herr wirkt, um durch sie seine

Sendung in der Welt fortzusetzen, wird sie sich auch in der Bruderschaft der Wirkung dieses Herrn preisgeben. In dem Maße, als sie an den wiederkommenden Herrn glaubt, wird sie auch wissen, daß die Einigung nur nach vorne in der Hoffnung auf ihn stattfinden kann. Dazu wird ihr die Integration eine Hilfe sein, denn sie ist nicht nur ein organisatorischer, sondern ein eminent geistlicher Vorgang, der uns an dem Leben unseres Herrn Anteil nehmen läßt.

ERWÄGUNGEN ZUR KIRCHLICHEN FRIEDENSARBEIT VOR UND NACH DEM ERSTEN WELTKRIEG

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Vor fünfzig Jahren, im Januar 1913, gab *F. Siegmund-Schultze* das erste Heft der Zeitschrift „Die Eiche“ heraus. Vor allem nach dem ersten Weltkrieg hat die Zeitschrift lange Jahre hindurch die Funktion einer „Ökumenischen Rundschau“ wahrgenommen. Aber wer denkt heute noch daran, daß ihr Untertitel ursprünglich lautete: „Vierteljahrsschrift zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland“? Wer weiß heute noch etwas davon, daß es vor dem ersten Weltkrieg eine kurze Periode erstaunlich freundschaftlicher Beziehungen offizieller Art zwischen den Kirchen in England und Deutschland gab — unter Einschluß der römisch-katholischen Kirche! —, und daß diese Beziehungen als Vorbereitung einer christlichen Weltfriedenskonferenz gedacht waren? Aus ihnen ging der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ hervor, der ein Vorläufer der Weltkirchenkonferenz von Stockholm 1925 und damit des heutigen Ökumenischen Rates war. Freilich kann vor allem in Deutschland nicht von einer kontinuierlichen Entwicklung geredet werden. Und das hat wohl nicht nur daran gelegen, daß der erste Weltkrieg „dazwischenkam“ (und zwar buchstäblich, wie gleich zu zeigen ist), sondern das dürfte auch theologische und — ideologische Gründe gehabt haben.

„Der Anfang der Bewegung muß vom Herbst 1907 datiert werden, als bei Gelegenheit der II. Friedenskonferenz in Den Haag *J. Allen Baker*, M.P., mit Baron *Edward de Neufville* die Möglichkeit eines Eintretens der christlichen Kirchen beider Länder für die Sache der internationalen Verständigung besprach“¹⁾.

¹⁾ So Rev. *J. H. Rushbrooke*, Herausgeber der der „Eiche“ entsprechenden englischen Zeitschrift „The Peacemaker“, die allerdings schon im Juli 1911 eröffnet worden war, in einem Beitrag in der ersten Nummer der „Eiche“ S. 9.

Baker gehörte der Gesellschaft der Freunde (Quäker) in England an, de Neufville war ein in Frankfurt/M. lebender Laie aus einer der evangelischen Landeskirchen Deutschlands.

Dieser Haager Friedenskonferenz hatten „Vertreter der Kirchen Großbritanniens, Europas und Amerikas eine Note zugunsten des Friedens überreicht“²⁾, die „der christlichen Überzeugung Ausdruck gab, zur Bereinigung von Konflikten zwischen den Nationen sollte ein Schiedsgericht verwandt werden“³⁾. Baker war der Vorsitzende der Abordnung, die dies Memorandum überreichte, das auf die Initiative englischer Quäker zurückzuführen war. Offenbar hat er sich in Den Haag mit Baron de Neufville Gedanken darüber gemacht, ob nicht die Kirchen in Großbritannien und Deutschland einen Anfang machen könnten, um eine Bewegung der Kirchen in der ganzen Welt zur Förderung des Friedens in Gang zu bringen.

Der Erfolg war, wie schon gesagt, erstaunlich: Ein Besuch von 133 deutschen Kirchenführern in England wurde bereits im Jahre 1908 durchgeführt. Dem deutschen Organisationskomitee gehörten der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin, Voigts, Oberhofprediger Dryander, der Fürstbischof von Breslau, Kardinal Kopp, der Erzbischof von Köln, Kardinal Fischer, Prälat Kleinsidam (von der St. Hedwigs-Kirche in Berlin) sowie namhafte Vertreter der Freikirchen an⁴⁾. Entsprechend gehörten dem englischen Organisationskomitee der Erzbischof von Canterbury mit anderen anglikanischen Bischöfen, der katholische Erzbischof von Westminster und Vertreter der englischen Freikirchen an. Zu den deutschen Teilnehmern der Fahrt selbst gehörten zwar Voigts und die beiden katholischen Bischöfe nicht, jedoch war die Zusammensetzung der Delegation ähnlich wie die des Organisationskomitees. Erwähnenswert sind die Namen der Professoren P. Althaus (sen.), O. Baumgarten, W. Lütgert, M. Rade und v. Soden (sen.) in der deutschen Delegation. Man sieht daran, daß sich die Mitverantwortung keineswegs auf den Kreis um M. Rade beschränkte, wenn dieser auch ohne Zweifel in besonderer Weise dahinterstand.

Daß J. A. Baker von Anfang an weiter gesteckte Ziele verfolgte, zeigt sein Vorwort zum Konferenzbericht von 1908, in dem es heißt: „Die erste inter-

²⁾ J. A. Baker in: „Der Friede und die Kirchen“ (1909) S. 9.

³⁾ N. Karlström in: Rouse/Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, 1957/58, II, S. 137.

⁴⁾ Alle diese genannten Namen sind dem in England (1909?) erschienenen Konferenzbericht in deutscher und englischer Sprache „Der Friede und die Kirchen“ entnommen (S. 25—27: jeder der Genannten wurde dort abgebildet . . .!). In der späteren Arbeit sind die katholischen Bischöfe in Deutschland wieder etwas in den Hintergrund getreten; in einer Liste des deutschen Ausschusses, die im Januar 1913 in der „Eiche“ veröffentlicht wurde, finden sich jedoch noch einige katholische Geistliche.

nationale Konferenz der christlichen Kirchen im Interesse des Friedens muß noch zusammentreten. Daß eine solche Konferenz nicht allein wünschenswert, sondern absolut nötig ist, muß von allen zugegeben werden, die mit aufrichtigem Herzen das Vaterunser beten und sagen: ‚Dein Reich komme, Dein Wille geschehe auf Erden‘, und deren ernster Wunsch es ist, den Engelgesang von Bethlehem zu erfüllen: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen⁵⁾. Diese Äußerung ist zugleich symptomatisch für den Geist, in dem die Sache betrieben wurde: einerseits spürt man die Glut eines von der Notwendigkeit und Dringlichkeit seines Anliegens überzeugten Mannes, andererseits wirkt die theologische Begründung zumindest im Rückblick doch sehr fragwürdig: es ist ein Christentum der Tat, das sich hier durchsetzen und auf diese Weise das Reich Gottes auf Erden bauen will. Das Reich Gottes als sittliche Aufgabe: dieser Gedanke hatte offenbar nicht nur im Deutschland *Kants* und *Ritschls*, sondern auch jenseits des Kanals weite Verbreitung gefunden! Und es ist keineswegs so, daß es im angelsächsischen Raum nur die Quäker gewesen wären, die sich dies Ziel gesteckt hatten, oder besser: die der Meinung waren, daß Gott der Christenheit diese Aufgabe gegeben habe. Man muß dazu nur an beliebiger Stelle den großen Konferenzbericht der Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925 aufschlagen⁶⁾, und man wird immer wieder dieser Vorstellung begegnen, die uns heute schon sehr fremd geworden ist. Wobei zu bedenken ist, daß die Abkehr von diesen Gedanken bei uns ja nicht durch die Katastrophe des ersten Weltkrieges ausgelöst wurde, sondern bereits vorher von der neutestamentlichen Wissenschaft durch *J. Weiß* und *Albert Schweitzer* eingeleitet worden war. Ihre Erkenntnis, daß das Reich Gottes im Neuen Testament keineswegs als menschliche Aufgabe verstanden wird, sondern als etwas, das Gott allein herbeiführt, hatte sich aber offensichtlich 1908 noch nicht durchgesetzt; die Kirche lebte, wie das ja immer wieder geschieht, noch von der Theologie von gestern. Und diese Theologie stand in so schönem Einklang mit dem bürgerlichen Optimismus der wilhelminischen Ära, daß es schon ein Wunder des Heiligen Geistes gewesen wäre, wenn sie aus eigener Kraft hier einen neuen Weg gefunden hätte. Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts war am Anfang weithin von bürgerlich-optimistischen Reichgotteserwartungen geprägt. Gerade das erklärt zu einem großen Teil ihre Schwierigkeiten und Schwächen in der ersten Nachkriegszeit. Denn der Weltkrieg war lediglich als Rückschlag oder leichte Verzögerung dieser Erwartungen theologisch nicht

⁵⁾ „Der Friede . . .“ S. 9.

⁶⁾ Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, herausg. von *A. Deißmann*, Berlin 1926. — Einiges Material zur theologiegeschichtlichen Charakterisierung der verschiedenen Epochen enthält der allerdings ein wenig dogmatisch schematisierende Aufsatz von *S. Teinonen*, „Entwicklung und Theologie der ökumenischen Friedensarbeit“ in: *Lutherische Monatshefte*, 12. Jg. 1962, S. 185—195.

zu bewältigen, jedenfalls nicht in Deutschland (in den angelsächsischen Ländern lagen die Dinge insofern etwas anders, als man dort den Sieg über Deutschland als Sieg der guten über die bösen Kräfte in der Welt verstehen konnte und also trotz der Katastrophe dem Ziel näher gekommen zu sein glaubte).

Man wird sich aber nun auch das andere klarmachen müssen: Trotz dieser uns heute so anfechtbar erscheinenden Theologie, ja sogar mit deren Hilfe scheint doch damals etwas in Gang gekommen zu sein, das wir bejahen müssen — wenn wir es auch nun mit anderen Begründungen tun. Oder war es etwa nicht richtig, die Kirchen in England und Deutschland einander näher zu bringen, um auf diese Weise den Frieden zwischen beiden Völkern zu stabilisieren oder doch wenigstens einen Beitrag zu einer solchen Stabilisierung zu leisten? War es theologisch falsch, daß sich diese Männer als „Friedensmacher“ verstanden — oder kam in dem allem nicht doch auch echter Glaube und echte brennende Liebe zum Ausdruck, die wir anerkennen müssen? Sollte der Heilige Geist nicht auf seine, uns undurchsichtige Weise nicht sogar den bürgerlich-liberalen Geist der wilhelminischen bzw. viktorianischen Ära in Dienst genommen haben? Bilden wir uns doch nicht ein, daß es in unserer Zeit anders zuginge! Wir haben kaum Gründe, uns in theologischer Selbstzufriedenheit über jene Generation zu erheben, vor allem dann nicht, wenn wir etwa meinen sollten, daß der Glaube in Sachen Förderung des Friedens eigentlich überhaupt nicht zuständig sei, oder auch wenn wir, nun die biblische Eschatologie im entgegengesetzten Sinne mißbrauchend, meinen sollten, Christen hätten für den Frieden nur noch zu beten, nichts aber zu tun. Die Vorstellung, daß das Reich Gottes als irdisches Friedensreich durch Menschen zu verwirklichen sei, war gewiß unbiblisch. Die Erkenntnis, daß Christen dazu berufen sind, zur Aussöhnung der Menschen in jeder Lage, also auch im Bereich der internationalen Beziehungen, so viel wie möglich beizutragen, ist davon unberührt. Sie ergibt sich aus dem Sendungsauftrag der Christen in die Welt: wir werden unglaubwürdig als Zeugen Jesu Christi, wenn wir dies nicht ernst nehmen.

*

Aber zurück zu den britisch-deutschen Begegnungen von 1908. Was wurde dabei erreicht?

Erreicht wurde zunächst, daß der Besuch der deutschen Kirchenführer in England weite Beachtung fand. Das hat wohl nicht zuletzt an der amtlichen Unterstützung gelegen, die das Unternehmen auch staatlicherseits erfuhr. Da die wichtigste Partnerin in England, die Church of England, ebenso wie die deutschen evangelischen Landeskirchen, ja Staatskirche war, wäre das Ganze ohne solche Unterstützung gar nicht in Gang gekommen! Dies wurde unter anderem dadurch demonstriert, daß die deutsche Delegation von König *Eduard VII.* im Buckingham Palace empfangen wurde.

Dem deutschen Besuch folgte schon im nächsten Jahr ein Gegenbesuch von 110 Vertretern englischer Kirchen in Deutschland; es wurden sechs deutsche Städte besucht, darunter auch Potsdam, „wo sie von Seiner Majestät dem Kaiser bewirtet und in einer überaus herzlichen Ansprache begrüßt wurden“ (Rushbrooke a. a. O. S. 10). 1910 wurde dann eine offizielle Organisation zur Pflege dieser Beziehungen in beiden Ländern gegründet. Diese Organisation hat offenbar im Bereich des britischen Weltreiches zahlreiche Anhänger gewonnen. Ende des Jahres 1913 konnten die Engländer ihren deutschen Freunden voll Stolz melden, daß „über 14 000 Geistliche und einflußreiche Kirchenmänner . . . darunter führende Erzbischöfe, Bischöfe und Freikirchenführer sowie die einflußreichsten Minister und Parlamentarier des Reiches“ der Bewegung angehörten. Das Organ der Bewegung, „The Peacemaker“, konnte sagen, es gewinne „mehr und mehr das Recht, für die gesamte britische Christenheit in der ganzen Welt zu sprechen“. — Ähnliche Berichte aus Deutschland sind mir nicht bekannt. Vielmehr scheint es, als habe man in Deutschland die ganze Angelegenheit von Anfang an mehr als eine Sache der führenden Kreise angesehen, als eine Sache der kirchlichen Obrigkeit also — und selbst diese blieben dem Gedanken nicht treu, wie wir sehen werden.

Fragen wir aber zunächst, warum man sich eigentlich auf die Herstellung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland beschränkte, und welche Folgen das hatte. Für *J. A. Baker* und die anderen Initiatoren beiderseits der Nordsee waren diese Begegnungen offenbar nur als Sprungbrett gedacht, von dem aus man Fortschritte in Richtung auf die schon erwähnte christliche Weltfriedenskonferenz zu machen hoffte. Aber der Weg dorthin war noch ziemlich weit, und man wird nachträglich fragen müssen, ob dieser Start für die Christen in den anderen Ländern wirklich als Einladung zur weiteren Teilnahme wirken konnte. Mußten sie nicht eher vermuten, daß von ihnen die Unterordnung unter eine britisch-deutsche Hegemonie im kirchlichen Bereich erwartet wurde?

Aber man dachte zweifellos nicht nur an jenes Ziel einer Weltkonferenz der Kirchen. Ein zweiter Grund, zunächst mit Großbritannien und Deutschland zu beginnen, kam wohl von Anfang an hinzu: Es war die durchaus begründete Vermutung, daß unter den damaligen politischen Verhältnissen eine Aussöhnung zwischen England und Deutschland ein entscheidender Beitrag zur Sicherung des Friedens in Europa und damit in der Welt sein würde. Schon auf der Weltfriedenskonferenz in Luzern 1905 scheint man Erwägungen dieser Art angestellt zu haben⁷⁾. Zudem gab es zu Anfang des Jahrhunderts ja auch einige Bemühungen der Berufspolitiker, das Klima zwischen beiden Ländern zu verbessern: dem Besuch der deutschen Kirchenmänner in England im Jahre 1908 waren ganz bestimmte

⁷⁾ *Karlström* a. a. O. S. 137.

politische Aktionen vorangegangen. Das kirchliche Unternehmen wurde von „allerhöchster“ Stelle dementsprechend beiderseits des Kanals großzügig gefördert, wenn es auch von dort aus gesehen gewiß nur je ein Schachzug in einem größeren Spiel war, in dem auch ganz andere Figuren bewegt wurden — und zwar in anderen Richtungen. . .

J. A. Baker und Baron de Neufville ließen sich aber anscheinend nicht ungern in ihren Bestrebungen von dieser politischen Welle mittragen (wobei übrigens eine genauere Analyse wohl ergeben würde, daß die Welle, als sie das kirchliche Gestade erreichte, bereits wieder zurückging). Leider erklärt dies wohl zum Teil auch die erstaunliche Resonanz, die ihr Appell bei den höchsten Kirchenführern beider Konfessionen in beiden Ländern gefunden hat. Man riskierte politisch wahrhaftig nichts, als anläßlich des Besuches von 1908 die englischen und deutschen Teilnehmer in einer kurzen Resolution unter anderem erklärten: „Wir haben gesehen, welch glückliche Folgen die letzthin stattgehaltenen gegenseitigen Besuche unserer beiden Herrscher sowie der englischen und deutschen Journalisten und Bürgermeister hatten, und haben daher die feste Hoffnung, daß der gegenwärtige Besuch einen neuen großen Antrieb zu den sich immer mehr steigernden Bemühungen bilden wird, eine innigere Freundschaft zwischen unsern beiden Völkern herzustellen“⁸⁾. Die Herrscher, nicht ihre christlichen Untertanen waren also bei diesem Unternehmen vorangegangen! Hätte es nicht umgekehrt sein müssen? Aber konnte es unter den damaligen Verhältnissen umgekehrt gehen?

Jedenfalls bestand nun die Gefahr, daß die Akzente sich verschoben, das heißt vor allem, daß das eigentliche ökumenische Ziel und ebenso die ökumenische Ausgangsbasis für Friedensbemühungen der Kirchen aus dem Blickfeld gerieten. Es gibt Anzeichen dafür, daß sich einige Teilnehmer dieser Besuche dieser Gefahr bewußt waren⁹⁾. Gebannt wurde sie aber nicht. Anders ausgedrückt: Das politische Nahziel drohte zum alleinigen Ziel zu werden. Und damit wurde diese erste kirchliche Friedensaktion unseres Jahrhunderts auf ökumenischer Basis zu einem Mittel in der Hand der Diplomaten der beiden beteiligten Länder. Bei dem Versuch, das ganze Unternehmen vor der deutschen Öffentlichkeit zu rechtfertigen, sagte später *Siegmund-Schultze*, diese Tätigkeit habe „weder mit unserm patriotischen Empfinden in Widerspruch treten können noch irgendwelche Kreise der Politik gestört. Wo eine Berührung derselben mit der hohen Politik stattfand, hat eine sorgsame Fühlungnahme mit dem Auswärtigen Amt stattgefunden“¹⁰⁾. Man wird diesen Satz so auslegen müssen, daß solche „Berührung“ sicher an allen entscheidenden Punkten unvermeidlich war, angefangen bei der Frage, ob eine Reise einer

⁸⁾ „Der Friede . . .“ S. 61.

⁹⁾ Vgl. die unten S. 34 zitierte Äußerung von *Dryander*.

¹⁰⁾ „Die Eiche“, Jg. 2, 1914, S. 4.

deutschen Delegation nach England im Jahre 1908 überhaupt wünschenswert war, bis hin zu der Frage, wie weit man bei etwaigen Resolutionen in politischen Forderungen oder Zugeständnissen gehen dürfe; nicht, als wenn die — übrigens sehr kurze — Resolution von 1908 mit dem Auswärtigen Amt vorher genau ausgehandelt worden wäre. Aber über den Tenor einer solchen Verlautbarung wird sicher vorher in der Wilhelmstraße in Berlin gesprochen worden sein. Daß eine solche Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen auch ein Hindernis für die eigenen Bestrebungen werden könnte, da die Zusammenarbeit leicht in Abhängigkeit übergehen konnte, wurde wohl prinzipiell kaum zur Debatte gestellt. Im Rückblick, aber auch im Blick auf heutige Probleme, ist da leichter Kritik geübt als eine Lösung angeboten. Damals war ja, vor allem im Rahmen der beiden großen Staatskirchen in England und Deutschland die Möglichkeit kaum gegeben, anders zu handeln. Zudem waren gerade die liberalen Kräfte jener Zeit, die zweifellos vor allem zu den Förderern dieser neuen Bestrebung gehörten, anscheinend weniger auf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat (und dementsprechend unabhängige Handlungen), als vielmehr auf die Durchdringung des öffentlichen Lebens mit dem Geist ihres bürgerlich verstandenen Christentums bedacht. So konnte auch von daher das, was wir heute als gefährliche Verquickung empfinden, zunächst nicht so deutlich wie heute durchschaut werden.

Es muß auch mit bedacht werden, daß die Erreichung eines Nahzieles — in diesem Falle: Aussöhnung zwischen England und Deutschland — nicht unbedingt den Weg zu ferner liegenden Zielen verbauen mußte. Es kann gerade am Anfang einer solchen Bewegung sehr wohl geboten sein, sich zunächst auf Erreichbares zu konzentrieren. Anderenfalls wäre die ökumenische Arbeit stets ein Jagen nach unerreichbaren Idealen geblieben. Es läßt sich also durchaus rechtfertigen, daß man die Organisation einer christlichen Weltfriedenskonferenz zunächst zurückstellte und daß man sich statt dessen begnügte, eine bereits im Gang befindliche politische Annäherung zwischen zwei mächtigen Völkern zu unterstützen und auf diese Weise einen konkreten Beitrag zum Frieden zu leisten. Gerade das hat ja die Entwicklung weitergetrieben, daß man sich nicht mit Theorien begnügte, sondern zu einer sichtbaren Demonstration des Friedenswillens der Christen fortschritt. An Theorien hatte es seit *Kants* Schrift über den „ewigen Frieden“ im 19. Jahrhundert nicht gefehlt! Es kam nun darauf an, daß konkrete Schritte gewagt wurden.

Gewiß gibt es heute bei uns noch viele, die konkreten Taten gegenüber skeptisch sind oder sich nur widerwillig daran beteiligen (letzteres: wenn im Rahmen größerer ökumenischer Veranstaltungen eine Mitarbeit daran nicht zu vermeiden ist). Wieweit man in solchen Fragen auf die herrschende politische Meinung des eigenen Landes oder gar der eigenen Regierung meint, Rücksicht nehmen zu müssen, ist heute auch noch durchaus umstritten. Als Einengung kirchlicher

Handlungen ist gegenwärtig bei uns wohl oft die öffentliche Meinung im eigenen Volk schwerer zu überwinden, als die offene oder stillschweigende Zustimmung von Regierungen zu bestimmten Unternehmungen zu erhalten.

Viele von uns würden heute ähnlich wie die Initiatoren jener Begegnungen sagen: konkrete Bemühungen der Kirchen sind als gesellschaftliche Diakonie in sozialen und politischen Fragen genauso unerlässlich wie im Bereich der traditionellen fürsorgerischen Diakonie¹¹⁾; sonst wird das christliche Zeugnis unglaubwürdig. Solche konkreten Bemühungen sind selbstverständlich mit bedingt durch die sozialen und politischen Gegebenheiten. Aber das darf nicht darauf hinauslaufen, daß uns unsere jeweilige Regierung das Stichwort zu diktieren hätte. Wer hier — im Westen oder im Osten — im Bereich unserer Kirche noch anders denkt oder lehrt, wird sich prüfen müssen, ob er nicht eine Gestalt der neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre verteidigt, die die meisten von uns seit dem Kirchenkampf im Dritten Reich nicht mehr vertreten können. Das, was in der Ausführung des Zeugnisses von Jesus Christus als Wort der Liebe, der Versöhnung, als Mahnung zum Frieden hier oder da konkret gesagt oder getan werden muß, kann durchaus einmal mit den Absichten und Bemühungen einer oder mehrerer Regierungen im Einklang stehen; warum nicht? Aber es muß vielleicht auch einmal ganz anders aussehen, wenn es echt und glaubwürdig sein soll. Dann wird der Ernst der Christen zum gesellschaftsdiakonischen Einsatz auf die Probe gestellt, vor allem, wenn ihre Regierung ihre Schritte etwa mit Argwohn oder Mißfallen begleitet oder gar zu hindern sucht. Aber das sind Einsichten, die gerade unter den schweren Erfahrungen der letzten fünfzig bis sechzig Jahre in der abendländischen Christenheit erst neu gewonnen werden mußten. Daß sie den Männern, die 1908 etwas in Gang brachten, noch fremd waren, sollte uns nicht wundern. Es wäre unrecht, wenn wir hier vorschnell abwertende Urteile fällen würden — ebenso wie es auch nicht richtig wäre, wenn man aus jenen ersten Erfahrungen die Lehre ziehen würde, daß die Kirche sich mit Wort und Tat aus dem allem am besten „heraushalten“ müßte. Sie würde dann wohl schnell ganz verstummen müssen.

Die politischen Verhältnisse haben sich seither noch mehr gewandelt als die kirchlichen und theologischen. Hüten wir uns aber vor der Täuschung, als sei das Problem der etwaigen Rücksichtnahme auf die „Staatsräson“ nur dort noch akut, wo eine Kirche in der einen oder anderen Weise eng an ihren Staat gebunden ist! Vor allem dürfen wir nicht übersehen, daß hier nicht nur äußere Bindungen zur Diskussion stehen, wie sie eine vom Staat sehr genau kontrollierte Kirche zu ertragen hat, sondern auch innere Bindungen, die auf der Vorstellung beruhen können, die eigene Staatsführung sei besonders christlich, so daß man ihr hier

¹¹⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz „Fürsorgerische und gesellschaftliche Diakonie“ in: Deutsches Pfarrerblatt, 62. Jg. 1962, S. 125—127.

alles getrost überlassen könnte. Auch das könnte sich ja als gefährlicher Irrtum herausstellen. Allgemein wird man nur sagen können: je stärker eine Kirche an „ihren“ Staat gebunden ist, desto schwerer wird es für sie sein, in der Frage des Friedens wie in allen anderen Fragen ein unabhängiges und glaubwürdiges Zeugnis vor der Welt abzulegen. Die Gefahr besteht also nicht nur darin, daß an sich gute Absichten der Christen im politischen Spiel der Kräfte mißbraucht werden; das läßt sich nie vermeiden, auch dann nicht, wenn die Kirche schweigt (dann ist sie für die Politiker ein Aktivposten unter der Rubrik: Erhaltung des Bestehenden). Wesentlich ernster ist die Gefahr, daß das Zeugnis der Kirche selbst verfälscht wird, wenn sie bewußt oder unbewußt die Staatsräson diesem Zeugnis überordnet. Wo die Staatsräson das letzte Wort hat, können Friedensbemühungen nur im Dienste der Erhaltung der Macht des betreffenden Staates stehen, und sie werden schnell wieder gedämpft oder ausgeschaltet, wenn im Namen der Erhaltung der Macht einmal andere Mittel bevorzugt werden („Die Eiche“ hat das im ersten Weltkrieg deutlich zu spüren bekommen!). Wo die Staatsräson das letzte Wort hat, fängt die Kirche an, einem fremden Herrn zu dienen; und das ist ihre schlimmste Versuchung.

Der Prüfstein sind die in kirchlichen Verlautbarungen benutzten Argumente. Leider finden sich bei der britisch-deutschen Begegnung von 1908 allerlei Anzeichen dafür, daß die Kirche damals nicht nur ihrem Herrn gedient hat. Zum Beispiel wurde in der Londoner Schlußresolution von 1908 erklärt: „Unsere Völker sind eng miteinander verbunden durch alte Stammesgemeinschaft, durch die Verwandtschaft unserer Herrscher . . . vor allem aber durch unser gemeinsames Christentum.“ Erst dann heißt es, man erwarte, „daß ehrliches Zusammenwirken zwischen uns viel dazu beitragen wird, das Kommen des Reiches des Friedens auf Erden und des Wohlwollens unter den Menschen zu beschleunigen“¹²⁾. Viele Teilnehmer der Begegnung hofften offenbar, daß die beiden stammverwandten Nationen sich in der Beherrschung der Welt teilen — und so das Reich Gottes auf Erden herbeiführen könnten! Diese phantastische, uns heute unglaublich scheinende Kombination klingt in mehreren Ansprachen an, besonders deutlich in den folgenden Worten eines englischen katholischen Geistlichen: Es geht, so sagte er, darum, eins der „schönsten Güter der Menschheit zu sichern: den Frieden und die Freundschaft zwischen zwei mächtigen stammverwandten Völkern. An diesem Werk können alle mitwirken, denen das Wohl ihres Vaterlandes teuer ist, und sie sollen es tun, denn das ist ihre heilige Pflicht. Hier können sich auch alle zusammenfinden, welchem religiösen Bekenntnis sie auch immer angehören mögen. Welche Errungenschaft liegt nicht schon darin für beide Völker, wenn Deutschland, die

¹²⁾ „Der Friede und die Kirchen“ S. 61. — Der Begriff „Wohlwollen“ erklärt sich aus der englischen Übersetzung von Luk. 2, 14.

größte Landmacht, und England, die größte Seemacht, treu zusammenhalten und gute Freundschaft pflegen! Dann ist die Weltmacht unser! . . . Unser ist dann auch der Weltfriede!“ Der Gedankengang schließt mit der Erwägung, daß Diplomaten diesen Frieden nicht erringen könnten, er müsse „in der Gesinnung des Herzens ruhen; dort allein ist er ganz gesichert. Einen solchen Frieden zu gründen vermag nur das lebendige Wort derer, die nach dem Apostel dazu bestellt sind, die frohe Botschaft des Friedens zu verkündigen“¹⁸⁾. Heute wirken solche Kombinationen vor allem deshalb so unglaublich, weil hier ausgerechnet das Weltmachtstreben zweier Kolonialmächte als ein von Christen zu begrüßender und zu fördernder Beitrag zum Frieden bezeichnet wird! Das war noch nicht einmal der Geist der in Den Haag angestrebten internationalen Schiedsgerichtsbarkeit! Hier wird doch ohne jede Tarnung vorgeschlagen, daß die beiden damals stärksten Mächte der übrigen Welt den Frieden diktieren sollten — dann würde Ruhe herrschen. Damals schien das christlicher Realismus zu sein . . . !

Auf die heutige Lage übertragen wäre mutatis mutandis statt von Großbritannien und Deutschland von den USA und von Rußland zu reden. Einerseits liegt es auch heute nahe, eine konkrete Sicherung des Weltfriedens von Übereinkünften zwischen den beiden Weltmächten zu erwarten; ja man wird sogar sagen müssen, daß die Konzentration der entscheidenden Macht auf diese beiden heute sehr viel stärker ist als sie 1908 in bezug auf England und Deutschland war. Sollte das Brückenschlagen zwischen den größten Mächten nicht eine sinnvolle Aufgabe sein, wenn sich Christen um die Erhaltung des Friedens bemühen? Andererseits wird man aber gewiß nicht außer acht lassen dürfen, was die Völker in den von diesen beiden Mächten beherrschten oder kontrollierten Weltteilen wünschen — obwohl gewiß solche einzelnen Wünsche stets wieder Konfliktstoff bergen können. Und vor allem: zeigt nicht das Fiasko gerade jener Erwartungen von 1908, daß auf diesem Wege der Weltfriede eben doch nicht zu sichern, die Katastrophe nicht aufzuhalten ist? Hier tauchen ständig komplizierte Fragen auf, denen gegenüber wir heute im ganzen gewiß nicht weitergekommen sind als unsere Väter. Wer sich als Christ realistisch um den Frieden bemüht, muß sich diesen Sachfragen stellen; das gilt heute wie damals.

Wenn wir theologisch die biblische Eschatologie ernst nehmen wollen, bedeutet das weder, daß uns diese Sachfragen nichts mehr angingen (so als hätten wir nur utopische Forderungen zu proklamieren), noch darf es andererseits bedeuten, daß wir vor den Einsichten der zuständigen Fachleute kapitulieren und uns von ihnen den Weg vorschreiben lassen dürften. Gerade wenn man die große eschatologische Hoffnung der Christen von den kleinen vorläufigen Hoffnungen in dieser Welt zu

¹⁸⁾ Ebd. S. 115.

unterscheiden gelernt hat¹⁴⁾, wird der Blick frei sowohl für das zunächst vielleicht Erreichbare (Aussöhnung oder doch wenigstens Arrangement zwischen den größten Mächten), als auch für die schwerer erreichbaren Fernziele (Aussöhnung der verschiedenen Interessen der Völker auf friedlichem Wege).

*

So wie man sich 1908 von der Gunst des politischen Klimas zwischen Deutschland und England mittragen ließ, mußten umgekehrt die bald danach erneut zunehmenden Spannungen zwischen beiden Ländern die christlichen „Friedensfreunde“ (der Ausdruck wurde damals gebraucht, es handelt sich nicht um „östliche“ Propaganda) auf beiden Seiten schwer belasten. Nimmt man zum Beispiel die „Eiche“ vom Januar 1914 zur Hand, so wird das veränderte Klima schnell deutlich. Ein Friedensaufruf deutscher Theologen vom Frühjahr 1913 hatte heftige Reaktionen von rechts hervorgerufen, denn er wurde — wohl nicht zu Unrecht — als Versuch verstanden, die zunehmenden Rüstungen zu bremsen; und das hieß angeblich: Deutschland wehrlos zu machen. Die deutsch-englischen Beziehungen hatten sich so verschlechtert, daß eine Reise im Geiste von 1908/1909 kaum noch durchführbar gewesen sein dürfte. Ob die zahlreichen konservativen Kirchenführer, deren Namen man in der Liste des „Kirchlichen Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland“ noch im Januar 1913 findet¹⁵⁾, auch 1914 noch zur Sache standen, muß bezweifelt werden. Um Angriffen von rechts zu begegnen, sah sich *Siegmund-Schultze* nun veranlaßt zu schreiben: „Einige Heißsporne der Verbrüderungspolitik haben ungeschickt gearbeitet; einige Konferenzen und Veranstaltungen waren Schläge ins Wasser; . . . So haben vielleicht auch die offiziellen Träger der Politik die Empfindung, daß die Zwischenträgerei unverantwortlicher Stellen und Personen die Kreise der Diplomatie stören und die Einheitlichkeit und Stoßkraft der deutschen Politik beeinträchtigen könnte. Aber nicht nur die offiziellen, sondern weite nationale Kreise sind gegen die ‚Verständigungsmeierei‘ bedenklich geworden . . .“¹⁶⁾. Da konnte der Hinweis darauf, daß man doch immer mit dem Auswärtigen Amt Fühlung gehalten habe (siehe oben), nur noch wenig helfen!

Fatal aber wirkt vor allem der Versuch dieses gewiß aufrechten Pioniers der Friedensarbeit der Kirchen, den rechtsgerichteten Kreisen das Wasser abzugraben. So schrieb *Siegmund-Schultze* im gleichen Aufsatz: „Es handelt sich darum, wo

¹⁴⁾ Vgl. die Thematik der Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954!

¹⁵⁾ Unter den etwa 200 Namen sind zahlreiche Minister, Hofprediger, Redakteure rechtsgerichteter Zeitungen und Politiker; übrigens neben *Deißmann*, *A. v. Harnack* und *Holl* auch *P. v. Bodelschwingh*, *Bethel*!

¹⁶⁾ „Die Eiche“, Jan. 1914, S. 3.

Deutschland sich seine Freunde suchen soll bzw. wo es Feindschaft nicht vermeiden kann. Nun besteht darüber wohl kein Zweifel, daß bis auf weiteres die Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich keine herzlichen werden können, wie auch, daß sich einer deutsch-russischen Freundschaft vorläufig große Schwierigkeiten in den Weg stellen. Unter diesen Umständen wäre es schon aus politischen Gründen dringend erwünscht, England nicht auf die Seite des Zweibundes zu drängen, wozu man von jener Seite so große Anstrengungen macht. Aber hier sprechen noch stärker die Gründe der Rasse. Die Angelsachsen sind ein deutscher Volksstamm, während Frankreich und Rußland mit ihrer fast ausschließlich keltischen und slawischen Bevölkerung uns sicher ferner stehen¹⁷⁾. So mußte es ja wohl kommen, nachdem man vorher zunächst nur die positiven Aspekte jener „Stammesverwandtschaft“ so glühend beschworen hatte! Nun erwies sich die Abkehr von anderen „Rassen“ durchaus als sinnvoll — zumindest in einer sichtlich etwas verzweifelten Argumentation der Jahreswende 1913/1914! Gewiß: dies hat Gott sei Dank nichts zu tun mit der Rassenlehre des NS-Regimes. Aber durfte ein Christ, auch wenn er mit seinen eigentlichen Absichten noch so sehr in Verlegenheit geriet, zu solchen Argumenten seine Zuflucht nehmen, ohne nun doch wieder in der Kernfrage ungläubwürdig zu werden? Denkt man auf der eben zitierten Linie *Siegmund-Schultzes* von 1914 weiter (die er selbst gewiß heute genauso bedauern wird wie wir), so stellt sich die Frage, ob nach dieser Vorstellung etwa das erstrebte Gottesreich auf Erden zunächst nur von germanischen Völkern gegründet (und verteidigt) werden sollte, während die anderen draußen bleiben mußten, zumal es ja hier unüberwindliche Erbfeindschaften gab (damals also zum Beispiel zwischen Deutschland und Frankreich)? Hier rächte es sich, daß die kluge Bescheidenheit, mit der man zunächst bei den beiden „stammverwandten“ Völkern beginnen wollte, von Anfang an mit unheimlichen romantischen Untertönen vermischt war, die mit dem Evangelium eben gar nichts, mit anderen modernen Ideologen aber leider sehr viel gemeinsam hatten¹⁸⁾.

Aber hüten wir uns auch hier vor voreiliger Scheltrede! Sind wir unserer Sache denn theologisch gewisser? Oder mischen nicht auch wir unsere theologischen Argumente mit solchen ideologischer Art? Reden wir vielleicht auch von Frieden — pflegen aber zugleich den Gedanken, daß ein Teil der Menschheit als Erbfeind leider vorläufig wohl ausgeschlossen bleiben müsse? So daß dann auch bei uns — im Osten und im Westen — gerade der Einsatz für den Frieden zu einem Instru-

¹⁷⁾ Ebd. S. 6.

¹⁸⁾ Man vergleiche dazu die ausführliche Begründung, die *Siegmund-Schultze* in jugendbewegter Sprache im ersten Heft der „Eiche“ für die Namensgebung der Zeitschrift gab: „So erlaubt, deutsche Brüder, im Schatten der Eiche eine kurze Opferfeier . . .!“ usw. usw. — (Jan. 1913).

ment politischer Machtkämpfe wird? Vergessen wir auch nicht, daß der Verfasser jener uns heute so seltsam anmutenden Apologie im ersten Weltkrieg immerhin konsequent für die Sache des Friedens zwischen den Völkern eintrat und dafür gemäßigelt wurde — so wie er später auch im NS-Regime als höchst unerwünschter Volksgenosse verbannt wurde.

Es darf über dem allem nicht unbeachtet bleiben, daß die Initiatoren und Verantwortlichen dieses großen Versöhnungsversuches zwischen Christen in England und Deutschland von der ehrlichen Absicht angetrieben wurden, dem Evangelium gehorsam zu sein — so wie sie es nun einmal verstanden hatten. Und schließlich sollten wir ja auch in der evangelischen Theologie gelernt haben, daß es ohne solchen Gehorsam keine christliche Existenz in dieser Welt geben kann. Die Belege für dieses Motiv jener Männer von 1908/09 sind so zahlreich, daß sie nicht im einzelnen aufgeführt werden müssen. Besonders interessant ist es, daß in solchen Zusammenhängen wenigstens Ansätze für eine Korrektur des merkwürdig zwielichtigen Gesamteindrucks sichtbar werden. Selbst der Oberhofprediger *Dryander* scheint die Notwendigkeit einer solchen Korrektur empfunden zu haben, als er in einer Ansprache zwar zunächst auch auf die vorangegangenen Besuche des Kaiserpaars, der Presseleute und der Bürgermeister in England hinwies, dann aber erklärte: „Meine hochverehrten Herren! Wir wollen mehr, wenn's nicht unbescheiden ist, das zu sagen, mehr als die genannten Kategorien von Besuchern. Wir bringen auch mehr. Der Einheitsgrund, auf dem wir uns mit ihnen wissen, ist breiter, tiefer, innerlicher als der, mit dem jene herkamen . . . Wir alle sind eins . . . in dem Bekenntnis zu einem Gott und Vater für uns alle, in der Hoffnung auf einen Heiland, der unser Hort und unser Licht ist im Leben und im Sterben . . . Wir sind überzeugt davon, daß wir als Christen . . . unter allen Umständen den größeren, gewaltigeren Beruf haben, das Licht der Welt, das Salz der Erde zu sein.“ Man ist dankbar, dies zu lesen, obwohl leider auch in dieser Begrüßungsrede alsbald merkwürdige Hinweise auf das „Blut teutonischer Rasse“ folgten¹⁰⁾!

Es läßt sich nicht leugnen, daß es dem romantischen Denken näherlag, Blut und Eisen zu vermischen, als unter Eichen Versöhnungsfeiern zu halten! Im Rückblick möchte man die Fachhistoriker eigentlich in erster Linie fragen: Wie ist es überhaupt zu erklären, daß im kaiserlichen Deutschland eine kirchliche Friedensbewegung so gefördert werden konnte, wie dies ganz offensichtlich 1908/09 der Fall war? Daß die deutsche amtliche Politik vorher schon einige Annäherungsversuche an England gemacht hatte, die ja dann bald wieder aufgegeben wurden, erklärt nicht alles. Vielleicht darf eine zusätzliche Erklärung darin gesucht werden, daß *Wilhelm II.* anscheinend zwei Seelen in seiner Brust hatte: er war dementsprechend

¹⁰⁾ „Der Friede . . .“ S. 117 f.

ja auch nicht nur von rüstungsfreudigen Militärs umgeben, sondern trieb daneben eine liberale Kultur- und Kirchenpolitik (man denke an sein Verhältnis zu *Harnack*!). Im Rahmen der letzteren war die Förderung dieser kirchlichen Friedensbestrebungen echt und ehrlich. Vorübergehend konnten daher auch größere kirchliche Gruppen, oder zumindest deren offizielle Repräsentanten, für die Friedensarbeit gewonnen werden, so wie man sie damals verstand. Aber eben die Tatsache, daß man die Friedensbestrebungen nur im Zusammenhang mit der liberalen Theologie und Kulturpolitik zu sehen vermochte, verhinderte eine größere Breitenwirkung der jungen Bewegung, so wie sie etwa in England und im britischen Empire vorhanden gewesen ist. Sobald nun in der offiziellen deutschen Außenpolitik und in der Rüstungspolitik die andere Seite wieder maßgebend wurde, fiel vermutlich für viele staatstreue evangelische Pastoren und Gemeindeglieder der einzige schwache Anreiz zur Mitarbeit dahin. Statt dessen wurde die in diesen Kreisen ja stets wache Skepsis gegenüber der liberalen Theologie nun automatisch auch auf die kirchliche Friedensarbeit übertragen, die sich noch kaum entfaltet hatte. Für den kaisertreuen evangelischen Bürger der Vorkriegszeit rückte diese Arbeit in die Nähe jener internationalen Bestrebungen, von denen man sich mit Abscheu abwandte, da sie marxistisch, atheistisch und „staatsfeindlich“ waren . . .

Und so wurde das Einverständnis zwischen der Kirche und den Förderern der Rüstung mehr und mehr zum selbstverständlichen Kennzeichen der wilhelminischen Ära. Sogar *F. Naumann* hatte es schließlich ja aufgegeben, das Evangelium auf die Politik einwirken zu lassen, und sich auf die Trennung der beiden Bereiche festgelegt, wobei in dem einen (leider) „das Evangelium von der gepanzerten Faust“ zu gelten hatte²⁰⁾. Wenn das schon ein liberaler Theologe sagte, wieviel selbstverständlicher mußte den konservativen Theologen die Rechtfertigung der staatlichen Machtsteigerung sein!

*

J. A. Baker hat sein Ziel, eine christliche Weltfriedenskonferenz vorzubereiten, nicht aus dem Auge verloren. Seit 1909 wurden die Verbindungen zu den amerikanischen Christen durch Vermittlung der Quäker intensiviert. Das damalige Federal Council of Churches in the USA (Vorläufer des heutigen National Council) wurde eingeschaltet und für den Plan gewonnen; eine schweizerische Initiative kam dazu. Und so sollte die erste vorbereitende Weltkonferenz am 3. und 4. August 1914 in Konstanz eröffnet werden!

Jeder Kenner der ökumenischen Geschichte weiß, daß damit eins der dramatischsten Geschehnisse der jungen ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts angezeit ist: eine christliche Friedenskonferenz, die im Augenblick des Ausbruches

²⁰⁾ „Briefe über Religion“, 3. Auflage, Berlin 1904, S. 72.

des ersten Weltkrieges zusammentreten wollte! Es kam zu einem regelrechten Wettlauf mit der Zeit: die Eröffnung der Konferenz wurde vorverlegt — auf den ersten Mobilmachungstag in Deutschland, d. h. auf den 2. August. Man wandte sich in einem letzten dringenden Appell an die führenden Staatsmänner der Welt — aber der Krieg war ja schon erklärt! Immerhin wurden an diesem Tage noch die organisatorischen Grundlagen für die Weiterarbeit gelegt, bevor die Delegierten am 3. August morgens Konstanz verlassen mußten, wollten sie nicht riskieren, für die Dauer des Krieges von ihren Heimatländern abgeschnitten zu werden! Das war der Geburtstag des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“, eines Vorläufers der Weltkirchenkonferenz in Stockholm und damit des heutigen Ökumenischen Rates der Kirchen²¹). Jeder, der heute in der ökumenischen Arbeit steht, sollte sich dies von Zeit zu Zeit vor Augen halten. — Die Frage ist müßig, ob *Söderbloms* Aktivität auch ohne solche Vorarbeiten in Gang gekommen wäre; fest steht aber zum Beispiel, daß er auf einer der ersten Zusammenkünfte des Weltbundes nach dem Kriege in Holland erstmals öffentlich die Gründung eines Ökumenischen Rates der Kirchen vorschlug²²).

Dem Gewicht, das in der bisherigen Arbeit die englische Organisation gewonnen hatte, entsprach es, daß die in Konstanz am 3. August vertagte Konferenz in London fortgesetzt wurde, soweit den Delegierten die Reise dorthin möglich war. Damit bahnte sich ein Übergewicht angelsächsischer Kräfte an, das sich während des Krieges und vor allem nach dem Kriege sehr nachteilig für die Verbreitung des ökumenischen Gedankens in Deutschland erweisen sollte.

Will man die Aufgabe beschreiben, die sich der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ gesetzt hatte, so muß man dem verwickelten Titel genau folgen²³): Die Kirchen sollten „ihren Einfluß auf die Völker, Volksvertretungen und Regierungen benutzen, um gute und freundliche Beziehungen zwischen den Nationen herzustellen“. Dazu sollten sie gemeinsam handeln, und um dies tun zu können, sollten „in jedem Lande, je nach den Umständen, Vereinigungen einer Kirche für sich oder verschiedener Kirchen gemeinsam“ gebildet werden, die zunächst die Aufgabe hatten, „die Kirchen als solche zu gemeinsamen Bemühungen für die Förderung internationaler Freundschaft und die Vermeidung von Kriegen

²¹) Näheres siehe bei *Karlström* a. a. O. S. 140 ff.

²²) *Karlström* a. a. O. S. 168. Nicht uninteressant ist übrigens, daß im August 1915 noch eine Tagung des Internationalen Komitees des Weltbundes in Bern durchgeführt werden konnte, an der auch Vertreter aus kriegführenden Ländern (Deutschland, England, Italien) teilnahmen (ebd. S. 144 f.)!

²³) 1914 hatte man zunächst den Titel gewählt: „World Alliance of Churches for Promoting International Friendship“; 1915 erkannte man, daß dies noch zu hoch gegriffen war. Seitdem lautete der englische Titel: „World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches“ (*Karlström* a. a. O. S. 142 und 145).

zu gewinnen²⁴⁾. Die praktische Arbeit mußte also bei dem dritten dieser Punkte beginnen. Gerade hier kam es zunächst erneut darauf an, die Kirchen für den Friedensgedanken zu mobilisieren, nachdem sie während des Krieges auf beiden Seiten in den Propaganda-Sog ihrer Regierungen geraten waren. Das machte nach dem ersten Weltkrieg vor allem in Deutschland erhebliche Schwierigkeiten.

Das Klima hatte sich gerade durch den verlorenen Krieg völlig gewandelt, und zwar in den kirchlichen Kreisen keineswegs in Richtung Pazifismus (was theoretisch ja auch denkbar gewesen wäre). Eine Neubesinnung wurde paradoxerweise gerade dadurch verhindert, daß die Politiker die Frage nach der Schuld am Ausbruch des ersten Weltkrieges gestellt und im Diktat von Versailles auf ihre Weise „gelöst“ hatten. Da man vorher mit unzulänglichen Mitteln versucht hatte, die Politik zu moralisieren, war dieses Thema nicht zu umgehen; insofern hätte es niemand wundern sollen, daß es gestellt wurde. Für die deutsche Seite war nun aber die Lösung dieser Frage in Versailles unerträglich, da man dort bekanntlich die Alleinschuld Deutschlands am Krieg behauptet hat. Die Folge war, daß alle Bemühungen, deutsche inoffizielle und offizielle Vertreter zu den sich anbahnenden ökumenischen Konferenzen hinzuzuziehen, ständig von dieser Frage überschattet waren. Die Grundeinstellung vieler deutscher Kirchenmänner und Theologen scheint etwa die gewesen zu sein, daß man als Vorbedingung für die Mitarbeit in der Ökumene die Abkehr von der Kriegsschulderklärung von Versailles verlangte. Das heißt also: die Frage nach der Schuld am ersten Weltkriege wurde für wichtiger gehalten als die Frage, wie man den zweiten Weltkrieg verhindern könnte! Diese Diskussionen haben noch auf der Weltkirchenkonferenz von Stockholm eine Rolle gespielt — wenn auch dort zum Glück nur noch anhangsweise²⁵⁾.

Neben der Kriegsschuldfrage hat übrigens auch ein starkes Mißtrauen gegen die Angelsachsen die ersten ökumenischen Kontakte nach dem ersten Weltkrieg schwer belastet. So konnte zum Beispiel der Herausgeber des „Kirchlichen Jahrbuches für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands“ im Jahre 1921 im Blick auf die Bemühungen, eine Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zustande zu bringen, schreiben: „Wer hier den Pferdefuß der englisch-amerikanischen Weltpolitik nicht sieht, dem ist nicht zu helfen“²⁶⁾. (Wenn also bis vor kurzem ähnliche Vorwürfe vom Osten her zu hören waren, sollten wir uns daran erinnern, daß dergleichen auch bei uns einmal bereitwillig Gehör fand!) Man darf freilich auch nicht vergessen, daß der erste Weltkrieg für Deutschland ja im Grunde im Jahre 1918 noch nicht zu Ende war: Die Besetzung des Rheinlandes

²⁴⁾ Aus den drei Grundsätzen des Weltbundes, zit. nach RGG 2. Aufl. Bd. V, Sp. 1850.

²⁵⁾ Vgl. den von A. Deißmann herausgegebenen amtlichen deutschen Bericht (Berlin 1926) S. 749—751.

²⁶⁾ Jg. 48, 1921, S. 360.

und vieles andere mußten als fortgesetzte Demütigungen und Mißhandlungen eines geschlagenen Volkes empfunden werden und haben infolgedessen unvermeidlicherweise mehr Haß als Liebe zu den anderen Völkern geweckt. Es war eine Zeit, in der es nicht leicht war, in unserem Volk den ökumenischen Gedanken und vor allem: die ökumenische Friedensarbeit zu fördern.

Am Schluß dieser skizzenhaften Erwägungen muß *D. Bonhoeffers* gedacht werden, der von 1931—1933 einer der drei Jugendsekretäre des „Weltbundes“ gewesen ist. Zunächst einmal zeigt eine Ansprache, die er vor dieser Zeit als Stipendiat in New York hielt, wie wichtig es ihm war, den Amerikanern die Leiden des deutschen Volkes nach dem Kriege und in der Weltwirtschaftskrise vor Augen zu führen; dazu gehörte auch für ihn der Protest gegen den § 231 des Versailler Vertrages. Hier aber fand er den wohl einzig richtigen Zugang zu jenem Problem, indem er erklärte, er sehe als Christ die Hauptschuld Deutschlands in einem ganz anderen Licht: „Ich sehe sie in Deutschlands Selbstzufriedenheit, in seinem Glauben an seine Allmacht, in dem Mangel an Demut und Glauben an Gott und Furcht vor Gott“²⁷⁾. Man wird sagen dürfen, daß dies der Geist des Stuttgarter Schulbekenntnisses von 1945 war, der uns, Gott sei Dank, nach dem zweiten Weltkrieg ähnliche Verwirrungen in unserem Verhältnis zur Ökumene ersparte, wie sie in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg durchzumachen waren.

Vor allem aber scheint mir für *Bonhoeffer* bezeichnend zu sein, daß er in den nächsten Jahren energisch nach einer neuen ökumenischen Theologie rief, die die Problematik des Krieges nicht nur als „Aktionsproblematik“, sondern auch als „Wesensproblematik“ ins Auge fassen sollte²⁸⁾. Mit Ingrimme wandte er sich gegen den Eifer, Resolutionen zu fassen, die nur dieser Aktionsproblematik dienten, ohne daß zugleich die Kernfragen richtig durchdacht waren. Und so machte er dann 1932 selbst einen ersten gründlichen Versuch, die Problematik des Krieges von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her im Sinne einer biblischen und reformatorischen Theologie neu zu durchdenken: „Von Christus her müssen wir die ganze Welt als gefallene Welt erkennen, wir kennen ihre ursprünglichen Ordnungen nicht mehr. Es gibt nur noch Ordnungen der Erhaltung auf Christus hin . . .“ Von dieser Basis aus sagt *Bonhoeffer*: „Auch der Friede ist nur eine Ordnung der Erhaltung, die zerstört werden kann“; er ist also gerade nicht „ein Stück Reich Gottes auf Erden“. Der irdische Friede „hat seine Grenze an der Wahrheit und am Recht. Dort wo Wahrheit und Recht vergewaltigt sind, kann kein Friede bestehen“. Es gibt in der gefallenen Welt den Kampf um Wahrheit und den Kampf um Recht, aber „der Krieg ist als Mittel des Kampfes ein uns

²⁷⁾ Gesammelte Schriften, Bd. I (1958), S. 66—74; Übersetzung S. 420.

²⁸⁾ Ebd. S. 114.

heute von Gott verbotenes Tun, weil er die äußere und innere Vernichtung des Menschen bedeutet und so den Blick auf Christus raubt“. Das darf die Kirche der Welt nicht verschweigen, obwohl die Wahrheit bei ihr „zerrissen“ ist. „Aber dort, wo die Kirche ihre Schuld an der Wahrheit erkennt, und wo doch Gottes Gebot die Kirche zum Reden ruft, dort wird die Kirche es wagen müssen zu reden, allein im Glauben an die Vergebung der Sünde“²⁹⁾.

Mögen solche Erkenntnisse uns nicht wieder verlorengehen in einer Zeit, in der wir theologisch und politisch nicht minder gefährdet sind, als unsere Väter es damals waren! Seien wir aber auch dankbar dafür, daß Gott in seiner Kirche auch solche Leute Gutes wirken läßt, die ihren Gehorsam gegen sein Wort anders begründen, als wir es tun müssen. Es könnte doch sein, daß er einst diejenigen bevorzugen wird, die nicht recht geredet, aber doch recht gehandelt haben. Auch das hat übrigens *Bonhoeffer* gelegentlich unterstrichen. Und vor allem: er hat gehandelt.

Dokumente und Berichte

NYBORG III — EIN WENDEPUNKT?

„Der Arbeitsausschuß ist nach eingehender Diskussion einmütig zu folgender Überzeugung gelangt: Die Arbeit der Konferenz Europäischer Kirchen wird als dringend erwünscht und erforderlich beurteilt. Sie muß deshalb fortgesetzt werden.“ Mit diesen Worten beginnt der Bericht des Arbeitsausschusses von Nyborg III, eines Ausschusses, der mit der Aufgabe betraut war, die künftige Entwicklung der Konferenz Europäischer Kirchen zu überprüfen. Dies ist der Schlußstein aller Berichte von Nyborg III, und seine Bedeutung, besonders was die Worte „eingehende Diskussion“ und „einmütig zu der Überzeugung gelangt“ betrifft, kann kaum zu hoch bewertet werden. Weder Nyborg I noch Nyborg II hätten eine Feststellung über den Wert der Konferenz in so starker Formulierung machen können. Diejenigen, die einiges von der bisherigen Geschichte der Konferenz wissen, von den zahlreichen Reserven, die immer wieder von einigen Ländern, besonders Großbritannien und Skandinavien, zum Ausdruck gebracht wurden, werden mit einem Gefühl der Erleichterung bemerkt haben, daß dieser Bericht von Pastor Kenneth Slack, dem Generalsekretär des Britischen Rates der Kirchen, vorgelegt und wärmstens unterstützt wurde. Die herzliche und einstimmige Annahme, die dieser einleitenden Feststellung von der Vollversammlung gewährt wurde, bezeugt, daß der Arbeitsausschuß die Gefühle der Versammlung richtig beurteilt hatte. Auf Nyborg III ist sich die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ihrer eigenen Kräfte und ihrer Leistungsfähigkeit bewußt geworden.

²⁹⁾ Ebd. S. 140—161; Zitat S. 160 f.

Es ist ebenfalls richtig zu sagen, daß Nyborg III diesen entschiedenen Standpunkt nicht hätte einnehmen können, wäre es ihm nicht möglich gewesen, die positiven und negativen Erfahrungen der vorherigen Konferenzen auszuwerten. Diese Erfahrungen beeinflussten die verschiedenen Positionen und brachten miteinander in Einklang, was auf früheren Tagungen fast unversöhnlich schien, bis zu dem Punkt, wo es möglich war, der zukünftigen Arbeit der KEK definitiven Inhalt und Form zu geben.

Das Hauptproblem bestand aus zwei Teilen. Der erste war das wirkliche Bedürfnis und der Wunsch nach einem Treffpunkt für die europäischen Kirchen — und es kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß dies positiv beantwortet wurde. Der zweite betraf die Organisation und Form der KEK. Hier mußte ein Mittelweg gefunden werden zwischen einer hoch organisierten, regionalen Struktur (zu deren Durchführung ohnehin ein mehrjähriges Studium nötig gewesen wäre) und einer formlosen Einrichtung, die nichts anderes tun würde, als die einzelnen Nyborg-Treffen alle zwei Jahre ad infinitum zu organisieren.

Jede der Diskussionsgruppen auf Nyborg III bat darum, daß die KEK unabhängige Arbeit zwischen den eigentlichen Treffen leisten möge, und machte Vorschläge für Themen, die behandelt werden könnten. Das Ergebnis war, daß der Arbeitsausschuß dieser Meinung der Konferenz dadurch Ausdruck gab, daß er die Bildung einer Anzahl Studiengruppen vorschlug, die die Aufgabe haben sollen, Studien über die folgenden Themen anzustellen:

1. Die Verantwortung Europas gegenüber anderen Kontinenten.
2. Kirche und Staat im Europa der Gegenwart (Glaubensfreiheit, Entwicklungshilfe, Erziehungsprobleme).
3. Gemeinsame Aufgaben, die aus gesamteuropäischen Entwicklungen hervorgehen.
4. Fortführung und Vertiefung des Hauptthemas von Nyborg III (Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen).
5. Verantwortliche Zusammenarbeit der Generationen (echte Integration der Jugendarbeit).
6. Wandlungen im Gemeinde- und Parochial-Verständnis im Blick auf strukturelle Veränderungen.

Man hatte den Eindruck, daß das Thema für Nyborg IV (5.—9. Oktober 1964) aus diesen Studien erwachsen und somit eine Antwort geben würde auf die früher geäußerten Vorwürfe, daß die Teilnehmer an den Nyborger Konferenzen vorher nicht genügend vorbereitet worden seien. Dieser Punkt wurde mit Begeisterung aufgenommen.

Ein weiterer Punkt über „Organisation und Form“ ist erwähnenswert. Es ist äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich, befriedigende Arbeit zu leisten mit einer Gruppe von Kirchen, wenn es nicht klar ist, wer zu dieser Gruppe gehört und wer nicht. Bisher war es nur möglich, von „Kirchen, die an der Tagung von Nyborg . . . teilnehmen“ zu sprechen. Wenn man beginnt, von Verantwortlichkeit für Studien zu sprechen (nicht zu erwähnen die Verantwortlichkeit für Finanzierung), so ist dies gewiß nicht befriedigend. In dem Bemühen, diese Situation zu korrigieren, müßte die Frage einer Verfassung näher geprüft werden. Falls eine Verfassung, selbst in sehr einfacher Form, angenommen werden sollte,

würde es eventuell möglich sein, von „Mitgliedern“ und nicht nur von „Teilnehmern“ zu sprechen.

Mit einer solchen einfachen Organisation, jedoch mit bestimmten Zielen vor Augen, bereitet die KEK eine Arbeit vor, die hoffentlich mehr positive Resultate in den kommenden Jahren aufweisen wird, als es in der Vergangenheit möglich und erlaubt war.

Über den Begriff „regionale Konferenz“ als einen Ausdruck ökumenischen Denkens und ökumenischer Tätigkeit werden zur Zeit viele Erwägungen angestellt, und die Namen „East Asia Christian Conference“ (Ostasiatische Christliche Konferenz), „Pacific Churches Conference“ (Konferenz Pazifischer Kirchen), „All Africa Church Conference“ (All-Afrikanische Kirchenkonferenz) werden einem immer vertrauter. Eine ähnliche Bewegung ist in Lateinamerika im Entstehen. Gegen diesen Hintergrund betrachtet, entspricht Europa allmählich seinen Bedürfnissen in dieser Hinsicht.

Die Tatsache, daß die besondere Situation der europäischen Kirchen die Zusammenschlußversuche spürbar beeinflussen wird, liegt klar auf der Hand. Es muß berücksichtigt werden, daß die Kirchen in Europa in eine Kombination von drei besonderen Umständen verwickelt sind, die die Arbeit auf regionaler Grundlage wahrscheinlich schwieriger machen als anderswo. Diese Faktoren sind:

- a) die weit zurückreichende historische Erbschaft vieler dieser Kirchen (wobei sich als Begleitumstände entweder positive oder vorurteilsvolle Beziehungen ergeben);
- b) der hohe Grad von Konzentration verschiedener Kirchen in vielen Teilen des Kontinents (mit daraus folgenden Interessenkonflikten auf verschiedensten Gebieten);
- c) die politische Spaltung Europas (mit der Gefahr gegenseitigen Fehltrails von Zielen und Motiven).

Unter Berücksichtigung dieser Tatsachen ist es nicht ohne Grund, wenn man erwartet, daß die Entwicklung der „regionalen Tätigkeit“ in Europa langsamer und vorsichtiger voranschreiten wird, als es anderswo der Fall ist. Ferner muß man im Hinblick auf die Kompaktheit des Gebietes annehmen, daß die Organisation in einem einfacheren Rahmen gehalten werden muß, als es zum Beispiel in der Ostasiatischen Christlichen Konferenz möglich oder für die All-Afrikanische Kirchenkonferenz vorgesehen ist; außerdem würde viel mehr Arbeit von der Vollversammlung geleistet werden, die alle zwei Jahre zusammentritt, als in den außereuropäischen Gebieten getan werden kann. Das Ziel der KEK muß in erhöhtem Maße das der Diskussion und des Kontaktes und der Versöhnung sein und nicht lediglich das einer programmatischen Tätigkeit. Sie muß den europäischen Kirchen helfen, sich selbst und sich gegenseitig zu finden.

Schließlich ist es wahrscheinlich nützlich zu unterstreichen, daß der KEK während sie eine vollkommen unabhängige Körperschaft ist, sehr daran gelegen ist, konstruktive Beziehungen zu anderen Gruppen innerhalb der ganzen ökumenischen Bewegung zu unterhalten. So konnte man auf Nyborg III wiederholt den Ruf hören, die KEK möge verschiedene Arbeitsgebiete des Ökumenischen Rates der Kirchen ergänzen oder unterstützen — obwohl ebenfalls klar herausgestellt wurde, daß von der KEK, welche die verschiedenen Fragen auf einem ganz anderen Niveau und in anderer Atmosphäre als der Ökumenische Rat der

Kirchen diskutiert, lediglich erwartet werden könne, ihre eigenen Stellungnahmen abzugeben. Ferner ist die KEK durchaus bereit, ihre gegenwärtigen positiven Beziehungen zu der Prager Christlichen Friedenskonferenz fortzusetzen, da hier wiederum — weit entfernt von einem Interessenkonflikt — grundsätzlich eine Gemeinsamkeit des Zweckes vorhanden ist, obgleich Verschiedenartigkeit im Bereich und Umfang der Tätigkeit.

Ruhig aber sicher findet die KEK ihren wirklichen Zweck und Platz in der Aufgabe, das Zeugnis von Christus in einem Europa aufrechtzuerhalten, das sich im Prozeß einer Neugestaltung befindet.

Glen Garfield Williams

IM BEKENNTNIS NOCH VONEINANDER GETRENNT, ALS BRÜDER LEBEN

Zum Abschluß der ersten Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils

Über seine Eindrücke als Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil schreibt der Direktor der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Dr. Vilmos Vajta:

Es ist in der Öffentlichkeit schon allgemein bekanntgeworden, daß zum Konzil der römisch-katholischen Kirche auch Beobachter von anderen Kirchen eingeladen worden sind. Man wird natürlich fragen, was diese Einladung bedeutet und auch was die Teilnahme einer solchen Gruppe von Beobachtern für das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche in Gegenwart und Zukunft bedeuten kann oder sogar soll.

Als Beobachter des Lutherischen Weltbundes habe ich nun einen ganzen Monat an den Sitzungen teilgenommen, und ich schreibe diese Zeilen in einer Zeit, in der das Konzil in seine letzten Arbeitstage dieser ersten Sitzungsperiode eingetreten ist. Es können aus diesem Grunde lediglich vorläufige Eindrücke notiert und eigentlich nur immer noch Zukunftshoffnungen ausgesprochen werden.

Es ist vielleicht am besten, zunächst die Tatsache der Einladung an nichtkatholische Beobachter selbst ins Auge zu fassen. Sehr oft wird diese Sache nur einseitig gesehen, so, als hätte damit nur die römisch-katholische Kirche die Türe geöffnet. Wir wissen natürlich, daß diese Einladung hauptsächlich Papst Johannes XXIII. und seinem innerlichen Interesse an der Einheit der Christenheit zu verdanken ist. Sein Vorgänger in der Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils hat nur eine Einladung zur Rückkehr in die römische Kirche ausgesandt. So ist also eine gewisse innere Überwindung einer geläufigen römisch-katholischen Ansicht über die Wiedervereinigung der Christenheit bei diesem Schritt des Papstes nicht zu verneinen.

Aber man darf vielleicht auch darauf hinweisen, daß die Sendung von Beobachtern seitens der nichtrömischen Kirchen auch keine Selbstverständlichkeit gewesen ist. Sie müßte im Lichte der heutigen ökumenischen Bestrebungen gesehen werden, die dazu beigetragen haben, auch die römisch-katholische Kirche als erwünschten Gesprächspartner innerhalb dieser Bewegung zu erhoffen. Es gibt aber noch immer Kreise — sowohl innerhalb der orientalischen wie auch der sogenannten protestantischen Kirchen —, die die Annahme der Einladung des Papstes nicht verstehen können, da sie sich das Leben der getrennten Christenheit noch immer nur als ein Feindschaftsverhältnis vorstellen können.

Brüder im Glauben

So ist also die Einladung des Papstes ebenso wie auch die Teilnahme von Beobachtern nichtkatholischer Kirchen bei diesem Konzil ein Zeichen dafür, daß „das ökumenische Zeitalter der Kirche“ auf allen Seiten Eindruck gemacht hat. Noch konnte ein Kardinal bei der Versammlung des Ökumenischen Rates in Evanston verbieten, daß ein katholischer Beobachter als Pressevertreter teilnehmen könne. Heute sind nicht nur die katholischen Beobachter bei ökumenischen Tagungen selbstverständlich, sondern es sitzen auch nichtkatholische Beobachter in der St.-Peter-Basilika und können an allen Verhandlungen — jedoch nur schweigend — teilnehmen. Heute sind sie nicht mehr diejenigen, die nur eingeladen sind, nach Rom zurückzukehren, sondern auch diejenigen Brüder, die wohl von Rom getrennt, aber doch als Brüder im Glauben an Jesus Christus angesehen werden.

Was bedeutet aber diese Teilnahme von Nichtkatholiken? Zuerst dürfen sie einer Debatte zuhören, die eigentlich der Öffentlichkeit gegenüber geschlossen ist. Sie stehen also unter der Verpflichtung, zu schweigen wie auch jeder Konzilsvater. Natürlich wird ein jeder Beobachter gern diese Bedingung seiner Teilnahme respektieren. Aber auch wenn sie dies tun, so sind sie nicht wenig erstaunt, daß sie in der Tagespresse eingehende Schilderungen des Ablaufs der Diskussionen, sogar genaue Zahlen über die im Konzil stattgefundenen Abstimmungen schon am nächsten Tage lesen können. Sie fragen natürlich, ob nicht in unserer weitgehend von der Presse, von Radio und Fernsehen beherrschten Welt dieser Versuch der Geheimhaltung des Konzilsgeschehens eigentlich ein sehr unglücklicher Vorgang ist. Man würde in einer offenen Verhandlung auch manchen Gerüchten durch die einfachen Tatsachen begegnen können. Aber so weit hat man noch nicht gedacht. Deshalb wird auch der merkwürdige Eindruck entstehen müssen, daß ein Beobachter nur allgemein bekannte Tatsachen an die Öffentlichkeit berichten wird, obwohl er gut weiß, daß seine Leser schon viel mehr durch andere Mittel erfahren haben.

Die Beobachter haben auch Zugang zu allen Dokumenten, die an die Bischöfe und andere vollberechtigte Konzilsväter ausgeteilt werden. Sie dürfen diese Dokumente nicht nur lesen, sondern bekommen auch Gelegenheit, diese Dokumente mit römisch-katholischen Theologen zu diskutieren. Dies geschieht nicht nur im privaten Gespräch, sondern auch bei den Zusammenkünften, die durch das vom Papst ernannte Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen einberufen werden. Dieses Sekretariat, dessen Vorsitz Kardinal Bea führt und dessen Geschäftsführung Monsignore Willebrands übertragen ist, hat in einer vortrefflichen Weise die Beobachter betreut. Gerade durch dieses Sekretariat wurde Gelegenheit gegeben, daß sich nichtkatholische Theologen sogar mit scharfen, kritischen Bemerkungen zu den Vorlagen des Konzils äußern konnten. Da an solchen Diskussionen auch oft Theologen teilgenommen haben, die in den verschiedenen Kommissionen mitgearbeitet haben, kann man auch vermuten, daß die Bemerkungen der Beobachter auch zu den Ohren der Kommissionen des Konzils vorgedrungen sind.

Nun darf man aber diese Tatsache nicht so auffassen, als wären die Beobachter geheime, nichtautorisierte Mitarbeiter der Konzilsverhandlungen. So weit ist es sicher nicht gekommen. Das, was das Konzil am Ende in dogmatischen, ethischen, liturgischen oder pastoralen Fragen beschließt, wird sicherlich nur das enthalten, was die heutige katholische Theologie auch selbst sagt. Aber die Tatsache der Beobachter und ihrer Meinung wird sicherlich auch dazu beitragen, daß dies in

einer Form geschehen wird, die sich vor allen Vereinfachungen oder Mißdeutungen der Anschauung der nichtkatholischen Kirchen hüten wird.

Daß dies alles eigentlich eine neue Tatsache im Umgang der katholischen Kirche mit den nichtkatholischen Kirchen ist, soll hier mit Dankbarkeit notiert werden. Natürlich wird dieses Verhalten auch für die nichtkatholischen Kirchen Konsequenzen haben, damit das Mißtrauen auch ihrerseits — sogar auch auf Gemeindeebene — beseitigt wird. Dies wird auch nicht ohne Spannungen in der eigenen Kirche gehen, ebenso wie ein sichtbar werdendes ökumenisches Verhalten auch in den Verhandlungen dieses Konzils nicht ohne Spannungen gelingen kann. Aber man darf auch diese Spannungen nicht übertreiben, auch nicht, wenn sie selbst von den Debatten über wesentliche theologische Fragen berichtet werden.

So ist die „Spannung im Konzil“, über die Pressemeldungen reichlich berichteten, eigentlich nur eine Widerspiegelung dessen, was jeder Kenner der katholischen Kirche und Theologie schon von vornherein wußte, weil ihm all dies durch Literatur und auch persönliche Gespräche bekannt gewesen ist. Der gegenwärtige Katholizismus ist besonders von zwei großen Bewegungen gekennzeichnet, nämlich der neuen Bibelforschung und der liturgischen Bewegung. Beide sind auch weitgehend mit einem erneuten Interesse der Kenntnis der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte verbunden. Es ist unter diesen Umständen nicht überraschend, daß zwei Themen schon am Anfang des Konzils auf besonderes Interesse gestoßen sind, nämlich die Liturgie und die Frage von Schrift und Tradition. Obwohl ein Entwurf über das erste Thema relativ leicht die allgemeine Zustimmung des Konzils gewonnen hat, ging es schwieriger mit dem zweiten, was auch dazu geführt hat, daß der vorgelegte Entwurf durch eine vom Papst neueingesetzte Kommission völlig umgearbeitet werden muß.

Dieser Entwurf kam von einer theologischen Kommission, für die hauptsächlich Rom und die Kurie die Mitglieder stellten. Diese Tatsache bedeutet deshalb auch einen Rückschlag für die hier herrschenden konservativen Theologen. Es wird die Zukunft zeigen müssen, in welcher Weise es gelingen wird, daß eine neuorientierte, d. h. mehr biblisch und patristisch als scholastisch beeinflusste Theologie sich geltend machen kann. Wenn ein evangelischer Beobachter auch mit Freude sieht, daß die Bibelforschung und die liturgische Bewegung erhebliche Früchte getragen haben, so muß er doch auch mit Bedauern einiges notieren, das gerade in eine andere Richtung zeigt.

Empfohlen — nicht getan

So wird zwar das Evangelienbuch am Anfang jeder Konzilssitzung feierlich „in-thronisiert“, d. h. geöffnet in die Mitte gestellt, aber es wird in dieser Versammlung dieses Wort Gottes niemals ausgelegt und auch nur selten in den Beiträgen angeführt. Obwohl der Entwurf über die Liturgie die Verkündigung des Wortes Gottes sehr warm empfiehlt, fehlt sie also gerade in der gottesdienstlichen Gemeinde der Bischöfe. Auch betont dieser Entwurf mit evangelischer Klarheit die Notwendigkeit der Mitbeteiligung der Gemeinde auch an der Messe, aber in dieser Gemeinde wird niemals die empfohlene Kommunionmesse, sondern nur eine römische Votivmesse gefeiert, bei der — wie wohl bekannt — gerade bei dem großen Danksagungsgebet der Gemeinde, worin auch die Einsetzungsworte eingebettet sind, alles plötzlich still wird, die Gemeinde nicht mehr am sakramentalen Geschehen am Altar mitbeteiligt ist, sondern nur einen Chorgesang hört. Übrigens

ist auch dieser Chorgesang keineswegs die in der Debatte so gelobte gregorianische Musik.

So waren die Gelegenheiten, da die großen orientalischen Liturgien gefeiert worden sind (und zwar von Bischöfen der mit Rom unierten östlichen Kirchen), für den evangelischen Beobachter erfreuliche Ausnahmen, bei denen die Liturgie in der Landessprache, unter beiden Gestalten, mit Kommunion (mindestens von einigen), doch auch ein Gegengewicht gegen die selbstverständliche Alleinherrschaft der römischen Messe gewesen ist. Übrigens wurde dieser Reichtum der liturgischen Tradition ausdrücklich auch vom Papst gewünscht.

So ist also mindestens an einem Punkte die zentralistische Neigung in der römisch-katholischen Kirche heilsam durchbrochen. An anderen, besonders auf dogmatischem Gebiet, fehlt es noch. Hier ist die allzu „römische“ theologische Sprache der Kurie noch lebendig, obwohl bedrängt und in der Verteidigung. Die Beachtung der Denkweise der großen griechisch-orientalischen Theologie, durch die man auch vielleicht besser zu einer biblischen Sprache durchdringen könnte, ist noch nicht selbstverständlich. All dies ist eine Frage der Zukunftsmöglichkeiten.

Was kann vom Konzil in Zukunft erwartet werden? Vielleicht sollte man gleich sagen: kaum eine größere Union der Kirchen.

Vielleicht ist aber dieses Konzil das erste ernste Zeichen seitens der römisch-katholischen Kirche, mit den anderen Kirchen wirklich brüderlich zusammenleben zu wollen. Wenn dies so ist, dann werden zuerst einmal die auch auf der kommenden Tagesordnung des Konzils stehenden praktischen Fragen im Zusammenleben mit den anderen gelöst werden müssen. Wenn die Diskriminierung der nichtkatholischen Ehe einmal verschwindet, wenn die allgemeine Toleranz und Freiheit der Religionsausübung auch von Bischöfen in überwiegend katholischen Ländern bejaht wird, dann wird es auch leichter werden, sich einander gegenseitig als demselben Haupt der Kirche, unserem Heiland Jesus Christus, zugehörend anzuerkennen. Ich sagte gegenseitig. Denn auch die evangelische Kirche muß aus dem Konzil etwas lernen. Auch sie muß — wie dies den evangelischen Beobachtern bei diesem Konzil trotz aller auch entmutigenden Erfahrungen einsichtig wird — den gegenwärtigen Christus in dieser Kirche als wirkend und handelnd erkennen. Die evangelische Kirche wird aus diesem Konzil lernen, daß die römisch-katholische Kirche auf ein ernstes Verlangen der Einheit der Kirche — die nicht nur in der Konversion der anderen sich betätigt — anzusprechen ist. Ja, sie muß in der Zukunft so angedredet werden.

Hörende Ohren

Auch wenn in manchen Ländern sowohl auf höherer als auch auf unterer Ebene noch immer Spannungen unter den Kirchen herrschen, so müßte dieses Konzil zumindest das mit sich bringen, daß mit dem Feindschaftsverhältnis aufgeräumt wird und daß man ehrlich versucht — obwohl voneinander im Bekenntnis des Heilsmysteriums noch getrennt —, miteinander brüderlich zu leben. Könnte nicht dies aus Anlaß des Konzils der große, aber noch immer bescheidene Schritt werden, die Einheit der Kirche gemeinsam zu bekennen und einander daran betend vor dem Throne Gottes heilsam zu erinnern? Ein Beobachter der evangelischen Kirche bei diesem Konzil kann zumindest bezeugen, daß ein solches evangelisches Verhalten auch in der katholischen Kirche hörende Ohren finden wird. Dies ist die Verheißung für unsere gemeinsame Zukunft in der Getrenntheit.

Vilmos Vajta, aus Pressedienst des Lutherischen Weltbundes

CHRONIK

Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen auf dem II. Vatikanischen Konzil, das am 8. Dezember 1962 auf den 8. September 1963 vertagt wurde, erklärte auf dem für die nichtrömischen Beobachter gegebenen Abschiedsempfang: „Wir haben noch einen langen Weg an gemeinsamer Arbeit vor uns. Wir kennen den Ausgang noch nicht. Eines aber ist sicher: diese zusammen verbrachten Wochen zeugen für den entschlossenen Willen, diesen Weg gemeinsam zu gehen, und das erfüllt uns mit Dankbarkeit und Freude“ (siehe „Dokumente und Berichte“ in diesem Heft).

Von den orthodoxen Kirchen war auf dem ersten Tagungsabschnitt des II. Vatikanischen Konzils nur die Russische Orthodoxe Kirche durch zwei Beobachter — Erzpriester Vitali Borovoj und Archimandrit Vladimir Kotliarov — vertreten. Prof. Hamilkar Alivisatos (Athen) bezeichnete das Fernbleiben der übrigen orthodoxen Kirchen als eine „unentschuld-bare Fehlentscheidung“.

Die Erklärung des Ökumenischen Rates zur Kuba-Krise, in der entsprechend früheren ökumenischen Stellungnahmen gegen „unilaterale militärische Aktionen“ die Amtsträger des ÖRK „ihre tiefe Sorge und ihr Bedauern“ über das Verhalten der USA zum Ausdruck brachten, hat in einigen amerikanischen und westdeutschen Kirchen erheblichen Widerspruch ausgelöst.

Im Blick auf den chinesisch-indischen Grenzkonflikt hat der Ökumenische Rat die Kirchen und Christen Indiens seiner tiefen Anteilnahme

versichert und die Hoffnung auf eine „gerechte und friedliche Regelung“ ausgesprochen.

Die Kirchen in der Sowjetunion besuchte im Oktober eine weitere Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen unter Leitung des Beigeordneten Generalsekretärs, P. Paul Verghese.

Eine vierköpfige ökumenische Delegation, bestehend aus Dr. Franklin C. Fry, Vorsitzendem des Zentralausschusses, Erzbischof Jakovos, Mitpräsident des Ökumenischen Rates, Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft und Bischof Emilianos, Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel beim Ökumenischen Rat, stattete im November den Kirchen Rumäniens einen einwöchigen Besuch ab.

Der anglikanische Bischof von Accra, Richard Roseveare, der im August aus Ghana ausgewiesen wurde (vgl. H. 4/1962, S. 300), hat die Erlaubnis erhalten, in seine Diözese zurückzukehren.

Die 3. Konferenz Europäischer Kirchen tagte vom 1.—5. Oktober in Nyborg (Dänemark) unter dem Thema „Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen“ (siehe „Dokumente und Berichte“ in diesem Heft).

Einer engeren Koordinierung der ökumenischen Studienarbeit in Deutschland galt eine Tagung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses Ende Oktober in Heidelberg, zu der alle deutschen Mitglieder in den Ausschüssen des Ökumenischen Rates der Kirchen eingeladen waren.

VON PERSONEN

Patriarch Alexius, Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, beging am 9. November seinen 85. Geburtstag.

Der neuernannte Exarch des Moskauer Patriarchats für Berlin und Mitteleuropa, Sergius, Erzbischof von Perm, hat sein Amt in Ostberlin angetreten.

Pastor Marc Boegner, Ehrenpräsident des Protestantischen Kirchenbundes Frankreichs und früherer Mitpräsident des Ökumenischen Rates, wurde in die Académie française gewählt.

Zum Leiter der ökumenischen Hilfs- und Wiederaufbauarbeit in Algerien ist der Direktor des Hilfswerkes der Evangelischen

Kirchen der Schweiz, Dr. Heinrich E. Hellstern, ernannt worden.

Als Nachfolger von Kirchenrat D. Christian Berg, der zum Direktor der Gossner-Mission in Berlin berufen wurde, übernahm Superint. Rudolf Wolckenhaar (bisher Hannover) die Leitung der Abteilung Ökumenische Diakonie in der Haupt-

geschäftsstelle Innere Mission und Hilfswerk (Stuttgart).

Erzbischof Athenagoras, Metropolitan von Thyateira und Exarch des Ökumenischen Patriarchats für Mittel- und Westeuropa, früherer Mitpräsident des Ökumenischen Rates, ist in London im Alter von 78 Jahren gestorben.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Postfach 4025 angefordert werden.

M.-J. Le Guillou, „Österlicher Aufbruch“. Beobachtungen bei der dritten Versammlung des Weltkirchenrates in Neu-Delhi, Wort und Wahrheit, Nr. 4, April 1962, S. 249—260.

Die Beschlüsse und Ergebnisse der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 stellen einen tiefgreifenden Einschnitt in die Entwicklung der ökumenischen Bewegung und in das Leben der im Ökumenischen Rat zusammengefaßten Kirchen dar. In diesem Sinne beschreibt Le Guillou die Dritte Vollversammlung als einen „Österlichen Aufbruch“. Klingt für manchen der Titel anmaßend, so ist es doch gut, diesen sachlichen Bericht eines römischen Katholiken zu lesen. Vor allem, was er über das Verhältnis der Ökumene zu Rom und über die Bedeutung der Entscheidungen von Neu-Delhi im Blick auf eine Reform der römisch-katholischen Kirche zu sagen hat, ist auch auf evangelischer Seite der Beachtung wert.

Walter Leibrecht, „New Delhi: An Evaluation“, Religion in Life, Nr. 4, Herbst 1962, S. 572—580*).

Kritik an der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi ist in mannigfacher Weise lautgeworden. Doch selten wurde sie in so abgewogener und doch präziser Form vorgetragen wie in diesem Artikel. Sachlich und mit Wärme verteidigt Leibrecht die Aufnahme der Russischen Orthodoxen Kirche und zeigt dabei den Wandel auf, der dadurch in der tiefsten Struktur des Ökumenischen Rates bewirkt worden ist. Kritisch beleuchtet er jedoch mehrere Mängel der Dritten Vollversammlung, unter

denen hauptsächlich zu nennen sind: Die Überfülle der Tagesordnung, die keine gründliche Arbeit und Diskussion zuließ; die ans Dilettantische grenzende Behandlung politischer Fragen; das Zukurzkommen des eschatologischen Aspektes; der fast zu gut funktionierende organisatorische Apparat, der zwar den Anschein der Demokratie wahrte, aber in Wirklichkeit keine echte Aussprache und Abstimmung ermöglichte, weil die meisten der Ergebnisse schon von vornherein durch kleine Spezialistenkreise festgelegt waren. Zum Schluß bekennt sich Leibrecht zur organischen Einheit der Kirchen als dem zu erstrebenden Ziel der ökumenischen Bewegung.

Wilhelm de Vries SJ, „Konzil in ostkirchlicher Sicht“, Stimmen der Zeit, Heft 12/1962, S. 401—417.

Von der Feststellung ausgehend, daß die orthodoxe Kirche eigentlich keine systematische Theorie über das Konzil entwickelt habe, erhebt de Vries das orthodoxe Konzilsverständnis aus dem praktischen Verhalten der orthodoxen Kirche in der jeweiligen historischen Situation. Nach einer Untersuchung der ersten sieben ökumenischen Konzilien geht er besonders auf die Frage ein, warum auch das zweite Konzil von Lyon und das von Florenz, auf dem auch die Orthodoxen vertreten waren, von diesen als nicht-ökumenisch abgelehnt wird. Der Artikel schließt mit der These: „Echte östliche und westliche Tradition in der Kirche können sich, insoweit sie beide katholisch sind, letztlich nicht widersprechen. Es muß die Möglichkeit eines Ausgleichs scheinbarer Gegensätze geben. Der Weg dazu führt über die gemeinsame Besinnung auf die

historischen Grundlagen der heutigen Auffassung vom Konzil in Ost und West...“

Lorenz Jaeger, „In welcher Weise können katholische und evangelische Christen in ökumenischer Gesinnung miteinander und füreinander arbeiten?“, *Catholica*, Nr. 2/1962, S. 157—160. — Ders., „Vigilia Concilii“, *Catholica*, Nr. 3/1962, S. 161—181.

Die heutige Menschheit wächst immer mehr zu einer Einheitskultur zusammen. Aufgrund dieser Tatsache stellt der Erzbischof von Paderborn in seinem ersten Artikel die Frage, was das für die Christenheit bedeutet. Seine Antwort lautet: Zusammenarbeit. Die Möglichkeit zu einem praktischen Miteinander sieht er, trotz aller Schwierigkeiten, auf folgenden fünf Gebieten: 1) Auf dem Sektor der sozialen und humanitären Tätigkeit. 2) In der Form eines gemeinsamen christlichen Zeugnisses. 3) Durch das gemeinsame Gebet. 4) Durch bestimmte gemeinsame Unternehmungen auf dem Gebiet der Mission. 5) Durch ein verstärktes Gespräch zwischen evangelischen und katholischen Theologen.

In seinem zweiten Artikel stellt Erzbischof Jaeger das oben Angedeutete in den weiteren Rahmen eines römisch-katholischen Weltbildes und vor allem in die Beziehung zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Welche Anliegen hat der gläubige Katholik im Blick auf das Konzil auf betendem Herzen zu tragen? Statt langer Ausführungen seien hier als Leitgedanken die Zwischenüberschriften genannt: Die frohe Botschaft und die Tendenz zur einheitlichen Weltkultur - Die Einheit der Christen als Mysterium des Glaubens - Konzil und ekklesiologische Kontroversen - Das ökumenische Konzil als Selbstdarstellung der Kirche. Damit diese klaren Äusserungen nicht ein Monolog bleiben, sondern zu einem Dialog werden, müßten die evangelischen Gesprächspartner sie aufgreifen und in die Diskussion zwischen den Konfessionen mit einbeziehen.

Philip Scharper und George A. Lindbeck, „The Second Vatican Council“, *A Roman Catholic and a Protestant View, Christianity and Crisis*, Nr. 16/1962, S. 161—168.

„Christianity and Crisis“ hat anlässlich der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils demselben eine ganze Nummer ge-

widmet. Außer dem Leitartikel des Schriftleiters enthält sie nur zwei Aufsätze, die allerdings — wie fast alle Artikel, die in dieser Zeitschrift erscheinen (sie nennt sich selbst „A Christian Journal of Opinion“) — pointiert sind und über das Durchschnittliche hinausgehen. Philip Scharper schreibt vom römisch-katholischen und der Lutheraner und Konzilsbeobachter George A. Lindbeck vom protestantischen Gesichtspunkt aus. Man hat schon zuweilen gefragt, was denn die vielen Stimmen über das Konzil wert seien, wo es doch noch gar nicht recht begonnen habe? Die Antwort springt einem in diesen Artikeln geradezu entgegen: Die Hoffnungen der Katholiken wie der Protestanten, ihre Anregungen, ihre Wünsche, ihre Kritik, ihre Reformvorschläge werden hier laut — und wirken so zweifellos hinein bis in das Konzil selbst. Beide Artikel sind positiv-kritisch und rücken neben den theologischen Fragen auch die soziologischen Probleme, mit denen sich das Konzil befassen muß, in das Blickfeld.

Gerald Kennedy, „The Problem of Church Union“, *Religion in Life*, Nr. 4/1962, S. 563—571*).

G. Kennedy, der methodistische Bischof von Los Angeles, nimmt in diesem Aufsatz zum sogenannten „Blake-Vorschlag“, der die Vereinigung von vier großen amerikanischen Kirchen vorsieht, kritisch Stellung. Seine Abhandlung weitet sich dabei zu einer grundsätzlichen Stellungnahme zum kirchlichen Vereinigungsproblem und zu den Zielen des Ökumenischen Rates der Kirchen überhaupt aus. Kennedy befürwortet Vereinigungen innerhalb der gleichen Kirchenfamilie, lehnt aber Vereinigungsgespräche mit Kirchen aus anderen Konfessionsfamilien ab, solange nicht die grundsätzlichen Fragen zwischen diesen — wie in diesem Falle die apostolische Sukzession, die Ordnung und Verfassung der Kirche, das Problem ihrer Leitung usw. — gelöst sind. Vor der vorhandenen Neigung einer bestimmten Gruppe innerhalb der ökumenischen Bewegung, den Ökumenischen Rat zu einer Superkirche auszubauen, warnt er eindringlich. Schon die organisatorische Maschinerie, die für eine vereinigte Kirche von 20 Mill. Gliedern nach dem Blake-Vorschlag nötig wäre, läßt ihn erschrecken; denn er bezweifelt, ob der Protestantismus gegen-

über den Versuchen der Macht mehr geübt sei als der römische Katholizismus. Auch sind seiner Meinung nach die bis jetzt zustande gekommenen Kirchenunionen, wie z. B. die südinische, eher negativ als positiv zu beurteilen.

John Marsh, „The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Oktober 1962, S. 1—11*).

Mit diesem Referat, das auf der Sitzung des Zentralaussschusses in Paris gehalten wurde, eröffnete der Principal des kongregationalistischen Mansfield College in Oxford die Diskussion über das in Neu-Delhi beschlossene neue theologische Studienprojekt des Ökumenischen Rates. Marsh will nicht mehr, als eine grundsätzliche Einführung in das Studienthema geben und versucht dabei die einzelnen Begriffe des Themas zu definieren und zu interpretieren. Was heißt „Epoche weltweiter Geschichte“? Was heißt „Der Endgültigkeitscharakter des Christuswerkes“? (Der englische Begriff „Finality“ ist nur sehr schwer zu übersetzen!) Das Referat bietet jedem, der sich für dieses ökumenische Studienthema interessiert, eine gute Einführung in die Probleme.

Paul Verghese, „The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Oktober 1962, S. 12-25*).

Von einer grundsätzlich anderen Position aus geht bei der gleichen Gelegenheit wie Principal Marsh Paul Verghese an das obige Thema heran. Er spricht nicht nur als ein Vertreter der orthodoxen Theologie und als ein verhältnismäßig guter Kenner der Theologie des Westens, sondern er scheint darüber hinaus seine Aufgabe darin zu erblicken, eine Art „Schocktherapie“ zu entwickeln, indem er richtig erkannte Sachverhalte und Schwächen der reformatorischen Kirchen zugespielt formuliert oder übertreibt. Diese Methode kann heilsam sein; sollte sie jedoch zu einer Dauertherapie werden, so wird sie ihre Wirkung verfehlen. Verghese behandelt das Thema vom Standpunkt einer orthodoxen Anthropologie aus und entfaltet es in drei Richtungen: Menschliche Freiheit, menschliche Gemeinschaft und menschliche Tragik.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

D. O. R. et D. H. M., „La dernière réunion du Comité central du Conseil oecuménique des Eglises“ (Paris, 7—16 août 1962), *Irénikon*, Nr. 3/1962, S. 351 bis 372.

„Tagung des Zentralaussschusses“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 9/1962, S. 359 bis 363.

Paul Oestreicher, „Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen.“ Die dritte Nyborger Konferenz (Oktober 1962), *Junge Kirche*, Nr. 11/1962, S. 678—680.

Günter Heidtmann, „Raumstation Nyborg“. Bericht über die dritte Konferenz Europäischer Kirchen vom 1. bis 5. Oktober, *Kirche in der Zeit*, Nr. 11/1962, S. 452—455.

Robert Stupperich, „Kirchenpolitik und kirchliches Leben der Ära Chruschtschow“, *Osteuropa*, Nr. 10/1962, S. 649 bis 658.

Augusto Fernández Arlt, „The Significance of the Chilean Pentecostals' Admission to the World Council of Churches“, *The International Review of Missions*, Nr. 204/1962, S. 480 bis 482*).

ÖKUMENISCHES STUDIEN- UND ARBEITSMATERIAL

Falls nicht anders angegeben, sind die nachfolgenden Publikationen durch die Informationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, 17 Route de Malagnou, zu beziehen.

Handreichung zur „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ 1963. Für den Gebrauch bei der persönlichen Andacht und in der Gemeinde. 16 Seiten mit Bibeltexten, Meditationen und Gebeten. Einzeln DM -,12, ab 50 Stck. DM -,10, ab 500 Stck. DM-,08. Zu beziehen vom Evangelischen Missionsverlag, 7 Stuttgart-S, Heusteigstr. 34.

Materialdienst der Ökumenischen Centrale (Übersetzungen wichtiger ausländischer Beiträge zu ökumenischen Problemen). Zu bestellen bei der Ö. C., 6 Frankfurt/M. Freiwilliger Unkostenbeitrag pro Jahr DM 3.—.

Mitteilungen aus der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, halbjährlich. Jahresbezugspreis DM 2.—. (Das im Februar 1963 erscheinende Heft enthält das Studiendokument „Die Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“.)

Laity, Mitteilungen aus dem Laienreferat, halbjährlich, Genf — nur englisch und französisch. Jahresbezugspreis DM 3.—.

Rassenbeziehungen in ökumenischer Sicht, vierteljährlich. Bis jetzt erschienen: „Die dritte Vollversammlung zur Frage der rassischen und ethnischen Beziehungen Neu-Delhi 1961“; „Racial Tensions amidst Rapid Social Change“; „Ethnic Tensions in an Emerging Nation“. Jahresbezugspreis DM 4.—.

Inventarverzeichnis des Ökumenischen Archivs in Soest, herausgegeben von Prof. D. F. Stegmann-Schultze, Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1962.

Die Kirchen und die Kirche, Heft Nr. 4 der „Ökumenischen Arbeitshefte“. Selbstdarstellungen der verschiedenen Denominationen unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit und der Einheit der Kirchen. Eine Handreichung für Arbeitskreise und Gemeindeglieder. 44 Seiten. DM 1,20. Zu beziehen durch die Ökumenische Centrale, Frankfurt a. M., Postfach 4025.

List of Papers and Articles. Eine Literaturliste, in der sämtliche Dokumente und Vorträge, die während des Jahres 1961 für die Abteilung von Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet worden sind, aufgeführt werden.

Religious Liberty. Towards an Ecumenical Understanding on Problems of Religious Liberty von Dr. A. F. Carrillo de Albornoz. Eine Studie über Religionsfreiheit, herausgegeben und zu beziehen vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Sekretariat für Religionsfreiheit, Genf 1962.

Concept, Arbeiten aus dem Referat für Fragen der Verkündigung. Erscheint in unregelmäßigen Abständen — englisch und deutsch. Bis jetzt erschienen 2 Nummern vom März und Juli 1962. Zu beziehen gegen einen geringen Unkostenbeitrag.

NEUE BÜCHER

ORTHODOXIE

Reinhard Slenczka. Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von E. Schlink, Band 9.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 316 Seiten. Brosch. DM 28.50.

Dieses Buch gehört zu den seltenen Werken, die, nachdem man sie gelesen und studiert hat, zu einem Arbeitsinstrument

werden. Es ist für jeden Gelehrten und jeden Ökumeniker, der sich mit den ostkirchlichen Problemen befaßt, einfach unentbehrlich. Um die Bedeutung dieses Buches klarzumachen, muß man es in seiner historischen Perspektive sehen.

Seit 1925 steht die Ostkirche mit dem christlichen Westen in einer lebendigen und unmittelbaren Beziehung. Ihre Teilnahme an der ökumenischen Arbeit war vielfältig und mannigfach. Zuerst äußerte sie sich in einer bedingungslosen Bejahung des ökumenischen Prinzips durch die Anwesenheit der Vertreter fast aller orthodoxen Kirchen

in Stockholm und Lausanne. Dem folgte eine theologische Mitarbeit in den Fortsetzungsausschüssen für „Praktisches Christentum“ und „Glauben und Kirchenverfassung“, die sich in zahlreichen Veröffentlichungen niederschlug. Schließlich kam es in Neu-Delhi mit dem Anschluß des Moskauer Patriarchats zur Gliedschaft der gesamten Ostkirche im Ökumenischen Rat.

Dieser „ökumenische Faktor“ hat viel zu der „Entdeckung“ des Ostens beigetragen, die während der ersten Hälfte des Jahrhunderts stattgefunden hat und zu der Entstehung einer ganzen theologischen Literatur über die Ostkirche führte. Während der letzten Jahrzehnte wurden einige der am leichtesten zugänglichen Bereiche des ostkirchlichen Lebens sogar zur Modesache (Ikonen-Postkarten, Kirchengesang-Schallplatten), was jedoch die Aufmerksamkeit der Freunde der Ostkirche ins Folkloristische ablenkt und für eine verantwortliche Begegnung des Ostens und Westens gar nicht günstig ist.

Diese Bemerkungen genügen, um die Notwendigkeit einer dogmatischen Untersuchung über die Ekklesiologie der Ostkirche zu begründen. Grob formuliert, wollen die westlichen Christen wissen, mit wem sie es zu tun haben; was (theologisch gemeint) hinter den ehrwürdigen Gestalten der östlichen Hierarchen steht und was von ihnen in der Zukunft zu erwarten ist. Um diese Fragen sachkundig zu beantworten, unternahm R. Slenczka eine schwere und mühsame Arbeit: er machte sich mit den zwei Hauptsprachen der Orthodoxie (dem Griechischen und dem Russischen) vertraut; er verbrachte ein Studienjahr am St. Sergius-Institut in Paris, erlebte dort den Gottesdienst und den Alltag der orthodoxen Kirche und arbeitete in engem Kontakt mit orthodoxen Theologen. Er weilte bei uns, als noch der „Laien-Patriarch“ der russischen Kirche, der 80jährige Professor A. Kartaschoff, am Leben war, und von ihm hat er das gelernt, was ihm kein anderer hätte geben können: die richtige Perspektive in der gesamten Entwicklung des russischen theologischen Denkens. Ohne diese Perspektive wäre es unmöglich, das Gleichgewicht zwischen den so mannigfaltigen und einander widersprechenden Richtungen der russischen Theologie zu wahren und sie objektiv zu behandeln, ohne eine Richtung der anderen zu opfern. Dies

ist dem Verfasser zweifellos gelungen: er unterscheidet die sogenannte „Schultheologie“ von der sogenannten religiösen Philosophie (diese Bezeichnungen können pragmatisch angenommen werden, obwohl sie mir sachlich sehr fragwürdig erscheinen — doch darüber später), ohne sich durch den scholastischen Charakter der ersten und die häufige Unverantwortlichkeit der zweiten in ihrer Wertung irreführen zu lassen. Methodologisch will er rein wissenschaftlich-dogmatisch verfahren und aus allem, was ihm vorliegt, dieses dogmatische Element herauslösen. Dies gibt seiner Untersuchung Klarheit und Strenge, begrenzt aber seine Möglichkeiten; denn das, was er sucht, ist oft im analysierten Material gar nicht vorhanden, oder es ist nur im Werden. Deswegen kommt er zu der unerfreulichen Folgerung, daß in der Schuldogmatik die Lehre von der Kirche sich noch weitgehend in einem vordogmatischen Stadium befindet (S. 51). Dasselbe gilt aber auch für die „religiöse Philosophie“, so verschiedenartig — einander widersprechend und widerlegend — die ekklesiologischen Konstruktionen der einzelnen Denker sein mögen. Man bekommt infolgedessen den Eindruck, daß der Verfasser in der ostkirchlichen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts das sucht, was sie erst im 21. Jahrhundert — und dies nur bei äußerst günstigen Verhältnissen — zu liefern imstande sein wird. Dieses Paradox bedeutet aber nicht, daß die Forschungsarbeit von Slenczka objektiv ist. Auf die dogmatische Darstellung eines nicht existierenden allgemeingültigen Kirchenbegriffs muß man natürlich verzichten. Aber diese Analysen bedeuten für den evangelischen Theologen eine Annäherung und ein Verständnis der Voraussetzungen des ekklesiologischen Denkens der ostkirchlichen Theologie: es ist ein Einblick ins Laboratorium, wo die Arbeit angesetzt ist. Und für den orthodoxen Denker bedeutet das Buch Slenczkas eine Frage, ja sogar einen Ruf, das endgültige Resultat dieser langen Forschung zu erreichen und einen Kirchenbegriff aus den bis jetzt erreichten Elementen zu schmieden. So sieht die Sache vom Westen her gesehen aus.

Aber — östlich gesehen — muß hier die Frage gestellt werden, ob dies überhaupt möglich ist. Für den Verfasser scheint es selbstverständlich zu sein. Aber für einen

Theologen, der das apophatische (d. h. Gott durch Negationen umschreibende) Prinzip der morgenländischen Theologie ernst nimmt, ist die Möglichkeit, das mystische Wesen der Kirche mit dem Verstand zu greifen und zu be-greifen, höchst fraglich. Slenczka wird mir den Vorwurf machen, daß ich mit erkenntnistheoretischen Kategorien operiere; aber der Frage nach den Grenzen der Vernunft kann sich kein denkendes Wesen entziehen. Wenn man sich auf die Kirchenbegriffe beschränkt, so erhält man eine Ekklesiologie „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Der Verfasser sieht diese Grenze, indem er dem Kirchenbegriff das Kirchenbewußtsein entgegenstellt. Ich selbst muß noch einen Schritt weitergehen und von einem „Kirchenunterbewußtsein“ sprechen, das das einzige ist, was das „Wunder der Orthodoxie“ zu erklären vermag. Denn wenn wir Orthodoxe aller Sprachen, Völker und Kulturen bei den inneren Spannungen, die uns teilen, und bei dem stetigen Kampf, den wir unter uns führen, doch in aller-letzter Tiefe uns als eine Kirche fühlen, so kann dies nur durch die Tatsache erklärt werden, daß wir an sie durch eine Nabelschnur gebunden sind, die uns alle durch einen ununterbrochenen Fluß geistiger Nahrung erhält. Wir bilden deswegen tatsächlich einen Leib, dessen Einheit durch die Glieder — so anarchisch sie sich auch benehmen — nicht zerstört werden kann. Gewiß ist eine „Nabelschnur“ kein theologischer Begriff, aber sie geht jeder Begriffsbildung voraus, gerade so, wie sie auch vor jeder individuellen Existenz steht. Hier äußert sich der „Primat des Lebens“ (über das Denken), der für das Verständnis der morgenländischen Theologie eine so große Bedeutung hat. Deswegen darf man den Mangel an feststellbaren Begriffen weder als Unmündigkeit unserer Theologie (was uns die Römer vorwerfen) noch als Nachlässigkeit unserer Theologen ansehen. Es bedeutet in keinem Fall einen Verzicht auf ein dogmatisches Denken; aber es spricht den Begriffen ihre Endgültigkeit ab und betrachtet sie nur als Symbole, die dazu dienen, uns den Weg zu einer hinter und über ihnen stehenden Realität zu vermitteln. — Soweit über die allgemeine Einstellung des Buches.

Der größte und bedeutendste Teil der Untersuchung besteht in der Analyse der

ekklesiologischen Werke und Ansichten verschiedener orthodoxer Theologen. Der Verfasser folgt dabei teilweise der historischen Reihenfolge, teilweise der Bedeutung der ekklesiologischen Schriften der griechischen, russischen u. a. Theologen. Hier offenbart sich seine Meisterschaft in der Behandlung dieses schweren Materials. Klar, kurz, objektiv und doch vollständig sind seine Auslegungen sehr vieler Denker, die dem westlichen Leser kaum bekannt sind. Er wendet sich zuerst zu den Werken der „Schultheologie“, geht dann über zu der „Religionsphilosophie“ und kommt schließlich zu den „neuen Tendenzen“, die man als Zwischen-glied der beiden ersten Richtungen charakterisieren kann. Die Fülle der Namen, der Systeme, der Meinungen machen das Buch zu einem Nachschlagewerk, in dem man mit Hilfe des Namenregisters im Nu die nötigen Angaben über einen Akwilonov oder einen Rosis finden kann. Der Verfasser überwindet in dieser Schilderung die Grenzen, die er sich selbst gesetzt hat; denn die sachliche Objektivität zwingt ihn, sich der Originalität der analysierten Werke anzupassen und auf eine ausschließliche dogmatische Wissenschaftlichkeit zu verzichten. Dies gibt seinen Schilderungen Lebendigkeit und Authentizität. Mandchal macht er Bemerkungen, die den „Theologen“, der gegenüber dem „Philosophen“ einen gewissen Verdacht hat, verraten. So sagt er z. B. über S. Bulgakov, daß er als Theologe „Autodidakt“ war (S. 149). Dies ist faktisch richtig, aber dasselbe trifft auch G. Florovsky und V. Lossky, die auch keine offizielle Schulung hatten und sich selber zu Theologen machten. Über mich sagt der Verfasser, ich sei ein Laientheologe (S. 258) (was ganz richtig ist); aber dasselbe muß von V. Lossky und P. Evdokimov gesagt werden.

Bei einer so umfassenden Übersicht über eine große Epoche mußte sich der Verfasser auf eine begrenzte Zahl der bedeutendsten Denker beschränken; und es ist erstaunlich, wie viele er in seine Untersuchung hineinbringen konnte. Seine Übersicht ist außerordentlich vollständig und stellt ein ausgezeichnetes Bild der orthodoxen Arbeit im Bereiche der Ekklesiologie dar. Wenn ich einige Namen dennoch vermisste, so nenne ich sie nicht aus Kritiksucht, son-

dem um den Verfasser (und den Leser) an zwei Menschen zu erinnern, die für die Entwicklung des russischen religiösen Lebens und Denkens eine sehr große Bedeutung haben. Es sind dies 1. Archimandrit Theodor Bucharev, der zwar keine selbständige Ekklesiologie entwickelte, aber in der ekklesiologischen Entwicklung einen Wendepunkt bedeutet. Mit ihm wurde das Prinzip der Kirche als einer „seperatio“ (von der Welt) durch das Prinzip der Kirche als einer „incarnatio“ (in die Welt) ersetzt. Die ganze Dynamik der verklärenden Aufgabe der Kirche, der „orthodoxen Kultur“ usw. hat im Leben und in den Werken dieses Propheten ihren Urheber und ihren Apostel; 2. Vater Paul Florensky. Der Verfasser erwähnt ihn als einen „religiösen Philosophen, Anhänger Solovjews und Freund von S. Bulgakov“ (S. 125), vergißt aber zu sagen, daß Florensky Priester, Magister der Theologie und Prof. der Moskauer Geistlichen Akademie war. Abgesehen davon, daß man ihn als ein Wunder der Gelehrsamkeit betrachtete und daß er sein Leben als Märtyrer in einem KZ hinter dem Polarkreis beschloß, entwickelte Florensky eine selbständige ekklesiologische Konzeption. Für die Untersuchung Slenczkas hat er eine ganz besondere Bedeutung dadurch, daß er die Brücke zwischen Solovjev und Bulgakov bildet. Der Verfasser hat recht, wenn er meint, die Entstehung der Lehre Bulgakovs könne ohne den Einfluß Solovjews nicht verstanden werden (Solovjev ist der Anreger aller geistigen und nicht nur der religiösen Strömungen im Rußland des 20. Jahrhunderts, obwohl seine Gedanken für alle, die ihn als Lehrer ansehen, einen überwundenen Standpunkt bedeuten). Aber der Übergang von der allgemein christlichen (ökumenischen?) Theologie Solovjews, die durch eine Unverantwortlichkeit gegenüber der historischen Orthodoxie geprägt ist, zu der Philosophie und Theologie S. Bulgakovs, die kirchlich und dogmatisch sein will, ist ohne den Einfluß von Florensky nicht zu verstehen. Solovjev bedeutete für die russische Intelligenzia eine Wendung zum Christentum; Florensky — eine Wendung zur Kirche.

Von großer Bedeutung ist das Kapitel, das dem Begriff „Sobornostj“ gewidmet ist. Dieses Wort, das der Verfasser ohne Übersetzung läßt, weil eine adäquate Überset-

zung dieses vieldeutigen Wortes unmöglich zu sein scheint, ist zweifellos eine Hieroglyphe und gleichzeitig ein Same, der die gesamte Ekklesiologie im Keime und im Werden enthält. Der Verfasser verweist auch auf das Wort „soborovanie“ und gibt ihm die richtige Deutung der „Tätigkeit des Sich-Versammelns“ (S. 133), aber schenkt ihm nicht genug Aufmerksamkeit. Es ist wahr, daß dieser Begriff (der das dynamische Gegenstück zu der statischen „sobornostj“ bildet: das Beisammensein) in der theologischen Literatur beinahe nie gebraucht wird (ich habe ihn nur einmal bei S. Bulgakov gefunden). Aber praktisch ist die „sobornostj“ ohne das „soborovanie“ nicht zu denken; denn die „sobornostj“ wird nicht einfach gegeben, sondern gesucht, erobert, verwirklicht. Eigentlich untersteht dem Begriff des „soborovanie“ die ganze ökumenische Arbeit, insofern sie die Kirchen und die Christen auf den Weg leitet, dessen Endziel die „sobornostj“, das „Einssein“ ist. Aber diese Überlegungen gehören viel mehr zu den zukünftigen Folgerungen aus den ekklesiologischen Postulaten als zu den Voraussetzungen, die der Verfasser in erster Linie analysieren will.

Das letzte Kapitel des ersten Teils behandelt die Lehre von der Kirche bei S. Bulgakov (S. 149 ff.). Der Verfasser hat erkannt, daß die drei Bände der theologischen Trilogie Bulgakovs („Das Lamm Gottes“, „Der Tröster“ und „Die Braut des Lammes“ — alles unter dem Titel des „Gottmenschentums“ zusammengefaßt) „die einzige ostkirchliche Dogmatik der Gegenwart“ darstellen, „in der mit großer systematischer Kraft und Originalität die Glaubenslehre ganz neu durchdacht und dargestellt wird. Von dem Schematismus der russischen und griechischen Kompendien ist hier nichts mehr zu erkennen. Es erscheinen vielmehr ganz neue und überraschende Aspekte, zumal in der Lehre von der Kirche“ (S. 153 f.). Selbstverständlich konnte der Verfasser in den zwanzig Seiten dieses Kapitels die Fülle von Bulgakovs Genialität nicht erschöpfen, aber trotzdem sind diese Seiten eine ausgezeichnete Einführung in das theologische Denken Bulgakovs, dessen Werke in westeuropäischen Sprachen nur teilweise dem Französisch lesenden Gelehrten zugänglich sind. In seiner Ekklesiologie findet der Verfasser einen neuen An-

satz, den er dann später in dem Kapitel „Entwurf einer ökumenischen Theologie“ darstellt und bespricht.

Der zweite Teil des Buches behandelt „das ökumenische Problem in der ostkirchlichen Theologie“ in systematischer Weise. „Die Lehre von der Kirche befindet sich — ebenso wie in der Theologie anderer Kirchen — noch im Entwicklungsstadium. Die neue ostkirchliche Theologie steht im Zeichen einer umfassenden Neubesinnung... In der theologischen Auseinandersetzung um die Lehre von der Kirche kommt es daher gelegentlich zu Spannungen und Gegensätzen, wie sie für ein lebendiges dogmatisches Gespräch charakteristisch sind“ (S. 171). Wir befinden uns wieder in einem Laboratorium, wo eine große Arbeit vorgeht, die aber an manche theologische Blöcke stößt, die wie altmodische schwere Möbel inmitten des Raumes stehen und die freien Bewegungen des Forschers stören. Hierzu gehören „der Mythos“ von dem Idealzustand der „alten ungeteilten Kirche“, verschiedene Festlegungen der „kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche“ u. a.

An diesem Punkt muß bemerkt werden, daß das Buch von Slenczka, obwohl es schon einen Epilog besitzt, in Heft 3/1962 der „Ökumenischen Rundschau“ ein unerwartetes Schlußkapitel bekommen hat in dem Aufsatz des Verfassers über den Vortrag von Dr. N. Nissiotis in Neu-Delhi. Der griechische Theologe entwickelte dort eine ganz neue, tief ergreifende Auffassung von der orthodoxen Mitarbeit in der Ökumene. Sein Vortrag ist nicht nur schöpferisch theologisch, sondern psychologisch äußerst mutig in der Auseinandersetzung mit den ultra-konservativen Tendenzen der griechischen Theologie. Das Echo ließ nicht lange auf sich warten, und so wurde Nissiotis von einigen Theologen scharf kritisiert und beschuldigt. In seinem ausgezeichneten Aufsatz setzt sich nun Slenczka für die Ausführungen von Nissiotis ein, und hier offenbart sich die Bedeutung seiner Arbeit. Denn die Kenntnis der Voraussetzungen der orthodoxen Theologie gestattet es ihm, Nissiotis vom orthodoxen Standpunkt her zu verteidigen und zu zeigen, daß Nissiotis mit den Grundprinzipien der Orthodoxie im Einklang steht. Diese Ver-

teidigung eines orthodoxen Theologen gegen seine orthodoxen Kritiker durch einen evangelischen Theologen ist ein wahres ökumenisches Ereignis, das wir freudig begrüßen als Beweis eines realen Fortschritts auf dem Wege der ökumenischen Verständigung.

Die systematische Übersicht über die offiziellen Äußerungen der orthodoxen Vertreter bei den ökumenischen Konferenzen (S. 279 ff.) ist — mit einigen seltenen Ausnahmen — eine wenig erfreuliche Lektüre. Aber der Verfasser läßt sich nicht enttäuschen. In der vorsichtigen, ja oft auch negativen Haltung der orthodoxen Theologen sieht er nicht einen sturen Konservatismus und eine starre Zugehörigkeit zu einem institutionellen System, sondern eine begriffliche Angst vor einem ekklesiologischen Indifferentismus, eine Äußerung der Treue zu einem Lebenskomplex, der durch die Verschiedenheit der ekklesiologischen Konstruktionen bedroht zu sein scheint. Aber trotz aller Erklärungen und harten Worte bleibt die Orthodoxie der ökumenischen Arbeit geöffnet — und dies ist das einzig Wichtige.

Im siebten Kapitel behandelt der Verfasser einen „Entwurf einer ökumenischen Theologie“ (S. 257 ff.). Außer den Werken von S. Bulgakov werden hier die Schriften von P. Evdokimov und von mir herangezogen. Der Verfasser hat recht, wenn er die Quelle unseres Theologisierens in einem „Erlebnis der Einheit“ sieht. Der „Primat des Lebens“ kommt hier wieder zur Geltung und führt uns durch die steilen Wege der Existentialtheologie, wo wir vieles annehmen müssen, einfach darum, weil es ist. Der Vernunft bleibt nur, sich die Tatsachen der geistigen Existenz und des geistlichen Geschehens zu erklären und in Einklang zu bringen, ganz gleich, ob sie dann eine Harmonie oder eine Antinomie und Aporie bilden. Es wäre unangemessen, an dieser Stelle meine ökumenischen Überzeugungen zu behandeln. Ich kann dem Verfasser meine aufrichtige Dankbarkeit aussprechen für seine Mühe, für sein Wohlwollen und für die ausgezeichnete Auslegung meiner Gedankengänge.

Am Ende seiner Untersuchung kommt der Verfasser zu einigen äußerst wichtigen Ergebnissen. Die ganze Richtung der ökumenischen Arbeit muß eine Neugestaltung

bekommen: Es ist nicht möglich, „von einem abgeschlossenen spezifisch orthodoxen Kirchenbegriff zu sprechen... die Lehre von der Kirche ist in der Theologie aller Kirchen ungeklärt... Damit ist eine über die Grenzen der konfessionellen Theologie hinausgehende Gemeinsamkeit gegeben, die darin besteht, daß hier alle Kirchen vor derselben Aufgabe stehen. Wir stehen dabei nicht nur vor einem theologischen Problem, sondern vor dem Mysterium der Kirche. Gerade in der ostkirchlichen Theologie wird häufig auf die Unerschöpflichkeit dieses Geheimnisses hingewiesen“ (S. 301).

Was aber das ostkirchliche ekklesiologische Denken anbelangt, so sagt der Verfasser, daß „die Fülle der Untersuchungen, die in der theologischen Auseinandersetzung erscheint, ein Zeichen ist für die kirchliche und theologische Lebendigkeit, mit der die ökumenische Fragestellung von der Ostkirche aufgenommen wird. Ein wesentliches Anliegen unserer Untersuchung bestand gerade darin, die Intensität der theologisch-ökumenischen Arbeit in der Ostkirche aufzuzeigen“ (S. 277).

Diese Aufgabe ist dem Verfasser glänzend gelungen, und wir dürfen nur die Hoffnung aussprechen, daß er diese Arbeit in Zukunft weiterführen wird. Leo Zander

Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit. Studien zur ökumenischen Begegnung mit der Orthodoxie. Herausgegeben von Endre von *Ivánka*. Oktav, 136 Seiten, englische Broschur DM 7.—. (Verlag Herder, Wien 1962. Auslieferung für das deutsche Bundesgebiet: Verlag Herder, Freiburg.)

Gegenüber manchen „ökumenischen“ Konjunkturprodukten der Gegenwart, bei denen Tendenz und Willkür Pate gestanden haben, ein wahrhaft reifes und nützliches Buch aus den Händen erster Sachkenner und Stilisten. Es enthält: *K. Binder*, Die wichtigsten Lehrunterschiede zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche; *E. Ivánka*, Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet; *J. Kondrinewitsch*, Liturgie und Frömmigkeitsstil der Ostkirche; *C.-J. Dumont*, Katholiken und Orthodoxe am Vorabend des Konzils; weitere Literaturangaben.

Hildegard Schaefer

Walter Delius, Antonio Possevino SJ und Ivan Groznyi. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts. 3. Beiheft zu „Kirche im Osten“, herausgegeben vom Ostkircheninstitut Münster (Leiter: Prof. D. Dr. Stupperich). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962. 108 Seiten, 5 Bildseiten, engl. brosch. DM 13.50.

Walter Delius, Professor der Kirchlichen Hochschule Berlin — Vf. einer Monographie „Der Protestantismus und die Russische Orthodoxe Kirche“ Berlin 1950 — behandelt eine der ökumenisch interessantesten Epochen des Spätmittelalters in dem Kraftfeld Rom-Moskau-Krakau-Wittenberg-Konstantinopel. Zur Ergänzung sei hingewiesen auf den — nicht erwähnten — Dokumentenband II des Kirchlichen Außenamtes „Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573—1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel“. Witten 1958. Hildegard Schaefer

Wanda Berg-Papendick, Rossija. Im Strom von Geschichte und Kultur des russischen Volkes. Verlag des Instituts für Geozozoologie und Politik, Bad Godesberg 1957. 303 Seiten. Geb. DM 16.80.

Ein historisch-literarisches Lesebuch, von der ehemaligen russischen Lektorin der Universität Bonn für Unterrichtszwecke geschrieben, mit höchst charakteristischen Illustrationen, zur Vertiefung der Kenntnisse der russischen Kultur, in der überall die Beziehungen zu Religion, Glaube und Kirche spürbar sind. Für Lehrer, Pfarrer, höhere Schüler geeignet — selbst ein Stück Rußland. Hildegard Schaefer

GESPRÄCH MIT ROM

Ulrich Valeske, *Votum Ecclesiae*. I. Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung. II. Teil: Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie. Claudius-Verlag, München 1962, XXVIII., 253 Seiten und XII, 210 Seiten in einem Band. Ganzleinen DM 28.—.

Dieses mit einem bewunderungswürdigen Fleiß gearbeitete Buch gibt einen nahezu lückenlosen Bericht über die ekklesiologische Arbeit der römisch-katholischen Theologie im deutschen und französischen Sprachraum seit dem I. Vatikanischen Konzil bis heute. Der Verfasser versteht dabei die evangelische und ökumenische Entwicklung einerseits und die römisch-katholische Entwicklung andererseits so, daß beide sich zunächst aufeinanderzubewegen (durch Entdeckung der sichtbaren und rechtlichen Elemente der Kirche von den einen, durch Entdeckung der unsichtbaren und pneumatischen Elemente von den anderen) und dann parallel nebeneinanderherverlaufen. Damit führt das Buch unmittelbar an die Schwelle des II. Vatikanischen Konzils heran, dessen bevorstehender zweiter Tagungsabschnitt die Ekklesiologie zum zentralen und eigentlichen Thema haben wird. Daß das I. Vatikanische Konzil der bekannten Zeitumstände wegen von den zwölf Kapiteln des vorbereiteten Kirchen-Schemas nur das 11te mit der Definition der beiden Lehrstücke vom Jurisdiktionsprimat und von der Unfehlbarkeit des Papstes verabschiedete, konnte zunächst als eine endgültige Festlegung auf der einseitigen gegenreformatorischen Betonung der äußeren, rechtlich verfaßten, hierarchischen Seite der Kirche erscheinen. Wie seither in der römisch-katholischen Theologie an einer Vertiefung und Verinnerlichung des Kirchenbegriffes gearbeitet wurde, die lehramtliche Entwicklung aber mit der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ von 1943 durch die bekannte Identifizierung des „*Corpus Christi mysticum*“ mit der römisch-katholischen Kirche auf eine unbefriedigende Synthese zwischen dem traditionellen und dem neu erarbeiteten Kirchenverständnis zulief: das im einzelnen zu schildern, ist der Gegenstand dieses Buches.

Der Verfasser empfindet selbst das Wagnis, mit dem Haupttitel seines Buches die evangelisch-ökumenische und die römisch-katholische Arbeit der letzten Jahrzehnte am Kirchenverständnis als Ausdruck eines allen gemeinsamen Verlangens nach der Kirche zu verstehen. Der am Modell der Begierdetaufe gewonnene Begriff des „*votum ecclesiae*“, der seiner Intention nach den ekklesiologischen Absolutheitsanspruch Roms wahren und zugleich die auf der

sichtbar-rechtlichen Ebene schwer faßbare kirchliche Wirklichkeit des getauften Nicht-katholiken wenigstens als eine Kirchenzugehörigkeit dem Wunsche und dem Verlangen nach beschreiben will, eignet sich für einen solchen harmonisierenden Gebrauch gerade nicht. Es bezeichnet die Nüchternheit des Autors, wenn er sich zu dem Grundsatz bekennt, ein „*Votum contra Ecclesiam Romanam*“ brauche das „*Votum Ecclesiae Jesu Christi*“ nicht auszuschließen, sondern könne es geradezu voraussetzen.

Wer sich relativ schnell und umfassend auf das Verständnis der kommenden Konzilsverhandlungen in Rom zum Kirchenbegriff vorbereiten will, studiere dieses Buch, dem eine einem Bibliothekskatalog gleichkommende systematisch und chronologisch geordnete Bibliographie mit 6600 Nummern beigegeben ist. Erwin Wilkens

Bernard Lambert OP, Le Problème oecuménique. Collection „L'Eglise et son Temps“. Editions du Centurion, Paris 1962. 2 Bde. (zus. 736 S.) NF 36.—.

Der Vf., theologischer Lehrer in Ottawa, gehört der jüngeren Generation jener katholischen „Ökumeniker“ des französischen Sprachbereichs an, deren gründliche und umfassende theologische Arbeit wegweisend geworden ist für eine Konzeption der Begegnung und des Dialogs mit der nicht-römischen Christenheit, wie sie immer stärker die Haltung weiter Kreise in der katholischen Kirche bestimmt. So wird in diesem neuesten umfassenden Werk zum „ökumenischen Problem“ der theologische Hintergrund einer weitreichenden Aktivität erkennbar, die ihren offiziellen Kulminationspunkt im Sekretariat des Kardinals Bea und seiner Bedeutung für das Zweite Vatikanische Konzil findet.

Das Werk ist irenisch durch und durch, von einer Grundhaltung des Respektes und der Bereitschaft zum Verstehen getragen. Studienjahre am Union Theological Seminary in New York und beim Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf wie in Bossey haben dem Vf. zu einem tieferen Verständnis der reformatorischen Position und der „ökumenischen Theologie“ verholfen. Er sieht die „Herzmitte“ des Protestantismus in drei „Prinzipien“: 1. dem absoluten Primat des Wortes Gottes, 2. der Unmittelbarkeit und

Transzendenz des Handelns Christi an Kirche, Mensch und Welt, 3. dem Zeugnischarakter der Kirche. Dem aufrichtigen Bemühen, der reformatorischen Erkenntnis gerecht zu werden, entspricht die Behutsamkeit der Kritik, die jedes vorschnelle Urteil zu vermeiden sucht.

Die Bedeutung des Werkes liegt nicht so sehr darin, daß hier weiterführende Gedanken geäußert würden, als vielmehr in der durch Klarheit und Übersichtlichkeit ausgezeichneten Zusammenfassung dessen, was das Wesen des katholischen Ökumenismus ausmacht: Brüderlichkeit und Bereitschaft zum Dialog, ja zur Selbstkritik, verbunden mit der unbeirrten Zuversicht, daß gerade das tiefere Verständnis der Heiligen Schrift zur „Versöhnung“ im Zeichen der in Rom schon gegebenen sichtbaren Einheit führen müsse. Hier wird freilich auch bei Lambert die eigentliche Schwierigkeit des Dialogs deutlich spürbar: das katholische Vorverständnis, hier treffend so formuliert, daß „durch besondere Gnadenberufung das menschliche Wort in Gestalt des unfehlbaren Lehramts an der Transzendenz des göttlichen Wortes teilhabe“.

Besonders hervorzuheben ist das Kapitel über die Bedeutung Israels für die Wiedervereinigung der Christenheit. Das jüdische Denken als Interpretation des AT könne auf drei Gebieten für die Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten von Bedeutung sein: 1. Es bestätige die *iustitia originalis* als im Kern fortdauernd, indem es die Verderbnis des Menschen nicht als eine totale ansehe, und es stimme so mit der Auffassung der katholischen Theologie von „Natur und Gnade“ überein. 2. Es bestätige das sakramentale Verständnis des Wortes Gottes. 3. Es sei sich also mit dem katholischen Denken auch in der Anerkennung einer „natürlichen Theologie“ einig. (Thomas als Schüler des Moses Maimonides!)

Alles in allem darf man das Werk wohl als die auf den neuesten Stand gebrachte, umfassendste, reifste und ausgewogenste Selbstdarstellung des katholischen ökumenischen Denkens bezeichnen — ein „Standardwerk“ im besten Sinne des Wortes, für den evangelischen Theologen eine unschätzbare Informationsquelle. Eine Übersetzung ins Deutsche ist zu erhoffen!

Hans Günther Schweigart

Hans Küng, Strukturen der Kirche. (Quaestiones Disputatae 17.) Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1962. 356 Seiten, engl. brosch. DM 22.—.

In seiner bekannten, kühn vorstoßenden und zugleich überaus präzisen Art nimmt Hans Küng, der Tübinger katholische Fundamentaltheologe — den Titel der Reihe „Quaestiones Disputatae“ im Sinne „offener Fragen“ deutend und sich bewußt an den unbestimmten Plural von „Strukturen der Kirche“ haltend — in seinem neuesten Werk Stellung zum in überraschender Weise brennend gewordenen Thema des Verhältnisses, das zwischen Konzil und Kirche besteht. Die Schrift ist also gewissermaßen der akademisch-wissenschaftliche Bruder des volkstümlicheren Werkes „Konzil und Wiedervereinigung“, das seit zwei Jahren große Beachtung und weite Verbreitung gefunden hat.

Mit eindringlicher Sorgfalt wird hier einer Auswahl von Fragen nachgegangen, die weniger in den Bereich der Konzilsverhandlungen selbst als zu den alarmierenden Grundfragen einer Theologie des Konzils überhaupt gehören: Stellung der Laien im Konzil, Bedeutung des Amtes, speziell der *successio apostolica* und des Petrusamtes, und Verständnis der Unfehlbarkeit. Ausgangspunkt ist dabei das dialektisch gesehene Verhältnis von „Kirche als ökumenisches Konzil göttlicher Berufung“ und des „ökumenischen Konzils als deren Repräsentanz aus menschlicher Berufung“. In diesem interessanten und von Küng exegetisch und kirchengeschichtlich gut begründeten Ansatz zu einer neuen Theologie des Konzils scheint uns allerdings im Kernpunkt der doppelten Repräsentation etwas Wesentliches nicht mit voller Klarheit gesehen und mit entsprechendem Nachdruck hervorgehoben zu sein: das Vertrauen der Kirche auf die Mitwirkung des Heiligen Geistes, auf dem der „rechtliche“ Anspruch des Konzils in seinen Entscheidungen beruht! Dadurch aber bleibt Küng die Möglichkeit, das durch die hinter ihm stehenden „verschiedenen, individuellen und kollektiven Erfahrungen, Sprachen, Weltbilder, Umweltgefüge und Menschenverständnisse... der einzelnen Völker, der theologischen Schulen, der Universitäten, der Orden“ ganz erheblich relativierte „nur repräsentative“ Konzil geschichtlich gelten zu

lassen. Er wird aber zugleich dadurch zu der Notwendigkeit getrieben, diese in sich selbst fragwürdig gewordene Größe dem „auf das Wohl der Gesamtkirche ausgerichteten“, mit dem Charisma letzter Sicherheit ausgerüsteten Papstamt zu unterstellen. So kann Küng auch bei aller oft geradezu verblüffenden Kritik das geltende Konzilsrecht des CIC bestehen lassen.

In der Entfaltung seines Themas bietet Küng eine wahre Überfülle von überraschenden Durchblicken, kühnen Formulierungen und neuen Akzentuierungen. Der geltende Codex Juris Canonici wird dabei in gleicher Freiheit behandelt wie etwa das Tridentinum, d. h. ihre Zeitbedingtheit wird aufs stärkste unterstrichen. Das oft geschmähte Konzil von Konstanz — „das einzige ökumenische Konzil der Kirchengeschichte, dem es nach unsäglichen Mühen (und durch wesentliche Unterstützung der starken und klugen Laiengewalt in der Person Kaiser Sigismunds) gelang, eine große Kirchenspaltung zu beseitigen“ — wird in positive Antithese zum I. Vatikanum gesetzt im Sinne „je verschiedener Akzentuierungen der zwei Pole, auf die alle Strukturen der Kirche direkt und indirekt bezogen sind“ (S. 284) und zwischen denen es heute von neuem eine Harmonie zu stabilisieren gilt.

Gelegentlich muß wohl gefragt werden, in welchem Maße das freie Entgegenkommen in der sachlichen Auseinandersetzung tatsächlich die volle Deckung durch die Gemeinschaft hat oder gewinnen kann, in der Küng steht. Wichtiger aber noch bleibt die Entscheidung in einer Reihe von Sachfragen wie z. B., ob die Erklärungen über den Gehalt der Definition der Unfehlbarkeit durch das Vatikanum I, in die Künigs Buch ausmündet, wirklich die von ihm selbst aufgestellte Forderung erfüllen, „die päpstliche Unfehlbarkeit genau so zu verstehen, wie sie das Vatikanum I verstanden hat“ (S. 330). Gewiß sind hier auf nicht-römischer Seite noch viele Mißverständnisse und Fehlinterpretationen zu überwinden, und Küng bietet selbst dazu entschieden ernst zu nehmende Hinweise. Genügt es aber, auf die Mitte zwischen den gleichermaßen abgewiesenen Ausarbeitungen des Konziliarismus und des Papalismus hinzuweisen, wenn das Konzil selbstgerecht diese Mitte nicht deutlich zu machen verstand

und wenn diese problematische Mitte selbst von Schrift und Tradition her in Frage gestellt bleibt? Küng zeigt sich dieser Tatsache auch weitgehend bewußt. Gerade deshalb verlangt der sein Buch durchdringende Geist volle Anerkennung: „Illusionen brauchen wir uns deswegen keine zu machen. Der Weg zur Wiedervereinigung... erfordert Geduld, Buße, echte Verzichte im Bereich des Kirchlich-Relativen, Verzicht von allen Beteiligten, die ja auch alle nicht ohne Schuld sind, Verzicht — Konstanz kann uns da Lehre sein — gerade auch vom Petrusamt als Dienst der Liebe für die Einheit der Christenheit“ (S. 308).

Werner Küppers

Thomas Sartory, Mut zur Katholizität. Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 29 — Ökumenisches Gespräch). Otto Müller Verlag, Salzburg 1962. 475 Seiten. Brosch. DM 14.80.

Der bekannte Leiter der UNA SANCTA, Herausgeber der gleichnamigen Zeitschrift, Mönch von Niederaltaich und derzeitige Professor an der Päpstlichen Universität St. Anselmo in Rom, faßt hier in drei großen Kapiteln zusammen, was er in den Jahren nach dem Kriege in vielen Aufsätzen, Büchern und Vorträgen öffentlich vor katholischen, evangelischen und orthodoxen Christen vertreten hat: 1.) Zugang zum Vater (Gott erkennen und mit Gott umgehen), 2.) Von Jesus Christus ergriffen (besonders bemerkenswert sind die Abschnitte: Die Mutter, die uns trennt? — Die Schrift allein — Christus allein — Die Gnade allein — und der Vergleich der Regel von Taizé mit der Regel des Hl. Benedikt), 3.) Der Geist, der eint (hier ist wichtig, was der Vf. sagt über die „Heimholung der Dogmen in das Licht des Gesamtzeugnisses der Heiligen Schrift“).

Sartory bekennt sich kühn zur Freiheit der Vollbürger in der Ekklesia: „Dieser Freimut wendet sich gegen jeden, der das Recht zum Offenbarmachen der Wahrheit einschränken und das Aufdecken der Wahrheit selbst verhindern will“ (H. Schlier zum Art. Parrhesia im Theol. Wörterbuch zum NT). „Die Engherzigkeit der Menschen muß aufgesprengt werden, soll er der Fülle Gottes begegnen“ (S. 13).

Als ökumenischer Theologe führt der Vf. das Gespräch — in erfreulich allgemeinverständlicher Sprache — mit seiner eigenen Kirche, mit evangelischen Theologen bis hin zu Bultmann, mit der Orthodoxie, dem Alt-Katholizismus und schließlich mit sich selbst. Sartory bekennt, daß seine Darstellung der ökumenischen Bewegung (Meitingen 1955) noch zu sehr am Schreibtisch entstanden sei. Wer jedoch anderen Christen ökumenisch lebendig begegnet, erfährt, daß die Wirklichkeit der Einheit größer ist, als unsere theologische Reflexion sie zu erkennen vermag. Denn Christus ist nicht gebunden. Er ist frei, sich unter den Seinen auch jenseits der Grenzen, die wir sehen, zu bezeugen. Darum müssen wir den Konfessionalisten allerseits entgegen treten. Es gibt eine Übereinstimmung in der Sache auch da, wo Lehraussagen sich formal widersprechen (S. 24). (Mit solcher Meinung ist S. kein Einzelgänger, wenn wir die Äußerung des Papstes bedenken, daß das Sprachgewand der Wahrheit wandelbar sei.) Die Liebe ist letztlich das Kennzeichen der Jünger Jesu. Sie erschüttert alle katholische — wir fügen hinzu: auch die protestantische — Selbstsicherheit (vgl. E. Schlink, „Pneumatische Erschütterung?“ in *Kerygma und Dogma*. Okt. 1962).

Mit solchen Einsichten betreten wir ein Neuland, das mit rechtlichen Kategorien nicht mehr faßbar ist. In Christus wachsen heute schon die getrennten Christen zusammen (S. 28 f.). „In jedem Glaubenden, Hoffenden, Liebenden offenbart sich das Mysterium der Kirche“ (S. 475). Wo Er uns anblickt, kommt die Einheit Seiner Kirche auf uns zu. —

Noch bleibt die Grenze, die uns trennt. In diesem Buch spricht zu uns ein Christ und Lehrer der römisch-katholischen Kirche. Er spricht zu uns nicht als Enthusiast, der die Grenzen überspringt. Aber in seinem Wort wird diese Grenze so durchsichtig, der Dialog mit dem reformatorischen Glauben wird so verständnisvoll geführt, daß der evangelische Leser über solchen „Mut zur Katholizität“ sich nur freuen kann und wünscht, Zeugnisse gleicher innerster Leidenschaft für die rechte katholische Einheit der Kirche auf dem Boden des evangelischen Bekenntnisses zu vernehmen.

Reinhard Mumm

J. P. Michael, *Christen glauben Eine Kirche. Wiedervereinigung ohne Rom?* 2., wesentlich erweiterte Auflage. Paulus Verlag, Recklinghausen 1962. 239 Seiten. Kart. DM 7.80.

Die zuerst 1958 als Taschenbuch im Herder-Verlag unter dem Titel „Christen suchen Eine Kirche“ erschienene Darstellung der ökumenischen Bewegung aus röm.-katholischer Sicht (vgl. Heft 2/1958 S. 103 f. dieser Zeitschrift) liegt jetzt in 2. Auflage vor, umgearbeitet und ergänzt auf Grund der zahlreichen und z. T. einschneidenden Ereignisse, die die Jahre seither gebracht haben. Der Verf. hat im Blick auf die Einheitsformel von Neu-Delhi das Wort „suchen“ durch „glauben“ ersetzt, weil er eine bestimmte Vorstellung von der Einheit der Kirche sich jetzt in der Ökumene abzeichnen sieht. Das veranlaßt ihn zu der besorgten Frage, die er geradezu als „das dramatische Moment“ seines Buches bezeichnet, ob denn der Ökumenische Rat „dieses Ziel auf Grund von dogmatischen Voraussetzungen und mit Methoden verfolgt, die es dem Papst unmöglich machen, eine solche Einheit anzuerkennen“ (S. 6). Schon diese Frage macht deutlich, daß wir es hier nicht mit einem dynamischen, vorwärtsweisenden Dialog zu tun haben, sondern mit einem kritischen Maßnahmen ökumenischer Lebensäußerungen an der unverrückbaren Norm röm.-katholischer Lehraussagen. Nun sind wir in der ökumenischen Bewegung sicherlich aufgeschlossen für eine hilfreiche und brüderliche Kritik und sollten darum auch vieles, was der Verf. an Fragen und Einwänden erhebt, ernsthaft durchdenken, aber hier stört nicht nur wie schon in der 1. Auflage die oft anfechtbare Stoffdarbietung und deren Interpretation, sondern vor allem die bedrückend starre, selbstsichere und darum letztlich unfruchtbar wirkende Betrachtungsweise der interkonfessionellen Situation. Mag sich dieses z. T. aus der persönlichen Lebensführung des Verfassers, der 1950 zur röm.-kath. Kirche konvertierte, erklären — die Dimensionen des Gesprächs zwischen der Ökumene und Rom sind inzwischen andere (und wie uns scheinen will: verheißungsvollere), als sie sich uns in diesem Buch eröffnen.

Um dies wenigstens an einem Beispiel zu veranschaulichen: Der Verf. meint, der Öku-

menische Rat sei erst durch die Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils „aus der Krise zur theologischen Konzentration“ geführt, und knüpft daran die Feststellung: „Man weiß nur nicht, wie lange sie anhält, ob die gesuchten Fundamente wirklich tragen, oder ob wir es hier mit einem erstaunlichen Kunstwerk kirchenpolitischer Taktik zu tun haben, um alle nichtkatholischen Gemeinschaften gegenüber dem kommenden ökumenischen Konzil aneinanderzubinden“ (S. 160). Hier offenbart sich nicht nur eine geradezu erstaunliche Verkennerung der inneren Vorgänge im Ökumenischen Rat, die weit vor der Ankündigung des II. Vatikanums ihre Wurzeln haben, sondern es werden dem Ökumenischen Rat zumindest potentiell ungeistliche Motive unterstellt, die dem Ernst und dem Gewicht des Dialogs zwischen den getrennten Kirchen kaum angemessen, geschweige denn förderlich sein dürften.

E. M. Jung-Inglessis, Augustin Bea. Kardinal der Einheit. Biographie und Dokumentation. Paulus Verlag, Recklinghausen 1962. 152 Seiten, 20 Fotos. Kart. DM 4.80.

Erst durch seine Berufung zum Leiter des „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen“ im Jahre 1960 ist Kardinal Augustin Bea einer weiteren Öffentlichkeit zum Begriff geworden. Heute verbindet sich mit seinem Namen die Hoffnung ungezählter Christen aller Konfessionen auf ein fruchtbares Gespräch zwischen der Ökumene und Rom, um jahrhundertalte Gegensätze und Mißverständnisse auszuräumen und einem positiveren Verhältnis zueinander den Weg zu bereiten. Darum wird man gerne auch in nichtkatholischen Kreisen gerne nach der kleinen Biographie dieser überragenden und verehrungswürdigen Persönlichkeit greifen. Den größeren Teil des Büchleins nehmen Reden und Aufsätze ein, in denen der Kardinal im einzelnen auf den ihm gewordenen Auftrag zwischenkirchlicher Verständigung eingeht.

Führer durch das Konzil. Informationen, Dokumente, Interviews. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum“ Band 25). Verlag A. Fromm, Osnabrück 1962. 188 Seiten, darunter 12 ganzseitige Abbildungen. Kart. DM 4.80.

In diesem Taschenbuch ist nahezu alles enthalten, was man über Ordnung und Aufbau, Vorbereitung und Themen des II. Vatikanischen Konzils wissen muß. Die wichtigsten Äußerungen des Papstes sowie Vorträge und Stellungnahmen führender römisch-katholischer Persönlichkeiten zum Konzil runden das Bild ab, das sich gerade auch dem nichtkatholischen Leser zur verläßlichen Unterrichtung über Aufgaben und Ablauf des Konzils anbietet.

KONZILIEN UND KIRCHENVERSAMMLUNGEN

Karl Stürmer, Konzilien und Ökumenische Kirchenversammlungen. Abriß ihrer Geschichte. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1962. 516 Seiten. Kart. DM 19.80, Lw. DM 26.—.

Im 3. Band der Reihe „Kirche und Konfession“ des Konfessionskundlichen Institutes des Evangelischen Bundes bietet Karl Stürmer in weitgestecktem Rahmen der Gesamtkirchengeschichte eine summarische Übersicht über geschichtliche Zusammenhänge, Verlauf, Beschlüsse und allgemeinen Charakter der wichtigsten Konzilien einschließlich der „Weltkirchenversammlungen des Ökumenischen Rates“. Dem Charakter einer derartigen Übersicht entsprechend wird auf jeden wissenschaftlichen Apparat und alle Anmerkungen verzichtet. Dafür finden sich auf 14 Seiten sachlich und nach den historischen Perioden geordnete Literaturhinweise, deren Auswahl allerdings vor allem auf einen nur deutsch lesenden, evangelischen Leserkreis gerichtet erscheint. Katholische Werke, so besonders bei den Nachschlagewerken, treten stark zurück. Von der sachlich wichtigen französischen Literatur ist — mit Ausnahme der Zeit der „Restauration durch Napoleon“ — so gut wie nichts angegeben. Es ist aber doch eine Frage, ob eine solche Beschränkung, zumal bei einem derartig umfassenden und vielfach kontroversen Thema, heute noch möglich ist.

Zweifellos ist die Absicht des Buches anzuerkennen, den Gesamtkomplex des konziliaren Lebens in der Geschichte der Kirche und aller einzelnen Kirchen zu überblicken. Hier leistet Stürmer einen Dienst, den in

diesem Umfang bisher noch kein Buch der immer noch anschwellenden Konzilsliteratur geleistet hat. Es wird eine Fülle einzelner Informationen geboten, und zugleich treten die sehr verschiedenen Konzilstypen und der wechselnde Charakter des konziliaren Lebens in der Kirchengeschichte deutlich hervor. Bemerkenswert ist auch der Versuch, das konziliare Geschehen nicht auf den jeweiligen Tagungsverlauf begrenzt und darin isoliert zu sehen, sondern es in die kirchen- und profangeschichtlichen Zusammenhänge hineinzustellen. Zugleich liegt hier aber auch eine Grenze, an der zu fragen ist, ob der Verfasser sich mit solcher Aufgabenstellung nicht übernommen hat. Er bleibt überdies durchaus nicht bei der bloßen Mitteilung wie immer ausgewählter Fakten stehen, sondern begibt sich recht ungeschützt schon vom ersten Abschnitt „Vom Apostelkonzil zur Reichskirche“ an mit einer gewissen apodiktischen Unbefangtheit auf das Gebiet summarischer Beurteilung bei Fragen wie „die Ämter und das Amt“, Entstehung und Funktion der ältesten Synoden, Episkopalverfassung und Primat sowie dem inneren Gang der Dogmengeschichte im Zeitalter der großen ökumenischen Synoden des 4. bis 8. Jahrhunderts. Und diese Haltung setzt sich bis zum Schluß des Buches mehr oder weniger hinter den Tatsachenbericht zurücktretend fort. Dabei müßten an sehr vielen Stellen von den Fachdisziplinen her Fragen angemeldet werden, von Einzelheiten angefangen bis zu wichtigen Grundsatzfragen, während nun aber leider doch der Benutzer des „Abrisses“ zu der Annahme kommen könnte, es mit einer Summe gesicherter Ergebnisse zu tun zu haben. Dazu kommt das Fehlen einer grundsätzlichen theologischen Orientierung über Wesen und Aufgabe des Konzils im Leben der Kirche überhaupt und in Verbindung damit die Gefahr, daß der Bericht über die Fülle des konziliaren Geschehens sich im Gesamtstrom der Kirchengeschichte ohne Möglichkeit sinnvoller Abgrenzung zu verlieren droht. Der angegebene „Maßstab des Evangeliums“ dürfte hier nicht ausreichend sein, da er jedenfalls für alles Geschehen in der Kirche anzunehmen ist. Deshalb bleiben auch die an sich interessanten, den einzelnen Abschnitten vorangestellten Geschichtstabellen in ihrer Auswahl eher zufällig.

Mit gutem Grund wurde das strenge Schema der sieben von der Ostkirche und Alt-Katholischen Kirche sowie der 20 von der römisch-katholischen Kirche anerkannten Ökumenischen Konzilien für diesen Gesamtbericht verlassen und auch bei den Versammlungen der ökumenischen Bewegung der neuesten Zeit über den engeren Kreis der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates hinausgegangen. Warum aber wurde dann kein Wort gesagt vom eigentlich „freikirchlichen“ Synodentypus, wie ihn Franklin Littell herausgestellt hat, und warum ist ebenfalls nichts zu hören vom synodalen Leben der Ostkirche seit 1054 bis zu den Vorarbeiten für die Panorthodoxe Synode in Rhodos 1961? Mit keinem Wort wird hingewiesen auf den Weg der römisch-katholischen Kirche zum II. Vatikanum. Hier endet der Bericht auf S. 364 mit den für das ökumenische Konzil geltenden Bestimmungen des CIC, und auch im „Rückblick und Ausblick“ auf S. 484 findet sich keine Silbe davon, obgleich immerhin die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi von 1961 in voller Breite aufgenommen ist.

So gewiß die von Stürmer in Angriff genommene Gesamtübersicht eine tatsächliche Informationslücke für in der praktischen Arbeit stehende Pfarrer und am kirchlichen Leben teilnehmende Laien füllt, so sehr wäre für eine neue Auflage eine Überprüfung und wohl auch ein Zurücktreten des Bereiches der Urteile zugunsten des reinen Tatsachenmaterials zu wünschen.

Werner Küppers

KIRCHEN- UND KONFESSIONSKUNDE

Peter Meinhold, Ökumenische Kirchenkunde. Lebensformen der Christenheit heute. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962. 652 Seiten, mit einem Namen- und Sachregister. Leinen DM 24.—.

Schon vor mehr als zwölf Jahren hatte Ernst Wolf in einem viel beachteten Beitrag „Die Aufgaben der Konfessionskunde heute“ (in: Kirche und Kosmos. Witten 1950) von einer „ökumenischen Kirchenkunde“ gesprochen, die innerhalb der Konfessionskunde das notwendige Material für das „theologisch-ökumenische Gespräch der Kirchen“ (a.a.O. S. 24) bereitzustellen habe.

Womit Jan Hermelink dann in seiner knapp gefaßten und für weitere Kreise bestimmten Konfessionskunde „Kirchen in der Welt“ (1959) den Anfang machte, das ist hier in breit angelegtem Rahmen auf wissenschaftlicher Ebene aufgenommen und fortgeführt: Eine Darstellung der Kirchen und Konfessionen, die einmal von den ihnen allen gemeinsamen Grundvoraussetzungen und Gestaltungsproblemen ausgeht, zum anderen die einzelnen Kirchen und Konfessionen in allen ihren Lehr- und Lebensformen nach ihrer Stellung zur Einheit der Christenheit in kritischer Prüfung gegenüber sich selbst wie auch gegenüber den anderen Kirchen befragt. Damit überschreitet eine so verstandene „Ökumenische Kirchenkunde“ — hier nun den Begriff weiter spannend als E. Wolf und auf die Gesamtdisziplin zielend — die bisherigen Grenzen einer nur deskriptiven Konfessionskunde und „schafft die theologischen Voraussetzungen für das fortdauernde Gespräch der Kirchen untereinander“ (S. 17). Die Abhandlung der einzelnen Konfessionen und christlichen Gemeinschaften ist nach der historischen Reihenfolge ihres Entstehens geordnet und unter streng ekklesiologischen Gesichtspunkten vorgenommen. Die herkömmlichen Kategorien des kirchenkundlichen Schemas sind um den neuen Typ der in einem besonderen Kapitel zusammengefaßten „Missions- und Unionskirchen“ erweitert.

Letztes Ziel dieser „Ökumenischen Kirchenkunde“ ist es, deutlich zu machen, „daß es eine gegenseitige Verpflichtung der Kirchen gibt, die darin begründet ist, daß eine jede der anderen für die besondere Vertretung des christlichen Glaubens und Lebens, die sie ihr eigen nennt, dankbar sein muß“ (S. 625). Daß damit nicht eine Relativierung der Wahrheitsfrage verbunden sein darf, hat der Verf. in der Einleitung zwar betont (S. 46 ff.), aber nicht immer scheint uns dieser Ansatz in der Profilierung konfessioneller Konturen und Unterscheidungslehren klar genug durchgehalten zu sein. Der Raum verbietet es, hier in eine kritische Auseinandersetzung mit manchen Thesen und Definitionen, Urteilen und Folgerungen des Verfassers einzutreten oder gar einzelne Irrtümer, die bei einer solchen Stofffülle unausbleiblich sind, anzumerken. Die bahnbrechende Bedeutung dieses Werkes liegt darin, daß es

erstmalig die ökumenischen Perspektiven in dieser theologischen Disziplin konsequent und umfassend zur Anwendung bringt. Darüber hinaus steht jetzt endlich wieder ein auf dem neuesten Stand befindliches und nahezu erschöpfendes Handbuch der Kirchenkunde zur Verfügung, das in seiner Allgemeinverständlichkeit nicht nur für die Fachleute von Nutzen sein kann.

Dem Verlag gebührt Dank für die hervorragende Ausstattung und den überaus günstigen Preis, der auch einem breiteren Benutzerkreis die Anschaffung ermöglichen wird.

Viele Glieder — Ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Ulrich Kunz. 2. Auflage. Quell-Verlag, Stuttgart 1961. 424 Seiten. Leinen DM 19.80.

Über den vielen ökumenischen und kirchenkundlichen Büchern, die in jüngster Zeit erschienen sind, sollte doch auch das verdienstliche Sammelwerk von Ulrich Kunz nicht in Vergessenheit geraten, das insbesondere die deutschen Verhältnisse im Auge hat und 1961 in 2., überarbeiteter und durch weitere Darstellungen (z. B. der Waldenser) ergänzter Auflage erschienen ist. Ein solides, erstaunlich reichhaltiges und abgewogenes Informationsbuch für unsere Gemeinden, das sich — angesichts so vieler Unklarheiten und Verwechslungen auch noch in der kirchlichen Öffentlichkeit — immer wieder als eine willkommene Orientierungshilfe erweist.

Kurt Hutten, Seher — Grübler — Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 8. veränderte und neu überarbeitete Auflage, Stuttgart 1962. 752 Seiten, 16 Bildtafeln. Leinen DM 29.80.

Nachdem die 6. und 7. Auflage dieses einzigartigen Standardwerkes keine wesentlichen Änderungen brachten, hat die 8. Auflage wiederum eine Neubearbeitung erfahren, die alle seit 1958 eingetretenen Ereignisse berücksichtigt und dafür weniger Wichtiges oder Überholtes ausläßt. Man braucht nur an das heute so aktuelle Gespräch über die Pfingstbewegung in der

Ökumene zu denken, um den gar nicht hoch genug einzuschätzenden Wert des Buches von Hutten als eines ebenso verlässlichen wie vollständigen Material- und Informationswerkes recht zu ermessen.

Kurt Hutten, Die Glaubenswelt des Sektierers. Anspruch und Tragödie. Furche-Verlag, Hamburg 1962. (Stundenbuch 6). 129 Seiten. Kart. DM 2.50.

Um die Wesensbestimmung der Sekte geht es Hutten in seiner aufschlußreichen Studie „Die Glaubenswelt des Sektierers“. Man spürt es dieser Untersuchung an, daß sie das Fazit aus einer jahrelangen Beschäftigung mit dem Sektenproblem zieht. Eine Fülle von überzeugenden Beobachtungen ist hier zusammengetragen, die den Verf. zu dem Schluß kommen läßt, daß letztlich „der Gegensatz in der Wahrheitsfrage“ das Kriterium der Sekten sei, weil sie der von der Kirche verkündigten Wahrheit „eine andere Wahrheit entgegensetzen“ (S. 17). Darum müsse bei der Untersuchung und Beurteilung der Sekten der theologische Gesichtspunkt maßgebend sein. Hutten spricht damit aus, daß es keine, etwa für die gesamte Ökumene verbindliche und allgemeingültige Begriffsbestimmung der „Sekte“ geben kann, weil ja eben unter den Kirchen keine volle Einmütigkeit über das Wahrheitsverständnis besteht (wie er dann auch seinerseits folgerichtig von den reformatorischen Grundsätzen ausgeht). Die Wertmaßstäbe werden also von Kirche zu Kirche verschieden sein, die Übergänge fließend bleiben (man denke nur an die Aufnahme von zwei Pfingstkirchen in den Ökumenischen Rat!).

Die überaus anregende Schrift von Hutten aus der auch in anderer Hinsicht beachtenswerten Reihe der vom Furche-Verlag herausgegebenen „Stundenbücher“ sei zur weiteren Erörterung dieser im täglichen Gemeindeleben ständig von neuem aufbrechenden Frage warm empfohlen.

Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Hrsg. von Heinold Fast. 432 Seiten.

Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts. Hrsg. von Winfried Zeller. 426 Seiten. (Band IV und V aus „Klassiker des Pro-

testantismus“, Sammlung Dieterich 269 und 270, Carl Schünemann Verlag, Bremen 1962. Leinen, Subskriptionspreis je DM 17.80, Einzelpreis je DM 19.80).

Ökumenische Studienarbeit sollte sich nicht nur auf die zwischenkirchliche Diskussion der Gegenwart beschränken, sondern durch das Zurückgehen auf die kirchengeschichtlichen Quellen und Traditionen der verschiedenen christlichen Geistesströmungen und Gemeinschaften auch die heutigen theologischen Positionen im ökumenischen Gespräch besser zu verstehen suchen. Darum darf man das Vorhaben begrüßen, in der „Sammlung Dieterich“ acht Bände unter dem Titel „Klassiker des Protestantismus“ herauszubringen, die an Hand von — der Sprache unserer Zeit angepaßten — Quellenzeugnissen sowohl evangelischen Theologen wie auch Angehörigen anderer Bekenntnisse die Möglichkeit bieten, „sich einen unmittelbaren Eindruck von der Mannigfaltigkeit und dem Wesen protestantischer Frömmigkeit zu verschaffen“. Der erste jetzt vorliegende Band behandelt unter dem Sammelbegriff „Der linke Flügel der Reformation“ die Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier des 16. Jhs., der zweite den „Protestantismus des 17. Jahrhunderts“ in seinen vielfältigen und z. T. gegensätzlichen Spielarten. Beide Bände sind sachkundig eingeleitet und inhaltlich erläutert von Pastor Dr. Heinold Fast (Emden) bzw. Prof. Dr. Winfried Zeller (Marburg).

Lutherisches Bekenntnis, Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ernst Kinder und Klaus Haendler. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1962. 167 Seiten. Paperback DM 12.80.

Die im theologischen Gespräch viel zitierten „Bekenntnisschriften“, an die sich ja nicht nur die Pfarrer, sondern ebenso die Gemeinden gebunden wissen sollen, sind dem durchschnittlichen Gemeindeglied bestenfalls vom Hörensagen bekannt. Um auch dem Nicht-Theologen zum „rechten Kennenlernen und zum lebendigen Gebrauch der lutherischen Bekenntnisschriften“ zu verhelfen, wird in diesem Band „nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und in gegenwartsnaher Sprache“ eine charakter-

stische Auswahl aus den lutherischen Bekenntnisschriften geboten, die auch dem nichtlutherischen Christen für die ökumenische Begegnung nützlich sein kann.

Reiner-Friedemann Edel, Heinrich Thiersch als ökumenische Gestalt. Ein Beitrag zum ökumenischen Anliegen der katholisch-apostolischen Gemeinden. Verlag R. F. Edel, Marburg a. d. Lahn 1962. (Nr. 18 der Reihe „Ökumenische Texte und Studien“). 392 Seiten. Brosch. DM 9.80, Ganzleinen DM 12.80.

Der Marburger Theologieprofessor Heinrich Thiersch, 1849 um seiner Zugehörigkeit zur katholisch-apostolischen Gemeinde aus dem Lehramt geschieden, vor einem Menschenalter unter hochkirchlichen Aspekten neu entdeckt und gewertet, findet hier als „ökumenische Gestalt“ erstmalig eine verdiente, wissenschaftlich begründete Würdigung, die zugleich den Impuls deutlich macht, der von den katholisch-apostolischen Gemeinden auf das Einheitsstreben der Christenheit ausging.

ÖKUMENISCHE INFORMATION

World Christian Handbook. 1962 Edition. Hrsg. von H. Wakelin Coxill und Sir Kenneth Grubb. World Dominion Press, London 1962. 400 Seiten. Geb. DM 30.—.

Wer mit ökumenischer Korrespondenz zu tun hat oder Auskünfte über christliche Kirchen und Organisationen in aller Welt sucht, ist auf ein Handbuch wie dieses schlechterdings angewiesen. Daß es binnen 13 Jahren nun schon zum vierten Male erscheint, ist ein Beweis seiner Unentbehrlichkeit, freilich zugleich auch ein Zeichen dafür, wie schnell die mühsam gesammelten und zusammengeordneten Adressen und Statistiken wieder veralten. Der gute Brauch der ersten beiden Ausgaben, zunächst einmal in einer Reihe von einleitenden Artikeln die gegenwärtige Lage der Christenheit zu skizzieren, ist in diesem Band wieder aufgenommen (aus den europäischen Kirchen wird — durch H. R. Weber — nur über die Laien- und Erweckungsbewegungen berichtet, obwohl doch gerade hier, etwa in der „Konferenz Europäischer Kirchen“, in den letzten Jahren auch noch manches andere in Bewegung geraten ist).

Auch sonst ist dies und jenes in der neuen Auflage verändert bzw. verbessert, z. B. wurden sechs Kartenskizzen hinzugefügt. Hingegen fehlen leider die Sternchen, die den Benutzer auf den ersten Blick erkennen ließen, welche Kirchen zum Ökumenischen Rat gehören. Der deutsche Leser wird zudem zahlreiche Sach- und Druckfehler auf den Deutschland gewidmeten Seiten bedauern (der Rezensent zählte deren über 30!). Auch inhaltlich wäre unseres Erachtens die Anschriftenauswahl dieses Abschnitts gründlich zu überprüfen. Doch trotz aller Mängel: Es gibt nach wie vor im ökumenischen Bereich kein zweites Buch, das durch sein Adressen- und Zahlenmaterial ein so übersichtliches und umfassendes Bild von der Weltchristenheit vermittelt.

Handbuch der reformierten Schweiz. Herausgegeben vom Schweizerischen Protestantischen Volksbund. EVZ - Verlag, Zürich 1962. 573 Seiten. Geb. DM 25.—.

Rund 170 Mitarbeiter haben dazu beigetragen, vom kirchlichen Leben in der Schweiz mit allen seinen konfessionellen Ausprägungen, geschichtlichen Hintergründen und organisatorischen Arbeitsformen ein schlechthin erschöpfendes Bild zu entwerfen. Ein ökumenisch vorbildliches Werk, das auch den Nachbarkirchen willkommene Orientierung bietet, nachdem die „Kirchenkunde der reformierten Schweiz“ (1910) von Carl Stuckert und der „Ekklesia“-Band „Die evangelischen Kirchen in der Schweiz“ (1935) seit langem vergriffen und überholt sind.

KIRCHE ZWISCHEN OST UND WEST

Kurt Goldammer, Der Mythos von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung. (Glauben und Wissen Nr. 23). Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1962. 111 Seiten. Kartonierte DM 5.80, Leinen DM 7.80.

In dieser gelehrten Abhandlung des Marburger Theologen und Religionswissenschaftlers wird der aus den Tagen Herodots stammende Ost-West-Gegensatz, „den man als eine der großen Tragödien der Weltgeschichte bezeichnen kann“ (S. 84), auf Herkunft und Substanz untersucht und als wissenschaftlich unhaltbarer Mythos

aufgedeckt. Damit wächst diese Schrift weit über den Rahmen einer kultur- und religionsgeschichtlichen Studie hinaus und wird zu einer befreienden Hilfe gegen die beklemmende Verkrampfung in eine Ost-West-Ideologie, die zur Signatur unserer Zeit gehört und leider auch vor der Christenheit nicht haltgemacht hat (im Blick hierauf hätte man gerne das knappe Kapitel „Der Ost-West-Mythus und die Geschichte des Christentums“, S. 77—83, weiter ausgebaut gesehen).

Es wäre schon lohnend, wenn theologische Studien- und Arbeitskreise an Hand dieses hochinteressanten Buches der hier aufgeworfenen Problematik weiter nachgehen würden, die für die ökumenische Begegnung der europäischen Kirchen von kaum zu überschätzender Bedeutung ist.

Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen. Herausgegeben von Prof. D. Dr. Robert Stupperich. (Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der orthodoxen Kirche, Heft 1.) Luther-Verlag, Witten 1962. 48 Seiten. DM 3.60.

Kurt Hutten, Christen hinter dem Eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt. Band I: Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn. Quell-Verlag, Stuttgart 1962. 263 Seiten. Kart. DM 9.80.

Die von Prof. Stupperich mit wissenschaftlicher Sorgfalt herausgegebene Sammlung enthält die wichtigsten staatlichen und kirchlichen Verlautbarungen, die das Verhältnis von Staat und Kirche in der Sowjetunion betreffen, wobei in erster Linie an die Russische Orthodoxe Kirche gedacht ist. Da eine ähnliche, den gesamten europäischen Osten einbeziehende Zusammenstellung aus dem Jahre 1951 seit langem vergriffen und natürlich inzwischen auch überholt ist, wird man das Erscheinen dieses Heftes als einer zuverlässigen Informationsquelle dankbar begrüßen. Gerne hätte man aber auch die diesbezüglichen Dokumente der anderen christlichen Kirchen in der Sowjetunion aufgenommen gesehen.

Kurt Hutten möchte in seiner auf zwei Bände berechneten „Chronik“ die zahlreichen, aber bisher weit verstreuten Nachrichten aus den unter kommunistischer

Herrschaft lebenden Kirchen zu einem Gesamtbild zusammenfügen, das informiert und orientiert, zugleich aber auch den westlichen Leser zur Buße anleitet. Hutten ist sich dessen bewußt, daß einer solchen Berichterstattung notgedrungen Vorläufigkeit und Unvollständigkeit anhaften müssen, und er legt daher sich und seinen Lesern Zurückhaltung im Urteil auf. Mit Vorbedacht hat er die grundsätzlichen Probleme ausgeklammert, „die mit der Existenz der Kirche in einer kommunistischen Umwelt aufgebrochen sind“, z. B. die Fragen nach der „geschichtlichen Schuld des Christentums am Aufkommen der kommunistischen Bewegung“, nach Koexistenz und Kompromiß wie nach den „Ursachen der Verschiedenartigkeit, mit der die einzelnen Kirchen und Konfessionen auf die kommunistische Herrschaft reagierten“ (S. 7). Wir sind freilich der Meinung, daß erst die Aufdeckung dieser Hintergründe auch den Ablauf der äußeren Ereignisse und Entwicklungen in den osteuropäischen Kirchen erhellen und verständlich machen kann. Erst dadurch wäre einer vorschnellen und einseitigen Interpretation des hier vorgelegten Materials die vom Verfasser selbst gewünschte Schranke gesetzt und jenen Einsichten Raum gegeben, zu denen er seine Leser führen möchte, nämlich „daß wir hinter den Geschichtskatastrophen unserer Jahrzehnte die Stimme Gottes vernehmen, die uns zur Selbstprüfung und zur radikalen Sichtung unserer Werte und Wege ruft“ (S. 7 f.).

RELIGION UND MISSION

Friedrich Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. („Die Religionen der Menschheit“. Hrsg. von Christel Matthias Schröder, Band 1.) W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961. XVI und 605 Seiten. Ganzleinen, Subskr.-Preis DM 39.—, Einzelpreis DM 45.—.

Es hat heute manchmal den Anschein, daß die aktuelle Bezogenheit und Einwirkung der großen Weltreligionen auf missionarische, politische und kulturelle Vorgänge jeweils mehr im Vordergrund des allgemeinen Interesses stehen als die Kenntnis der Erscheinungsformen und des Wesens der Religion als solcher. Daß beide Seiten

aber immer zusammengesehen und -gewertet werden müssen, um es in Verständnis und Behandlung des Gesamtkomplexes nicht zu einer perspektivischen Verkürzung kommen zu lassen, bringt uns das imposante Werk des bekannten Marburger Religionswissenschaftlers eindrucklich zum Bewußtsein. Ein ungeheuer reiches Material wird in systematischer Ordnung und mit wissenschaftlicher Akribie vor uns ausgebreitet, das der immensen Gelehrsamkeit des Verfassers wie auch seiner besonderen Gabe einführender Interpretation und gut lesbarer Darstellung in gleicher Weise zur Ehre gereicht.

Ob man die Grundthese des Verfassers von der letzten Einheit aller Religion nun billigt oder nicht — sie verleiht seinem Werk die innere Geschlossenheit einer universalen Zusammenschau, in die sich die Erscheinungsformen der primitiven wie der höheren Religion organisch einfügen. Auch in Ökumene und Mission wird man sich künftig mit Fragestellungen und Stoff dieses Standardwerkes zu beschäftigen haben, das die auf insgesamt 36 Bände berechnete Reihe „Die Religionen der Menschheit“ eröffnet.

Knut B. Westman — Harald von Sicard, Geschichte der christlichen Mission. Chr. Kaiser Verlag, München 1962. 337 Seiten. Leinen DM 19.80.

Hans Werner Gensichen, Missionsgeschichte der neueren Zeit. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Band 4, Lieferung T). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. 62 Seiten. Brosch. DM 8.80 (Subskr. DM 7.—).

Um dem Mangel an einer brauchbaren evangelischen Missionsgeschichte neueren Datums im deutschen Sprachgebiet abzuhelfen — auch die deutsche Zusammenfassung des Standardwerkes von K. S. Latourette „Geschichte der Ausbreitung des Christentums“ (Göttingen 1956) reicht nur bis 1954 —, die auch Pfarrern, Religionslehrern, Studenten und Missionseminaristen als Handbuch zu dienen vermag, ist das 1960 in Schweden erschienene Werk von K. B. Westman und Harald von Sicard ins Deutsche übersetzt worden. In Anpassung an die deutschen Verhältnisse waren hier und da Kürzungen bzw. Ergänzungen erforder-

lich; weitere Zusätze betreffen die Ostkirche und die Ereignisse bis Neu-Delhi. Damit besitzen wir angesichts der gerade auf den Missionsfeldern sich in rapider Schnelligkeit vollziehenden Entwicklungen wieder ein Kompendium der Missionsgeschichte, das rasche und verlässliche Auskunft gibt, unterstützt durch Zeittafel und Register. Nur vermißt man die für die Aufarbeitung des Stoffes notwendigen Quellenhinweise. Das der deutschen Ausgabe vorangestellte Kapitel über die Missionswissenschaft bietet dafür kaum einen hinreichenden Ersatz.

Einen knappen Leitfaden der „Missionsgeschichte der neueren Zeit“ — beginnend mit dem 16. Jahrhundert — gibt uns der Heidelberger Missionswissenschaftler H. W. Gensichen in die Hand. In diesen gut 60 Seiten steckt ein ungeheuer reichhaltiges Material, das in meisterhafter Präzision dargeboten und durch umfassende Literaturangaben belegt wird.

Jan Hermelink, Christ im Welthorizont. Aus dem Nachlaß zusammengestellt von Horst Bürkle und Hans Jürgen Schultz. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962. 160 Seiten. Paperback DM 8.50.

Die hier gesammelten elf Vorträge und Aufsätze des 1961 so früh heimgerufenen Exekutiv-Sekretärs des Deutschen Ev. Missionsrates sind zwar alle schon an anderen Stellen veröffentlicht, aber in dieser, die Schwerpunkte seiner Lebensarbeit berücksichtigenden Zusammenfassung bringen sie dem Leser nochmals schmerzlich zum Bewußtsein, was Mission und Ökumene mit Jan Hermelink verloren haben und was noch von ihm zu erwarten gewesen wäre. Mit einem brennenden Herzen für die Sache des Evangeliums suchte er in wacher Auseinandersetzung mit den Religionen und Geistesströmungen der Gegenwart nach neuen Wegen und Ausdrucksformen der missionarischen Verkündigung in einer von Grund auf veränderten Welt. Diese nüchterne, realistische und zugleich gläubige Schau ist es, die den Leser so unmittelbar berührt und Türen in ein Neuland aufstößt, das selbst zu betreten Jan Hermelink nicht mehr vergönnt war und darum verpflichtend zur Weiterarbeit ruft.

Asien missioniert im Abendland. Herausgegeben von Kurt Hutten und Siegfried

von Kortzfleisch. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962. 304 Seiten. Paperback DM 12.80.

Wie so oft bei Sammelbänden, wird auch hier der Titel dem Inhalt des Buches nicht gerecht. Vermutlich ist er als ein Alarm-signal gedacht, das auf eine latent vorhandene Gefahr bzw. Möglichkeit einer Mission asiatischer Religionen in Europa aufmerksam machen soll. Doch wer deshalb das Buch zur Hand nimmt, wird es unter Umständen wieder enttäuscht weglegen, denn den elf Einzelbeiträgen dieses Bandes fehlt die überzeugende Geschlossenheit. Das haben vermutlich auch die Herausgeber empfunden und deshalb versucht, mit der Einleitung eine notdürftige Klammer zwischen den Artikeln zu bilden. Trotzdem kann das Buch demjenigen empfohlen werden, der sich gerne über einige grundsätzliche Probleme des heutigen Einflusses der asiatischen Hochreligionen auf das Abendland bzw. auf eine kleine, aber nicht unbedeutende Schar abendländischer Intellektueller informieren möchte. Besondere Beachtung verdienen der Aufsatz von Georg Vicedom „Das Abendland unter dem geistigen Einfluß Asiens“ sowie die beiden Beiträge von Gerhard Rosenkranz „Die asiatischen Religionen und die moderne Zeit“ und „Was heißt heute ‚Absolutheit des Christentums?‘“ Ludwig Rott

und Hans-Joachim Kraus. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962. 313 Seiten. Paperback DM 7.80.

Das Israelproblem ist seit der Weltkirchenkonferenz von Evanston in der Ökumene nicht wieder zur Ruhe gekommen. In der jetzigen Abteilung für Weltmission und Evangelisation besteht der ständige Unterausschuß „Kirche und Judentum“, dem deutscherseits Pfarrer Dr. Adolf Freudenberg (Bad Vilbel) und Prof. K. H. Rengstorf (Münster) angehören. Daß diese Fragen auch in den deutschen Kirchen ernsthafte Beachtung finden, beweisen die vorliegenden Veröffentlichungen.

Der von Hans Jürgen Schultz herausgegebene Band enthält die weit über 40 Referate einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks „Juden-Christen-Deutsche“. Führende Persönlichkeiten verschiedener Religions- und Konfessionszugehörigkeit aus Politik, Wissenschaft, Kultur und Kirche haben das Thema nach allen Seiten hin durchleuchtet und aus ihrer Sicht zur Klärung dieser vielschichtigen Problematik beizutragen versucht. Daß dieses Buch jetzt schon in der 3. Auflage herausgekommen ist, zeigt, wie stark es als eine weiterführende Hilfe empfunden wird. Die beigefügte Bibliographie leitet zur informatrischen und sachlichen Vertiefung an.

Das spannungsreiche Verhältnis von Juden und Christen von der Urchristenheit bis heute ist Gegenstand von wissenschaftlichen Untersuchungen namhafter jüdischer, katholischer und protestantischer Sachkenner in dem von Wolf-Dieter Marsch und Karl Thieme herausgegebenen Sammelwerk. Hier sollen Gesichtspunkte zur Geltung gebracht werden, die in den herkömmlichen Lehrbüchern der Kirchen- und Theologiegeschichte übergangen sind. Damit leisten Herausgeber und Mitarbeiter zur Revision unserer bisherigen Vorstellungen und Leitbilder in der Christenheit einen wichtigen Beitrag. Bibliographischen Hilfsmitteln ist auch hier ein besonderes Kapitel gewidmet. Daß zwar aus katholischer Sicht das Thema „Kirche und Israel“ seit 1945 behandelt wird, die vielfachen und weitreichenden Bemühungen in der Ökumene um dieses Problem hingegen keine Erwähnung finden, darf doch wohl mit Bedauern vermerkt werden.

KIRCHE UND JUDENTUM

Juden — Christen — Deutsche. Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. 3. Aufl., Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962. 441 Seiten. Engl. Br. DM 8.50.

Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Herausgegeben von Wolf-Dieter Marsch und Karl Thieme. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. 299 Seiten. Lw. DM 13.80.

Karl Kupisch, Das Volk der Geschichte. Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage. 3. Aufl., Lettner-Verlag, Berlin/Stuttgart 1961. 250 Seiten. Engl. Br. DM 3.80.

Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde. Herausgegeben von Dietrich Goldschmidt

Von der Kirchengeschichte her steuert auch Karl Kupisch zehn Abhandlungen bei, die sich bescheiden „Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage“ nennen, aber ebensoviel Wissens- wie Nachdenkenswertes zu diesem Thema enthalten. Kirchliche Stellungnahmen zum Antisemitismus, Statistiken, Literaturverzeichnis und Anmerkungen bieten eine hilfreiche Ergänzung.

Die aufsehenerregende Diskussion auf dem Berliner Kirchentag 1961 über das Judenproblem gibt der Band „Der ungekündigte Bund“ nochmals in aller Ausführlichkeit wieder, fortgeführt durch neue Beiträge, die den aufgebrochenen Fragen weiter nachgehen, sowie durch eine höchst wertvolle Zusammenstellung der „Erklärungen aus der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Ökumene zur Judenfrage 1932—1961“ (jedoch ohne Hinweis auf den beachtenswerten, wenn auch nicht offiziellen Bossey-Bericht aus dem Jahre 1956, abgedruckt in „The Ecumenical Review“, April 1957, S. 303 ff.; deutsch bei der Ök. Centrale). Zwanzig Seiten Literaturangaben und ein Anschriftenverzeichnis aller im deutschsprachigen Raum vorhandenen Organisationen und Institute im Dienst der Begegnung mit den Juden schließen diesen inhaltsreichen Band ab, der zur Weiterarbeit geradezu herausfordert und auch dem Gespräch auf ökumenischer Ebene mancherlei neue Perspektiven eröffnet.

FESTSCHRIFTEN

Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Helmut Gollwitzer und Hellmut Traub. Chr. Kaiser-Verlag, München 1962. 418 Seiten, 3 Bildtafeln. Ganzleinen DM 23.50.

Festschriften begegnen im allgemeinen der geringschätzigen Ansicht, Sammelgräber für sonst nicht unterzubringende Artikel zu sein, durch die man einer mehr oder weniger lästig empfundenen Repräsentationspflicht Genüge leistet und deren Kenntnisnahme man von niemandem erwartet. Von dem Ernst Wolf zum 60. Geburtstag gewidmeten Band „Hören und Handeln“ wird man das sicherlich nicht sagen können.

Dafür bürgt nicht nur die Vielzahl bekannter Namen wie Karl Barth, Rudolf Bultmann, Helmut Gollwitzer, Josef Hromadka, Karl Kupisch, Eduard Schweizer, Otto Weber u. a., sondern auch das Gewicht der behandelten Themen aus nahezu allen Bereichen der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens. Denn es ist immer das Kennzeichen des Lehrens und Wirkens von Ernst Wolf gewesen, das „Hören“ auf das Wort Gottes in das „Handeln“ praktischen Gehorsams zu übersetzen. So strahlen in dieser Aufsatzsammlung die vielen von ihm ausgegangenen Impulse auf mannigfache Weise wider.

Die Tatsache, daß in der Festschrift nur ein einziger, im engeren Sinne „ökumenischer“ Aufsatz enthalten ist (Wilhelm Niesel „Der reformierte Beitrag innerhalb der ökumenischen Bewegung“), darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Ernst Wolf einen weitreichenden Einfluß in die Ökumene hinein ausübt, der vielleicht einer besonderen Untersuchung wert gewesen wäre. Wenn er auch in den letzten Jahren nicht im Vordergrund ökumenischer Aktivitäten gestanden hat, so sind schon bei uns in Deutschland sein Rat und seine Mitarbeit im Deutschen Ökumenischen Studienauschuß, für die ihm auch an dieser Stelle gedankt sei, von unschätzbarem Wert.

Vom Herrngeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich Vogel. Herausgegeben von Kurt Scharf. Lettner-Verlag, Berlin/Stuttgart 1962. 524 Seiten, 10 Bildseiten. Leinen DM 24.—.

Der Herausgeber hatte die 32 Mitarbeiter an dieser Festschrift zum 60. Geburtstag Heinrich Vogels (9. April 1962) gebeten, „den Jubilar nicht mit einer größeren Summe noch so wichtiger, aber doch ganz unverbundener Beiträge zu ehren, sondern... Weg, Auftrag und Zeugnis des Jubilars selbst die Mitte des Ganzen bleiben zu lassen“. Daß unter den einzelnen Leitgedanken, nach denen die Beiträge geordnet sind („Zum Predigtamt der Kirche“, „Zur Lehre und Forschung der Kirche“, „Zum Weg der Kirche“) dann auch der ökumenische nicht fehlt („Zur ökumenischen Existenz der Kirche“), ist kein Zufall. Hat doch Heinrich Vogel in seinem Lehren und Leben am Weg der ökumenischen

Bewegung auf vielfältige Weise tätig Anteil genommen. Aber es ist hinwiederum kennzeichnend, daß dieser Ökumene-Abschnitt innerhalb der Festschrift nicht isoliert da steht, sondern daß — wenn man es einmal so sagen darf — das „ökumenische Motiv“ auch in den anderen Aufsatzgruppen immer wiederkehrt und anklingt, weil es zum Dienst der Kirche, dem der Jubilar sich zeitlebens verpflichtet wußte, unlösbar hinzugehört.

Die Fülle der bekannten Namen aus Deutschland und der Ökumene wie auch die Aktualität und Tiefe der behandelten Themen bestätigen, daß diese Festschrift nicht nur eine persönliche Ehrung darstellt, sondern nach dem Wunsch des Herausgebers „einen wirklichen Beitrag für die heutige verantwortliche christliche Existenz bieten kann“, den man über den zeitgegebenen Anlaß hinaus immer wieder gerne in die Hand nehmen wird.

NEU-DELHI FÜR DIE GEMEINDE

Albert Gaillard, L'Unité des Eglises au carrefour: New-Delhi. („Les Bergers et les Mages“, Nr. 22). Librairie Protestante, Paris 1962. 94 Seiten.

Dieser Bericht des Generalsekretärs der Reformierten Kirche Frankreichs ist in der Straffheit seiner Darstellung, in der Farbigkeit des Erzählens und in der Zeichnung der entscheidenden Punkte besonders gut gelungen. Er ist gemeindegemäß und doch nicht oberflächlich, er ist sachlich referierend und doch nicht langweilig. In fünf knappen Kapiteln wird die Situation der Kirche am „Scheideweg von Neu-Delhi“ beschrieben. Zunächst versteht es der Verfasser, etwas von den persönlichen Eindrücken und Erfahrungen sichtbar zu machen, die auf die europäischen Delegierten in Indien eingestürzt sind. Dann wird in kurzen Strichen der Aufbau, die Aufgabe und die Art des Arbeitens der großen Kirchenversammlung dargestellt. „Drei große Ereignisse“ (Integration des Missionsrates, Aufnahme der Russischen Orthodoxen Kirche, Änderung der Basis) und „Drei große Themen“ bilden den Hauptteil des Berichts. Hier werden die entscheidenden Fragen scharf herausgestellt; kurz

wird auch die Haltung der französischen Kirche zur Veränderung der Basis erwähnt (grundsätzliches Ja, aber keine Festlegung auf eine bestimmte Trinitätstheologie). Im letzten Abschnitt „Die Ökumenische Bewegung am Scheideweg“ wird noch einmal stark die wachsende Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen unterstrichen, die auch von katholischer Seite in Frankreich anerkannt wird. Ebenso deutlich werden die Gefahren genannt, die einen Menschen, der verantwortlich in der ökumenischen Bewegung steht, beunruhigen können. Da ist die notwendig gewordene Ausweitung der „Institution“ Ökumenischer Rat; aber riskiert man nicht dabei, daß die wachsende Institution das Spontane, das Lebendige auslöscht? Da ist der „theologische Laxismus“ bei den Vertretern der „Jungen Kirchen“. Gewiß handelt es sich nicht um einen vulgären Synkretismus, aber — ist nicht doch die Gefahr vorhanden, daß die Weisheit der Religionen als „Vorwort zum Evangelium“ verstanden wird? Der dritte Punkt ist die fast vollzählige Anwesenheit der orthodoxen Kirchen im ökumenischen Gespräch. Diese verstehen sich ja selber als Zeugen der wahren Einheit und nicht als solche, die mit den anderen unterwegs sind zur Einheit! Diese Teilnahme der Orthodoxie und der „Jungen Kirchen“ am theologischen Gespräch wird eine Art „Mutation“ der ökumenischen Bewegung herbeiführen, von der niemand weiß, wo sie hinführen wird.

Im Anhang sind einige entscheidende Stellen aus den Dokumenten von Neu-Delhi abgedruckt, so daß das ganze Büchlein eine ausgezeichnete Information für die Gemeinde darstellt, wie sie m. W. im deutschen Sprachraum so nicht vorhanden ist.

Friedrich Epting

FÜR DIE HAND DER GEMEINDE

Ökumenischer Katechismus. Kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene. Im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland verfaßt von Wilhelm Menn. Neu bearbeitet von Hanfried Krüger. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1962. 84 Seiten. Brosch. DM 2.50.

Ein ökumenisches Taschenlexikon für den Anfänger — so könnte man dieses handliche kleine Bändchen charakterisieren, das nach Neu-Delhi endlich neu bearbeitet in der vierten Auflage erscheinen konnte. Weil es für viele Jahre noch weit mehr ökumenische Anfänger als Fortgeschrittene geben wird, empfiehlt sich der „Katechismus“ von selbst. Man kann sich unter seiner Anleitung über die Geschichte der ökumenischen Bewegung bis in die jüngste Zeit ebenso orientieren wie über die Aufgaben des Ökumenischen Rates oder über die Organisation und Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, über wichtige ökumenische Literatur wie über einige theologische Aussagen über Wesen und Aufgaben des Ökumenischen Rates.

Die Bearbeiter dieses Büchleins sind der ehemalige und der jetzige Leiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main. Dem Verlag könnte man empfehlen, das Büchlein gerade jetzt durch einen attraktiven bunten Umschlag schaufensterfähig und zu einem kleinen Bestseller bei den vielen informationshungrigen Laien aller Kirchen von heute zu machen. Übrigens ist damit nicht behauptet, daß mehr als fünf Prozent der Pastoren aller Konfessionen den Inhalt dieses Büchleins kennen. . .
Günter Wieske

John R. Nelson, Die Einheit der Kirche in Welt und Gemeinde. Übersetzt von Ernst Hornig. Weltweite Reihe Nr. 16. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1962. 96 Seiten. Kart. Leinen DM 3.80.

In diesem Band wird in meisterhafter Knappheit zusammengetragen, was von seiten der Kirchengeschichte, des Neuen Testaments und der Praxis zur Frage der Einheit der Kirche zu sagen ist. Der Verf. geht in allem bewußt auf eine stärkere Einheit zu, die er schließlich anhand von zwölf Fragen zu einer dringenden Aufgabe aller Christen und Ortsgemeinden erklärt. Die Informationen, die Nelson, der ehemalige Exekutivsekretär von „Glauben und Kirchenverfassung“, aus seiner umfassenden Kenntnis gibt, sind sehr gut geordnet und klar, die Haltung ist ökumenisch-biblisches, die Hinweise zu einer Lösung sind selbstverständlich seine Hinweise, enthalten aber gerade in dem Frageteil viele nachdenkens-

werte Anregungen. Zu dem vorliegenden Thema, dem theologischen Grundthema der Ökumene, verdient dieser auch in der deutschen Übersetzung von Bischof Hornig gut verständliche Band das Prädikat „ausgezeichnet“.
Günter Wieske

Günther S. Wegener, Die Kirche lebt. Der Weg der Christen durch zwei Jahrtausende. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1961. 332 Seiten mit 28 Fotos, 70 Illustrationen und farbigem Schutzumschlag. Leinen DM 19.80.

Volkstümliche kirchengeschichtliche Darstellungen werden von Leuten vom Fach zuweilen scheinbar angesehen, weil sie häufig einer kritischen Nachprüfung nicht standhalten. Auch das vorliegende Buch von Wegener hat seine Schwächen. Es kann nur eine Auswahl aus der Fülle des Stoffes bieten und muß wichtige Abschnitte der Kirchengeschichte sehr summarisch abhandeln. Trotzdem ist dem Verfasser hier ein Wurf gelungen, der zu begrüßen ist. Das Buch stellt gewissermaßen eine notwendige Parallele zu dem Werk von Hans Preuss „Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit“ dar. Diese Parallelität klingt schon in der Formulierung der Untertitel auf („Der Weg der Christen durch zwei Jahrtausende“ — „Der Weg der Kirche durch zwei Jahrtausende“) und macht sich dann im Aufbau und in der Abzweckung der beiden Bände weiterhin bemerkbar. Trotzdem ist Wegeners Buch kein Duplikat der Arbeit von Preuss. Preuss schreibt als bewußter Lutheraner, Wegener als Baptist und Freikirchler, und daraus erklären sich schon die verschieden gelegten Schwerpunkte sowie die oft entgegengesetzten Beurteilungen. Ganz deutlich wird das z. B. bei der jeweiligen Schilderung der Reformation, vor allem im Blick auf die Wiedertäufer und Schwärmer. Aber auch an anderen Stellen bricht dieser Unterschied immer wieder durch. So beginnt Preuss die Darstellung der Kirchengeschichte der USA mit den Worten: „Das Bild wird nun ganz bunt, nicht harmonisch bunt wie eine Wiese voller Blumen, sondern kunterbunt wie ein Teppich aus Stoffstückchen“ (S. 316); während Wegener schreibt: „Zu ihrer reinsten Form gelangt die religiöse Toleranz in Amerika, in jenem Land also, wo zugleich die Glaubensgemeinschaften, die sich allein auf die Gemeinden gründen, zu höchster

Blüte kommen“ (S. 246). Und bezüglich der Heilsarmee lautet das Urteil bei Wegener: „...der Krieg, den seine kleine Armee führen soll, gilt dem Laster der Großstädte: Trunksucht, Prostitution, sittliche Verwahrlosung... kurz darauf tauchen die ersten Soldaten in Europa und vor allem in Deutschland auf... Wer die Heilsarmee — wie es leider oft genug geschieht — mit einem spöttischen Lächeln betrachtet, der frage in den Elendsvierteln der Weltstädte nach. Er wird erstaunt sein, welches ehrenvolle Zeugnis man dort diesen Männern und Frauen ausstellt...“ (S. 290). Wogegen Preuss urteilt: „Es ist darum kein Zufall, daß die Blütezeit der Gemeinschaftsbewegung zugleich eine solche der Sekten in Deutschland gewesen ist... So kam der Methodismus zu gutem Fischfang herüber, besonders auffällig in der Gestalt der Heilsarmee, die mit ihrem Halleluja über Tisch und Bänke auch viele Deutsche mit-hüpfen ließ“ (S. 289). Und auf S. 316: „...und die Heilsarmee, die Booth 1874 (muß heißen 1878!) gründete, ein eng- lisch-spleeniges Gegenstück zur Gesellschaft Jesu, auf englischem Boden erwachsen und dort berechtigt, auf außerenglischem, beson- ders auf deutschem, ein seltsamer Fremdkörper...“

Schon aus diesen wenigen Beispielen wird deutlich, weshalb eben „eine not- wendige Parallele“ gesagt wurde. Wegener beurteilt die kirchengeschichtlichen Vorgänge sachlich, ohne seine eigene Haltung zu verleugnen, was besonders im letzten Kapitel des Buches zum Ausdruck kommt. Er stellt sie hinein in den großen Zusammen- hang der Weltgeschichte und widmet vor allen Dingen auch der Darstellung der öku- menischen Bewegung — die Preuss mit keinem Wort erwähnt —, als dem wohl bedeutsamsten Ereignis der Kirchenges- chichte unseres Jahrhunderts, einen an- gemessenen Raum. Weil das kirchenges- chichtlich interessierte Gemeindeglied in Deutschland gerade hierüber noch sehr wenig informiert ist, sei dem Verfasser da- für Dank gesagt, daß er uns hier einen all- gemeinverständlichen Abriss der Kirchenges- chichte unter ökumenischen Aspekten ge- schenkt hat.

Ludwig Rott

Wir — die Kirche. Ihre Gestalt und ihr Auftrag heute — ein Beitrag zum Ver-

ständnis. Herausgegeben und bearbeitet von William Lane Graffam. Burckhardt- haus-Verlag, Gelnhausen und Berlin- Dahlem 1962. 160 Seiten. Kartoniert DM 12.—, Hln. DM 14.80.

Eberhard Orthbandt/Dietrich Hans Teuffen, Ein Kreuz und tausend Wege. Die Ge- schichte des Christentums im Bild. Fried- rich Bahn Verlag, Konstanz 1962. 640 Kunstdruckseiten mit etwa 800 Abbil- dungen. Ganzleinen DM 35.80.

Der seit einer Reihe von Jahren in der kirchlichen Jugendarbeit Deutschlands tä- tige amerikanische Pfarrer W. L. Graf- f a m nimmt sich einer dringlichen Aufgabe an: dem Menschen unserer Tage — und insbesondere dem jungen Menschen — kon- kret, anschaulich und wesentlich nahezu- bringen, daß „Wir — die Kirche“ sind und daß „ihre Gestalt und ihr Auftrag heute“ Verständnis finden. Die einzelnen, jeweils durch ein Bibelwort bestimmten Abschnitte tun das in ihren Beiträgen meist recht leb- endig und ansprechend — unterstützt durch ein ebenso reiches wie eindrucksvolles Bild- material —, aber die ein wenig zufällig wirkende Auswahl und Anordnung des Stoffes wird den Leser nicht immer einen inneren Zusammenhang erkennen lassen. Daß hier jedoch mutig und erfinderisch neue Wege beschritten sind, wird dem Band sicherlich viele Freunde verschaffen. Der graphische Konfessionsstammbaum und die „Kleine Konfessionskunde“ (S. 104 ff.) bedürfen einiger sachlicher Berichtigungen (z. B. S. 107 über die Alt-Katholiken!). Und hätte sich ein Jahr nach Neu-Delhi nicht auch die graphische Darstellung des Ökumenischen Rates auf den gegenwärtigen Stand bringen lassen?

Beruhet die Wirkung schon des eben ge- nannten Buches oft fast mehr auf dem Bild- als auf dem Textteil, so ist der imposante Band von Orthbandt/Teuffen be- wußt auf die bildhafte Veranschaulichung der Geschichte des Christentums abgestellt. Der nach einem einleitenden Abschnitt über die ökumenische Bewegung sich über rund 70 Kapitel erstreckende Gang durch die Kirchengeschichte (wobei den letzten drei Jahrhunderten ein auffallend geringer, der — insbesondere russischen — Orthodoxie ein erfreulich breiter Raum zugestanden ist) soll dafür eigentlich nur den informativen

Hintergrund abgeben. Die Verfasser sind überzeugt, daß nur ein „unbefangener Rückblick“ auf die Kirchengeschichte „dem heutigen Leser eine aufrichtige Selbstbesinnung ermöglicht und die — vielleicht zuweilen etwas ermüdete — Sehnsucht nach der Jesus-Botschaft wieder wachruft“, denn „sie allein vermag die Christenheit zu ver-

einigen“. Diesem Ziel will letztlich das mit großer Sachkunde ausgewählte und über den herkömmlichen Stil solcher Sammlungen weit hinausgehende Bildmaterial dienen, das die Benutzung zum eigenen Studium wie zur Verwendung in Gemeindearbeit und Unterricht zu einer Freude und Hilfe werden läßt.

Mitteilungen der Schriftleitung

Der erste Beitrag dieses Heftes gilt dem im Mittelpunkt des Jahres 1963 stehenden ökumenischen Ereignis: der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 12.—26. Juli in Montreal/Kanada. Als Direktor des Referates für Glauben und Kirchenverfassung in Genf ist Prof. Paul Minear besonders berufen, diesen Dienst der unterrichtenden Einführung in die Aufgaben der Konferenz zu leisten.

Der Artikel von Prof. Vicedom leitet zu einer grundsätzlichen Besinnung über die mit der Integration verbundenen Probleme an, deren Trag- und Reichweite uns im Vollzug der Beschlüsse von Neu-Delhi mehr und mehr zum Bewußtsein kommen.

Prof. Wolfgang Schweitzer beleuchtet ein höchst interessantes Kapitel kirchlicher Friedensbemühungen aus der Anfangszeit der ökumenischen Bewegung, wobei uns gerade an der Zeitgebundenheit dieser Versuche die vom Evangelium her gebotene Verpflichtung der Weltchristenheit zum ständigen Dienst an der Versöhnung zwischen den Völkern wie aber auch die damit verbundenen theologischen Fragen sichtbar werden.

Unter „Dokumente und Berichte“ zieht der Sekretär der „Konferenz Europäischer Kirchen“, Dr. Glen G. Williams, das Fazit aus der 3. Nyborger Konferenz vom 1.—5. Oktober 1962. Außerdem bringen wir in Ergänzung zu den in der deutschen kirchlichen Presse veröffentlichten Ausführungen von Prof. Edmund Schlink „Ökumenische Impulse in Rom“ („Ev. Welt“ Nr. 24 vom 16. 12. 1962) den Bericht von Dr. Vilmos Vajta vom Lutherischen Weltbund über die erste Konzilsperiode.

Abschließend bitten wir, in Heft 4/1962, S. 270, Zeile 6 von oben hinter die Worte „der römischen Kirche“ den Hinweis einzutragen: 4). Kg.

Auschriften der Mitarbeiter

Dekan Friedrich Epting, Tübingen, Neckarhalde 27 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Prof. Dr. Paul S. Minear, Genf, 17 Route de Malagnou / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Pastor Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer H.-G. Schweigart, Wiesbaden, Drudenstr. 9 / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Bethel b. Bielefeld, Bethelweg 43 / Dr. Vilmos Vajta, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. D. Dr. G. Vicedom, Neuendettelsau/Mfr., Missionsstr. 5 / Prediger Dr. Günter Wieseke, Münster i. W., Norbertstr. 18 / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8 / Rev. Dr. Glen G. Williams, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. D. Leo A. Zander, Boulogne-sur-Seine, 4 Rue d'Alsace-Lorraine.

576

Ökumenische Rundschau 12 (1963) 2/3

DAS WISSEN DER ÖKUMENE OKUMENISCHE BEITRÄGE ZUM 60. GEBURTSTAG VON EDMUND SCHLINK

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß dankt Professor D. Dr. Edmund Schlink, seinem langjährigen Vorsitzenden, und grüßt ihn zu seinem 60. Geburtstag mit den herzlichsten Segenswünschen. Als ein Christ und Theologe im Dienst der Ökumene hat Professor D. Dr. Schlink dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und der ökumenischen Arbeit der deutschen Kirchen in der Erforschung und Gestaltung einer Theologie der ökumenischen Einheit der Kirchen und in umsichtiger Leitung der Beratungen des Ausschusses in langen Jahren große Dienste geleistet. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß erbittet ihm von Gott ein fruchtbares neues Jahrzehnt theologischen und kirchlichen Wirkens für die weltweite Ökumene wie für die Fortbildung und Vertiefung der ökumenischen Arbeit in Deutschland, und die Kraft zu weiteren, wegweisenden theologischen Erkenntnissen — in der Gemeinschaft des Glaubens an Christus den Herrn, der durch Seinen Geist die Kirchen zur wahren Einheit leitet.

Heinz-Dietrich Wendland
Hanfried Krüger

WIDMUNG

Man hätte nicht auf den 60. Geburtstag von Edmund Schlink am 6. März dieses Jahres zu warten brauchen, um ihm ein Zeichen der Freundschaft und Schätzung zu überreichen. Diejenigen, die sich hier als Autoren verschiedener Artikel zusammengeschlossen haben, wissen seit langem, was sie den theologischen und pastoralen Impulsen zu danken haben, die seit Jahr und Tag von Edmund Schlink für das strenge Durchdenken der ökumenischen Probleme ausgegangen sind.

Andere werden etwas über den Platz zu sagen haben, den der Gefeierte im Raum der deutschen Theologie einnimmt; mir liegt nichts näher als mit diesem Symposium zu bezeugen, daß Edmund Schlink mit seiner ganzen Person inmitten der Überlegungen steht, die wir — noch etwas unsicher und tastend — als Theologie in ökumenischer Perspektive bezeichnen. Vielleicht wird es in manchen Beiträgen sichtbar, daß sie sich aus Kräften der Erneuerung der Kirche nährt, die im Prozeß ihrer sichtbaren Einswerdung freiwerden. Und so mag sie auch wiederum diesen oft allzu langsam vorwärtsschreitenden Prozeß fördern.

Die Ökumenische Hochschule des Ökumenischen Rates der Kirchen in Bossey bei Genf, die sich bei ihrer Gründung wie bei der Durchführung ihrer Arbeit des intensiven Interesses und der Unterstützung Schlinks erfreut, ist einer der Orte, wo immer neue Versuche unternommen werden, Theologie in einem umfassenden ökumenischen Engagement zu betreiben.

Die Beiträge lassen sich schwerlich auf einen Nenner bringen, obwohl für die meisten das Thema „Einheit der Kirche“ im Mittelpunkt steht. Darüber hinaus ist aber angedeutet, daß dieses Thema selbst über das hinausgreift, was man im engeren Sinn darunter versteht.

Durch äußere Umstände sind nicht alle Autoren zu Wort gekommen, die ich um einen Beitrag gebeten hatte; dann wäre der ökumenische Charakter dieser Sammlung von Artikeln noch sinnfälliger in Erscheinung getreten. Daß die Sammlung zugleich in einer deutsch- und in einer französischsprachigen Zeitschrift erscheinen kann, die in ihrer Ausrichtung sehr verschieden strukturiert sind, ist ein Zeichen dafür, daß echte ökumenische Gesinnung nicht auf theologische Richtungen, aber auch nicht auf bestimmte Sprachen eingeschränkt werden kann.

Bossey, im März 1963

Hans-Heinrich Wolf

DAS WESEN DER EINHEITSFRAGE IN DER ÖKUMENE

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Auf die Frage nach dem Hauptanliegen der Ökumene heute muß man antworten, daß es das Wesen der kirchlichen Einheit ist. Alles, was man in der Ökumene als Stellvertreter, Delegierter der Kirchen oder als einzelner Gläubiger tut, geschieht auf dem Wege zur Klärung dieses Hauptproblems der im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen. Es geht bei dieser Klärung nicht nur um eine Interpretation der biblischen Auffassung der kirchlichen Einheit oder um eine theologische Deutung dieser Einheit, sondern es geht dabei zunächst um das gemeinsame Ringen der Mitgliedskirchen um die lebendige Wahrheit durch das Zusammenleben und Wachsen im Gebet, durch Dienst und Mission. Man darf hinter diesem Bemühen auch nicht eine existentialistische Auffassung der Einheit sehen, die der schwierigen doktrinären Diskussion zwischen den getrennten Kirchen aus dem Wege gehen will, sondern den Ausdruck des wahren Wesens der Einheit. Denn diese Einheit ist zunächst keine theologische Lehre oder theoretische Anschauung; sie ist das fortdauernde Ergebnis der Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Geschichte als neues Leben in der von ihm untrennbaren Gemeinschaft. Die Einheit, die die Kirchen heute suchen, ist die Einheit, die schon in Christus durch den Heiligen Geist Ereignis geworden ist als der Mittelpunkt der göttlichen oikonomia und die erlösende Kraft der göttlichen Gnade, die an allen Menschen wirksam ist und sie durch den Akt des Einen trinitarischen Gottes zum Einssein beruft. Die Einheit, die wir jetzt und hier unter uns suchen, ist die Ausgießung der Einung, die in einer unbegreiflichen Weise im Wesen der Trinität gegeben ist und durch das Wirken des Heiligen Geistes in den Menschen geschieht. Darum wird in der Ökumene die Einheit nicht als eine Formel oder als bloß theoretische, oberflächliche und verbale Übereinstimmung aufgefaßt. Es gibt keine echte kirchliche Einheit als rein formelle Übereinstimmung durch einen konfessionellen Consensus fidei et doctrinae. Das wahre Verständnis der Einheit bedeutet die ständige Bereitschaft der getrennten Kirchen, diese ihre Einheit gemeinsam von der Einung Gottes her zu empfangen, um neu im Leben miteinander in dieser Einheit zu wachsen. Die Einheit der Kirche ist deshalb zu verstehen als Quelle, Wesen und Ausdruck der Fülle der trinitarischen Gnade im innerkirchlichen Leben, in der zwischenkirchlichen Hilfe als ekklesiale Diakonie, im Dienst in und an der Welt und im gemeinsamen Zeugnis als evangelische Diakonie in der Welt. Die Schwierigkeit des heutigen Gespräches der Kirchen über die Einheit liegt nicht so sehr bei den konfessionellen Unterschieden und Formulierungen, sondern besteht in der Verabsolutierung dieser konfessionellen Formulierungen oder in der Ver-

absolutierung eines nach außen gewendeten sozialen Aktivismus. Die Kirchen versuchen, nicht durch den Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen, sondern durch die Ökumene, das heißt durch gemeinsames Gebet und durch ein echtes Miteinander im kirchlichen Leben, diese Einseitigkeiten zu überwinden und durch ihr gemeinsames Leben die Fülle der göttlichen Einheit neu zu empfangen. Man kann den Beitrag des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Wiederherstellung der Einheit der Kirchen untereinander nur verstehen, wenn man vom Bericht der Sektion „Einheit“ in Neu-Delhi ausgeht.

1. Das Wesen des Berichtes über die Einheit

Der Bericht der dritten Sektion über die Einheit ist von vielen Seiten und aus verschiedenen Gründen kritisiert worden. Einige sagen, daß der Bericht keine solide theologische Fundierung hat; andere sehen darin einfach den Ausdruck eines sentimental Enthusiasmus angesichts einer in Wirklichkeit unter den Kirchen gar nicht bestehenden gemeinsamen ekklesiologischen Basis. Gleichzeitig wird dem Bericht, besonders seitens der radikalsten evangelischen Gruppen, der Vorwurf gemacht, daß sich hinter ihm eine philorthodoxe Haltung verbirgt und daß er im allgemeinen die kirchlich gebundene Auffassung der Einheit preisgibt, dadurch, daß er im trinitarischen Gott selbst die Quelle der Einheit, im Pfingstereignis deren Verwirklichung und in den historischen Kirchen ihre Kontinuität sieht.

Diese Vorwürfe beruhen zum Teil auf der obenerwähnten Tatsache, daß man in der heutigen Situation der Spaltung der Kirche und der polemisch-apologetischen und konfessionalistischen Haltung nicht so einfach bereit ist, die Fülle der Einheit durch und in der Einung Gottes zu sehen und zu akzeptieren. Die Wahrheit und das dynamische Element der kirchlichen Einheit werden immer noch einseitig erfaßt, geglaubt und praktiziert in der Form eines pseudosakramentalen Konfessionalismus oder eines außerkirchlichen sozialen Aktivismus. Diese Einseitigkeit in der Auffassung der Einheit zeugt für einen Mangel an der Fülle der Gegenwart des trinitarischen Gottes in Seiner historischen Kirche in ihrer geschichtlichen Kontinuität, sowohl in ihrem inneren Leben als auch in ihrer Existenz für die Welt. Das Tragische an dieser Situation ist die Tatsache, daß das Dynamische der Kirche mit dieser Einseitigkeit identifiziert wird. Wenn man seiner Kirche treu bleiben will, muß man in dieser Einseitigkeit beharren, um durch sie und nur für sie zu wirken.

Doch die Kirchen in Neu-Delhi haben in der Kraft des Heiligen Geistes versucht, diese Einseitigkeit zu überwinden und die Einheit in echt ökumenischer Weise zu formulieren. Gewiß stellt dieser Bericht oberflächlich gesehen einen scheinbaren Kompromiß dar, der die verschiedensten konfessionalistischen Schultheologien und theologisch extremistischen individuellen Haltungen enttäuscht hat.

Dieses Dokument versucht, die Fülle der göttlichen Gnade zum Ausdruck zu bringen in einer kirchlichen Situation, in der Spaltung und christliche „Wahrheit“ eine bastarde Union eingegangen sind. Doch der Bericht von Neu-Delhi legt einfach und schlicht dar, wie Gott in der Geschichte durch die verschiedenen neben-

einander existierenden Kirchen handelt, um sie zur Fülle einer echten ökumenischen Gemeinschaft im Glauben und im Leben zu führen, aus der das prophetische Wort der Einen Kirche hervorgehen wird. Er beschreibt keine bestehende Realität, und darin liegt seine Schwäche, doch er lädt uns alle ein und zeigt uns den Weg zu dieser Realität. Es stellt sich die Frage, wie man diesen Bericht verstehen soll. Ist er eine Definition der kirchlichen Einheit? Die Frage muß mit einem „Nein“ beantwortet werden, weil eine Definition das Objekt endgültig beschreibt oder das Wesen einer Realität und den Inhalt einer Idee wahr und vollständig auszudrücken versucht. Die „Definition“ ist zwar formell; doch hinter der Form verbirgt sich der reale Inhalt des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit der Kirchen in der Ökumene.

Es handelt sich nämlich nicht um ein phantastisches oder idealisiertes Bild der Einheit, sondern um das Zeichen der gemeinsamen Herkunft, das Minimum an Übereinstimmung in der Gegenwart und das Ziel, auf das sich alle Kirchen in Zukunft gemeinsam ausrichten wollen. Darum wäre es unrecht, diese Definition von Neu-Delhi mit einer optimistischen Fiktion zu vergleichen. Gewiß bleibt die Gefahr des Formalismus bestehen, das heißt, daß wir uns nur mit der verbalen Übereinstimmung begnügen und nicht ständig hinter dieser Formel den theologischen Ansatz und die Verpflichtung zum verantwortlichen Engagement suchen. Durch ihre Zusammenarbeit verstehen die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates schon zu einem gewissen Grade, was eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ ist und sein müßte und sein wird, und was die Kraft des gemeinsamen Gebetes bedeutet.

Aus dieser Erfahrung ergibt sich, daß der nächste Schritt auf dem Wege zur „völlig verpflichteten Gemeinschaft“ die gegenseitige Anerkennung der Ämter ist. Damit kommt zum Ausdruck, was der gemeinsame Boden der Einen apostolischen und katholischen Kirche ist und auf welcher Basis alle Kirchen existieren. Somit können wir sagen, daß der Bericht keine Definition ist. (Im Bericht selbst heißt es: „... sie [die Beschreibung der Einheit] ist nicht als Definition der Kirche zu verstehen und setzt keine bestimmte Lehre von der Kirche voraus.“ Neu-Delhi-Bericht, S. 131.) Doch ist diese Beschreibung der Einheit das Ergebnis der bisherigen Zusammenarbeit, ein Vorschlag und eine von den Kirchen ausgehende Einladung an alle Kirchen. Sie ist die Stimme und der Ausdruck des Zusammenseins der Kirchen im Ökumenischen Rat auf dem Wege zum wahren Verständnis ihrer Aufgabe und ihres Dienstes in der Welt.

Deshalb muß diese Formel zunächst einmal als Vorschlag und Einladung oder Aufforderung verstanden werden, die hinweisen auf den ekklesiologisch-existentialen Inhalt. Dieser Inhalt wartet darauf, von uns allen verarbeitet, geklärt und praktiziert zu werden. Diese Aufforderung ist an alle die gerichtet, die sich zur Wieder-Verwirklichung der „völlig verpflichteten Gemeinschaft“ berufen fühlen, weil sie den einen apostolischen Glauben in völliger Übereinstimmung bekennen wollen und auf diese Weise zu einem gemeinsamen Dienst in der Welt geführt werden.

2. Quelle, Wesen und Ziel der Einheit

Der Bericht läßt keinen Zweifel über die Quelle der Einheit. Sie ist identisch mit der Offenbarung des dreieinigen Gottes. Wir werden diese Einheit nicht erst jetzt durch die ökumenische Bewegung schaffen. Wir müssen sie zu jeder Zeit und an jedem Ort neu von Gott empfangen, doch so, wie sie von Anfang an da war und im Pfingstereignis allen Menschen durch die Ekklesia gegeben worden ist.

Der göttliche Ursprung der Einheit ist nicht nur das Präludium zum rechten Verständnis der Einheit, sondern der von Schismen und Spaltungen unberührte Grund und das ewige Wesen der Einheit. Allein in der Einung Gottes wird die Einheit unter den Kirchen offenbart, gewährt und in der Einen apostolischen Kirche bewahrt. Aus dieser These ergeben sich zwei Schlüsse im Hinblick auf die Bestimmung des Wesens der kirchlichen Einheit.

a) Die historisch-geschichtliche Kontinuität der Einheit der Kirche

Dies ist kein äußerliches Merkmal der Einheit, sondern gehört zum Wesen der Einheit, von der wir behaupten, daß sie am Pfingsttag verwirklicht worden ist. Die ungebrochene historische Kontinuität entspricht dem göttlichen Ursprung der Einheit und nicht dem menschlichen Wahrheitsbegriff der verschiedenen Konfessionen in ihrem Ringen um die Erfassung und Definition der Wahrheit. Wahrheit in Christo ist zunächst die Wahrheit der Einung in ihm und durch ihn und ihre Verwirklichung in der Einen Ekklesia durch den Heiligen Geist zu einer bestimmten Zeit und für alle Zeiten, an einem bestimmten Ort und für alle Orte. Wahrheit, Einung und Ekklesia Christi in dieser Welt sind untrennbar und ergänzen sich gegenseitig. Es gibt keine Wahrheit in einer einzelnen Kirche ohne den trinitarischen Ursprung der in unserer Geschichte verwirklichten Einung. Kirchliche Wahrheit und kirchliche Einheit sind die zwei Seiten ein und derselben Münze. Einheit ist nicht ein sekundäres Merkmal der Kirche, sondern gehört zu ihrer ontischen Struktur; sie ist das ihrem Wesen direkt entsprungene ontische Dasein der Kirche als Ergebnis, Ziel und Instrument des Wirkens Gottes. Die Einheit ist Voraussetzung, Inbegriff und Zeichen der Fülle der Kirche in ihrer Apostolizität und ihrer Katholizität. Das führt zum Verständnis der lokalen Kirche als Teil dieses Ganzen, das von der menschlichen sündhaften Spaltung unberührt, unangetastet und ungestört durch die Jahrhunderte hindurch besteht. Wiedervereinigung bedeutet, diese Einung ständig zu bekennen durch die Überwindung des konfessionellen Separatismus. Wiedervereinigung heißt, dem Willen Gottes gemäß in dieser Einung zu bleiben, von ihm die Kraft dazu zu empfangen und neu die Charismata des Heiligen Geistes zu erlangen zur ständigen Erneuerung des Lebens der Kirche an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, unter verschiedenen Umständen und in verschiedenen Formen.

Diese Bemerkungen sollen auf keinen Fall als eine Spiritualisierung oder Idealisierung des Einheitsproblems verstanden werden. Sie sind auch nicht Ausdruck eines abstrakten Einheitsbegriffes, der die reale Situation der kirchlichen Spaltung

bagatellisiert. Der Bericht von Neu-Delhi verhilft uns zu einem konkreten Verständnis der Einheit, dadurch, daß er ihre Sichtbarkeit unterstreicht.

b) Die Sichtbarkeit der Einheit der Kirche

Der göttliche Ursprung, die historische Verwirklichung und die geschichtliche Kontinuität der Einheit bedeuten, daß die Einheit nicht einfach ein theoretisches Prinzip oder nur eine eschatologische Hoffnung ist. Die Verwirklichung der Einheit in der Geschichte erschließt uns den geschichtlichen Aspekt der Einheit, der uns dazu zwingt, die tatsächliche Sichtbarkeit dieser Einheit in der Welt zu akzeptieren. Diese Sichtbarkeit ist eng verbunden mit der Historizität der Kirche, und darum ist sie kein überflüssiges äußeres Merkmal der Einheit, sondern gehört zu ihrem Wesen; zugleich ist sie ihr eigener und einziger Ausdruck. Ohne die Sichtbarkeit der Einheit verfallen wir in einen starren, spiritualistisch-illusionären Synkretismus, und die Frage nach dem „Wie“ unserer Haltung und unseres Beharrens in der Einungswahrheit Gottes führt uns dann allmählich zu einem sentimental-ökumenischen und Universalismus. Vom menschlichen Standpunkt aus ist die Sichtbarkeit der Einheit der Kirche die durch Gottes Gnade ermöglichte Antwort des Menschen auf das Werk Gottes in dieser unserer menschlichen Geschichte und in diesem materiellen Kosmos. Die Sichtbarkeit bedeutet darum nicht heidnischer Kultus oder sakraler Materialismus oder brutaler, rein gesetzlich-autoritärer Institutionalismus. Es handelt sich um die wahre Theophanie der Einung in der kirchlichen Einheit. Diese Theophanie geschieht durch die kirchliche Einheit jetzt und hier, so wie sie am Anfang war, zu einer bestimmten Zeit und durch bestimmte Menschen mit bestimmten Ämtern; sie geschieht aus der Glaubensgemeinde heraus und für die Gemeinde in der ganzen Welt. Darum ist die kirchliche Einheit das Wahre, das Reale, das Sichere par excellence. Alles in diesem natürlichen und geistlichen Kosmos dreht sich realistisch-immanent um diese Einheit, die die ständige Offenbarung des Lebens des Herrn als Herr über diesen Kosmos ausdrückt. Inkarnation, Passion, Auferstehung, Einung und Einheit der Kirche sind geschichtliche Ereignisse mit dem höchstmöglichen Realismus in dieser und für diese Welt.

Wenn man die Sichtbarkeit der Einheit als das dem Wesen der göttlichen Offenbarung entsprungene Ereignis betrachtet, darf man die Sichtbarkeit nicht mit dem institutionellen Aspekt der Kirche identifizieren. Gewiß, die Institution ist kein überflüssiges Zeichen, sondern gehört zum Wesen der Kirche. Sie ist das Unvermeidliche für die Menschen in dieser Welt und für die konkrete historische Struktur des Gemeinschaftslebens in Christo. Doch die Sichtbarkeit der Einheit ist eine viel tiefere Dimension als die strukturierte Institution. Sie ist das Mysterium des Empfangens der Gnade Gottes in der Ekklesia als Leib Christi. Dieser Empfang der Gnade bindet von innen her die durch Gottes Liebe geschaffene Gemeinschaft zusammen, die durch diese Gnade eins bleiben kann und muß und dieses Ereignis des Empfangs der Gnade hic et nunc sichtbar macht. Im Zentrum der Sichtbarkeit steht darum nicht die Institution, sondern der Akt des Heiligen Geistes, der alle Menschen ständig zur Einheit ruft. Denn wenn wir von der Sichtbarkeit der kirch-

lichen Einheit sprechen, meinen wir damit das Mysterium des Empfangens der göttlichen Theophanie durch unsere lokalen Kirchen in unserer Zeit. Wir sprechen daher von der Sichtbarkeit, deren Basis die Gnade des trinitarischen Gottes ist. Diese Gnade als Gabe des Heiligen Geistes macht aus der „materiell“ sichtbaren Einheit die notwendigen Formen, Institutionen, Ämter und Dogmen der historischen Kirche. Es handelt sich nicht um eine zwingende, von einer zentralisierten menschlichen Autorität aufrechterhaltenen Ordnung, sondern es handelt sich um die charismatische Ordnung der bindenden Liebe Gottes, um die Gemeinschaft in der Freiheit, nicht im Sinne einer individuellen Unabhängigkeit, sondern im Sinne der erlösten Personal-Koinonia, der Gemeinschaft derer, die durch den Heiligen Geist zur Einung Gottes und zu Seiner charismatischen Ordnung berufen sind.

Die Zeichen der Sichtbarkeit dürfen nicht konstitutionell-institutionell verstanden werden, sondern charismatisch. Sie tragen ihr göttliches „Ordo“ und ihre sakrale Autorität nicht in sich, sondern sie sind das konkrete, sichtbare Zeichen, das gottgegebene Instrument für die Vermittlung der Gnade Gottes an Seine Gemeinde. Ihre Verbindlichkeit und ihre Notwendigkeit beruhen darum in der Tatsache, daß sie nicht Fundament, sondern Produkte der charismatischen Gemeinschaft sind. Dies hat eine große Bedeutung für das Verständnis des Wesens der Einheit, die wir wiederherzustellen suchen. Angesichts dieser Tatsache erweist sich auch die Befürchtung eines großen Teils der heutigen Christenheit, daß das Bemühen um die kirchliche Einheit zu einer sakralen Super-Kirche führen könnte, als unberechtigt. Die sichtbare charismatische Einheit ist nicht von so legalistischer und einfacher Natur. Der Gehorsam der Einen Kirche beruht auf dem ständig neuen Hören des Wortes Gottes und auf der Annahme Seiner Gnade durch die gottgegebenen „Kanäle“ in Seiner Ekklesia. Die zentralisierte Autorität der Kirche ist die qualitative Katholizität, die Fülle der Gnade, die nur durch das Amt — das charismatische, das liturgische und das Amt der Verkündigung — vermittelt wird, das das personifizierte Zeichen der persönlichen Beziehung in der Versöhnung ist. Die Autonomie der lokalen Kirchen beruht auf ihrer Beziehung zur Quelle der Fülle der Gnade Gottes.

Die sichtbare Einheit der Kirche hat ihren festen Grund in der Beziehung zu dieser Fülle, und nur durch sie wird die lokale Unabhängigkeit und Autokephalie zur universalen und echt-katholischen Gemeinschaft. Darum spricht der Bericht von Neu-Delhi mit Recht von den Zeichen der sichtbaren Einheit in diesem charismatischen Sinne und erinnert uns daran, daß wir unsere Einheit nur in der Einen Ekklesia als gegeben empfangen und in ihr immer weiter wachsen müssen, bis wir zu der einen „völlig verpflichteten Gemeinschaft“ werden.

Die so verstandene Sichtbarkeit der Einheit eröffnet uns das Ziel der kirchlichen Einheit. Der Bericht von Neu-Delhi weist mit Recht darauf hin, daß das gemeinsame Leben der Kirchen (gemeinsames Gebet und gemeinsames Brechen des einen Brotes) Verkündigung des einen Evangeliums bedeutet und sich in Zeugnis und Dienst an die ganze Welt wendet. Es ist klar, daß die Einheit einerseits nicht Selbstzweck ist, aber andererseits nicht nur missionarische Bedeutung hat. Sie ist

zunächst das gemeinsame charismatische Leben in der Einen Kirche. Die apostolische Martyria des einen Evangeliums nimmt da ihren Ursprung und führt uns zum gemeinsamen Dienst in dieser Welt. Die Einheit ist für die außerhalb der Kirche stehende Welt kein zwingendes Zeugnis; sie ist keine bloße Methode für eine echte Mission, sondern sie ist das innere Leben und die Kraft der gemeinsamen Bewegung der Kirche zur Welt hin. Das gemeinsame Wirken der Kirchen in der Welt fließt aus dem gemeinsamen charismatischen Leben der Kirchen. Die Eine Mission der Einen Kirche ist nicht das direkte Ziel der Einheit, sondern Ergebnis und Ausdruck des Charismas, das aus der Einung Gottes mit den Menschen in der Ekklesia erwächst und dank dessen es nur eine Verkündigung für und in der ganzen Welt geben kann. Das Ziel (telos) der Einheit ist nicht die Mission, sondern die Aufforderung an die außerhalb der Kirche stehende Welt, an dieser präexistierenden Fülle der Einung Gottes mit allen Menschen teilzuhaben, die sich in der Einheit der Kirche und in ihrem sakramental-charismatischen Leben offenbart. Denn die kirchliche Einheit schließt an sich potentiell die ganze Welt als die Eine erlöste Schöpfung Gottes in der Ekklesia ein.

So offenbart uns das Gespräch über die Einheit in der heutigen post-Neu-Delhi-Ökumene die echte ontisch-existentielle Dimension der Einheit, die Synthese zwischen der Gabe Gottes und der sich aus Seinem Charisma ergebenden Aufgabe, nämlich in Seiner Einung in der Einen Ekklesia zu bleiben und durch die verschiedenen Charismata in existentieller Weise in der Einheit zusammenzuwachsen. Der feste und ernsthafte Entschluß, diese beiden Aspekte des Einen Wirkens des Heiligen Geistes, des Einen historisch offenbarten Mysteriums in der Kirche zu vereinen, wird uns zusammenführen; das bedeutet erstens: die Ämter gegenseitig anzuerkennen; zweitens: die vielen verschiedenen Formen kirchlichen Lebens in der ungebrochenen charismatischen Kontinuität der apostolischen Kirche als den äußeren Ausdruck des Einen Ekklesia-Ereignisses zu verstehen; drittens: diese unsere Einheit als die gottgegebene Gemeinschaft in der Taufe, im Heiligen Abendmahl, in der Verkündigung des Wortes und in allen von Anfang an gegebenen Charismata zu akzeptieren.

So verstanden bedeutet Einheit, gemeinsam die Gnade Gottes zu empfangen zur Erhaltung und Erbauung der einen, von Ihm geschaffenen Gemeinschaft und gemeinsam in ihr zu leben. Wir bleiben in dieser Gemeinschaft, indem wir gemeinsam und in konkreter Weise die Gnade empfangen und das schon Empfangene durch gemeinsames Leben bezeugen und so zusammenwachsen zu der Einen Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Darum müssen wir den konkreten Halt, den Gott uns in der Kirche gibt, anerkennen und ihn mit der Freiheit verbinden, das heißt, mit den vorhandenen Zeichen und den unzähligen Gnadengaben in der ungebrochenen Koinonia.

Die Verbindung der Charismata untereinander zur heiligen Gemeinschaft Gottes ist die erste und letzte Realität der echten, zur Vollkommenheit schreitenden kirchlichen Einheit. Es handelt sich um das dynamische Wirken Gottes in uns durch den Heiligen Geist. Nichts kann statisch bleiben, wenn das uns von Gott gemeinsam Gegebene zur charismatischen Gemeinschaft geworden ist. Die höchste

Gabe Gottes ist die Einheit der Kirche als das Bild Seiner Fülle, Seiner Dynamis und Seiner Herrlichkeit, die in uns wirksam sind. Seine Einung in der charismatischen Kirche zwingt uns, dynamisch und schöpferisch zu sein und in der kirchlichen Einheit zu bleiben im gemeinsamen Gehorsam gegenüber Seiner allmächtigen Tat. Einheit heißt deswegen, gemeinsam in seinem Charisma, in seinem charismatischen Leben und im Bekennen zu bleiben.

Um praktisch und konkret zu dieser charismatischen Koinonia zu kommen, müssen folgende Bedingungen erfüllt werden:

a) Die Kirchen müssen gemeinsam bekennen, daß die Ekklesia durch die lokalen Kirchen und historischen Konfessionen nicht gespalten werden kann. Es gibt nur eine Kirche, die an verschiedenen Orten und in verschiedenen Formen Ausdruck der Ekklesia ist. Der denominationelle und konfessionalistische Aspekt der Kirchen muß verneint werden.

b) In dieser ungetrennten universalen Gemeinschaft gibt es klare Zeichen der Wahrheit, die von der ganzen Kirche und von echten ökumenischen Konzilien bestimmt werden, und zwar nur wenn es sich als notwendig erweist, das heißt, wenn es darum geht, eine neue Interpretation anzunehmen oder zu verwerfen. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Abfall von der Kirche als Möglichkeit immer bestehen bleibt.

c) Diese universale Gemeinschaft wird durch die gemeinsame Teilnahme am Sakrament, an der Wortverkündigung und an der Liturgie bewahrt und befestigt.

d) Um zur „Co-celebration“ in der Liturgie und zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter zu kommen, müssen Zeichen der inneren geistlichen und charismatischen Gemeinschaft errichtet werden. Diese Zeichen sind die charismatische Bestätigung des Glaubens in der Einen ungetrennten Ekklesia. Die „sphragis doreas“*) des einen Glaubens muß die Grundlage aller Bestrebungen zur Wiedervereinigung sein. Das „Charisma“ muß in allen Kirchen der Welt verbreitet werden. Die Einführung dieses Brauchs der orthodoxen Kirche kann der erste Schritt auf diesem Wege sein.

e) Demgemäß darf die Einheit nicht in einem dogmatisch-institutionell-gesetzlichen Sinne verstanden werden, mit einer unfehlbaren Autorität, einem theologischen System oder einer neuen Konfession im Mittelpunkt. Das Wesen der dynamischen Einheit der Ekklesia muß charismatisch-liturgisch und kerygmatisch verstanden werden, von einem festen Grund her, der das ständige Wachsen in der Einheit ermöglicht. „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen worden seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe . . . bis wir insgesamt zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen“ (Eph. 4. 4, 5 und 13). Dann nur können wir gemeinsam im Heiligen Geist die weiteren Probleme zu überwinden suchen und mit neuen Problemen ringen. Denn die Einheit wird nie von einem Tag zum anderen und ein für allemal hergestellt werden. Es geht hier zunächst nur um die erste Voraussetzung, um den Anfang eines ständigen Bemühens.

*) = „Siegel der Gabe“.

DIE CHRISTLICHE EINHEIT¹⁾

VON JEAN-LOUIS LEUBA

Ein Wort vorerst zum Titel dieses Beitrages. Es geht hier um die „christliche Einheit“ und nicht um die „Einheit der Christen“. Das Thema „die Einheit der Christen“ würde nämlich voraussetzen, daß man bereits weiß, was Einheit überhaupt ist, worin sie besteht und was sie zur Folge hat. Man könnte dann ohne weiteres daran gehen, die Mittel und Wege zu suchen, dieses bereits erkannte Ziel zu erreichen. Das Thema „die christliche Einheit“ bedeutet hingegen — und das ist etwas sehr Verschiedenes —, daß wir unsere Aufmerksamkeit, unsere Studien, unser Gebet, unsere Betrachtungen auf die Einheit selbst richten werden, um sie zu erkennen und so von ihr selbst die Mittel zu erhalten, sie zu erreichen.

Wenn wir versuchen, uns über das theologische Fundament der ökumenischen Bewegung Rechenschaft zu geben, wird unsere erste Frage somit nicht lauten: „Wie können wir eins werden?“, sondern: „Worin besteht in Wirklichkeit diese Einigung?“

Lesen wir zum Beispiel das Bekenntnis zur Einheit, das Paulus an die Epheser richtet: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen worden seid zu einer Hoffnung vermöge eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der über allen und bei allen und in allen ist.“²⁾ Die erste Frage, die dieses Glaubensbekenntnis aufwirft, ist wohl diese: Was bedeutet dieses „ein“, das — in einer bezeichnenden Reihenfolge übrigens, auf die wir aber hier nicht näher eingehen können — sowohl auf den Vater als auch auf den Sohn, den Geist, den Leib (d. h. die Kirche³⁾), die Taufe, den Glauben und die Hoffnung angewandt ist? Welche Wirklichkeit drücken diese griechischen Wörter *εἷς, μία, ἓν* (ein, eine, ein) sowie im vorausgehenden Vers *ἐνότης* (Einheit) aus?

Wenn wir, um diese Frage zu beantworten, die Bibelstellen durchgehen, in denen wir diese Ausdrücke in einem Zusammenhang theologisch bedeutsamer Aussagen antreffen, so werden wir sofort feststellen, daß der Inhalt dieser Ausdrücke äußerst konkret ist und daß ihre Bedeutung in dem Sinne festgesetzt werden muß, in dem die Schrift sie zur Beschreibung des Seins und des Werkes Gottes anwendet.

Meine Aufgabe wird also nicht darin bestehen, von einem abstrakten, angeblich klaren und vorgegebenen Begriff der Einheit auszugehen und diesen dann mit Gott, seinem Werk, seiner Kirche in Beziehung zu bringen, als ob die Einheit unabhängig von Gottes Sein und Werk ihr Wesen haben und erhalten könnte. Meine Aufgabe ist vielmehr, vorerst zu suchen, was die konkrete Einheit, eines der Attribute Gottes und seines Werkes, überhaupt ist. In Gott und in seinem Werk haben wir zu suchen, was Einheit ist. Denn Gott hat nicht an einer Einheit teil, die vor, außerhalb und über ihm existierte. Die Einheit wird ihm auch nicht a posteriori zugesprochen. Einheit, im Gegenteil, existiert nur insofern sie an Gott teilhat, insofern Gott sie bestimmt und sie uns gibt.

Wir werden also unter verschiedenen Gesichtspunkten Gott und sein Werk betrachten und nach jeder unserer Entdeckungen, soweit es die einem solchen Aufsatz gesetzten Grenzen erlauben, die Ausblicke andeuten, die diese betrachtete und uns gegebene Einheit unserem Denken, unserem Gebet und unserem Handeln eröffnet. Dies ist, nebenbei bemerkt, für jede ökumenische Arbeit das einzig angemessene Vorgehen, denn es allein ist auch grundsätzlich jeder theologischen Arbeit angemessen. In einer ökumenischen Theologie, wie in der Theologie überhaupt, ist der Ausgangspunkt einer Fragestellung nie eine angeblich klare und vorgegebene Frage, auf die man eine Antwort zu suchen hätte. Der Ausgangspunkt ist vielmehr die Suche nach der wahren Frage selbst, wie sie von der Offenbarung Gottes noch als Geheimnis, aber doch schon gegenwärtig gestellt wird und die Antwort schon enthält, die in ihr zu suchen uns gegeben und aufgegeben ist.

Wir werden also nicht von den Trennungen der Christen ausgehen und suchen, was Einheit ist. Wir werden von der Einheit Gottes, seines Seins und seines Werkes ausgehen und versuchen, diese zu betrachten. In dieser Betrachtung werden wir dem einzigen, dem innerlich zusammenhängenden, dem christlichen Faktum gegenüberstehen, das uns beherrscht, zusammenruft und versammelt und so den ersten Grund und die letzte Bestimmung des ökumenischen Gesprächs ausmacht.

Wir betrachten die Einheit erstens im Lichte der Lehre von Gott, zweitens im Lichte der Trinitätslehre, drittens im Lichte der Christologie.

I. Die Einheit im Lichte der Lehre von Gott

Wenn die Einheit eine Wirklichkeit ist, die für uns alle eine Gabe und eine Aufgabe darstellt, so vor allem deshalb, weil Gott selbst eins ist und weil er diese seine Einheit in Christus durch den Heiligen Geist auch anderen Wesen zugesprochen hat, die in ihr ihre eigene Wirklichkeit finden. So steht im fünften Buch Mose: „Jahwe unser Gott, Jahwe eins.“⁴⁾ Die ganze Heilsgeschichte, von der die Schrift für immer und überall Zeugnis ablegt, ist die Offenbarung und die Folge der Taten, durch die Gott sich als der eine Gott erweist. Welches aber ist der Inhalt dieses Zeugnisses: ein Gott? Im Lichte der Heilsgeschichte kann man ihn auf die beiden folgenden Hauptbestimmungen zurückführen.

Erste Bestimmung

Die Tatsache, daß Gott eins ist, bedeutet vorerst, daß Gott einzig ist. Einheit ist vorerst Einzigkeit, *singularitas*. Mit andern Worten, Gott ist nicht die Art einer Gattung, er ist nicht ein bestimmtes Exemplar innerhalb einer Kategorie, die auch andere Exemplare enthält. Im Gegenteil, er allein ist Gott, er ist der einzige Gott, es gibt keinen andern Gott als ihn, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Diese Gott eigene Einzigkeit, diese Einzigkeit, die Gott selber ist, ist auch das Kennzeichen seines ganzen Werkes, der ganzen Heilsgeschichte. Sie ist kennzeichnend für die Wahl Israels, sie ist kennzeichnend für die Epiphanie Christi. Daher die Bedeutung der Ausdrücke *ἄπαξ* (ein einziges Mal), *ἐράπαξ* (einmal für immer), durch die gewisse Stellen des Neuen Testaments diese Epiphanie be-

schreiben. Der einzige Gott offenbart sich in entscheidender und endgültiger Weise durch eine einzige Tat. Diese Einzigkeit ist daher nicht nur für die ganze Heilsgeschichte und ihre Vollendung in Christus kennzeichnend, sondern auch für das Zeugnis, das der Heilige Geist in der Kirche nachträglich von ihr ablegt. Alles, was mit dieser Heilsgeschichte, mit ihrem Ablauf und ihrer nachträglichen Aktualisierung zusammenhängt, hat an dieser selben Einzigkeit teil.

Aus diesem Grunde spricht Paulus an der eben angeführten Stelle des Epheserbriefes nicht nur von einem Vater, einem Herrn und einem Geist, sondern auch von einem Leib, einer Hoffnung, einem Glauben und einer Taufe. Alles, was mit der einzigen Heilsgeschichte, mit ihrem Ablauf und ihrer Aktualisierung in Beziehung steht, hat den Charakter des Entscheidenden. Es geht jedesmal und unter allen Gesichtspunkten um das Heil oder das Verderben, um das ganze Heil oder das ganze Verderben, und dies deshalb, weil Gott einzig ist, weil Christus einzig ist, Quelle des einzigen Trostes im Leben und im Tode, wie der Heidelberger Katechismus es in seiner ersten Frage ausdrückt.

Deswegen hängt die Gültigkeit des ganzen Gesetzes von einem einzigen Gebot ab.⁵⁾ Deswegen hängt der konkrete Gehorsam in der existentiellen Lage der bestimmten Berufung von der Antwort auf eine einzige Frage ab.⁶⁾ Deswegen tut nur ein Einziges not.⁷⁾

Der Einzigkeit, der *singularitas* Gottes gegenüber, tritt die Pluralität Satans an den Tag. Er, Satan, ist Legion.⁸⁾ Der Einzigkeit Christi tritt die Pluralität der Widerchristen gegenüber, von denen der erste Johannesbrief bezeichnenderweise in der Mehrzahl spricht.⁹⁾ Satan ist also nicht ein Gott ebenbürtiger Gegenspieler, und das Christentum ist keine Form des Manichäismus. Satan ist nicht einzig, sondern Vielzahl. Seine Ansprüche sind schon zum voraus durch die Pluralität, den Gegensatz und die Zweideutigkeit gekennzeichnet. Er zeigt sich nie so, wie er ist. Er ist dessen gar nicht fähig. Er kann nur unter der Haube dessen auftreten, was er nicht ist. Deswegen hat er auch nicht die Macht, eine letzte Entscheidung zu verlangen. Nur die Einzigkeit ist eindeutig. Satan ist definitionsgemäß mehrdeutig.

Diese Feststellungen, so elementarer Art sie auch seien, erlauben uns zwei hauptsächliche Ausblicke auf die theologischen und ökumenischen Folgen der Einzigkeit Gottes.

Erstens ist zu bemerken, daß die christliche Einheit (sowohl die Einheit und der innere Zusammenhang der Kirche wie auch die Einheit und der innere Zusammenhang der Theologie), weil sie, unter anderen Wirklichkeiten, jedenfalls auch die Einzigkeit einschließt, weder als ein Mittel, vom Evangelium zu zeugen, noch als das Ziel dieses Zeugnisses betrachtet werden kann. In beiden Fällen würde man nämlich dabei unberechtigterweise einen Unterschied zwischen Einheit und Evangelium postulieren. Im ersten Fall würde man annehmen, die Einheit könne eine zusätzliche äußerliche Stütze sein, die das Evangelium festigt und seine Wahrheit beweist, als ob diese Wahrheit die Einzigkeit, eines der Kennzeichen des Evangeliums, nicht schon *ipso facto* einschlösse. Im zweiten Fall würde man sich vorstellen, die Einheit sei eine vom Evangelium zu unterscheidende Folge, als ob

die Einzigkeit nicht von allem Anfang an zum eigentlichen Wesen des Evangeliums gehörte. Man wird also jeden Versuch abweisen, die Christen unter dem Vorwand zu vereinigen, die Einheit würde ihnen helfen, Gott in der Welt zu behaupten, oder sie sei das Ziel, dem das Evangelium dienstbar gemacht werden sollte. Denn eine solche Einheit wäre nicht die christliche Einheit. Die christliche Einheit ist weder dies- noch jenseits des Evangeliums, sie ist das Evangelium selbst.

Dies hat nun einen zweiten Ausblick zur Folge. Wenn die Einzigkeit zum eigentlichen Wesen des Evangeliums gehört, wenn sie das grundlegende Kennzeichen des Christentums ist, so stellt uns die tatsächliche Vielzahl der christlichen Konfessionen vor die unvermeidliche Frage: Wie läßt sich diese tatsächliche Vielzahl verstehen, da doch das eigentliche Wesen des Evangeliums von allem, was von ihm zeugt, die Einzigkeit verlangt und einschließt: die Einzigkeit des Glaubens, die Einzigkeit der Taufe, kurz, die Einzigkeit der Kirche?

Auf diese Frage, die nur einen ersten Gesichtspunkt des konfessionellen Problems darstellt, sind theoretisch drei Antworten möglich. Wir werden später noch andere Gesichtspunkte dieses Problems untersuchen müssen.

Man könnte einmal feststellen, daß das christliche Zeugnis in dem Moment, wo Pluralität da ist, nicht mehr abgelegt wird, da ihm ja die — wesentliche — Einzigkeit fehlt. Es ist dies die Theorie des „Abfalls“ der Kirche, die in gewissen sektiererischen Kreisen in Ehren steht und nach der, wo immer in irgendeiner Form konfessionelle Vielzahl auftritt, die Kirche unwürdig und unfähig wird, in irgendeiner Art gültig vom einzigen Herrn und seinem einzigen Evangelium zu zeugen.¹⁰⁾ Diese Theorie annehmen hieße die Niederlage der Verheißungen Gottes bestätigen. Es hieße annehmen, Gott habe sich so sehr der Macht Satans und der menschlichen Ohnmacht ausgeliefert, daß er sich selbst um die Möglichkeit gebracht hätte, von sich gültig zu zeugen. Eine solche Lösung ist die Lösung der Verzweiflung. Sie widerspricht sowohl dem Glauben als auch der Hoffnung, und wir können also nicht an ihr festhalten.

Man könnte auch, zweitens, die tatsächlich vorhandene Pluralität grundsätzlich leugnen und eine einzelne christliche Konfession als die einzige ansehen. Diese würde dann gerade durch ihre Einzigkeit von der Einzigkeit des Herrn und seines Evangeliums zeugen. Man könnte das Heil und die Zugehörigkeit zu dieser Konfession absolut und ohne jede Einschränkung gleichsetzen, kurz, annehmen, diese einzelne Konfession falle mit dem Leib Christi zusammen. Eine solche Betrachtungsweise würde die strengste und engste Auslegung des *Extra ecclesiam nulla salus* voraussetzen. Kein Heil außerhalb der Kirche würde dann bedeuten: außerhalb einer bestimmten Konfession, die allein an der evangelischen Einzigkeit teilhat, gibt es kein Heil. Doch eine solche Auslegung des *Extra ecclesiam nulla salus* ist bekanntlich mit vielen Schwierigkeiten verbunden. Darunter sei im Rahmen dieser allgemeinen Ausführungen nur diejenige erwähnt, die zuallererst auftaucht. Annehmen, eine einzige Konfession habe an der evangelischen Einzigkeit teil, hieße annehmen, daß bei den anderen Konfessionen unter keinem Gesichtspunkt auch nur das geringste von dieser Einzigkeit vorhanden sei. Die einzige Konfes-

sion könnte also alles, was bei den anderen vorhanden ist, nur immer als häretisch, teuflisch und nur scheinbar christlich betrachten. In Wirklichkeit hat es aber noch keine Konfession je auf sich genommen, die Evidenz, daß das einzige, absolute und entscheidende Evangelium auch bei den Angehörigen anderer Konfessionen Früchte tragen kann, so weit zu leugnen. So sehr stach, trotz der Vielzahl der Konfessionen, die Macht des einzigen Evangeliums in die Augen, und so sehr sticht sie auch heute noch in die Augen!

Es bleibt uns also nur noch eine Richtung offen, nämlich von Anfang an anzunehmen, die Vielzahl der Konfessionen sei zwar ein tatsächlich unbestreitbares Werk Satans, ein Werk aber, das nicht die Macht hat, die Einzigkeit des Zeugnisses vom Evangelium in Frage zu stellen. Man wird dann die Art und Weise zu bestimmen suchen, in der sich, trotz der konfessionellen Vielzahl, die Einzigkeit des Evangeliums bezeugt. Wie aber bezeugt sie sich, wenn nicht dadurch, daß jede Konfession, weil sie die Einzigkeit des Evangeliums überall dort erkennt, wo Christus angerufen wird, nicht anders kann, als das Zeugnis der anderen Konfessionen von dieser selben Einzigkeit anzuhören, es mit dem eigenen Zeugnis zu vergleichen, darüber im Namen der evangelischen Wahrheit Rechenschaft zu verlangen und bereit zu sein, sich aufrichtig von ihm belehren zu lassen, wenn sie darin eine Aktualisierung ihres eigenen Glaubens entdeckt?

Und tatsächlich gehen ja die Dinge zwischen den getrennten Christen wirklich in dieser Art vor sich. Sie können nicht anders als aufeinander hören. Die Protestanten, was sie davon auch halten mögen, können gar nicht anders als sich von dem Ernst und der Unermüdlichkeit in Frage stellen zu lassen, mit dem die katholischen Konfessionen die Meinung vertreten, die apostolische Sukzession — nicht nur in der Lehre, sondern auch in dem von Generation zu Generation übertragenen Amte — gehöre zum eigentlichen Wesen des Evangeliums. Anerkennen übrigens nicht auch sie, daß es wohl so etwas geben muß, da ja auch sie wissen, daß die Kirche ordinierte Diener braucht? Und die Katholiken ihrerseits können gar nicht anders als sich angesprochen wissen von dem Ernst, mit dem die Reformatoren und die protestantischen Gemeinschaften — sofern sie den Reformatoren treu sind — sich selbst zuerst, dann aber auch alle anderen Christen, immer wieder darauf aufmerksam machen, daß man unterscheiden muß, unterscheiden können muß zwischen der Kirche und Christus, zwischen dem Leib und dem Haupt, zwischen der Tradition des Evangeliums und dem Bezugspunkt dieser Tradition, der bleibenden Substanz, die in dieser Tradition weitergegeben wird.

Jenseits der Pluralität erscheint so ohne unseren Willen — und manchmal sogar gegen unseren Willen — die Einzigkeit, die mächtiger ist, die diese Pluralität überwindet und uns dazu aufruft zu suchen, wie sie dies tut, wie Satan, wenn nicht schon von vorneherein getötet, so doch bereits durch seine eigenen Waffen besiegt ist, indem die Pluralität, die zwar ein Übel ist und es auch bleibt, schließlich dazu dient, gegen die Absicht Satans die grundlegende und unveränderliche Einzigkeit des Evangeliums nur noch besser hervortreten zu lassen.

Zweite Bestimmung

Die Tatsache, daß Gott eins ist, bedeutet sodann, daß Gott einfach ist. Er ist einfach und nicht geteilt. Auf Grund dieser seiner *simplicitas* ist Gott immer ganz das, was er ist, sowohl in dem, was er ist, als auch in dem, was er tut, und dies natürlich trotz der Unterscheidung der drei göttlichen Personen, die übrigens, wie wir es in unserem zweiten Teil sehen werden, nichts anderes ist als der konkrete Inhalt der göttlichen Einfachheit. Diese Einfachheit, die Gott eigen ist, die, genauer gesagt, Gott selbst ist, ist auch das Kennzeichen seines ganzen Werkes, das Kennzeichen der ganzen Heilsgeschichte.

In Röm. 5, 12–21 und vor allem im Vers 18 spricht Paulus besonders deutlich von dieser Einfachheit: „Also kam es nun, wie es durch eines einzigen Übertretung für alle Menschen zur Verurteilung kam, so auch durch eines einzigen gerechte Tat für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben gibt.“ Mit andern Worten, so wie durch das Gesetz offenbar wurde, daß alle Menschen eins sind in der Sünde, so sind sie auch durch die Gnade eins erklärt worden in Jesus Christus. Das heißt, das Werk Gottes, das im Gesetz negativ vorgezeichnet und in Christus positiv vollbracht ist, ist nicht ein teilweises, sondern ein totales, ein einfaches Werk. Diese Einfachheit kennzeichnet sowohl die göttliche Verdammung im Gesetz als auch die göttliche Gnade in Christus. Daher kennzeichnet sie auch den Leib Christi, der nicht getrennt ist, sondern in dem die totale Einfachheit der Verdammung von der totalen Einfachheit der Gnade überwunden ist. Daher kennzeichnet sie auch jeden Menschen, der durch die göttliche Gnade zu seiner eigenen Einfachheit gelangt, zur Einfachheit dessen, der, ganz als Sünder erkannt, auch ganz gerettet ist, da er an der Einfachheit der göttlichen Gnade teilhat.

Der Einfachheit Gottes gegenüber tritt die Geteiltheit Satans an den Tag. Satan ist in sich selber getrennt. Und weil er in sich selber getrennt ist, ist er auch der „Trenner“. Trennen, das ist sein Werk. Unaufhörlich sucht er die Einigkeit des Glaubens zu trennen, die Einheit des Glaubensbekenntnisses anzugreifen, nach dem alle Menschen durch das Gesetz eins erklärt werden in der Sünde und durch Christus eins in der Gnade. Ständig sucht er — und darin besteht im Grunde genommen die Versuchung — die Einfachheit zu stören, das Wahre und das Falsche, das Gute und das Böse, das Göttliche und das Menschliche zu vermischen, die Menschen zum Zweifel daran zu bringen, ob sie wirklich ganz Sünder seien und ganz in die Gnade aufgenommen, ob sie absolut eins seien in der Sünde und absolut eins in Christus, ob die Einheit in der Sünde wirklich, d. h. in ihrer ganzen Einigkeit, überwunden sei von der Einheit in der Gnade.

Auch hier eröffnen uns diese elementaren Feststellungen zwei theologische und ökumenische Ausblicke.

Erstens ist zu bemerken, daß die göttliche Einfachheit das ganze göttliche Werk bestimmt. Man kann also zum Beispiel nicht annehmen, es gebe eine Trennung zwischen dem Versöhnungswerk in Christus und dem Erlösungswerk durch den Heiligen Geist in der Kirche, als ob nicht das eine wie das andere ein zusammenhängendes Ganzes wäre. Man kann auch nicht annehmen, das Werk der Versöh-

nung in Christus sei zwar enig und vollständig, das Werk der Erlösung durch den Heiligen Geist aber könne sich in der Zeit der Kirche immer nur teilweise vollziehen. Diese Auffassung ist ganz unabhängig davon abzuweisen, wie diese Teilerlösung dann beurteilt wird. Man könnte nämlich versucht sein, die angebliche Trennung des Erlösungswerkes positiv zu beurteilen: Diese Teilerlösung, die durch ihre verschiedenen Aspekte angeblich allein von der unerschöpflichen Ganzheit Christi zeugen könnte, wäre dann gerade das Kennzeichen der heilsgeschichtlichen Zeit der Kirche. Es brauchte dann Teilzeugnisse, Teilämter, Teilgemeinden, um die Vollkommenheit Christi aktualisieren zu können, Vollkommenheit, die viel zu weit wäre, als daß sie sich in der Zeit der Kirche in derselben Einigkeit offenbaren könnte wie bei der Epiphanie Gottes in Jesus von Nazareth. Aber man könnte auch versucht sein, die Trennung des Erlösungswerkes negativ zu beurteilen. Die Trennung wäre dann ein beklagenswerter, aber leider unbestreitbarer geschichtlicher „Unfall“. Die Menschen hätten die Freiheit gehabt, Satan zu erliegen und das einige, in Christus geschene Werk zu trennen, das ehemals dazu bestimmt war, durch diese, nun verlorene Einigkeit aktualisiert zu werden. In beiden Fällen, bei einer positiven wie bei einer negativen Beurteilung, wird aber die Trennung als eine grundsätzliche und, wenigstens hienieden, erste und letzte Wirklichkeit anerkannt. Dies anerkennen, dies grundsätzlich anerkennen, heißt aber der Versuchung schon erlegen sein, heißt annehmen, die Geteiltheit Satans habe sich mächtiger erwiesen als die Einfachheit Gottes und die zusammenhängende Gesamtheit seines Werkes.

Dies führt uns nun zum zweiten Ausblick. Wenn die Einfachheit, die Untrenntheit zum eigentlichen Wesen des Evangeliums gehört (zum Wesen des in Jesus Christus geschene und in der Kirche durch den Heiligen Geist bestätigten Evangeliums), wenn sie eines der grundlegenden christlichen Kennzeichen ist, wie ist dann die offenbare Trennung der Christen zu deuten?

Wir sollten hier *mutatis mutandis* nochmals die drei bereits bei der Einzigkeit der Kirche skizzierten Punkte beleuchten. Der Platz ist aber gemessen, und es gibt noch viel zu sagen. So beschränken wir uns darauf, die beiden ersten Punkte einfach anzuführen und nur auf den dritten kurz einzugehen.

Annehmen, der geschichtliche Unfall habe die Einigkeit des Werkes Gottes grundsätzlich verändern können, widerspräche Gottes Verheißungen.

Man kann auch nicht behaupten, ein Teil der Christenheit könne sich als das Ganze erklären und brauche sich so in keiner Weise mehr um die andern zu kümmern.

Man wird also in der einzig möglichen Richtung suchen. Man wird, auf die göttliche Einfachheit vertrauend, sich weigern, Satan das erste und das letzte Wort zu gewähren. Das bedeutet konkret, daß man suchen wird, ob das, was in der Geschichte getrennt hat und was sichtlich auch heute noch zu trennen scheint, nicht die Folge einer satanischen Illusion sei. Das Evangelium ist enig. Wir dürfen also nicht von Trennung sprechen, bevor wir ganz sicher sind, daß diese Trennung nicht auf unseren ungenügenden Glauben zurückzuführen ist, auf unsere Unfähig-

keit, die Einigkeit dessen festzustellen, was uns bisher unvereinbar schien und uns auch heute noch unvereinbar scheint. Sind wir wirklich, die einen wie die andern, von unsern intellektuellen, rechtlichen, soziologischen Begriffsbildungen so überzeugt, daß wir sie alle a priori und absolut mit dem Jüngsten Gericht gleichsetzen können, das allein vollständig und endgültig die einzig gültige Trennung aussprechen wird? Sind wir, die einen wie die andern, wirklich sicher, daß wir nicht falsche oder doch voreilige „entweder—oder“ aufgestellt haben? Es geht hier nicht darum, auf die technische Seite der umstrittenen Fragen einzugehen. Es ist aber doch wichtig zu erwähnen, daß in der Frage der Gegenwartswaise Christi in der Eucharistie, in der Frage der Rechtfertigung, in der Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition, in der Frage der Grenzen der Kirche, in der Frage des Unterschiedes zwischen dem mystischen Leib des Herrn und den rechtlich-soziologischen Bedingtheiten der Kirche die theologischen Stellungnahmen von einer „Front“ zur andern erstaunlich fließend geworden sind. Gilt dies von den eigentlich theologischen Fragen, so müssen wir desto mehr auch auf das Verfließen der nichttheologischen Trennungsfaktoren hinweisen, die eine ganz beträchtliche Rolle gespielt haben und auch heute noch spielen, die aber in der Situation einer Christenheit, die vor einer säkularisierten Welt von ihrem Glauben zu zeugen hat, doch als das entlarvt wurden, was sie wirklich sind, als teuflische Trennungswände, die aber trotz allem nicht imstande sind, die evangelische Einheit ganz zu verhüllen.

Sich mit der Trennung nicht abfinden, kann also nicht eine Versuchung sein. Die Versuchung besteht vielmehr darin, sich mit ihr abzufinden, als ob Satan die Einfachheit Gottes siegreich verhöhnen könnte.

Auf Grund der Lehre von Gott haben wir also die christliche Einheit in zwei ersten, noch allgemeinen Bestimmungen als Einzigkeit und als Einfachheit beschreiben können. Diese Bestimmungen haben vor uns ein bestimmtes Gebiet, einen bestimmten Raum eröffnet — und zwar darum eröffnet, weil sie in Wirklichkeit schon hinter uns eröffnet sind. Diese werden wir nun etwas näher beschreiben, indem wir untersuchen, welche Folgen die Elementarsätze der Trinitätslehre und der Christologie für die Einheit nach sich ziehen.

II. Die Einheit im Lichte der Trinitätslehre

Gott allein ist Gott, aber Gott ist nicht allein, und dies unter zwei sehr verschiedenen Gesichtspunkten.

Erstens ist er schon in sich selbst nicht allein. Er ist nicht einsam. Er ist von aller Ewigkeit her Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Obwohl er nie einsam war, obwohl er kein anderes Wesen brauchte, um sich „Gesellschaft zu leisten“, hat es ihm aber sodann gefallen, sich auch außerhalb seiner selbst zu offenbaren, sich einen Partner zu erschaffen, den er lieben und von dem er geliebt werden könnte, den er zum Zeugen seiner Herrlichkeit berufen und in dem er sich dadurch verherrlichen könnte, daß er gleichzeitig auch ihn verherrlicht und ihn beruft, zur göttlichen Verherrlichung beizutragen. So hat denn

Gott den Menschen geschaffen und die Welt, die Wohnung des Menschen, so hat er mit dem Menschen und seiner Wohnung einen Bund geschlossen und hat diesen Bund aufrechterhalten, obwohl der Mensch ihm untreu wurde, indem er die Freiheit, Gott zu lieben, falsch gebrauchte.

Aus dieser noch so elementaren Zusammenfassung des Evangeliums können wir eine tiefere Erkenntnis über das Wesen der christlichen Einheit schöpfen und insbesondere drei Bestimmungen unterscheiden, auf die wir nun kurz eingehen werden, um deren Bedeutung für die theologische Überlegung und das ökumenische Handeln festzuhalten.

Erste Bestimmung

Von vornherein ist zu beachten, daß das erste, was im Lichte der Trinitätslehre über die christliche Einheit zu sagen ist, nicht der Bund Gottes mit den Menschen ist und auch nicht Gottes Handeln als derjenige, der in seiner vollkommenen Fülle sich vereint und die andern vereint. Das erste ist, daß Gottes Werk der Vereinigung nichts anderes darstellt als die Offenbarung, die Epiphanie der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, als die er ewig in sich selbst existiert. Was offenbar wird im Werk Gottes, durch das er sich als Vater und Schöpfer mit den Menschen vereint, durch das er sich als Sohn und Heiland mit ihnen versöhnt hat, durch das er sich als Heiliger Geist und Erlöser mit ihnen wieder vereint und sie so gleichzeitig auch unter sich vereint, ist nichts anderes als die Offenbarung der Überfülle seines Wesens, das vordem und in sich selbst schon von aller Ewigkeit her Einheit war. Mit anderen Worten, Gott ist nicht eins, weil er Werke der Vereinigung vollbracht hat. Er hat diese Werke vielmehr vollbracht, weil er eins ist und sich außerhalb seiner selbst als solcher offenbart hat.

Dies zieht für das Fundament der Einheit der Kirche bestimmte Folgen nach sich. Nach Johannes hat der Herr folgendermaßen für die Einheit der Gläubigen gebetet: „Daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, ja, daß auch sie in uns eins seien, so daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.“¹¹) Jesus bittet also vorerst für die Einheit der Gläubigen. Aus ihrer Einigung wird dann der Glaube der Welt entspringen. Diese Ordnung entspricht genau der göttlichen Handlungsweise. So, wie die Werke Gottes seinem Sein entspringen, so entspringt auch das Handeln, das Zeugnis, der Dienst der Kirche aus ihrer Einheit, der Einheit, die sie ist, die sie schon vorher gewesen ist. Es kommt also in erster Linie darauf an, daß die Kirche eins sei, dann wird sie, als ganz natürliche Folge davon, auch wirksam zeugen und überzeugend dienen.

Es ist nicht überflüssig, auf diese göttliche Handlungsweise mit großem Nachdruck hinzuweisen, in einer Zeit, in der mindestens in der westlichen Christenheit fast überall (und, glaube ich, nicht nur bei den Protestanten) der Hauptgedanke des Evangeliums darin zu bestehen scheint, der Welt gegenwärtig zu sein, als ob die Kirche ihre Daseinsberechtigung, ihre Überzeugungskraft direkt aus ihrem Zeugnis der Welt gegenüber und aus ihrem Dienst an der Welt schöpfte, als ob ihre Existenz ihr auf dem Umweg ihrer Auseinandersetzung mit der Welt ge-

schenkt würde. Hier werden wir gewarnt. Die Kirche muß vorerst sein, und dies bedeutet auch eins sein im Vater und im Sohne. In dem Maße, in welchem sie dies ist, wird auch ihr Zeugnis wirksam und ihr Dienst überzeugend sein, und zwar ohne daß sie dazu erst einen zweiten Willensakt in Gang zu setzen brauchte. Einer falschen, auf der Versuchung irgendwelcher weltlichen, zeitlichen oder politischen Macht gegründeten Selbstbehauptung gegenüber ruft Gott die Kirche nicht vorerst zu ihrem Zeugnis und ihrem Dienst zurück, sondern zur wahren Behauptung ihrer selbst. Und dies führt uns nun zu den beiden folgenden Bestimmungen.

Zweite Bestimmung

„Daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir.“ Die Einheit Gottes ist also nicht irgendein ununterscheidbares Ganzes, nicht irgendwelche massive Einheitlichkeit. Sie ist die Einheit des Vaters und des Sohnes. Sie ist eine Gemeinschaft. Der Vater findet im Sohne die Offenbarung seiner selbst, und der Sohn findet im Vater die Wirklichkeit seiner eigenen Person. Andere Schriftstellen erlauben uns, diese Sicht auf die ganze Dreifaltigkeit auszudehnen. Aber die eben angeführte genügt uns hier.

Wenn also Christus betet, „daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir“, so zeigt er damit, was christliche Einheit ist. Sie besteht darin, daß alle Gläubigen sich in der Liebe begegnen, die den Vater mit dem Sohne vereint, daß jeder seine eigene Existenz in der Existenz der andern findet. Einheit ist also die Gemeinschaft derer, in denen, nach Joh. 14, 23, der Vater und der Sohn ihre Wohnung gemacht haben.

Gemeinschaft, nicht Individualismus, in dem jeder meinte, auch ohne die Existenz der andern Gläubigen existieren zu können.

Gemeinschaft, nicht Totalitarismus, wo jeder Unterschied zwischen Personen aufgehoben wäre.

Dies ist die hauptsächlichste und spezifische Bedeutung des „neuen“ Gebotes: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, daß auch ihr einander lieben sollt. Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“¹²⁾ Das Neue ist nicht das Liebesgebot als solches. Das gab es schon vorher. Gottes Gesetz gebot schon die Gottes- und die Nächstenliebe. Das Neue ist das Gebot der gegenseitigen Liebe, Gebot, das sowohl die Bedingung und die Folge der Glaubensgemeinschaft in Christus als auch die eigentliche Charta der Kirche darstellt. Das Gebot der Nächstenliebe war noch das Gesetz Gottes, das zu erfüllen niemand sich rühmen konnte, ohne dem Pharisäismus, der Herablassung, der Feigheit oder der Heuchelei zu verfallen. Das Gebot der gegenseitigen Liebe ist aber die eigentliche Gnade Gottes. Denn es läßt die Liebe möglich werden, dadurch, daß es vorerst um den gläubigen Nächsten geht, um den Nächsten, der in seiner Weise — einer jedesmal einmaligen Weise — die offenbarte Gnade Gottes in sich trägt.

Noch genauer beschreibt Paulus das Wesen dieser Liebe, wenn er den Korinthern schreibt: „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder

des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus.¹³⁾ Calvin bemerkt hier: „Der gute Herr Jesus macht uns hier die Ehre, nicht nur in sich selbst betrachtet und erkannt werden zu wollen, sondern auch in seinen Gliedern.“¹⁴⁾ Diese Glieder sind die Gläubigen, die alle von demselben Geist mit verschiedenen und spezifischen Gaben begabt sind, die aber alle auf den „gemeinsamen Nutzen“ zielen.¹⁵⁾ Dies bedeutet, daß das Leben Christi jeden Gläubigen durch das Mittel der andern erreicht. So sagt es Paulus den Ephesern: „Und von ihm aus vollbringt der ganze Leib, durch alle sich unterstützenden Gelenke zusammengefügt und zusammengehalten, nach der jedem einzelnen Gliede zugemessenen Wirksamkeit das Wachstum des Leibes zu seiner eigenen Auferbauung in Liebe.“¹⁶⁾

Auch hier eröffnen sich uns wieder eine beträchtliche Anzahl von kirchlichen und ökumenischen Ausblicken. Davon halten wir nur zwei fest.

Der erste betrifft jede Lokalgemeinde. Sind wir uns, die einen wie die andern, genügend bewußt, daß Christus nur in dem Maße vollkommen in unserer Mitte lebt, in dem wir ihn ganz konkret, ganz alltäglich, ganz gemeindeweise, ganz gemeinschaftlich voneinander annehmen? Denn das ist ja der eigentliche Inhalt der gegenseitigen Liebe, von der Johannes spricht. Sind wir uns bewußt, daß der einzige Leib des Herrn gerade durch die Verschiedenheit der Geistesgaben — der Gaben des Heiligen Geistes — aufbaut wird? Sind wir uns bewußt, daß das Einheitsgebot uns infolgedessen vorerst und in entscheidender Weise nicht nur in der lokalen Christengemeinde, der wir angehören — sei es nun eine weltliche oder eine klösterliche Gemeinde —, erreicht, sondern auch durch das Mittel dieser Gemeinde? Sind wir uns bewußt, daß in erster Linie gerade hier die konkrete, zellenweise, organische Auferbauung der Einheit des Leibes entschieden wird, was die Zentralisierung der Kirche auch immer für Probleme aufwerfen mag?

Der zweite Ausblick betrifft die Christenheit. Welche Fragen die geschichtliche Trennung der Christen und die Vielzahl der Konfessionen auch immer aufwerfen mögen, so bleibt doch eines klar: Keine Konfession kann sich auf ihre dokumentarischen Zeugen der Einheit berufen, um die Frage, ob Christus ihr nicht auch durch das Zeugnis anderer, andern Konfessionen zugehöriger Christen gebracht wird, grundsätzlich nicht zu untersuchen. Keine christliche Gemeinschaft, sei es nun eine lokale oder eine über die ganze Welt ausgebreitete, kann sich *a priori* weigern, die Frage zu untersuchen, in welchem Maße auch andere Gemeinschaften Geistesgaben besitzen, durch die Christus durch die gegenseitige Liebe seinen ganzen Leib aufbauen will.

Dritte Bestimmung

An diesem Punkte angekommen, können wir nun noch etwas tiefer in die Betrachtung der göttlichen, durch Christus und den Geist in der Gemeinschaft der Gläubigen offenbarten Einheit eindringen.

Wenn Gott sich außerhalb seiner selbst offenbart, so offenbart er sich in schöpferischer Weise. Anstelle des Nichts setzt er das Sein, anstelle der Unordnung die

Ordnung und, was unser Thema betrifft, anstelle des Individualismus oder des Totalitarismus die Einheit. In der dreifachen Weise der ursprünglichen Schöpfung, der Versöhnung in Jesus Christus und der Erlösung durch den Heiligen Geist offenbart sich Gott als derjenige, der Mensch und Welt geschaffen hat, damit sie mit ihm vereint seien und in dieser Vereinigung ihren eigenen Zusammenhang und ihre eigene Bestimmung fänden. Dieses Werk, das in Wirklichkeit alle Menschen und die ganze Schöpfung betrifft, offenbart sich vorerst dort, wo es durch den Heiligen Geist erkannt wird und tätig ist: in den Gläubigen, im Leib Christi, in der Kirche, die also alle Menschen und die ganze Schöpfung vor Gott vertritt.

Nun können wir die ganze Tragweite des Gebetes Christi verstehen: „Daß alle eins seien . . . , so daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.“ So wie das vereinende Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes der Überfülle seines Seins entspringt, so werden auch das Zeugnis und der Dienst der Kirche nach außen ihrer Einigung mit Gott und der inneren Gemeinschaft ihrer Glieder entspringen. Zeugen und dienen wird die Kirche, indem sie vorerst vor der Welt die gegenseitige Liebe pflegt. Das ist ihre Weise, in der Welt zu sein.

Adolf Schlatter, einer der sichersten geistlichen Führer durch die Evangelien, macht in seinem Kommentar zu Joh. 13, 34–35 folgende treffende und klärende Bemerkungen: „Jesu Auftrag scheint dieses (sc. das Apostelamt) ganz zu vergessen, da er nicht von ihren Amtspflichten und ihrem Missionsberuf redet, sondern nur von ihrer persönlichen Verpflichtung gegeneinander, davon, wie sie sich stets mit Herz und Willen zueinander stellen und aneinander handeln. Und doch ist der Jünger auch dem Meister verpflichtet, hat ihn zu verkündigen, seinen Namen zu preisen und für ihn zu werben. Allein dies soll dadurch geschehen, daß sie einander liebhaben . . . Die verbundene Gemeinde, in der jeder dem anderen dient, einer für den anderen sorgt und eine einträchtige Liebe alle umfängt, ist die einzige Offenbarung seines Amtes und seiner Größe, die Jesus anerkennt . . . Darum ist die wechselseitige Liebe der Jünger . . . die ganze und einzige Amtspflicht der Apostel . . . und ebenso die ganze und einzige Amtspflicht der Christenheit.“¹⁷⁾

Diese Worte über die Kirche sind wie ein Echo derjenigen des heiligen Bernhard über das Zeugnis des Christen: „Seid ihr weise, so werdet ihr nicht wie ein Gnadenkanal sein, sondern wie ein Gnadengefäß. Ein Kanal ergießt sein Wasser fast, sobald er es bekommen hat. Ein Gefäß aber füllt sich erst auf und gibt nur seine Überfülle weiter . . . So lernt doch, nur eure Fülle vergießen und nicht großzügiger sein als Gott.“¹⁸⁾

In bezug auf die Welt kommen wir also zum Schluß, daß die gegenseitige Liebe, weit entfernt davon, uns in irgendeine egoistische, auf sich selbst und seine innere Liebe zurückgeworfene Christenheitsliebe einzusperren, uns im Gegenteil auf die Welt hin öffnen wird. Denn was sind wir Christen, wenn nicht „ein Stück Welt“, ein Stück Welt aber, das durch reine Gnade seine Bestimmung geschenkt erhalten hat. Und wie sollte diese Bestimmung, wenn sie wirklich, wenn sie echt ist, nicht das Evangelium der Gnade jedem Menschen empfehlenswert machen? Das ist die teleologische, eschatologische, offene und nicht geschlossene Seite der Liebe der

Christen untereinander. Sie wird sogar auf den Ungläubigen überfließen, denn er wird in der Brüderlichkeit der Gläubigen das Erbe sehen, an dem teilzuhaben auch er bestimmt ist, das Erbe, auf das die Gläubigen nicht mehr Anrecht haben als er selbst und das groß genug ist, um auch ihn daran teilhaben zu lassen.

So wird also jene Gemeinde der Welt gegenüber am offensten und am einladendsten sein, ihr am lautesten zurufen und sie am besten evangelisieren, die in der Liebe den größten inneren Zusammenhang erreicht. Was von den einzelnen Zellen gilt, gilt auch von der ganzen Christenheit. In dem Maße werden die Christen der Finsternis der Welt das Licht Christi bringen und die Gegenwart Christi, der Substanz und der Wirklichkeit aller Kreatur, in ihrer Mitte zeigen, in dem sie sich lieben und, trotz der Hindernisse, die Satan ihnen in den Weg stellt, Christus voneinander zu erhalten suchen. In dem Maße, in dem er in der Liebe eins ist, wird der Leib Christi die Welt und jeden einzelnen Menschen dieser Welt zur Erfüllung seiner Bestimmung in Christus rufen: zur Einheit mit Gott, dem Grund und dem Unterpfand der Versöhnung mit sich selbst und mit dem Nächsten, wer er auch sei.

In einem Wort: Evangelisation ist nur möglich und wirksam im inneren Feuer der ökumenischen Bestrebung. Ohne sie wäre unsere Evangelisation, auf der einen wie auf der andern Seite, nichts als eine im Grunde genommen lügenhafte Propaganda für einen Artikel, den wir, wenn ich mich so ausdrücken darf, gar nicht „führen“.

Sollte sich die Wirklichkeit der gegenseitigen Liebe, zu der uns die Trinitätslehre geführt hat, nur auf das Leben und nicht auch auf die Struktur der Kirche beziehen? Keineswegs, und dies haben wir nun noch zu zeigen.

Man könnte scheinbar dem im Lichte der Trinitätslehre eben Gesagten folgendes entgegenhalten: „Das ist alles gut und recht. Das alles zeugt von einer hohen Spiritualität. Das alles kann uns in unseren gegenseitigen Beziehungen von Christ zu Christ und, dank einer zusätzlichen Hilfe Gottes, gar von Konfession zu Konfession zu einem christlichen Verhalten anregen. All das ist wohl für unser christliches Leben recht nützlich, aber es läßt doch die schwerwiegenden Strukturprobleme voll und ganz bestehen. Und gerade diese Probleme sind es doch, die uns in sichtbarer Weise trennen. Sind die eben angestellten Betrachtungen in dieser Beziehung nicht nutzlos? Sind sie nicht sogar schädlich, da sie uns zur gegenseitigen Liebe ermutigen, obwohl wir doch andererseits durch institutionelle Schranken getrennt sind, deren Existenz wir nicht verschweigen können, ohne, im Namen einer schließlich recht verdächtigen Liebe, die uns trennenden Fragen zu verhüllen, Fragen, in denen es ja doch, den einen wie den andern, um die eigentliche Wahrheit geht.“

Ein solcher Einwand würde einfach zeigen, daß man noch nicht tief genug in die Betrachtung der Einheit eingedrungen ist. Wenn die gegenseitige Liebe wirklich die Achtung der Geistesgaben, der Charismen, der Gaben Christi an die Kirche ist, so geht von allem, was wir gesehen haben, ein helles Licht aus, das auch auf die Strukturfragen fällt, in denen es für uns alle um die eigentliche Wahrheit geht.

Die Achtung der verschiedenen, aber füreinander bestimmten Charismen zieht also zwei Folgen nach sich.

Einerseits werden die Christen, die einen wie die andern, bereit sein, das Charisma des andern ernst zu nehmen, und nicht von vornherein annehmen, es sei mit ihrem eigenen unvereinbar. Sie werden im Gegenteil die Einheit suchen, die der Gesamtheit der wirklich von Gott herkommenden Charismen ja gar nicht abgehen kann.

Andererseits, und vielleicht noch eher, werden sie darauf bedacht sein, ihre eigenen Charismen nicht in der Form eines Legalismus, eines Moralismus, eines von der gesamten Gnade losgelösten Prophetismus vorzutragen, sondern als eine Art der gleichzeitig einen und verschiedenen Gnade Gottes. Verschieden, doch nicht sich selbst widersprechend, verschieden, doch nicht plural. Es gibt etwas Steifes, etwas Absolutes, es gibt, um alles zu sagen, einen konfessionellen Egoismus, der eine ständig drohende Versuchung darstellt. Die gegenseitige Liebe kann ohne Zweifel nicht die Verleugnung des eigenen Charismas verlangen. Aber sie wird Wege finden, um zeigen zu können, wie die verschiedenen Charismen dieselbe Gnade offenbaren. Werden die Dinge nicht ganz anders stehen, wenn zum Beispiel die Protestanten ihre eigenen Charismen immer positiv vortragen werden, und nicht als Gegensatz zu dem, was ihnen, und bestimmt nicht immer zu Unrecht, ein katholisches *a priori* scheint? Werden sie nicht ganz anders stehen, wenn die Katholiken ihre eigenen, ihre institutionellen Charismen nicht mehr als ein kirchliches Absolutum vortragen, das man zum vornherein mit Hilfe eines von den übrigen Glaubenswahrheiten losgelösten Glaubensaktes annehmen muß, sondern als ein Organ, das wohl nötig ist, aber innerhalb des Leibes, mit dem es nicht einfach zusammenfällt, sondern zu dessen Erbauung es beiträgt?

Wenn unsere verschiedenen Charismen wirklich in Christus durch den Heiligen Geist von Gott kommen, so ist es gar nicht anders möglich, als daß sie von einer Einheit zusammengehalten werden, auf der unser Gebet für die Einheit gründet und unser Streben, sie klar an den Tag treten zu lassen. Wir haben alle am gesamten Glauben teil, und da der Glaube ja einzig und einfach ist, ist es gar nicht möglich, davon nur ein Stück festzuhalten, ohne dazu zu gelangen, ihn überall, wo er bezeugt wird, in seiner Fülle zu entdecken. Wir stehen schließlich alle dem Charisma eines jeden gegenüber. Wie könnte der Nicht-Protestant, jenseits aller auf den Wandel der Geschichte zurückführbaren Relativität, das prophetische Anliegen der Reformatoren vernachlässigen? Wie könnten die Nicht-Katholiken, jenseits aller auf die Trägheit der Geschichte zurückführbaren Relativität, das strukturelle Anliegen des Katholizismus vernachlässigen?

Wenn Christus nicht getrennt werden kann, wie könnte man sich, im Namen der Wahrheit, damit zufriedengeben, die geschichtliche Erscheinung der Zerstreung seiner Glieder und der gegenseitigen Isolierung ihrer Charismen auf sich beruhen zu lassen?

Und dies führt uns nun zu unserem dritten und letzten Teil.

III. Die Einheit im Lichte der Christologie

Einmal mehr gehen wir vom Zeugnis des Johannes aus. Es erlaubt uns die beiden folgenden Feststellungen. Erste Feststellung: „Niemand hat Gott jemals gesehen; der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters ist, der hat Kunde von ihm gebracht.“¹⁹⁾ Die Struktur dieses Verses zeigt, daß „Kunde tragen“ gleichwertig ist mit „sehen“. Diese Gleichwertigkeit wird auch durch andere Stellen des Evangeliums bestätigt, so Joh. 14, 9: „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen.“ Mit andern Worten, Jesus ist die sichtbare Offenbarung Gottes, seine Epiphanie.

Zweite Feststellung: Es ist zu bemerken, daß nach dem Evangelisten diese Sichtbarkeit Christi keineswegs den Glauben ausschließt, sondern ihn verlangt und begründet. Wer Jesus sieht, ohne an ihn zu glauben, der sieht ihn noch nicht. So lautet eine der Hauptaussagen des Kapitels 14: „Glaubet an Gott und glaubet an mich!“²⁰⁾ Noch deutlicher kommt dies in den Worten zum Ausdruck, die der Auferstandene an Thomas richtet: „Reiche deinen Finger hierher und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“²¹⁾ Man wird also Sehen und Glauben einander nicht entgegensetzen, wie gewisse Exegeten heute nur allzusehr es zu tun geneigt sind. Auch was das zweite Wort Jesu an Thomas betrifft („Selig sind die, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben“), so wird man auch da keinen absoluten Gegensatz zwischen Sehen und Glauben finden. Auch hier wird man mit Dankbarkeit auf den Kommentar Schlatters hören: „Der Gemeinde wird nicht dasselbe beschert, was Thomas gegeben wurde, und sie darf nicht meinen, sie sei dadurch verkürzt. Größeres wird ihr gegeben als das, was Thomas empfing, nicht nur der Glaube, der aus dem Anblick Jesu entstand, sondern der Glaube, der uns mit Jesus verbindet, ohne daß wir ihn sehen. . . . Darin, daß uns der Glaube mit Jesus vereint, auch ohne daß wir ihn sehen, sieht er das herrliche Werk der göttlichen Gnade, mit dem sein Wirken auf Erden sein Ziel erreicht.“²²⁾ Glauben und Sehen beziehen sich beide auf das von nun an ständig gegenwärtige Werk des Auferstandenen. Zwischen ihnen besteht kein Gegensatz. Der Glaube, im Gegenteil, ermöglicht das Sehen und findet in ihm seine Bestätigung.

Diese beiden Feststellungen eröffnen uns neue Ausblicke auf unser Thema. Da es gilt, kurz zu sein, werden wir sie unter den folgenden vier Punkten behandeln.

Vorerst ist zu beachten, daß, gleichwie Christus zur Zeit seiner Epiphanie sichtbar war, auch das Werk, durch das er sich seit der Himmelfahrt und Pfingsten bezeugt, sichtbar ist. Nun aber ist dieses Werk eins. Das bedeutet, daß also auch seine Einheit sichtbar ist. Die Einheit der Kirche betreffend, kann man es also nicht mit allgemeinen Erklärungen bewenden lassen, es genüge eigentlich, trotz der sichtbaren Trennung der Kirche, an die „unsichtbare“ Einheit des Leibes Christi zu glauben. Nein, das christliche Faktum selbst, das Sein und das Werk des Auferstandenen, zieht notwendig die Sichtbarkeit der Einheit nach sich, ihren Einschluß in die unserer Erkenntnisfähigkeit zugänglichen Kategorien der Welt, in die „sichtbaren“ Kategorien intellektueller (d. h. immer bildlicher), soziologischer,

rechtlicher, in einem Wort, geschichtlicher Ordnung, kurz, in objektive Kategorien, die uns einen Gegenstand vorlegen, der nicht das Produkt eines subjektiven Glaubens ist.

Doch — und dies ist unsere zweite Bemerkung — die objektive Sichtbarkeit ist vom Glauben nicht unabhängig. Gewiß, der Glaube schafft nicht sein Objekt. Aber es ist doch der Glaube, der dieses Objekt in der Menge der übrigen sichtbaren Objekte erkennt. Er ist es, der den Aposteln erlaubte, unter ihren Zeitgenossen den Sohn Gottes zu erkennen. Er ist es, der unter allen Gedanken diejenigen zu erkennen erlaubt, die von Gott Zeugnis ablegen. Er ist es, der erlaubt, unter allen soziologischen Institutionen die Kirche zu erkennen. Er ist es, der unter all dem Sichtbaren in der Kirche — und wie manches in der Kirche ist sichtbar, das nicht Kirche ist! — den Leib Christi zu erkennen erlaubt. Er ist es also auch, der uns erlaubt, die sichtbare Einheit zu erkennen.

Daraus folgt nun eine dritte Bemerkung. Die Tatsache, daß das Werk Christi uns getrennt erscheint, kommt nicht davon, daß es wirklich getrennt wäre, sondern davon, daß uns der nötige Glaube fehlt, die Sichtbarkeit der Einheit zu erkennen. Wir stehen vor der christlichen Einheit, wie die Ungläubigen vor dem Schöpfungswerk. Nach Paulus zeigt dieses Werk die ewige Macht und Göttlichkeit Gottes. Und dennoch sehen die Ungläubigen nicht, was es zeigt.²³⁾ Sie sehen nicht, was doch sichtbar ist.

Dies führt zum Schluß — vierte Bemerkung —, daß wir nur in der Richtung des uns allen gemeinsamen Glaubens an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist vorangehen können. Es ist die Richtung, in der wir, weil wir uns der Möglichkeit falscher Objektivierungen — intellektueller, soziologischer, rechtlicher, geschichtlicher Ordnung — und falscher Begriffsbildungen, zu denen diese dann führen (oder von denen sie herkommen!), bewußt bleiben, zusammen auf den gemeinsamen Glauben zurückkehren, um das Objekt besser zu erkennen, und, was unser Thema betrifft, wenigstens gewisse Elemente der Einheit zu entziffern, die, dem unbestreitbaren und ewigen Fundament des Glaubens zufolge, dem Werk Christi niemals abgehen konnte und niemals abgehen wird. Entsprechen unsere konfessionellen, soziologischen, rechtlichen, intellektuellen Objektivierungen immer ohne Mangel und ohne jede Vermischung immer der reinen Gegebenheit des Glaubens?

Mit dieser Frage, die ein solcher Aufsatz nur erwähnen kann, müssen wir nun schließen. Fassen wir aber das Gesagte noch kurz zusammen.

Nicht-römische und nicht-katholische Christen wurden eingeladen, in den Grenzen, die das jetzige Kirchenrecht erlaubt, am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen. Im Namen welcher im Grund doch vorhandenen Einheit war dies möglich? Und im Namen welcher Einheit haben sie diese Einladung angenommen? Der Glaube hat einen Schritt vorwärts gemacht. Es ist nun an der Erkenntnis, ihm zu folgen. Wie aber sollte sie dies tun, ohne sich von diesem Glauben anleiten zu lassen? Wenn es einen Sinn hat, daß diese Einladung erfolgte und angenommen wurde, wenn die Gebetswoche für die Einheit nicht etwas Absurdes ist, so deshalb, weil, wie es, nach dem Metropoliten Platon von Kiew, Abbé Paul Couturier immer wieder sagte, „die Mauern, die uns trennen, nicht bis zum Himmel reichen.“²⁴⁾ Es

ist möglich, den Himmel für die Einheit auf Erden zu bitten, denn der Himmel ist ja auf die Erde herniedergestiegen.

In den engen Schranken dieses notgedrungen kurzen Beitrags und in den noch engeren Schranken meiner geistlichen und intellektuellen Fähigkeiten habe ich versucht, aus dem christlichen Glauben einige Elemente hervortreten zu lassen, die unserer Gedankenarbeit, unserem Gebet und unserem Handeln auf die Offenbarung der Einheit des Seins und des Werkes dessen hin, der ist, der war und der kommt, die Richtung weisen könnten. Man könnte es gewiß viel besser tun. Man könnte besser betrachten und folglich besser erkennen und besser sagen. Diese Zeilen wären aber doch nicht ganz unnütz, wenn sie wenigstens gezeigt hätten, daß man nicht anderswohin blicken kann.

Anmerkungen:

1) Leicht überarbeiteter Text eines zur Woche der christlichen Einheit an den Entretiens oecuméniques de Grandchamp und an der Universität Freiburg (Schweiz) gehaltenen Vortrages. Ich danke Herrn Claude Fuchs, stud. theol., der die Freundlichkeit hatte, die deutsche Übersetzung zu besorgen.

2) Eph. 4, 4—6.

3) Vgl. Ph. MENOUD, *Μία ἐκκλησία*, in *Hommage et Reconnaissance*, Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de K. Barth, Neuchâtel et Paris 1946, S. 87—91.

4) 5. Mose 6, 4.

5) Matth. 5, 18; Gal. 5, 14; Jak. 2, 10.

6) Mark. 10, 21.

7) Luk. 10, 42.

8) Mark. 5, 9; Luk. 8, 30.

9) 1. Joh. 2, 18.

10) Vgl. z. B. J.-N. DARBY, *On the Apostasy*, Collected Writings, vol. 1, Kingstone-on-Thames, ohne Jahreszahl.

11) Joh. 17, 21.

12) Joh. 13, 34—35.

13) 1. Kor. 12, 12.

14) J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Bd. III, Paris 1855, S. 451 bis 452. Es lohnt sich, hier die ganze Stelle anzuführen: „Der Name Christi steht hier (d. h. 1. Kor. 12, 12 *in fine*) für die Kirche. Denn es galt, die Analogie nicht auf den einzigen Sohn Gottes anzuwenden, sondern auf uns. Es ist dies eine sehr tröstliche Stelle, wenn er die Kirche Christus nennt. Denn dieser gute Herr Jesus tut uns diese Ehre, nicht nur in sich betrachtet und erkannt werden zu wollen, sondern auch in seinen Gliedern. Deshalb sagt Paulus anderswo, die Kirche sei dessen Vollendung, *wie wenn er, von seinen Gliedern getrennt, irgendwie verstümmelt und unvollkommen wäre.*“ (Die Hervorhebungen stammen von uns.)

15) 1. Kor. 12, 7.

16) Eph. 4, 16.

17) A. SCHLATTER, *Erläuterungen zum Neuen Testament*, Bd. I, Stuttgart 1928, Johannesevangelium, S. 218—219.

18) *Sermon 18 sur le Cantique in Saint Bernard de Clairvaux*, textes choisis par Albert Béguin et Paul Zumthor, Fribourg (Schweiz) 1944. S. 64—65.

19) Joh. 1, 18.

20) Joh. 14, 1.

21) Joh. 20, 27, vgl. H. WENZ, „Sehen und Glauben bei Johannes“, *Theologische Zeitschrift*, Basel 1961, S. 17—52.

22) A. SCHLATTER, op. cit. S. 295—296.

23) Vgl. Röm. 1, 19—21.

24) Paul Couturier, *apôtre de l'unité chrétienne*. Témoignages, Lyon (1954), S. 35.

GLAUBENSBEKENNTNIS UND EINHEIT DER KIRCHE

VON ROGER MEHL

Es ist zu einer banalen Aussage geworden — und wir freuen uns über diese Banalität —, daß die Kirche eine bekennende Kirche ist. Gerade der Fortschritt innerhalb der ökumenischen Bewegung ist eng verbunden mit dem Suchen nach einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis. Wenn man sagen kann, daß es in der Zeit zwischen 1948 (Amsterdam) und 1961 (Neu-Delhi) ein Wachstum der ökumenischen Gemeinschaft gegeben hat, so ist zu fragen, ob dies nicht daher rührt, weil die im Jahre 1948 angenommene Grundsatzserklärung erweitert werden konnte: es gesellte sich zu ihr eine gemeinsame Übereinkunft, und sie nahm nicht nur die Gestalt einer Formulierung an, die die Aufgabe hatte, die Maßstäbe für die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen festzulegen, sondern sie wurde wirklich zu einem Symbol, in dem die Lehraussage ganz eng verbunden ist mit der Doxologie und wo die *lex credendi* zur *lex orandi* wird. Die praktischen, zwischen den Kirchen abgeschlossenen Übereinkünfte, die gemeinsamen Tätigkeiten und die gemeinsame Übernahme der Verantwortung im Bereich der Mission und der Evangelisation, alle diese erfreulichen Zeichen des Fortschritts in der Einheit würden nicht ihre Früchte tragen, wenn die Kirchen nicht durch den Heiligen Geist dazu geführt würden, miteinander ihren Glauben zu bekennen; denn der Akt, durch den die Kirche sich bildet, das heißt, wodurch sie auf die schöpferische Absicht Gottes Antwort gibt, ist das Bekenntnis des Glaubens. Gewiß legt allein Gott in Jesus Christus das Fundament der Kirche; er gibt der Kirche ihren Herrn, aber die Kirche ist nur wirklich dann der Leib Christi, und das Leben Christi kreist nur wirklich dann in ihr, wenn es ihr zu sagen gegeben wird: „Herr, ich glaube; hilf meinem Unglauben.“ Man würde sich täuschen, wenn man im Bekenntnis des Glaubens nur eine lehrmäßige Ausarbeitung sehen würde; es ist die Anerkennung des Geheimnisses der Offenbarung, und da es sich immer um ein Geheimnis handelt, da die Offenbarung das Handeln Gottes ist, durch das der verborgene Gott sich als verborgener Gott zu erkennen gibt, ist und bleibt das Glaubensbekenntnis das Gebet, durch das die Kirche vom Heiligen Geist erbittet, sie in alle Wahrheit zu leiten. Es ist einem Liebesgeständnis vergleichbar; wer zu seiner Geliebten sagt: „Ich liebe dich“, schließt in dieses Eingeständnis eine Bitte ein: „Antworte doch durch deine Liebe auf meine Liebe; sonst stirbt meine Liebe.“ Man begreift den Sinn eines Glaubensbekenntnisses nur dann, wenn man in dem „Ich glaube“ als eine Art notwendige Ergänzung den Widerhall des

„Hilf meinem Unglauben“ vernimmt. Der gottesdienstliche Akt des Glaubensbekenntnisses soll gewiß ein fröhlicher Akt sein; dieser Akt kann nur von denen vollbracht werden, die die Gewißheit der Vergebung empfangen haben, aber die Freude der bekennenden Kirche ist immer eine Freude mit Zittern; die Note des *Confiteor* muß im Glaubensbekenntnis der Kirche auch erklingen, auch wenn dieses *Confiteor* nicht ausdrücklich laut wird. Denn die Kirche weiß nur zu gut, daß das Geheimnis, von dem sie in ihrem Glaubensbekenntnis redet, ihre eigene Glaubensfähigkeit unendlich weit übersteigt. Sie weiß wohl, daß sie dieses Geheimnis nicht bekennen kann, es sei denn, daß der Heilige Geist ihr beisteht und ihren Unglauben verdrängt. Sie weiß, daß ihr Glaubensbekenntnis ihr immer als eine Art Eingeständnis entrissen wurde, dem gegenüber sie lange zögerte; sie würde davor auch in Zukunft zögern, wenn der Geist sie nicht zum Reden zwingen würde. Deshalb ist es in der Ordnung, daß der Inhalt des Glaubensbekenntnisses für die Gläubigen immer ein Problem bleibt; dabei haben sie oft das schmerzliche Empfinden, das Bekenntnis ihrer eigenen Kirche gehe weit über das hinaus, was sie nach ihrer Überzeugung persönlich aussagen können. Die Zustimmung zu der *regula fidei* ist ihnen ganz offenbar eine Art von Heuchelei. Sie werden von ihren Gewissensbedenken erst dann frei werden, wenn sie begriffen haben, daß es sich im Glaubensbekenntnis auch um dieses Gebet handelt, in dem die Kirche den heiligen Geist darum bittet, er möge doch den Aussagen, zu denen sie sich gezwungen sieht, den Stempel der Echtheit aufdrücken. Der Irrtum der Sekte — und jede verfaßte Kirche schließt einen solchen sektiererischen Aspekt und eine Versuchung zum Sektentum in sich — besteht darin, daß sie aus dem Glaubensbekenntnis eine Art Formular machen will, das jeder persönlich unterschreiben soll. Die Sekte handhabt das Glaubensbekenntnis als eine Art Mittel zur Unterscheidung unter den Gläubigen. Wer es nicht unterzeichnen kann, wird entweder aus der Gemeinde ausgeschlossen oder als Christ zweiter Ordnung angesehen. Damit verfälscht man das Wesen eines Glaubensbekenntnisses vollkommen; man mißachtet dabei den Umstand, daß das durch das Glaubensbekenntnis bezeichnete Geheimnis jenseits aller menschlichen Möglichkeiten sich befindet. Man zerbricht damit das Band, das zwischen dem Bekenntnis als Aussage und dem Bekenntnis als Gebet bestehen muß.

Die Umstände brachten es mit sich, daß die Kirchen der Reformation zur Abfassung von Glaubensbekenntnissen geführt wurden; die vordringliche Absicht dieser Bekenntnisse bestand darin, den Platz für die neuen Kirchen im Verhältnis zur katholischen Kirche abzustecken, mit deren Erneuerung von innen her die Reformation keinen Erfolg gehabt hatte. Diese historische Tatsache erklärt es, warum diese Glaubensbekenntnisse, ohne ihren grundlegenden Charakter preiszugeben, auch theologische Manifeste sind. Sie sind Glaubenskundgebungen und Glaubensbekenntnisse zugleich. Darum mußten sie sich auf eine Auseinandersetzung einlassen, Irrtümer abweisen und Verdammungsurteile aussprechen. Darum waren sie dazu verpflichtet, alle strittigen Fragen dieses Zeitabschnitts einer Prüfung zu unterziehen. Daher rührt ihre Länge. Diese Länge ist einer gottesdienstlichen Verwendung hinderlich. Die *lex credendi* trennte sich tatsächlich

von der *lex orandi*. So sieht notwendigerweise das Schicksal aller Bekenntnisse aus, die ihre Entstehung der Uneinigkeit der Kirchen verdanken. Man möge uns richtig verstehen; wir bestreiten nicht die Rechtmäßigkeit der Glaubensbekenntnisse der Reformation. Sie waren ein entscheidendes Moment in der Auferbauung der wahren Kirche. Aber da sie in einem Augenblick des Bruches, und zwar eines notwendigen Bruches, entstanden sind, tragen sie das Kennzeichen dieses Zeitabschnitts an sich. Sie bezeugen ohne Zweifel die wirkliche Einheit der Kirche (man denke nur an Artikel 7 des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses), aber gleichzeitig legen sie Zeugnis von der Uneinigkeit der Kirchen ab. Um sich Rechenschaft über die Gründe ihrer Trennung zu geben, um sich selbst zu verstehen und um ihren Platz im Verhältnis zu den anderen Kirchen zu finden, muß jede getrennte Kirche ihre eigenen Überzeugungen in einer Art Manifest zum Ausdruck bringen. Auch die römische Kirche konnte dieser Notwendigkeit nicht entgehen; es genügt, sich dafür auf die *Canones* des Konzils von Trient zu beziehen, um sich darüber klar werden zu können: auch die römische Kirche ist in Zukunft, ob sie dies anerkennt oder nicht, eine getrennte und eine schismatische Kirche, deren symbolische Texte den Charakter eines Manifests haben. Es ist eine Täuschung, wenn man sich der Überzeugung hingibt, als würde die Trennung der Kirchen nur eine aus dieser Reihe treffen und die andere könnte behaupten, ihre Unversehrtheit als eine Kirche beizubehalten. Jedesmal, wenn die Einheit der Kirchen zerbricht, nehmen tatsächlich alle Kirchen mit einem Schlag einen schismatischen Charakter an, und ihre Bekenntnisse tragen notwendigerweise das Zeichen ihrer Uneinigkeit. Sie können nicht mehr einzig und allein die freudige und zitternde Aussage über das geoffenbarte Geheimnis sein; sie können sich nicht mehr wie die Bekenntnisse der Urkirche auf die Aussage beschränken, daß „Gott in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte“ oder daß „Jesus Christus der Herr ist“. Sie müssen den Hinweis auf die Unterscheidungslehren der Kirchen, aus denen sie stammen, in sich schließen; jede Kirche ist verpflichtet, ihren Glauben in der Abgrenzung zu allen anderen Kirchen zu formulieren. Die symbolischen Texte hatten darum einen polemischen Akzent an sich. Dieser kann gewiß abgeschwächt werden; die Bekenntnisse müssen nicht notwendigerweise wie in der Vergangenheit Verdammungsurteile oder Formulierungen wie „Wir verabscheuen . . .“ enthalten. Aber die Sorge einer Warnung vor den Irrtümern der Kirche, von der man sich trennte, darf nicht ganz und gar fehlen. Deshalb bestehen die Kirchen der Reformation so dringlich auf den „*articulae stantis et cadentis ecclesiae*“.

Wir müssen uns also diese Selbstverständlichkeit ins Gedächtnis rufen; so wie der gegenwärtige Zustand der Spaltung der Kirchen aussieht, kann eine Kirche, die ihren Glauben bekennt, sich nicht der Notwendigkeit entziehen, vor den Irrlehren der Kirchen zu warnen, von denen sie sich getrennt hat. Ihr Bekenntnis, das von Hause aus ein echtes, der Person des Herrn geltendes Zeugnis ist, ist auch noch etwas anderes; es wird zu einem Lehrmanifest, zu einer Kurzdogmatik und zu einer Apologetik (im besten Sinn dieses Wortes). Es ist schwierig, diese Texte als liturgische Stücke anzusehen, die man in einen Gemeindegottesdienst einfügen könnte.

Es stimmt zweifellos, daß der Glaube immer gegenüber der Welt, das heißt vor Menschen und Völkern, die das Evangelium ablehnen, bekannt wird. Es trifft zu, daß jedes Glaubensbekenntnis gegenüber den selbstverständlichen, von der Welt als solchen anerkannten Wahrheiten andere Wahrheiten aufstellte, daß es also den allgemeinen von der menschlichen Vernunft gebilligten Wahrheiten die Wahrheit, die rettet, und die Wahrheit als Person entgegenstellt. Aber hier muß jedes Sichmühen um eine Polemik ausgeschlossen werden; denn die Kirche hat über die Welt nicht durch die Polemik, sondern durch den Glauben zu triumphieren. Es reicht also aus, von seiner Hoffnung Zeugnis abzulegen und freudig und fest seine Aussage über den Inhalt der frohen Botschaft, den Mittelpunkt der Heiligen Schrift, zu machen. Wenn die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen alle miteinander mit der Welt konfrontiert werden, so erbringt die jüngste Geschichte — wir denken hier an die in Neu-Delhi angenommene Grundsatzserklärung — den Beweis, daß sich diese Kirchen auf den Weg des Glaubensbekenntnisses (man beachte wohl die vorsichtige Zurückhaltung unserer Formulierungen!) gegenüber der Welt durch die einfache und ruhige Aussage von der Herrschaft Christi und von dem Geheimnis der Dreieinigkeit begeben können. Wenn dagegen die Kirchen in der Trennung leben, wenn sie ihre Gläubigen, zu Recht oder zu Unrecht, warnen müssen vor Erscheinungen, die sie als Häresien oder als Abweichungen anderer Kirchen ansehen, wenn sie ihre Existenz als besondere und getrennte Kirche rechtfertigen müssen, wenn sie deshalb die Kennzeichen einer echten, sichtbaren Kirche herauszuarbeiten haben, dann müssen sie — und wir sagen damit ganz und gar nicht, daß sie damit unrecht hätten — ihr Glaubensbekenntnis mit einer bestimmten historischen Tradition und mit einer bestimmten dogmatischen Orientierung verknüpfen. Ihre symbolischen Bücher gehören also in das Gespräch hinein, das die Kirchen miteinander führen sollen. Es gibt Momente in diesem Gespräch, die mehr sind als ein Zeugnis, das man gegenüber der Welt ablegt.

Aber gerade dieses Gespräch kann bis zu einem Punkt fortgeführt werden, daß die Kirchen, die sich darauf eingelassen haben, sich die Frage nach der Neubildung ihrer Einheit stellen müssen. Es kann passieren, daß durch die Konfrontierung der Glaubensbekenntnisse ein viel größeres Ausmaß an Einheit in Erscheinung tritt, als man überhaupt vermuten konnte. Man entdeckt dabei, daß Standpunkte, die sich seit Jahrhunderten herausgebildet hatten, in einem weiten Umfang auf die Ausdrucksweise und auf die in dieser Zeit geltende Philosophie zurückzuführen sind. So muß man sagen, daß zum Beispiel die Auseinandersetzungen über das Abendmahl, die im 16. Jahrhundert stattfanden, sich nur schlecht lösen konnten von den Begriffen, die von einer Philosophie der *S u b s t a n z* verwandt wurden; man kann nicht sagen, daß diese Philosophie ein angemessenes Instrument war, um das Geheimnis der *G e g e n w a r t* einer *P e r s o n* zu formulieren oder vielmehr es näher zu bestimmen und zu beschreiben. Die von uns so ein wenig summarisch gekennzeichnete Geschichte ist nicht etwa eine Geschichte, die nur in unserer Einbildung existiert; es ist dies eine ganz und gar wirkliche Geschichte, in der die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen im gegenwärtigen Zeitpunkt leben. Dieses Gespräch ist in Frankreich vielleicht ein bißchen weiter vor-

angekommen als in den übrigen Ländern. Aber es ist überall im Gang. Wenn die grundlegenden Punkte, in denen Übereinstimmung herrscht, nämlich im Schriftprinzip, in der Taufe, in der wirklichen Gegenwart Christi im Heiligen Abendmahl, in dem Verhältnis von Evangelium und Gesetz festgestellt sind, und wenn es klar wird, daß der Übung der Interkommunion und der Interzelebration nichts im Wege steht, dann taucht unverzüglich die Frage nach einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis auf.¹⁾ Es ist zwar erfreulich, solche Fortschritte auf die Einheit hin feststellen zu können; doch ist ein solches Unternehmen weit davon entfernt, der Schwierigkeiten und der Gefahren zu entbehren.

Scheiden wir zunächst die schlechten Lösungen aus! Die erste würde darin bestehen, mit der Vergangenheit ganz und gar aufzuräumen. Zweifellos tragen die Glaubensbekenntnisse des 16. Jahrhunderts, ebenso wie die ökumenischen Symbole, das Merkmal des Zeitabschnitts, in dem sie entstanden sind. Es handelt sich bei ihnen nicht um zeitlose, sondern ganz gewiß um historisch zu datierende Dokumente, die für den modernen Zeitgeist nicht ganz oder nicht unmittelbar verständlich sind. Man kann ihren Sinn und ihre Bedeutung nur auf Grund einer historischen Exegese völlig erfassen; dadurch wird es uns nicht nur möglich, den genauen Sinn der hier verwandten Worte deutlich herauszustellen, sondern dadurch wird in uns auch das Verständnis dafür geweckt, welchen Gefahren die damalige Kirche gegenüberstand. Noch mehr: Diese Exegese muß der historischen profanen Umgebung Rechnung tragen und auch die Zivilisation und die Kollektivvertretungen dieses Zeitabschnitts berücksichtigen. Es steht fest, daß die Lehre der Glaubensbekenntnisse des 16. Jahrhunderts über das Verhältnis von Kirche und weltlicher Gewalt die Zeichen einer Epoche der Christenheit an sich trägt, in der die Obrigkeit selbstverständlich christlich und das Gesetz Gottes auch das Gesetz des Staatswesens war. Gehen wir noch weiter: Die Fortschritte in der Auslegung der Bibel lassen es nicht immer zu, mit gutem Gewissen heute wieder gewisse Lehraussagen aus den symbolischen Schriften des 16. Jahrhunderts aufzugreifen. Die Lehre der reformierten Bekenntnisschriften über die Prädestination muß ganz offensichtlich revidiert werden. In mancherlei Hinsicht sind also diese Glaubensbekenntnisse vergänglich, nicht nur im Blick auf ihre Sprache, sondern auch im Blick auf ihren Inhalt. Und doch sind wir der Meinung, daß keine Kirche, die sich im Blick auf die Einheit mit einer anderen Kirche in Gespräche eingelassen hat, schlicht und einfach auf ihre Glaubensbekenntnisse aus der Vergangenheit verzichten darf, auch wenn sie von dem ungenauen, ja sogar falschen Charakter einiger Formulierungen aus diesem Bekenntnis überzeugt wäre. Tatsächlich bilden diese Glaubensbekenntnisse, schon von ihrer Intention her und unabhängig vom vorläufigen Charakter ihrer Formulierungen, privilegierte Glieder in der Kette der histori-

¹⁾ Gerade an diesem Punkt sind die Reformationskirchen in Frankreich angelangt, da sie die Fédération Protestante de France (den Französischen Protestantischen Kirchenbund) gebeten haben, eine theologische Forschungskommission einzusetzen; deren Hauptaufgabe besteht darin, die Grundlagen eines für Lutheraner und Reformierte gemeinsamen Glaubensbekenntnisses zu definieren.

chen Kontinuität der Kirche. Diese Kontinuität beruht ja in der Tat nicht auf einer juristischen Institution nach der Art der apostolischen Sukzession; die Kontinuität der Kirche beruht nur auf der Verheißung und auf der Treue Gottes, und als solche ist sie ein Geheimnis. Aber die Predigt der Kirche im Laufe der Jahrhunderte bezeugt, daß man diese Verheißung wirklich empfing, und daß die Gläubigen erhielten, was ihnen verheißен wurde. Die Glaubensbekenntnisse sind privilegierte Momente innerhalb dieser Predigt. Wenn es der Kirche gegeben wird, öffentlich und gemeinsam ihren Glauben zu bekennen, tut sie damit kund, daß sie sich fest an die dem Petrus (Matth. 16, 18) zuteil gewordene Verheißung hält; sie bezeugt, daß diese Verheißung wahr ist, daß sie nur von dieser Gnade lebt, daß aber diese Gnade gewiß ist. Das Glaubensbekenntnis ist also ein Zeichen der Kontinuität der Kirche, die durch nichts anderes als durch die Verheißung verbürgt wird. Wie könnte unter diesen Voraussetzungen die Kirche ein Glaubensbekenntnis zurückweisen, ohne sich damit die Augen zu verschließen für die wunderbare Verwirklichung der historischen Kontinuität der allgemeinen Kirche? Denn jedes besondere Bekenntnis will Zeugnis für den Glauben der gesamten allgemeinen Kirche ablegen, auch wenn es dazu nur unvollkommen durchdringt. Wenn man ein Glaubensbekenntnis abweisen würde, so wäre dies gleichbedeutend damit, einen neuen Ausgangspunkt für die Kirche festsetzen zu wollen. Denn dieser Ausgangspunkt ist nicht vorhanden, und die Glaubensbekenntnisse der Reformation haben dies wohl so verstanden, da die meisten Bekenntnisse sich ausdrücklich auf die verschiedenen ökumenischen Symbole beziehen. In keinem einzigen Augenblick wollten die Reformatoren Neuerer sein. Trotz der gegen sie ergriffenen Maßnahmen der Exkommunikation ordneten sie sich in die Kontinuität der Kirche ein, und die Glaubensbekenntnisse, deren Abfassung unter ihrem Einfluß stand, haben ihren Ort in dieser Kontinuität.

Jedoch schließt diese Kontinuität nicht die Verpflichtung in sich, die Kirche dürfe nur die Formulierungen der Vergangenheit wiederholen. So sehr es wahr ist, daß die Kirche sich in jedem Augenblick dieser Kontinuität einordnen soll, nicht der ihrer besonderen Geschichte, sondern der Geschichte, die ihr nach dem Wohlgefallen Gottes zuteil wurde, der Geschichte, die von der Geduld Gottes zeugt und die auf die Vollendung der ganzen Zeit ausgerichtet ist, so sehr stimmt es auch, daß sie in jedem Augenblick in einem Sichmühen um eine noch größere Treue den Akt ihres Glaubensbekenntnisses erneuern muß. Der Irrtum der Kirchen — die Welt hat nicht immer unrecht, wenn sie in ihnen traditionalistische Vereinigungen sieht, die ihrer eigenen Vergangenheit zugewandt sind — bestand recht oft in der Überzeugung, die Treue der „Väter“ könnte an die Stelle der eigenen Treue treten; sie hätten darum nichts anderes zu tun, als wortwörtlich Formulierungen zu wiederholen, die vor mehreren Jahrhunderten entscheidende, an die Welt gerichtete Worte waren. Der Irrtum der Kirche kam recht häufig darin zum Ausdruck, die Zeit als eine ihr von Gott gegebene Dimension zu zerstückeln. Die Verheißung der Kontinuität gilt wohl für gestern, aber sie steht auch für heute und für morgen in Kraft. Wenn wir mit Dank die Vergangenheit betrachten, die uns zuteil geworden ist, und wenn wir uns darüber freuen, daß es Gott gefallen hat, daß die

Predigt der Kirche niemals vollständig im Schweigen erstickte, dann entbindet uns diese Feststellung in keiner Weise davon, im Heute Gottes zu leben. Nur wenn wir heute eine bekennende Kirche sind, können wir den Wert der Glaubensbekenntnisse von gestern begreifen. Jede Kirche, die sich nicht darum müht, h i c e t n u n c ihren Glauben zu bekennen, verwandelt damit gleichzeitig die Bekenntnisse von gestern in juristische Normen, Instrumente des Gewissenszwangs oder ganz einfach in Museumsstücke. Das Wort der Väter hat nur für die Kirche eine Bedeutung, die ernsthaft eine Forderung auf eine aktuelle Predigt erhebt. Es gibt kein Dilemma zwischen dem Sichmühen um die Kontinuität und dem um Aktualität.

Durch diese doppelte Sorge müssen wir es uns auch verboten sein lassen, ein zusammengesetztes Glaubensbekenntnis anfertigen zu wollen, bei dem der Versuch unternommen würde, aus verschiedenen Glaubensbekenntnissen der Vergangenheit entnommene Elemente zu vereinigen. Man darf ihnen als einem ungekürzten Ganzen und als Dokumenten, die die Absicht der Kirchen bezeugen, ihren Glauben angesichts der von ihnen erlebten Ereignisse zu bekennen, Achtung entgegenbringen. Unsere Aufgabe heutzutage ist nicht verschieden von der Pflicht, die den Kirchen des 16. Jahrhunderts zukam; sie stützten sich in einer eindrucksvollen Weise auf die ökumenischen Symbole, um so ihren Glauben in der neuen Sprache zu bekennen, die durch die damals herrschenden Umstände gefordert wurde. Wir müssen uns zugleich gründen auf die ökumenischen Symbole und auf die lutherischen und reformierten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts, um dann zu versuchen, in neuen, unseren Zeitgenossen verständlichen Begriffen eine Formulierung des apostolischen Kerygmas vorzunehmen, indem wir den Bedürfnissen und den Gefahren der gegenwärtigen Welt Rechnung tragen. Im Jahrhundert der ökumenischen Bewegung muß es möglich sein, diese Arbeit in einem viel breiteren als dem nationalen Rahmen in Angriff zu nehmen. Die Erörterungen zwischen Lutheranern und Reformierten sind an einem Punkt angelangt, an dem es, mindestens in Europa, möglich sein muß, die lutherischen und die reformierten Kirchen in der Teilnahme an diesem gemeinsamen Unternehmen miteinander zu verbinden. Dieser Versuch hat eine um so größere Aussicht auf Erfolg, als jede Konfession weiß, daß man in keiner Weise von ihr fordert, ihr traditionelles Bekenntnis aufzugeben, sondern man von ihr nur verlangt, den Dynamismus dieses Bekenntnisses in den Dienst des gemeinsamen Werkes zu stellen.

Hier muß man jedoch die Frage stellen: Sind wir geistlich und intellektuell in der Lage, uns auf ein solches Unternehmen einzulassen? Das Bekennen des Glaubens der Kirche ist keine akademische Angelegenheit, die allein den Lehrern der Kirche anvertraut werden könnte. Diese letztgenannten wären sicher fähig, eine Liste grundlegender Artikel aufzustellen. Aber eine derartige Liste ist noch in keiner Weise ein Glaubensbekenntnis. Dieses muß in einer zusammenfassenden Weise die Botschaft des Evangelium der gegenwärtigen Welt ausrichten.

Sind unsere Kirchen für eine derartige Aussage geistlich reif? Ist ihr Glaube hinlänglich entwickelt? Gestehen wir uns ein, daß es niemals einen unbedingt sicheren Maßstab für eine Antwort auf eine derartige Frage gibt. Man kann hier

nur (immer zu bestreitende) Hinweise geben, die für eine bejahende Antwort sprechen. Unter diesen Hinweisen nennen wir gerne die Wiederentdeckung der missionarischen Dimension der Kirche; die Kirchen der Reformation wissen, daß sie missionarisch sein müssen, daß die Mission nicht ein Werk unter anderen ist, sondern daß sie gerade das Wesen der Kirche zum Ausdruck bringt. Auch empfinden sie wohl die Notwendigkeit einer Neuordnung der kirchlichen und gemeindlichen Strukturen, um sie zu dem Werk der Mission in der Nähe und in der Ferne zuzurüsten. Wie können sie aber missionarisch sein, wenn sie nicht bereit sind, Rechenschaft abzulegen über ihre Hoffnung, das heißt, ihren Glauben bekennen? Der zweite Hinweis besteht in der Beschäftigung mit der Einheit, die sich in einer so tiefgreifenden Weise in unseren Kirchen und bei den ganz bewußten Gläubigen zeigt. Wie kann man auf die Einheit zugehen, ohne eine bekennende Kirche zu sein, ohne diese Einheit in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis kundzumachen? Jeder neue Versuch eine Formulierung des Credo ist ein Wagnis. Aber wir glauben, daß unsere Generation in der Lage ist, dieses geistliche Wagnis auf sich zu nehmen.

Sind wir i n t e l l e k t u e l l dazu fähig? Hier sollten wir noch zurückhaltender sein. In der Tat setzt die Abfassung eines Glaubensbekenntnisses voraus, daß man sich im Besitz einer angemessenen theologischen Sprache befindet. Was uns aber in den dogmatischen Werken unserer jetzigen Zeit im besonderen überrascht, ist die Unsicherheit in der Ausdrucksweise. Man darf sich darüber nicht verwundern. Die theologische Ausdrucksweise befindet sich immer in Abhängigkeit von der Philosophie des jeweiligen Zeitabschnittes. Die Reformation zog Nutzen aus einem Instrument für ihre Ausdrucksweise, das schon während mehrerer Jahrhunderte der Scholastik herausgearbeitet worden war. Die Reformatoren nannten sie in einer so vollkommenen Weise ihr eigen, daß sie die sich ihnen aufräugenden Veränderungen und Vereinfachungen an ihr vornehmen konnten. Dagegen befinden wir uns in unserer Zeit in einer ganz verschiedenen Lage; der philosophische Existentialismus und die Husserlsche Phänomenologie wirkten sich dahin aus, die philosophische Sprache außerordentlich verschwommen zu machen. Die traditionellen Begriffe gerieten in Mißkredit. Jeder Philosoph erfindet die Sprache und die ihm passende Liste von Begriffen. Noch mehr ist die Theologie wegen der Säkularisierung unserer gesamten Gedankenwelt zu einem großen Teil eine isolierte Disziplin; sie steht nicht mehr mitten drin in allen Gedankenströmungen und wird nicht mehr getragen von der Bewegung der lebendigen Kultur. Sie hat also um so größere Schwierigkeiten, sich die für sie notwendige Sprache zu schmieden. Einer der gewichtigen Einwände, dem die Thesen von Arnoldshain über das Heilige Abendmahl begegnet sind, liegt darin beschlossen, daß sie in einer zu ausschließlichen Weise eine aktualistische, existentialistische und personalistische Sprechweise verwenden; diese Sprache ist ungeeignet, dem ganzen Geheimnis der realen Gegenwart Ausdruck zu verleihen. Wir wollen jetzt nicht in eine Erörterung eintreten, ob dieses Argument wohl begründet ist. Wir wollen dies nur als einen Hinweis auf die Unsicherheit in unserer theologischen Sprache betrachten. Selbstverständlich wird immer eine gewisse Unangemessenheit zwischen der bi-

blichen Offenbarung und der menschlichen Sprache bestehen; immer wird der Theologe vor den Fallen in der Sprache warnen müssen. Aber wenn ein Glaubensbekenntnis wirklich einstimmig angenommen werden soll, muß es sich auf eine gemeinsame Sprache beziehen, die uns in einer ganz schmerzlichen Weise fehlt.

Aber unsere Schwierigkeit liegt noch viel tiefer; ein Glaubensbekenntnis muß vor allem in der heutigen Zeit seinen Mittelpunkt im Schriftprinzip haben. Die Kirche hat der Welt gar nichts zu sagen, wenn sie ihr nicht das Wort zu verkündigen hat, dessen Zeugnis die Schrift ist. Die Kirche ist nichts, wenn sie nicht durch dieses Wort versammelt, erneuert und überprüft wird. Nun wurde aber das Schriftprinzip, das der Nerv des gesamten Reformationswerkes war, durch die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts nirgends ausdrücklich formuliert. Sind wir in der Lage, es zu formulieren? Wir haben gewiß im ganzen die im 19. Jahrhundert durch die historische Kritik eingeleitete Krise überwunden. Heutzutage können wir die allersichersten Daten dieser Kritik verwenden, ohne doch darum die theologische Exegese zu opfern, das heißt die Exegese, die uns auf die Bedeutung hinweist. Es ist gewiß, daß die phänomenologische Methode, die uns lehrte, nach dem Anliegen und dem Ziel des Textes zu suchen, uns die allergrößten Dienste erwiesen hat. Dagegen sind wir mit den Problemen der Hermeneutik noch nicht im reinen. Was ist die rechtmäßige Auslegung der Schrift? Was für verschiedenartige Standpunkte gibt es doch in der Mitte zwischen einem biblischen Buchstabenglauben, der die Offenbarung objektiviert, und der Entmythologisierung nach der Art Bultmanns, die in einer gefährlichen Weise die objektive Grundlage der Offenbarung verkürzt! Wenn es stimmt, daß das Zeugnis der Reformation solide Argumente beibringt, um jeden biblischen Buchstabenglauben auszuschneiden, so bleibt die von Bultmann uns gestellte Frage — man kann sie nicht ausschneiden, auch wenn man die von ihm vorgeschlagene Lösung ablehnt, und es bedarf hier zu ihrer Lösung einer kräftigen theologischen Anstrengung. Wir wollen hier übrigens noch anfügen, daß dieses Problem in keiner Weise theoretischer Natur ist und daß in der Tat die Predigt der Kirche auf Grund der Vielfalt der Prediger unaufhörlich diese Frage stellt und darauf selbst die allerverschiedensten Antworten gibt. Wir sind also weit entfernt, in aller Deutlichkeit den rechten Gebrauch des Schriftprinzips in einem Glaubensbekenntnis formulieren zu können. Und doch ist dies eine dringliche Frage, von der die Echtheit der Predigt der Kirche abhängt.

Wir wollen dabei deutlich feststellen, daß es sich hierbei nicht um eine Frage handelt, die dieser oder jener Kirche eigentümlich wäre; sie ist allen Kirchen gemeinsam, die sich nicht einem Lehramt in die Hand geben wollen, das es übernimmt, auf Grund einer Tradition den wirklichen Sinn der biblischen Offenbarung zu definieren. Diese Frage ist jedenfalls den lutherischen und reformierten Kirchen gemeinsam.

Muß man aus diesen Bemerkungen also den Schluß ziehen, daß das Unternehmen, das darin besteht, die Grundlagen für ein neues Glaubensbekenntnis zur Sichtbarmachung der Einheit der Kirchen der Reformation zu legen, zum Scheitern verurteilt ist, weil es zu frühzeitig stattfindet und weil sich zunächst im Verlauf der nächsten Jahrzehnte ein langsames Reifwerden dafür durchsetzen muß? Müs-

sen wir das Problem der Einheit auf später hinauschieben, weil wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine angemessene Sprache finden können, um dem Glaubensbekenntnis die nötige Form zu geben?

Wir sind absolut nicht dieser Meinung. Eine Kirche ist gewiß eine bekennende Kirche. Aber was ist eine bekennende Kirche? Ist dies notwendigerweise eine Kirche, die schon ein ganz und gar ausgearbeitetes Glaubensbekenntnis besitzt? Ist dies nicht auch eine Kirche, die sich ganz stark an die Bekenntnisse der Vergangenheit anlehnt, sich dabei aber bewußt ist, daß diese Glaubensbekenntnisse das Zeichen der Kontinuität sind und sie darum mit allem Respekt sich zu eigen macht und sich auf sie stützt, um eine neue Formulierung zu finden, die durch die Veränderungen in der Welt der Gedanken und durch die Zivilisation notwendig wurden? Wir sind des festen Glaubens: Wenn die Kirchen der Reformation, die sich des großen Ausmaßes der ihnen jetzt schon gewährten Einheit bewußt sind und die überzeugt sind von der Rechtmäßigkeit der Interkommunion, feierlich, wie sie dies jetzt praktisch schon tun, einer gegenseitigen Anerkennung des Wertes ihrer verschiedenen Glaubensbekenntnisse zustimmen würden, wenn sie einwilligen würden, sie als das anzusehen, was sie wirklich sind, nämlich als Zeichen der barmherzigen Gnade Gottes, die durch sie die Kontinuität der Kirche sicherstellt, so würden sie miteinander die notwendige theologische und intellektuelle Energie aufbringen, um die ihnen gemeinsamen und noch nicht gelösten Probleme anzupacken.

Diese Zwischenzeit hätte nichts Anormales an sich; die Kirche wäre nicht ohne Glaubensbekenntnis, da sie in den Bekenntnissen der Vergangenheit die Normen für ihre Predigt und für ihre Treue finden würde. Aber sie würde alle ihre Kräfte aufbieten, um die Schwierigkeiten zu lösen, die noch der Frage sich entgegenstellen, die wir in einer verständlichen Weise den rechten Gebrauch des Schriftprinzips nannten. Alle anderen Probleme, die manchmal zu Schwierigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten führen, insbesondere das des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, sind genaugenommen den grundlegenden Fragen der Hermeneutik untergeordnet.

Nichts würde uns übrigens daran hindern, daß unsere Kirchen auf diesem Weg je nach Maßgabe ihrer gemeinsamen Entdeckungen in gegenseitiger Übereinstimmung bestimmte Elemente eines Glaubensbekenntnisses vorschlagen könnten, die man dann später dem gesamten Glaubensbekenntnis einfügen würde.

Wir stehen einer Welt gegenüber, die durch eine tiefgreifende Säkularisierung und durch eine technische, industrielle und städtische Zivilisation geprägt ist; hier ist es uns jetzt in der Tat schon möglich auszusagen, was die Botschaft einer Kirche sein soll, die das Evangelium vom Herrn Jesus Christus predigt. Wenn man ausspricht, was diese Botschaft des Heils und der Freiheit ist, dann hat man sich schon auf den königlichen Weg des Glaubensbekenntnisses begeben. Diese gemeinsame Verpflichtung für ein gemeinsames Glaubensbekenntnis ist ein ausreichendes Fundament für eine sichtbare Äußerung der Einheit der Reformationskirchen.

EKKLESIOLOGISCHE NEUTRALITÄT DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN?

VON HANS HEINRICH WOLF

Man hat vom Ende der „ekkesiologischen Neutralität“ des Ökumenischen Rates der Kirchen gesprochen, die mit dem Bericht über die Einheit, wie er auf der Dritten Vollversammlung des Rates in Neu-Delhi gegeben wurde, eingetreten sei. Von vielen Seiten ist diese Feststellung begrüßt worden. Aber es fehlt auch nicht an Stimmen, die, die Aufgabe einer angeblichen Neutralität bedauernd, nun warnend auf bedrohliche Konsequenzen in der ganzen Entwicklung der ökumenischen Bewegung, soweit sie durch den Ökumenischen Rat vertreten ist, hinweisen. Man hat an die sogenannte Toronto-Erklärung vom Jahre 1950 unter dem Titel „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ erinnert, die ein so überzeugender Ausdruck neutraler Haltung in ekkesiologischen Fragen sei, eine Haltung, die dem Rat wesensgemäß zukomme. Aber es fragt sich, ob mit dem Begriff „ekkesiologische Neutralität“ das Wesen des Rates zu irgendeiner Zeit überhaupt zutreffend beschrieben ist, so daß man dann auch nicht vom Ende dieser Haltung sprechen kann.

Mit den folgenden Zeilen soll in dem beschränkten Raum, der zur Verfügung steht, das Problem aufgegriffen werden, das schon verschiedentlich behandelt wurde und, ausführlicher als es hier geschehen kann, weiter behandelt werden muß.

I.

Die Toronto-Erklärung von 1950 beginnt in ihrer „Einführung“ mit dem Hinweis auf einen Beschluß über das Wesen des Rates“, die von der Ersten Vollversammlung in Amsterdam angenommen wurde. In ihm heißt es: „Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen. In Ihm finden sie ihre Einheit. Sie müssen ihre Einheit, welche eine Gabe Gottes ist, nicht selbst schaffen. Wohl aber wissen sie, daß es ihre Pflicht ist, gemeinsam nach dem Ausdruck dieser Einheit in Leben und Arbeit zu suchen. Der Rat möchte den Kirchen, die ihn gebildet haben und seine Mitglieder sind, als ein Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe die Kirchen ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammenarbeiten können“ („Die ersten sechs Jahre 1948—1954“, Genf, Seite 128).

Es scheint mir deutlich zu sein, daß der Rat selbst, der sich als Werkzeug der Kirchen bezeichnet, gleichzeitig ein Schritt zur Einheit und als solcher auch ein Ausdruck der Einheit oder, sagen wir präzise, der Einen Kirche ist, nach deren Verwirklichung zu suchen die Kirchen sich verpflichtet fühlen. Der Rat ist der Sprecher seiner Mitgliedskirchen. Er spricht bei Gelegenheit von ökumenischen Konferenzen und außerhalb derer zu Kirchen, und zwar nicht nur zu Kirchen außerhalb des Rates, sondern auch zu Mitgliedskirchen, d. h. die Vertretung der Mitgliedskirchen wendet sich an ihre Mitgliedskirchen — das ist bezeichnend; der

Rat redet Staaten und Völker an; er ist in gewissen Dingen Organ des Handelns seiner Mitgliedskirchen. Das ist aber auf jeden Fall mehr als ein technischer, organisatorischer Akt. In der Gründung des Rates selbst beginnt sich die göttliche Gabe der Einheit sichtbar zu verwirklichen. Er ist also von Beginn an ein geistliches, ekklesiologisches Phänomen. Man kann das Werkzeug, das der Verwirklichung der Einheit dienen soll, nicht vom Phänomen der zu verwirklichenden Einheit ausschließen und ihm jenseits dessen einen neutralen Ort zuweisen. Es ist bereits Teil dieser Einheit, wie zerbrechlich und unvollkommen es auch immer sein mag.

„Die Aufgabe des Rates ist es, seine Einheit in anderer Weise zum Ausdruck zu bringen“, heißt es später in demselben Abschnitt. „In anderer Weise“ als durch eine zentralisierte, verwaltungsmäßige Autorität. „Zutiefst wünscht der Rat, daß die Kirchen enger mit Christus und daher auch enger miteinander verbunden werden.“ Hier redet der Rat selbst in pastoraler Weise von seiner Aufgabe, aber er redet als eine Institution, die selbst schon Ausdruck der Einheit ist, die in ihm begonnen hat, sich zu verwirklichen.

In Abschnitt IV der Toronto-Erklärung selbst wird dann von den „Voraussetzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ gesprochen. Unter These 1 heißt es: „Die Mitgliedskirchen des Rates glauben, daß das gemeinsame Gespräch, die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist.“

These 2: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates glauben auf Grund des Neuen Testaments, daß die Kirche Christi eine ist.“

These 3: „Die Mitgliedskirchen erkennen an, daß die Mitgliedschaft in der Kirche Christi umfassender ist als die Mitgliedschaft in ihrer eigenen Kirche. Sie sind deshalb darauf bedacht, mit denen außerhalb ihrer eigenen Reihen in lebendigen Kontakt zu kommen, die Jesus Christus als Herrn anerkennen.“ Und dazu müßte man vor allem These 4 und 5 stellen. These 5 heißt: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie sind der Meinung, daß diese gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Anerkennung der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen wird.“ („Die ersten sechs Jahre 1948–1954“, Seite 131 ff). Man bedenke, es handelt sich um die „Voraussetzungen“ des Ökumenischen Rates der Kirchen!

Hier werden grundlegende Aussagen ekklesiologischer Natur gemacht, die in keiner Lehre von der Kirche fehlen dürften, wo immer sie entwickelt wird — und dabei ist vor allen Dingen nicht „der Beschluß über das Wesen des Rates“, der am Anfang unserer Ausführungen erwähnt ist, in seinen sachlichen Aussagen zu vergessen. Für sie steht nun der Rat selbst ein, sie geben ihm einen ekklesiologischen Rang, auch wenn sie keineswegs vollständig sind und nicht dazu berechtigen, von dem Rat als der *Una Sancta* zu sprechen. Es handelt sich um ein gewisses Maß an Lehraussagen, die meines Erachtens um so größeres Gewicht bekommen, als sie

von Äußerungen umgeben sind, die mehr pastoraler Natur sind. Ich denke an das, was in den Thesen 6—8 über die gemeinsamen Aufgaben der Mission und über die Verpflichtung der Kirchen füreinander gesagt ist. Damit wird deutlich, daß nicht nur gewisse Lehraussagen, so allgemein sie auch noch sind, den ekklesiologischen Rang des Rates ausmachen, sie sind Teil eines umfassenderen geistlichen Lebens, das die Mitgliedskirchen im Rat miteinander leben.

Peter Brunner hat davon gesprochen, daß die Toronto-Erklärung einem „Spiegel“ gleiche, in dem sich die ökumenische Verbundenheit der Christenheit als eine gegenwärtige pneumatische Realität reflektiert. (Peter Brunner: „Pneumatischer Realismus“, in „Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“, April 1951, Seite 122 ff.) Für ihn erweist sich diese pneumatische Realität nicht nur daran, daß die Einheit der Una Sancta als unzerstörbar erkannt wird und sie in einer Weise in Erscheinung tritt, die über den Bereich einer Konfessionskirche hinausgeht, was an der gegenseitigen Anerkennung der Taufe sichtbar wird. Für ihn wird die pneumatische Realität des Rates auch daran deutlich, daß die Kirchen, die im Ökumenischen Rat verbunden, in der „Verwaltung der Geheimnisse Gottes“ aber noch getrennt sind, diese Trennung als ein Kreuz auf sich nehmen, „in der Kraft jener Liebe, die alles trägt und alles erleidet, auch die Trennung.“

Kann man diese „pneumatische Realität“ als ekklesiologische Neutralität bezeichnen? Eine Aussage der Toronto-Erklärung, wie die folgende, scheint das naheulegen, wenn es heißt: „Keine von diesen positiven Annahmen, auf denen das Dasein des Ökumenischen Rates beruht, steht mit den Lehren der Mitgliedskirchen in Widerspruch. Wir glauben deshalb, daß keine Kirche befürchten muß, durch den Beitritt zum Ökumenischen Rat in Gefahr zu kommen, ihr Erbe zu verleugnen“ (a. a. O. Seite 134). Und dazu stelle man, was in Teil III der Toronto-Erklärung ausgedrückt ist, besonders unter Abschnitt 3: „Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Das ekklesiologische Problem wird durch seine Existenz nicht präjudiziert“ (a. a. O. Seite 130).

Lehrmäßig hat der Ökumenische Rat mit seinen „positiven Annahmen“ nichts Neues, aber etwas ekklesiologisch Belangvolles gesagt. Und damit ist etwas unerhört Neues geschehen. Man hat festgestellt, daß der Rat auf „positiven Annahmen“ gegründet ist, die formuliert werden können und die anzeigen, auf welcher Grundlage die Mitgliedskirchen im Rat dynamisch existieren. So schmal die Basis der positiven Annahmen auch ist, sie stellen eine neue ekklesiologische Realität auf dem Wege zur Manifestierung der Einen Kirche dar, die nicht mehr in konfessioneller Terminologie beschrieben werden kann. Die Konfessionskirchen als solche können weiter bestehen. Aber es besteht kein Zweifel, daß sie nach Gründung des Ökumenischen Rates anders existieren als vorher, wenn sie ihr Engagement im Rat ekklesiologisch verstehen, daß sie jede Exklusivität und Selbstgenügsamkeit aufgeben müssen.

An einigen Stellen der Toronto-Erklärung wird deutlich, daß Mitgliedschaft im Rat diesen Wandel im Verhältnis der Konfessionskirchen bedeuten wird. „In dem

Maße, in dem sich das Gespräch zwischen den Kirchen entwickelt und sie einander näherkommen, werden sie fraglos vor neuen Entscheidungen und Problemen stehen. Denn der Ökumenische Rat besteht, damit der tote Punkt in den Beziehungen der Kirchen zueinander überwunden wird“ (a. a. O., Seite 134). Damit wird dem Rat eine dynamische Rolle zugesprochen, die aber nicht von den in Teil IV gemachten ekklesiologischen „Voraussetzungen“ gelöst werden darf.

L. Newbigin sagt: „Neutralität im Blick auf die Definition des Wesens der Kirche ist notwendig als Ausgangspunkt. An Neutralität als ein dauerndes Prinzip gebunden zu sein, würde bedeuten, den Rat auf die Rolle eines Debattierklubs zu beschränken“ (Comments on „The Church, the Churches and the World Council of Churches“, Ecumenical Review, April 1951, Seite 253). Unter diesen Voraussetzungen kann man von Neutralität nur so sprechen, daß eine volle Definition des Wesens der Kirche noch nicht möglich ist, daß man den Weg und das Ziel, dieses zu erreichen, noch nicht sieht. Hier ist noch alles offen. „Ich dränge darauf, daß jede Erklärung über das Wesen des Rates die Möglichkeit offenläßt, daß der Rat seine neutrale Position in ekklesiologischen Fragen, die jetzt Christen trennen, aufgeben kann . . .“, heißt es weiter bei Newbigin. „Es muß klargemacht werden, daß die Toronto-Erklärung den Ausgangspunkt festlegt und nicht den Weg und das Ziel.“ Aber der Ausgangspunkt selbst, d. h. der Rat, so wie er von seinen Voraussetzungen her zu sehen ist, ist ein ekklesiologisches Phänomen, das die Einheit der Kirche als in Verwirklichung begriffen signalisiert.

II.

Die Toronto-Erklärung von 1950 hat nach der Zweiten Vollversammlung in Evanston 1954 in gewissen Teilen eine neue Fassung bekommen, die auf der Sitzung des Zentralausschusses in Galyatető, Ungarn 1956 „zu weiterem Studium durch die Kirchen“ verteilt wurde. Eine Diskussion selbst hat auf der damaligen Sitzung nicht stattgefunden, und auch später ist von Reaktionen zu dieser Neufassung kaum etwas bekannt geworden. Eines der Kennzeichen dieser Neufassung ist, daß in ihr der dynamische Charakter des Zusammenseins der Mitgliedskirchen im Rat stärker zum Ausdruck kommt als in der Urfassung. In einem neu hinzugefügten Abschnitt heißt es: „Wenn auch keine Kirche genötigt ist, in ihrem Lehren und in ihrem Handeln Kompromisse zu schließen, um ein Mitglied des Rates zu sein, so ist es doch in gleicher Weise klar, daß die ökumenische Bewegung unvermeidlich eine neue Situation schafft, in der die Beziehungen der Kirchen zueinander nicht unverändert bleiben können und in welcher jede Kirche gerufen ist, ihre Haltung zur anderen Kirche neu zu durchdenken.“ (Ungedrucktes WCC-Dokument, Central Committee 34, Juli-August 1956.)

Die Veränderung der Beziehung der Mitgliedskirchen zueinander hat schon damit begonnen, daß sie übereingekommen sind, einen Rat der Kirchen zu begründen, in dem sichtbar zum Ausdruck kommt, daß die Grenzen der Einen Kirche Jesu Christi nicht mit den Grenzen einer Konfessionskirche zusammenfallen. Damit vollzieht sich das Kirche-Sein nicht mehr im Bereich einer Mitgliedskirche allein, sondern auch in der Teilnahme am Leben des Rates der Kirchen.

Wie schon im ersten Toronto-Dokument, so finden sich auch in diesem zweiten Widersprüchlichkeiten, die logisch leicht zu erledigen wären. Sie müssen aber offensichtlich als Ausdruck der Situation verstanden werden. Man tastet noch nach der rechten Bestimmung des Rates. Aber auch hier müssen Formulierungen, die dem Rat eine rein technisch instrumentale Bedeutung zuweisen wollen, letztlich doch in ihrer ekklesiologischen Bedeutung gesehen werden. Es heißt zum Beispiel: „Der Ökumenische Rat ist eine Gemeinschaft von autonomen Kirchen, welche im Gehorsam zu ihrem gemeinsamen Herrn übereingekommen sind, ihre Bürden gemeinsam zu tragen, in gemeinsamer Aufgabe zusammenzuarbeiten, gemeinsam Zeugnis vor der Welt abzulegen und den Weg zu einer vollen Manifestierung der Einheit der Kirche zu bahnen.“ Gewiß, es heißt „bahnen“, nicht, die Einheit selbst zu sein. Aber hat diese Unterscheidung Gewicht? Ist nicht das „Bahnen“ des Weges schon Teil des Weges, den man zu beschreiten gedenkt, und ist nicht das Beschreiten des Weges zur Einheit schon Teil der Einheit?

An anderer Stelle heißt es: „Es ist die erste Funktion des Rates, das wesentliche Einssein der Kirche Christi zu verkünden und den Kirchen die Verpflichtung zur Sichtbarmachung der Einheit und ihre Dringlichkeit im Blick auf die evangelistische Arbeit vor Augen zu halten.“ Hat nicht die Verkündigung des Einsseins der Kirche, die dem Rat aufgetragen ist, deshalb eine innere Autorität, weil sie mit einer beginnenden Manifestierung im Rat selbst schon korrespondiert? Kann man von einer kirchlich neutralen Institution her das wesentliche Einssein der Kirche Christi verkünden? Nein! Und wenn auch hier, wie schon an anderer Stelle, wieder gesagt wird, daß sich die Mitgliedskirchen dem Rat angeschlossen haben, „weil sie glauben, daß er ein offensichtliches Werk des Heiligen Geistes ist“, dann kann man das nur auf seine ekklesiologische Qualifikation beziehen.

III.

Die zweite Fassung der Toronto-Erklärung ist ein Nach-Evanston-Dokument, und es ist auch ausdrücklich gesagt, daß nach Evanston eine Revision jener Erklärung von 1950 im Lichte einer sechsjährigen Geschichte des Rates als notwendig empfunden wurde.

In dem Bericht der Sektion I der Vollversammlung, unter der Überschrift „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“, heißt es: „Wir sprechen als solche, die einander im Ökumenischen Rat begegnet sind und die es als Tatsache anerkannt haben, daß uns ein Einssein in Christus trotz unserer Uneinigkeit als Kirchen gegeben ist. Dieses Einssein ist keine bloße Gefühlseinheit. Wir werden seiner inne, weil es uns von Gott in dem Maß geschenkt wird, in dem der Heilige Geist uns offenbart, was Christus für uns getan hat.“ („Evanston Dokumente“, Witten 1954, Seite 57.)

Hier wird ein Einblick in das gewährt, was Begegnung im Ökumenischen Rat bedeutet. Sie ist gekennzeichnet von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Er wirkt im Ökumenischen Rat der Kirchen. Er erlaubt eine gemeinsame Sicht „unseres Einsseins in Christus“. Auf Grund seiner Tätigkeit kann von einem „teil-

weise verwirklichten Einssein der Kirche“ — im Ökumenischen Rat — gesprochen werden. Man denke an die sechs Punkte, die später im Bericht aufgeführt wurden und an denen das verwirklichte Einssein konkretisiert wird (a. a. O. Seite 61). Und im Anschluß daran heißt es: „Wir preisen unseren Vater um deswillen, daß er uns deutlich gemacht hat, wie die Einheit in Christus eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, sowohl im Ökumenischen Rat der Kirchen als auch im Verhältnis zu anderen Christen, mit denen wir uns noch nicht völliger Gemeinschaft erfreuen“ (a. a. O., Seite 61). Es handelt sich gewiß um ein nur teilweise verwirklichtes Einssein. Man ist sich der „Uneinigkeit als Kirchen“ gleichzeitig auch bewußt. Aber die Umklammerung von der bereits verwirklichten Einheit ist stark genug, in den Fragen der größten Differenz zusammenzukommen, und „was wir als unsere Treue (zur eigenen Kirche) ansehen, muß uns miteinander zum Fuße des Kreuzes bringen“ (a. a. O., Seite 63).

Über das, was der Rat lehrmäßig über „Unser Einssein in Christus“ als seine Sicht geäußert hat, kann es eine theologische Diskussion geben. Widersprüche dazu sind geäußert worden und nicht nur von der Delegation östlich orthodoxer Kirchen am Schluß der Vollversammlung. Aber man kann dem Rat nicht bestreiten, daß er als Rat auch theologisch Stellung nimmt und sich unter Umständen bei dieser Gelegenheit Formulierungen bedient, die einer bestimmten konfessionellen Tradition nahestehen. So hat man in Evanston die Einheit und Uneinigkeit der Kirchen aus der Analogie des Gerechtfertigten verstehen wollen, der immer auch zugleich Sünder ist.

P. J. Hamer, der ein ausgezeichnete Beobachter und konstruktiver Kritiker der ökumenischen Bewegung ist, meint in einem Artikel, in dem er das Selbstverständnis des Rates verfolgt, daß mit der Entgegennahme des Berichtes I in Evanston der Rat sich eine bestimmte Theologie zu eigen gemacht habe, was er im Toronto-Dokument ausdrücklich ablehnte; und er bezieht sich ganz besonders auf jene Stelle, die wir eben angedeutet haben (J. Hamer, „Qu'est, théologiquement, à ses propres yeux le Conseil oecuménique des Eglises?“ *Istina*, 1954, Nr. 4, S. 389 ff). Hamer gibt zu erkennen, daß seiner Meinung nach der Ökumenische Rat damit seinem in Toronto geäußerten Grundsatz untreu geworden ist. Auf der anderen Seite gibt er auch selbst zu, daß der Rat sich nicht auf die Dauer darauf beschränken kann, Kontakte zwischen den Kirchen herzustellen, „son but se situe au delà“. Wenn man den Rat auf eine rein technisch instrumentale Rolle zu reduzieren versucht, dann liegt in dem, was in Evanston ausgesprochen worden ist, ein Bruch vor. Wenn dem Instrument aber zugleich ein Ausdruck der Einheit und diesem ein potentielles Wachstum zugesprochen werden, ist dann Evanston grundsätzlich in Frage zu stellen, soviel man im einzelnen kritisieren mag? Und wenn sich der Rat zu Lehrfragen äußert, könnte er sich dann nicht sehr wohl einmal der Formulierung bedienen, die bestimmten konfessionellen Traditionen nahekommen? Sie stehen dann in jedem Fall noch in einem neuen Kontext. Und warum sollte es nicht möglich sein, daß Lehren, die bisher als typisch konfessionell geprägt galten, sich nun auch ökumenisch bewähren? Natürlich kann daraus kein Prinzip gemacht werden.

Man könnte das ekklesiologische Gewicht des Rates dadurch in Frage stellen, daß man auf die geringe Verbindlichkeit seiner Äußerungen schaut. Die Toronto-Erklärung ist vom Zentralauschuß den Kirchen „zum Studium und zur Stellungnahme“ empfohlen worden (a. a. O., Seite 128). Der Bericht der Sektion I in Evanston ist „von der Vollversammlung entgegengenommen und den Kirchen zu Studium und geeignetem Vorgehen empfohlen“ worden (a. a. O., Seite 57). „Von der Vollversammlung entgegengenommen“, das muß keinesfalls Identifizierung der Vollversammlung mit diesem Bericht bedeuten. Dann sind die, die in dem Bericht sprechen, die sich als solche bezeichnen, „die einander im Ökumenischen Rat begegnet sind“ (a. a. O., Seite 57), nur eine ökumenische Gruppe, die zwar Delegierte ihrer Kirchen sind, aber deshalb noch nicht der unbedingten Übereinstimmung mit ihrer Kirche sicher sein können, es sei denn, daß die Kirche den Bericht ratifiziert. Mit anderen Worten: die Autoritätsverhältnisse bleiben sehr vage. Aber das kann andererseits gerade der inneren Autorität von Äußerungen des Ökumenischen Rates sehr zugute kommen. „Die Autorität des Rates besteht nur in dem Gewicht, das er durch seine eigene Weisheit bei den Kirchen erhält.“ Dieses bekannte Wort W. Temples steht in der Toronto-Erklärung selbst (a. a. O., Seite 129). An der Authentizität des Lebens der Mitgliedskirchen im Rat, an ihrem zeugnishaften Reden und Handeln und Beten, an ihrem Einstehen füreinander, das von keiner kirchenamtlichen Autorität sanktioniert oder forciert ist, wird sich seine innere kirchliche Autorität erweisen.

Und diese Autorität hat sich in den ersten sechs Jahren erwiesen. Vielleicht hat Evanston zu plerophorisch geredet, und es ist weise, daß die Neufassung der Toronto-Erklärung, der Evanston vorausgeht, zurückhaltender abgefaßt ist. Aber es ist auch nicht zu überhören, was der Generalsekretär bei Gelegenheit seines Berichtes vor der Vollversammlung in Evanston sagte: „Wenn Kirchen im Namen ihres gemeinsamen Herrn zusammenkommen, so tun sie dies nicht als selbstgenügsame Körperschaften. Sie sind durch den Herrn zusammengerufen. Die Ökonomie der Charismata, der geistlichen Gaben, beginnt wirksam zu werden. Die Kirchen lernen voneinander. Sie sehen die vollen Ausmaße der allgemeinen Kirche neu. Sie fühlen sich zu gemeinsamem Zeugnis gedrängt. Sie übernehmen gemeinsame Aufgaben. Mit anderen Worten, eine koinonia wird unter ihnen geboren, eine Gemeinschaft der Teilnahme am Wirken des Heiligen Geistes“ („Evanston-Dokumente“, Witten, Seite 166).

Visser 't Hooft warnt in den folgenden Sätzen davor, diese „koinonia“ zu überschätzen oder sie zu unterschätzen; aber er unterstreicht: „Einheit besteht, aber es ist nicht die vollkommene Einheit, für die unser Herr betete . . . Bei aller Anerkennung ihrer Unvollkommenheit müssen wir doch Gott danken, daß durch das Zeugnis, das wir auf vielen Gebieten gemeinsam ablegen, und durch die gemeinsamen Aufgaben, die wir unternehmen durften, das Verständnis der Zusammengehörigkeit, der Weltweite und der Einheit der Kirche bei vielen gewachsen ist“ (a. a. O., S. 167). Unbeschadet der Kirchenunionen, die zwischen den einzelnen Mitgliedskirchen entstehen mögen und Ausdruck der Einheit sind, unbeschadet des momentanen Aufleuchtens der volleren und umfassenderen Einheit bei

Gelegenheit ökumenischer Konferenzen, die ein „Vorgeschnack“ der verheißenen Einheit der Kirche ist und als „Sauerteig“ eine heilsame Wirkung auf die Kirche haben kann (wie es in der Neufassung der Toronto-Erklärung heißt), ist aber auch der Rat in seiner Permanenz beginnende Manifestierung der Einheit der Kirche. Das betrifft seinen geistlichen und seinen organisatorischen Aspekt, die genauso unlösbar voneinander sind wie das Geistliche und Institutionelle im Wesen der Kirche überhaupt.

IV.

Die Arbeitsgruppe, die sich mit der Zukunft der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung beschäftigt hatte, legte dem Zentralaussschuß in Nyborg-Strand, Dänemark, im Jahre 1958 einen Zwischenbericht vor, der von diesem auch entgegengenommen wurde. Es heißt darin: „Die Ökumenische Bewegung ist ein Aspekt im Ganzen des Geheimnisses der Kirche.“ Und dann wird von der notwendigen theologischen Interpretation des Faktums des Rates gesprochen, der, obwohl er nicht die Kirche darstellt, gewiß auch nicht ohne Beziehung zu der Einen Kirche ist, und seine eigene Bedeutung als eine Form christlicher Einheit hat, welche theologisch untersucht werden muß. Diese Untersuchung, die vom Zentralaussschuß in Toronto 1950 begonnen wurde, hat einen Prozeß ausgelöst, den zu verfolgen und auszuweiten „Glauben und Kirchenverfassung“ eine besondere Verantwortung um aller derer willen spüren sollte, die zum Ökumenischen Rat gehören und die außerhalb stehen. (Minutes and Reports of the 11th meeting of the Central Committee, Nyborg-Strand, 1958, Seite 116. Vgl. auch Rhodos 1959, Seite 177, und St. Andrews 1960, Seite 185).

Bei Gelegenheit der Sitzung auf Rhodos wurde in dem Bericht die Erklärung über die Einheit vorgelegt, die dann später mit einigen Veränderungen von der Vollversammlung in Neu-Delhi angenommen worden ist. 1959 auf Rhodos nannte man diese Einheit noch „Churchly Unity“, ein Begriff, der sagen sollte, daß die zu erstrebende Einheit aus dem Wesen der Kirche selbst bzw. aus dem Evangelium erwachsen und nicht von anderen Quellen abgeleitet werden müsse („Legitimate hopes and legitimate fears about the WCC role in Churchly Unity“, The Bishop of Bristol, Ecumenical Review, XII, 3, 1960, Seite 304). Wegen seiner Mißverständlichkeit bei der Übersetzung in andere Sprachen wurde der Begriff dann bald wieder fallengelassen. Und vielleicht war das nicht einmal der einzige Grund.

Professor H. d'Espine hat in seinem Vortrag während des Zentralaussschusses mit dem Thema „The Role of the World Council of Churches in Regard to Unity“ die Tatsache des neuen Vorschlags einer Einheits-Definition als eindeutiges Zeichen dafür gewertet, daß der Ökumenische Rat eine Bewegung sei und sich in einer Evolution befinde (Minutes and Reports of the 13th meeting of the Central Committee, St. Andrews/Scotland, 1960, Seite 112). Das wurde in anderer Weise auch in der nun endgültigen Fassung des Berichtes über die Zukunft von „Glauben und Kirchenverfassung“ ausgesprochen, wenn es hieß, daß in Fragen, die die Einheit der Kirche und ihre konkrete Verwirklichung betreffen, der Ökumenische

Rat keine neutrale Stellung einnehmen könne. „Offensichtlich ist der Rat allerdings nicht in der Lage, die Antwort in ihrer ganzen Vollständigkeit zu geben; wenn das der Fall wäre, würde unsere Forderung nach der manifestierten Einheit schon erfüllt sein“ (Minutes and Reports of the 13th meeting of the Central Committee, St. Andrews/Scotland, 1960, Seite 184). Hier ist unter dem geistlichen Gewicht des Lebens der Mitgliedskirchen im Rat etwas ausgesprochen, was schon mit seiner Gründung angelegt war und der ihm eigenen Dynamik Ausdruck gibt.

Und nun kommen wir zum Bericht über die Einheit, wie er in Neu-Delhi gegeben wurde. Das Bild von der Einheit selbst braucht hier nicht reproduziert zu werden. Es interessiert zunächst, was in § 5 als „Kommentar“ gegeben ist. Die Beschreibung der Einheit ist nicht „als Definition der Kirche zu verstehen und setzt keine bestimmte Lehre von der Kirche voraus“. Man sagt, daß man sich bemüht habe, das Denken noch einen Schritt über die Toronto-Erklärung hinauszuführen. Man wolle den Kirchen ihre Vorstellung von der Einheit nicht diktieren, aber man empfehle den Versuch, „das Wesen unseres gemeinsamen Zieles klarer zum Ausdruck zu bringen“. Am Schluß des Paragraphen heißt es: „Wir legen diese Erklärung in der Hoffnung vor, daß die Kirchen innerhalb wie außerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen sie sorgfältig studieren und, sofern sie sie ungenügend finden, an ihrer Stelle neue Erklärungen formulieren werden, die ‚zugleich Gottes Willen und Seine Gabe‘ völliger erfassen“ („Neu-Delhi 1961“, herausgegeben von W. A. Visser 't Hooft, Seite 131).

Gewiß hat man hiermit den Mitgliedskirchen eine Erklärung vorgelegt, über deren Annahme sie in aller Freiheit entscheiden können. Es heißt von dem ganzen Bericht der Einheit: „Die Vollversammlung beschloß durch Abstimmung, den Bericht im großen und ganzen zu billigen und den Kirchen zum Studium und entsprechender Veranlassung zu empfehlen“ (a. a. O., Seite 130). Insofern ist alles noch offen. Auch handelt es sich bei diesem Bericht sicher nicht um eine volle Definition der Kirche, aber es handelt sich doch schon um einen sehr wesentlichen Teil dieser Definition, nämlich ihre Einheit. Man kann nun auch nicht einfach sagen, daß das, was vorgelegt wurde, eine mehr oder weniger zufällige Zusammenstellung aller verschiedenen Elemente sei, die das Wesen der Einheit der Kirche etwa ausmachen könnte. Nein, hier ist in einem langen und komplizierten Prozeß ökumenischer Konfrontation eine Erklärung über die Einheit erarbeitet worden, die mit einer Wirklichkeit von Einheit, wie sie im Ökumenischen Rat gelebt wird, korrespondiert. Zwar nicht in dem Sinne „korrespondiert“, daß ein Lehrkonsensus — abgesehen von dem, wozu sich jede Kirche mit der neuformulierten Basis bekannt hat — schon praktiziert würde, wohl aber, daß jenseits von ihm die Kirchen im Rat bereits ein gemeinsames Leben haben, das von Zeugnis, Dienst, Gebet, Verantwortung füreinander und für andere usw. bestimmt ist. Aus diesem gemeinsamen Leben heraus hat sich nun auch eine Lehrerklärung zur Einheit ergeben, für die der Rat einsteht, die aber zugleich offen ist für mögliche Korrekturen.

Die Erklärung kann nicht von dem Engagement getrennt werden, aus dem heraus sie entsandt ist und das die Institution ekklesiologisch qualifiziert, in deren Namen sie vorgelegt ist und die sie „im großen und ganzen gebilligt“ hat. Man

kann die Erklärung auch nicht zu einer rein formalen, hypothetischen Angelegenheit deklassieren.

W. Joest sagt: „Es ist in dem, was die Erklärung über die notwendigen Bereiche des Einswerdens sagt und nicht sagt, bis zu einem gewissen Grade in der Aufgabenstellung doch auch schon ein inhaltlicher theologischer Konsensus ausgesprochen, und zwar auf ekklesiologischem Gebiet. Denn was hierüber gesagt wie nicht gesagt wird, enthält ja notwendig eine gewisse Entscheidung darüber, worin die wesentliche Einheit der Kirche liegt“ („Die Einheit, die wir suchen“, Ökumenische Rundschau 1961, Seite 153).

Es heißt in einem späteren Abschnitt der Erklärung, daß man sich im Ökumenischen Rat zu einer bleibenden Anteilnahme aneinander verpflichtet. „Durch unser Zusammenbleiben haben wir mehr und mehr entdeckt, daß Christus bei denen gegenwärtig ist, denen wir auf Grund unserer verschiedenen Überzeugungen nicht den vollen Inhalt des Wortes ‚Kirche‘ zuerkennen können. Wenn Christus bei ihnen gegenwärtig ist, ruft Er uns dann nicht, auf Ihn zuzugehen, damit wir unsere volle Einheit mit Ihm und Seinem Volk empfangen mögen?“ (§ 30). Damit ist die wechselseitige Entdeckung der Christusgegenwart zum Kennzeichen der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und des Rates selbst gemacht. Sie führt zwar noch nicht dahin, daß alle Kirchen in gleicher Weise in den Mitgliedskirchen „Kirche“ im vollen und tiefen Sinne des Wortes entdecken können. Sie legt andererseits aber jeder Kirche unausweichlich die Frage vor, ob sie nicht angesichts dieser Entdeckungen die Grenzen ihrer eigenen überkommenen Traditionen auszuweiten habe. Und gerade davon, möchte man sagen, legt jene Einheitserklärung schon Zeugnis ab.

Deshalb scheint es mir auch nicht adäquat zu sein, diese so zu beurteilen, daß man fragt, ob die Lehre der eigenen Kirche darin voll untergebracht werden kann. Würde man so argumentieren, so würde man mit statischen Kirchen und Lehrgebilden operieren und die evolutionäre Bewegung übersehen, die mit der Gründung des Ökumenischen Rates in seinen Mitgliedskirchen begonnen hat. Deshalb muß man auch Worte, wie sie eben genannt wurden (siehe § 31), im Gegensatz sehen zu dem, was zum Beispiel in § 41 gesagt wird, wo es in Rückkehr zu Toronto heißt: „Der Rat soll auch keine offiziellen Erklärungen über die Einheit abgeben, die den anerkannten Lehren von Mitgliedskirchen entgegengesetzt sind.“ Was heißt „anerkannte Lehren“, wenn die Mitgliedskirchen sich in einem evolutionären Prozeß auch im Hinblick auf die Neuformulierung ihrer Lehren befinden? Widersprüche dieser Art haben wir schon in anderen Dokumenten gefunden. Wir sagten schon: sie müssen als Ausdruck des noch tastenden Selbstverständnisses des Ökumenischen Rates verstanden werden, der noch danach sucht, das, was die Kirchen gemeinsam sind und was jede für sich ist, in gerechter Weise zu definieren.

Eine ähnliche Widersprüchlichkeit findet sich in dem Abschnitt der Einheitsklärung, die überschrieben ist: „Wie wirkt sich das gegenwärtige Nachdenken über die Einheit auf unsere Auffassung vom Wesen des Ökumenischen Rates der Kirchen selbst aus?“ (a. a. O., Seite 147). Hier rekuriert man auf der einen Seite

auf die Toronto-Erklärung und sagt, daß sie „immer noch unser Verständnis vom Wesen des Rates am besten zum Ausdruck“ bringt. Andererseits gibt man zu, daß die „gründlichen Studien und die raschen Entwicklungen dieser zehn Jahre“ seit der Toronto-Erklärung dazu drängen, nach weiterer Klärung zu suchen. „Wir sind wenigstens in der Lage zu sagen, daß der Ökumenische Rat nicht etwas völlig anderes als seine Mitgliedskirchen ist“, heißt es später a. a. O., Seite 147, § 50. „Er ist dies: die Kirchen in fortdauernder Beratung. Er ist nicht über- oder abge sondert von den Kirchen, sondern allezeit ganz nahe bei ihnen. Wenn wir vom Rat sprechen, sollten wir lieber ‚wir‘ sagen als ‚er‘ oder ‚sie‘. Weiter sind jetzt viele Christen dessen gewahr, daß der Rat in einer neuen, noch nie dagewesenen Weise ein Werkzeug des Heiligen Geistes zur Ausrichtung von Gottes Willen an der gesamten Kirche und durch die Kirche an der Welt ist.“

Wenn der Rat nicht etwas völlig anderes ist als seine Mitgliedskirchen, wenn es heißt: „Was der Rat ist, lernen wir dadurch, daß wir zusammen in ihm leben“ (§ 49), dann nimmt er also auch an dem teil, was das entscheidende Charakteristikum aller Mitgliedskirchen ist, daß in ihnen Christus gegenwärtig ist. Das eben macht es möglich, daß wir vom Rat „lieber ‚wir‘ sagen als ‚er‘ oder ‚sie““. „Die Kirchen in fortdauernder Beratung“, das ist dann eben auch entschieden mehr als ein technischer Vorgang. Das Beraten selbst und seine Ergebnisse sind Ausdruck eines gemeinsamen Engagements und einer gemeinsamen Verantwortung vor dem, dem man in den Kirchen und im Rat begegnet ist und immer wieder begegnet, um „auf Ihn zuzugehen, damit wir unsere volle Einheit mit Ihm und Seinem Volk empfangen mögen“ (a. a. O., Seite 139, § 30). „Der Rat ist nicht über- oder abge sondert von den Kirchen, sondern allezeit ganz nahe bei ihnen“, das heißt doch offenbar, daß eine einzelne Mitgliedskirche die vollere Verwirklichung ihres Kirche-Seins nicht mehr bei sich selbst allein, sondern zugleich im Teilnehmen am Leben des Rates der Kirchen finden kann, der als eine „koinonia“ in Christus verstanden werden muß, begründet auf das apostolische Zeugnis in der Heiligen Schrift und auf das glaubende Hören (a. a. O., Seite 141, § 33). Diese „koinonia“ besteht, auch wenn sie noch nicht in Form von Lehre formuliert werden kann, ja sie ist gerade deren Vorbedingung (a. a. O., Seite 141, § 33).

Wirkliche und tiefe Verpflichtung an den Herrn der Kirche bedeutet in dem gegenwärtigen Stadium der ökumenischen Bewegung für eine Mitgliedskirche eine doppelte Loyalität: die noch geltende Loyalität der eigenen Kirche und die gleichzeitige Loyalität dem Ökumenischen Rat gegenüber, der gradweise anzeigt, inwieweit ein tieferes Verständnis ihrer Verpflichtung an den Herrn der Kirche die Kirchen zu gemeinsamem Denken, Sprechen und Handeln auf dem Wege zur Verwirklichung der Einen Kirche schon geführt hat.

L. Newbiggin sagt: „Ein in Aktion befindlicher Rat von Kirchen, der, wie der Ökumenische Rat, ein so überaus starkes gemeinsames geistliches Leben hat, kann nicht fortfahren zu behaupten, keinen eigenen Charakter zu haben. Dieser Rat ist eine Form — eine äußerst wirkungsvolle und eindrucksvolle Form — von sichtbarer Einheit in Christus“ („The Reunion of The Church“, 1960, S. XII). Er weist darauf hin, daß der Rat eine Möglichkeit bereitstellt, daß Christen alle die

Dinge zusammen unternehmen, die die Kirchen zusammen unternehmen sollten: sie halten Gottesdienst zusammen, sie beten, sie verkündigen das Wort, sie legen Zeugnis ab, sie dienen, sie reden prophetisch — nur die Sakramente feiern sie nicht gemeinsam, jedenfalls nicht das Sakrament der Eucharistie. „Aber es wäre eine Illusion“, sagt Newbigin, „zu meinen, daß wir, nur weil wir die Feier der Sakramente vom Leben der ökumenischen Bewegung ausschließen, dadurch für uns selbst einen Ort permanenter ekklesiologischer Neutralität schaffen. Ob wir es anerkennen oder nicht, das Leben in der ökumenischen Bewegung, wie es in den besonderen Strukturen des Ökumenischen Rates und nationaler und lokaler Kirchenräte zum Ausdruck kommt, ist eine Weise des Zusammenseins in Christus, und als solches ist es nicht ekklesiologisch neutral“ (L. Newbigin, a. a. O., S. XIII).

Wir haben behauptet, daß der Rat seit seinem Bestehen ekklesiologisch qualifiziert ist. Es hat sich immer klarer herausgestellt, daß er Ausdruck wachsender Einheit geworden ist, je mehr er die Funktionen erfüllt hat, die für das Wesen der Kirche konstruktiv sind, und je bewußter er auf einen Lehrkonsensus zugeht.

G. Thils hat in der eben erschienenen Neuauflage seines Buches „Histoire doctrinale du mouvement oecuménique“ den ökumenischen Versammlungen des Rates den Rang einer „Gemeinschaft von wirklicher, sakramentaler, zur Kirche gehöriger Existenz“ (Communauté d'existence ecclésiale, réelle, sacramentelle) zugesprochen. Was von diesen zu sagen ist, gilt in einem höheren Maße aber auch vom Rat selbst, der „eine brüderliche Vereinigung der Kirchen“ ist, „die den Wunsch haben, der Aktualisierung der Einheit, die sich vorübergehend schon in einer ökumenischen Versammlung verwirklicht hat, Form, Dauer und bleibende Standfestigkeit zu geben“ (a. a. O., Seite 260).

Vielleicht kann man „zur Kirche gehörig“ mit „charismatisch“ wiedergeben. So hat Hamer in seinem schon erwähnten Aufsatz Ausführungen von W. A. Visser 't Hooft kommentiert, die dieser in einem vorbereitenden Artikel für Amsterdam über „Die Bedeutung des Ökumenischen Rates“ — vor seiner Gründung — veröffentlicht hatte (in „Die Kirche in Gottes Heilsplan“, Bd. I, besonders Seite 208).

Im Rat würde sich dann — gelegentlich und vorübergehend — die Einheit der Kirche in ihrem charismatischen Aspekt manifestieren. Das war vor der Gründung des Rates gesagt. Diese Hoffnung hat sich bestätigt. Ja, mehr als das hat sich ereignet. Die charismatische Einheit der Kirche hat sich nicht nur von Ereignis zu Ereignis — *Deo volente* — manifestiert, sie hat im Rat auch eine Kontinuität entwickelt, die ihre vorwärtsdrängende Dynamik nicht hinderte. Was in der fortdauernden Arbeit des Rates in seinen verschiedenen Abteilungen geschieht, muß nicht weniger Ausdruck charismatischer Einheit sein als das, was auf gelegentlichen ökumenischen Versammlungen in Erscheinung tritt. Es kommt aber hinzu, daß das charismatische Leben des Rates auch nach einem Ausdruck im Institutionellen drängt, was die Struktur der Einen Kirche im Blick auf ihre Ämter und Dienste usw. betrifft. In diesem Stadium befinden wir uns heute, wenn ein Entwurf zum gemeinsamen Verständnis der Einheit der Kirche vorliegt und damit der Anfang gemacht ist, im Namen des Rates auch auf einen erweiterten Lehrkonsensus zuzugehen.

DIE BEDEUTUNG DER LEHRE VOM HEILIGEN GEIST FÜR DIE ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

VON THOMAS F. TORRANCE

Es gehört zu den seltsamen Erscheinungen der Kirchengeschichte, daß die westliche Kirche, die die Einfügung des „Filioque“ offiziell verfochten hatte, es dann in Wirklichkeit vielfach außer acht gelassen hat, während die Ostkirche, die es entschieden verwarf, oftmals die Anliegen bewahrt hat, denen es Rechnung tragen sollte, ohne daß sie freilich jemals die Formulierung übernommen hätte, daß der Geist von dem Sohn wie von dem Vater ausgeht.

Für die ursprüngliche Scheidung zwischen Ost und West in dieser Frage gab es verständliche Gründe. Angesichts der Behauptung der Arianer, Macedonianer und Tropiker, daß der Geist ein Geschöpf des Sohnes sei, da er durch seine Vermittlung entstanden sei, war es für die Ostkirche höchst wichtig festzuhalten, daß der Geist vom Vater ausgeht, der einen ἀρχή und πηγή der Gottheit, und ein Ausgehen vom Sohn auszuklammern. Für die westliche Kirche hingegen war es äußerst wichtig festzuhalten, daß der Geist wirklich der Geist des Sohnes wie des Vaters ist. Denn wenn der Vater und der Sohn einander nicht völlig gleichgestellt wurden, ließ sich die Lehre vom ὁμοούσιον kaum aufrechterhalten. Dennoch bewahrte die Ostkirche die von Athanasius geprägte Lehre vom Heiligen Geist, „von dem Vater, durch den Sohn, in dem Heiligen Geist“, und sie hielt und entwickelte ihre Lehre vom Geist weiterhin in engster Beziehung zur Lehre vom Sohn.

Das Filioque im Westen sollte die Herrschaft des Geistes und seine Zugehörigkeit zum Sohn zum Ausdruck bringen, und das bedeutet die transzendente Gegenwart Gottes über seiner gesamten Schöpfung, wodurch er alles nach seiner Güte, Macht und Weisheit regiert und lenkt, und die zutiefst persönliche Gegenwart Gottes bei seinem Volk durch die menschgewordene Person des Sohnes und sein lebenspendendes Wort. Doch man begann im Westen, den Geist weniger als Person denn als Werkzeug in Gottes Hand anzusehen und sein Wirken im Sinn immanenter Prinzipien und Normen im Ablauf des geschöpflichen Geschehens zu deuten. Das setzte westliche Theologen instand, eine kräftige natürliche Theologie zu entwickeln, obgleich das Filioque eindeutig eine sogenannte natürliche Offenbarung ausschließt. Denn es hält fest, daß wir vom Wirken des Geistes in der Welt nicht so reden können, als hätte die Menschwerdung nie stattgefunden, als hätten Menschwerdung und Versöhnung für das Wirken des Geistes nichts zu bedeuten oder als könne er jetzt gleichsam hinter dem Rücken Jesu Christi wirken. Tatsächlich ist das Filioque der früheste und tiefste Ausdruck für das „solo Christo, solo verbo, sola gratia, sola fide“. Daß die Reformation die westliche Kirche in so weitem Ausmaß auf die zentrale Stellung Christi zurückzuweisen hatte, läßt erkennen, wie weit jene sich von dem ὁμοούσιον des Geistes entfernt hatte.

Wir haben allen Grund zu behaupten, daß dies für den Osten wie für den Westen noch immer eine entscheidende Frage ist. Vielleicht kommt heute nicht sehr viel auf die Formulierung an, daß der Geist von dem Sohn wie von dem Vater ausgeht. Worauf es allerdings ankommt, ist, ob die ökumenische Theologie das *ὁμοούσιον* sowohl des Sohnes als auch des Geistes zu wahren willens ist, denn beide gehören untrennbar zusammen. Nur wenn man sich an diesem Punkt einig ist, kann man sich über die viel umstrittene Lehre von der Kirche einigen. Nur wenn man unerschütterlich an dem *ὁμοούσιον* festhält, ist zu verhindern, daß das Werk Christi in ein zeitloses Geschehen und das Wirken des Geistes in einen zeitlosen Ablauf aufgelöst werden. Nur dadurch, daß wir die Lehre vom Geist und die Lehre vom Sohn innerhalb der Trinitätslehre sorgfältig in ihrer innersten Zusammengehörigkeit durchdenken, können wir das rechte Verständnis von Gottes Sein in seinem Handeln (das Anliegen der Kirchenväter) und von Gottes Handeln in seinem Sein (das Anliegen der Reformatoren) wiedergewinnen und bewahren. Wenn wir die Herrschaft und Gottheit des Geistes ernst nehmen — die Gegenwart Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit, Majestät und reinen Güte in der Person und der Seinsweise des Geistes —, nehmen wir Gottes Sein in seiner Selbsthingabe an uns in der Menschwerdung ernst. Und wenn wir die Herrschaft und Gottheit Christi ernst nehmen — die Gegenwart Gottes in seiner transzendenten Herablassung, Gnade und seinem Nahesein in der Person und der Seinsweise des Sohnes —, nehmen wir das unmittelbare, stark persönliche Wirken Gottes in seiner Selbsthingabe an uns zu Pfingsten ernst.

Ein für die heutige ökumenische Theologie besonders wichtiges Hauptstück dieser Lehre ist die jenseitig-persönliche, aber unerbittliche „Objektivität“ der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Kirche. Die Bedeutung dieses Stückes für den Westen läßt sich an der — leicht übertreibenden — Bemerkung ablesen, er habe das Filioque gern durch ein „ecclesiaque“ (die Irrlehre des römischen Katholizismus) oder durch ein „hominique“ (die neuprotestantische Irrlehre) ersetzt. Mit andern Worten, man hat offensichtlich den Heiligen Geist nicht recht unterschieden von dem Geist der Kirche bzw. dem Geist des religiösen Menschen, d. h. vom Selbstbewußtsein der Kirche bzw. vom Selbstbewußtsein des Glaubenden. Im Protestantismus hat dies eine lange Geschichte, die letztlich vom Spiritualismus und Subjektivismus des Mittelalters herkommt, in der sich aber Volksfrömmigkeit und idealistische Philosophie zu einer starken Betonung religiöser Innerlichkeit und Unmittelbarkeit verbunden haben. Daraus ist die große Irrlehre des Modernismus entsprungen, die die Heilswahrheit im religiösen Subjekt selbst sieht und den Heiligen Geist mit den Tiefen der menschlichen Spiritualität und Persönlichkeit gleichsetzt. Im deutschen Denken ist dies dadurch verschärft worden, daß das Wort „Geist“ sowohl den Heiligen Geist als auch die Vernunft bedeutet. Daher hat die moderne protestantische Theologie unter dem Geist Gottes weithin wenig mehr als unser subjektives Gottesbewußtsein oder unser religiöses Selbstverständnis verstanden. Er hat dann wenig oder nichts mehr zu tun mit der objektiven Wirklichkeit des Seins und der Gegenwart Gottes selbst.

Das wiegt sehr schwer, denn es bedeutet, daß der moderne religiöse Mensch in tiefen Schichten geistig krank ist. Wo objektive Wirklichkeiten und subjektive Bedingungen nicht unterschieden oder miteinander vermengt werden, ist dies das Hauptmerkmal vernunftwidrigen Verhaltens oder geistiger Verwirrung. Aber eben diese Art von Wahnsinn hat einen großen Teil der modernen Theologie befallen. Wenn man darum vom Selbstverständnis besessen ist und die großen christlichen Lehren von der Menschwerdung und der Versöhnung auf das Selbstverständnis reduzieren will, um sie zu erklären, so zeigt dies, daß der religiöse Mensch einer Art geistlicher Psychiatrie dringend bedarf.

Formulieren wir das Problem anders, und zwar so, wie wir es in der Welt sorgfältig abwägenden wissenschaftlichen Denkens anzusehen haben. Wir können ja keinen Vernunftbegriff vertreten, der zwar für Religion, Ethik und Kunst, aber nicht für die Wissenschaft gilt. In jedem Bereich unseres Lebens, im Denken, im Handeln und in der Anbetung, ist die Vernunft unser Vermögen, objektiv zu sein.

Das war eine der großen Einsichten der Reformation, als Menschen in der Begegnung mit dem majestätischen Wort Gottes erfuhren, daß zur wahren Erkenntnis Gottes wie der Natur allein der Gehorsam führt, in dem wir unser Erkennen der gegebenen Wirklichkeit unterwerfen und ihrem Wesen entsprechend handeln, ohne die Fesseln vorgefaßter Meinungen. Unter dem Druck der empirischen Wissenschaft, die uns rings umgibt, werden wir Theologen heute erneut zu dieser Einsicht gezwungen.

Wie Professor John Macmurray es formuliert, ist die Vernunft unser Vermögen, uns bewußt dem Wesen dessen entsprechend zu verhalten, was wir nicht sind, d. h. das Vermögen, dem Wesen des Objektes gemäß zu handeln. Wahre Gedanken sind daher solche, die der Wirklichkeit entsprechen und dem Wesen des Gegenstands gemäß gedacht werden, auf den sie sich beziehen. Die Vernunft ist unser Vermögen, objektiv zu sein. Vernünftig sein heißt darum, sich nicht nach unserem eigenen Wesen, sondern nach unserer Erkenntnis der Welt außerhalb von uns verhalten. Diese Objektivität der Vernunft läßt sich nicht auf den Intellekt allein beschränken, vielmehr kennzeichnet sie jede Seite unseres Lebens und Handelns als Menschen, als vernunftbegabte Personen, ja, sie ist das wesentliche Merkmal persönlichen Bewußtseins. Sie unterscheidet vernünftiges, persönliches Tätigsein von allem unorganischen, unpersönlichen. Es gehört zum Wesen von Personen, daß sie vernünftig sind, daß sie sich zu der sie umgebenden Welt in eine objektive Beziehung setzen, im Denken wie im Handeln, im Fühlen wie im Wollen. Wenn darum im naturwissenschaftlichen Bereich gilt, daß wir zur Erkenntnis der Dinge in ihrer objektiven Wirklichkeit kommen, indem wir dem Wesen der uns umgebenden Welt gemäß handeln lernen, so gilt im Bereich des Ethischen und des menschlichen Zusammenlebens, daß wir das Vermögen, im Bezug zu andern Menschen objektiv zu handeln, ausbilden, indem wir uns ihnen gegenüber gemäß ihrer jeweiligen Eigenart verhalten und nicht nach unseren eigenen subjektiven Entschlüssen. Darum ist die Liebe so wesentlich für die zwischenmenschlichen Beziehungen. Denn das Vermögen, objektiv zu lieben, macht unser Personsein aus. Um noch einmal mit Macmurray zu reden, Liebe ist der Urquell unseres Ver-

mögens, uns gemäß dem Wesen des Objekts zu verhalten; sie ist das Herzstück der Vernünftigkeit.

Warum sollte das in der Religion, warum sollte es in der Theologie anders sein? Gewiß, das Wesen des Objekts ist anders. Denn hier stehen wir nicht vor Dingen, nicht vor geschöpflichen Menschen gleich uns, sondern vor Gott dem Herrn, dem Gott, der sich uns schenkt in der jenseitigen Freiheit und Macht der göttlichen Liebe. Darum lernen wir gerade hier, was wahre Vernünftigkeit und was wahre Objektivität ist, indem wir nämlich gegenüber Gott seinem Wesen als Herr gemäß handeln lernen und das Vermögen entwickeln, uns objektiv zu ihm, zueinander und zu der uns umgebenden Welt zu verhalten, im Gegenüber zu der unnachgiebigen Objektivität der göttlichen Liebe. Darum gilt hier mehr als irgendwo sonst, daß vernünftig sein bedeutet, nicht nach unserem eigenen Wesen, sondern nach dem Wesen der Wirklichkeit Gottes selbst zu handeln; nicht nach unserem eigenen Selbstverständnis, sondern nach unserer Erkenntnis des Seins und Handelns Gottes, der von uns unabhängig ist und doch in seiner Gnade an uns wirkt. Hier mehr als irgendwo sonst ist das Unvermögen, objektiv zu denken und zu handeln, das Unvermögen, das objektiv Wirkliche von unseren eigenen subjektiven Bedingungen und Zuständen zu unterscheiden, eine sehr schwere geistige und geistliche Verwirrung. In ihr wird zugleich die objektive Wirklichkeit Gottes verraten und unsere eigene Vernünftigkeit verfälscht.

Wir haben es nötig, völlige Objektivität wiederzugewinnen. Diese aber beruht darauf, daß wir anbetend, handelnd und denkend zu der jenseitigen Objektivität Gottes in einem objektiven Verhältnis stehen. Völlige Objektivität tritt nur ein, wenn wir Gott in der reinen Majestät und Jenseitigkeit seines göttlichen Seins und Tuns in den strukturell bestimmten Objektivitäten von Dingen und anderen Menschen auf uns einwirken lassen, in denen wir unser menschliches Dasein in Raum und Zeit führen; sie tritt nur ein, wenn wir ihn uns öffnen lassen zu einer wahrhaft objektiven Beziehung zu ihm, in der wir mit ihm versöhnt und von unserer geistigen Entfremdung geheilt werden. Das können wir nicht bewerkstelligen, wir können es aber an uns geschehen lassen. Wir können etwas tun, nämlich über seine Selbstmitteilung in Jesus Christus nachdenken und darum bitten, daß er seinen Geist auf uns ausgieße und wir unter die übermächtige Gewalt seines göttlichen Seins und die Entschlossenheit seiner rettenden Gnade geraten. Das muß zugleich die Wiederherstellung unseres Verhältnisses zueinander in der Objektivität der Liebe Gottes mit sich bringen, denn mitten in dieses hinein stellt es die heilende Quelle aller wahren Objektivität, „von dem Vater, durch den Sohn, in dem Heiligen Geist“. Dann wird das wahre Wesen der Kirche offenbar als Werk der drei göttlichen Personen, als der von Gott bestimmte heilige Ort, an dem kranke, sündige Menschen der letzten Objektivität Gottes selbst in der Menschwerdung und der Versöhnung begegnen und dadurch geheilt und gerettet werden.

Was bedeuten nun Menschwerdung und Versöhnung für die Objektivität Gottes in der Freiheit und Gegenwart seines Heiligen Geistes und für unser objektives Verhältnis zu ihm im Geist und durch den Geist?

Die Menschwerdung ist die Selbstobjektivierung Gottes für uns Menschen in eben dem Bereich des Daseins und der Wirklichkeit, zu dem wir gehören. Sie bedeutet, daß Gott sich nicht von uns fernhält, sondern uns naht; daß er zu uns nicht in ein Verhältnis tritt, in dem das Jenseitige das Diesseitige nur eben berührt, daß er vielmehr im geschöpflichen Sein und in den Objektivitäten von Raum und Zeit tätig wirkt. Mit alledem wird nicht betritten, daß Gott Gott bleibt, der Herr, jenseitig über allem geschöpflichen, zufälligen Dasein. Es bedeutet aber, daß Gott in seiner Liebe und Selbstoffenbarung unser menschliches Dasein in Raum und Zeit ernst nimmt und sich so zu uns verhält, daß er unserem menschlichen Wesen entsprechend handelt. Wir brauchen das nicht näher auszuführen, wir wollen aber einige Grundzüge der göttlichen Objektivität in der Menschwerdung herausheben, die für die Lehre vom Heiligen Geist von Bedeutung sind.

In der Objektivität der Liebe Gottes begegnet die göttliche Objektivität unserer menschlichen Objektivität. Sie zerstört diese durchaus nicht, sie fordert auch nicht vom Menschen, daß er über sie hinausgehe. Vielmehr achtet sie unsere Objektivität und handelt ihrem Wesen entsprechend. Eben weil Gott so objektiv an uns handelt, werden wir instand gesetzt, uns objektiv zu ihm zu verhalten in der göttlichen Liebe. Darin besteht die unauflösbare Objektivität des Heiligen Geistes, die sich nicht davon trennen läßt, daß Gott uns geliebt und seinen Sohn als Retter der Welt gesandt hat. Denn der Heilige Geist hat teil an dieser Bewegung der göttlichen Liebe und bewirkt sie, und darin handelt er an uns und setzt uns instand, gegenüber Gott gemäß seinem Handeln an uns zu handeln.

Diese Objektivität nimmt konkrete Gestalt an in der geschichtlichen Menschlichkeit Jesu Christi und stellt darum uns geschichtliche Menschen mitten in unseren Objektivitäten vor das Sein und die Majestät Gottes selbst in der ganzen Wucht seines Herrseins. Dies ist keine göttliche Objektivität, die hinter irgendeiner radikalen Aufspaltung zwischen dem Objektivierbaren und dem Nichtobjektivierbaren steht, zwischen dem Gegebenen und dem Nichtgegebenen (dem gegenüber wir nur ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit haben können). Sie ist vielmehr eine Objektivität, die uns in der Besonderheit Jesu Christi entgegentritt, in dem Gott sich uns wirklich geschenkt hat in den Strukturen unserer innerweltlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen. Es ist eine geradezu hartnäckige Objektivität, die wir weder meiden noch beseitigen können, weil sie uns in unserem eigenen Dasein und Leben trifft und weil Gottes Sein und Person selbst sie trägt. Als solche ist sie jedoch eine Objektivität, die sich jedem Versuch unsererseits widersetzt, sie zu meistern und sie uns dienstbar zu machen, an ihr vorbei- oder über sie hinauszukommen oder sie unbeachtet zu lassen. Die jüdischen Behörden konnten Jesus nicht unbeachtet lassen — ebensowenig können wir es. Wir müssen entweder denen folgen, die ihn kreuzigen, oder sein Kreuz auf uns nehmen und ihm folgen. Die Menschwerdung ist, nach Kierkegaards Worten, Gottes Angriff auf den Menschen. In ihr widersteht das göttliche Sein und Wesen dem Willen des Menschen, sich vor Gott zu verschließen, der Entschlossenheit des Menschen, nach seinem eigenen Wesen, statt der Offenbarung des Wesens Gottes gemäß, zu

handeln. Diesem Angriff ist nicht auszuweichen, weil er in Jesus in unser Fleisch und Blut eingegangen ist. In Gottes Selbstobjektivierung in Jesus Christus tritt uns eben dieser Widerstand Gottes gegen den Eigenwillen des Menschen entgegen, Gottes Gericht über das Verlangen des Menschen, vor sich selbst weise zu erscheinen. Mit ihr stellt Gott das prahlerische Selbstverständnis des Menschen in Frage. Durch ihren unnachgiebigen Widerstand gegen unsere selbstgewählten Wege macht sie Gottes Objektivität um so unerbittlicher.

In diesem Rahmen ist eine gültige Lehre vom Heiligen Geist zu formulieren. Denn dieser Rahmen läßt es nicht zu, daß wir die objektive Wirklichkeit Gottes mit unseren subjektiven Bedingungen verwechseln. Wenn wir der Person und Gegenwart Gottes in der ausschließlichen Besonderheit Jesu Christi begegnen und uns der unnachgiebige Angriff der Liebe Gottes trifft, die in ihm Mensch geworden ist, dann können wir den Geist nicht mehr in einen immanenten Naturprozeß auflösen oder mit unseren eigenen Geistern verwechseln. Wenn wir, gleichsam Auge in Auge mit Jesus, bis zu den Wurzeln unseres Daseins in Frage gestellt werden, ergeben wir uns der übermächtigen Gewalt des göttlichen Seins und vermögen die objektive göttliche Wirklichkeit von unserem eigenen Selbstverständnis zu unterscheiden.

Das ist die erkenntnistheoretische Bedeutung der Lehre vom Heiligen Geist. Die Geschichte der christlichen Lehre zeigt deutlich, daß die Kirche, sooft sie die Wirklichkeit des geschichtlichen Jesus Christus hat weniger gelten lassen, auch die Lehre vom Heiligen Geist verloren hat, indem nämlich der Geist in die immanente Vernunft oder in die eigenen Verstehensversuche des Menschen aufgelöst wurde. Die Lehre vom Geist, d. h. von der objektiven Wirklichkeit und dem persönlichen Sein des Geistes, steht und fällt mit der Anerkennung des tatsächlichen Kommens und Handelns des Seins Gottes selbst in unserem Raum und unserer Zeit in Jesus Christus. Vermögen wir uns nicht objektiv zu Gottes Sein und Tun in Jesus Christus zu verhalten, so vermögen wir auch die objektive Wirklichkeit des Heiligen Geistes nicht mehr zu erkennen. Mit dieser Sünde aber, die nicht zu vergeben ist, wird die Grundstruktur der christlichen Botschaft aufgegeben, und wir sind die elendesten unter allen Menschen.

Es ist wohl an der Zeit, eine Bemerkung über den heutzutage allzuoft lautwerdenden Ruf einzufügen, in der Auslegung und dem Verstehen des Neuen Testaments und seiner Botschaft müsse man das Subjekt-Objekt-Verhältnis überschreiten und beiseite lassen. Da unser herkömmliches Verständnis dieses Verhältnisses mit der klassischen Physik verbunden ist, dürften die Folgerungen aus dieser Forderung klar werden, wenn wir sie im Licht der modernen Naturwissenschaft betrachten. Es trifft gewiß zu, daß wir über die klassische Physik hinaus zur Kernphysik haben voranschreiten und den Maßstab der Wahrnehmbarkeit, der in ihr eine so wichtige Rolle spielt, haben modifizieren müssen. Dennoch hat die Kernphysik die klassische durchaus nicht aufgehoben, sie hat vielmehr die Grenzen ihres Geltungsbereiches aufgewiesen und hat sie zugleich innerhalb dieses Bereiches auf ihren eigentlichen Grundlagen um so fester begründet. Es ist über allen Zweifel klar geworden, daß die Kernphysik ohne ihre

Grundlagen in der klassischen nicht möglich war, denn ihre gesamte experimentelle Verfahrensweise baut auf der klassischen Physik auf. Auf Grund dieser Feststellung muß nun mit Bestimmtheit erklärt werden, daß jede Anregung, wir hätten über das Subjekt-Objekt-Verhältnis hinauszugehen, ebenso töricht wäre, als wollte man sagen, wir müßten die klassische Physik beiseite lassen. Denn ohne das Subjekt-Objekt-Verhältnis der klassischen Physik gäbe es überhaupt keine Naturwissenschaft. Zweifellos muß das Subjekt-Objekt-Verhältnis modifiziert werden, wenn es auf die Auslegung und das Verstehen des Neuen Testaments und seiner Botschaft angewandt werden soll. Es muß aber dem Wesen des Objekts entsprechend modifiziert werden. Das aber bedeutet, daß die Forderung nach Objektivität hier nicht minder, sondern um so mehr und um so strenger erhoben wird. Das kann nicht anders sein, denn hier stehen wir vor der letzten Objektivität Gottes des Herrn in all seiner Majestät und Gnade in Jesus Christus, der uns auffordert, uns zu ihm entsprechend zu verhalten in der vollen Objektivität der Liebe.

Wenn wir jedoch die Versöhnung betrachten, so sehen wir, wie das Verständnis der göttlichen Objektivität dem Handeln Gottes in seiner rettenden Liebe gemäß abgewandelt werden muß. Diese Objektivität ist so positiv, daß Gottes Widerstand gegen den Ungehorsam des Menschen zur Wiederherstellung der wahren Objektivität seitens der Menschen Gott gegenüber führt, nämlich in Glaube und Liebe.

John Craig, ein schottischer Theologe des 16. Jahrhunderts, bezeichnete den Unterschied zwischen Evangelium und Gesetz gewöhnlich so, daß der Geist mit dem Evangelium verbunden sei, aber nicht mit dem Gesetz. Damit soll nicht bestritten sein, daß der Geist auch in der Ordnung der Natur wirkt und daß er über alle Dinge herrscht und sie lenkt und darin Gottes Beschlüsse ausführt. Es soll aber damit gesagt sein, daß zwischen dem allgemeinen Wirken des Geistes in Schöpfung und Vorsehung einerseits und der Ausgießung des Geistes zu Pfingsten andererseits, in der sich Gottes Gericht vollzog und Versöhnung und Friede gestiftet wurden, ein grundlegender Unterschied besteht. Mit dem Fall des Menschen geriet das Verhältnis zwischen der Schöpfung und Gott in eine Spannung. Der Ungehorsam des Menschen gegen Gott stieß auf Gottes Widerstand. Das besagt nicht, daß Gott den Menschen aufgegeben und seiner Schöpfung den Rücken gekehrt hätte. Es besagt allerdings, daß Gott sich vom Menschen und den Menschen von sich fernhält, gerade um des Menschen willen. Seit dem Fall des Menschen bringt die Gegenwart des Geistes Gottes bei seinen Geschöpfen Gottes Gericht über sie.

Wenn die Geschöpfe darum fortbestehen und nicht vernichtet werden sollen, muß Gott die Fülle seiner Gegenwart gnädig vor ihnen zurückhalten, während er sie doch zugleich in seiner Schöpfung in Sein und Ordnung hält. Nur wenn zugleich die Welt versöhnt und die Feindschaft zwischen Mensch und Gott aufgehoben wird, kann der Geist Gottes auf die Geschöpfe ausgegossen werden, ohne sie im Gericht zu verzehren. Mit der Menschwerdung nun, in der Gott sich nicht länger fern vom Menschen hält, sondern sich ihm so sehr naht, daß er in sein geschöpfliches Leben eingeht, und mit der Vollendung des Versöhnungswerkes

Christi, in dem das göttliche Gericht sich erfüllt und alle Feindschaft aufgehoben wird, wird Gottes Geist in solcher Weise auf das menschliche Fleisch ausgegossen, daß die Kirche geschaffen wird als der Bereich, in dem die Versöhnung aktualisiert wird und Gott selbst in der akuten, persongewordenen Verkörperung seiner Liebe bei den Menschen gegenwärtig ist. So gründet sich die Lehre von der Kirche als der Gemeinschaft, in der Menschen sich zu Gott und zueinander in Liebe objektiv verhalten, auf das Verhältnis des Heiligen Geistes zu Menschwerdung und Versöhnung.

Hier kommt alles darauf an, daß in der Versöhnung Gott letztgültig handelt, indem er mit seiner letzten Objektivität in die Tiefen des menschlichen Daseins eindringt, sein Gericht über unsere Sünde vollzieht, die Schranken der Schuld und der Entfremdung überwindet und den Menschen dergestalt zur Gemeinschaft mit Gott wiederherstellt, daß die göttliche und die menschliche Natur voll gewahrt werden in der reinen Objektivität der Liebe. Gott überrollt den Menschen nicht, sondern er schafft und bestätigt ihn neu und stellt ihn vor sich als sein liebes Kind. Und der Mensch ist nicht bestrebt, seine Gotteserkenntnis dazu auszunutzen, in Eigenwille und Selbstverständnis seine eigenen Zwecke zu erreichen, sondern er liebt Gott objektiv um seiner selbst willen und wird so von sich selbst befreit, daß er auch seinen Nächsten objektiv lieben kann.

So hat das Evangelium gar nichts zu tun mit einer unendlichen Scheidung zwischen Gott und Mensch oder einer radikalen Aufspaltung zwischen Nichtobjektivierbarem und Objektivierbarem. Es ist vielmehr die Botschaft, daß Gott durch Menschwerdung und Versöhnung die Erde für den Himmel und durch Auferstehung und Himmelfahrt den Himmel für die Erde geöffnet und eine solche Gemeinschaft zwischen ihnen gestiftet hat, daß Gott in der letzten Objektivität seines göttlichen Seins und seiner Majestät frei ist, sich wirklich dem Menschen zu schenken, bei ihm gegenwärtig zu sein und innerhalb seines Daseins in Raum und Zeit zu seiner Rettung tätig zu werden. Und der Mensch ist aus der Gefangenschaft in seiner eigenen Subjektivität, seinen eigenen Vorurteilen oder Vorverständnissen befreit, so daß er Gott seinem göttlichen Wesen gemäß wahrhaft erkennen und lieben kann. Im eigentlichen Herzstück dieser Bewegung aber steht Gottes Tat, in der er Mensch wurde, um die Stelle des Menschen einzunehmen und dem Menschen einen Ort in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens zu geben. In dieser Stellvertretung, die die göttliche Liebe vornimmt und in der sie dem Menschen die Bahn für ein entsprechendes Tun frei macht, wodurch er sich selbst verleugnet um Gottes willen, kann die göttliche Liebe ihn in selbstloser Objektivität leiten. Wenn wir also davon reden, daß der Geist die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgießt, dann haben wir das Wirken des Geistes in strenger Bezogenheit auf die Versöhnung schaffende Stellvertretung in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Das heißt, wir haben das Wirken des Geistes nicht allein als die Aktualisierung dessen in uns zu denken, was Gott schon ein für allemal in Jesus Christus für uns getan hat, sondern in dem Sinn, daß wir in unserer Subjektivität so radikal für Christus aufgeschlossen werden, daß wir unser Leben nicht in uns selbst, sondern objektiv in ihm finden.

Dieses Verhältnis zu dem objektiven „pro me“ ist in mancher Hinsicht für uns heute der ausschlaggebende Punkt in einer Lehre vom Heiligen Geist. (Wir denken dabei daran, wie Iwand die subjektivistische Verzerrung des „pro me“ in der sog. existentialen Interpretation kritisiert hat.) Diese Objektivität läßt es nicht zu, daß wir den Heiligen Geist mit unserem eigenen Geist verwechseln oder sein objektives Tun mit unsern eigenen Gegebenheiten vermengen. Denn diese Objektivität fordert, daß wir uns samt unserem ganzen Vorverständnis verleugnen. Sie verlangt von uns, daß wir zu hören und anzunehmen bereit sind, was unserem vorgefaßten Selbstverständnis widerspricht, damit wir zu einem Verstehen kommen, das dem Wesen der erlösenden Liebe Gottes entspricht und darum echte Objektivität besitzt. Gerade wenn wir Gottes Widerstand gegen unsere Sünde in seinem ganzen schrecklichen Ernst und zugleich den Vollzug dieses Widerstandes in der Menschwerdung und der Versöhnung annehmen und uns dadurch den Weg wahrer Liebe in einem objektiven Gottesverhältnis bahnen lassen, werden wir von der geistig-geistlichen Krankheit geheilt, in der wir unsere eigenen subjektiven Bedingungen nicht mehr von objektiven Wirklichkeiten zu unterscheiden vermögen. Erst hier ist es uns möglich, eine gültige Lehre vom Heiligen Geist zu formulieren, in der seine ganze Gottheit und göttliche Majestät und doch zugleich auch seine Unterschiedenheit in Person und Seinsweise von dem Sohn und dem Vater zum Ausdruck kommt. Und nur auf dieser Grundlage ist die Lehre von der Kirche angemessen zu formulieren. Können wir kein klares Verständnis von der Objektivität des Heiligen Geistes gewinnen, so wird es schwer sein, eine Lehre von der Kirche zu formulieren, ohne in die Vermengung des Wesens des Heiligen Geistes mit dem geschichtlichen Selbstbewußtsein der Kirche zurückzufallen, die die Lehren Schleiermachers und des Ersten Vatikanischen Konzils gleichermaßen kennzeichnet, oder anders herum gesagt, ohne den Heiligen Geist in den Tiefen des menschlichen Selbstverständnisses in dessen korporativen oder individualistischen Ausprägungen zu verlieren.

Das Problem, vor dem wir in der modernen Theologie stehen, können wir anders formulieren, indem wir die Aussagen des Neuen Testaments heranziehen, daß wir den Geist Gottes „betrüben“ oder seine Gegenwart und Kraft in der Kirche „dämpfen“ können. Wenn unser Verständnis des Heiligen Geistes von unserem Verständnis der Selbsthingabe Gottes in der Menschwerdung und von seinem Versöhnungswerk in Jesus Christus bestimmt ist, dann können wir genau an diesen Hauptpunkten versagen und den Geist betrüben oder dämpfen, und zwar sowohl in unserem Verständnis der Wahrheit als auch im Leben der Kirche. Ist das nicht das Problem, mit dem wir zu tun haben, wenn die Menschwerdung als das wirkliche Kommen und die Gegenwart des Seins Gottes selbst in Raum und Zeit und das objektive Handeln Gottes für uns Menschen und für unser Heil in Tod und Auferstehung seines Sohnes abgelehnt werden? Oder, um es offen zu sagen, was kann die Gegenwart und Kraft des Geistes Gottes unter uns mehr dämpfen als die sogenannte „Entmythologisierung“ des Evangeliums? Was kann den Heiligen Geist mehr betrüben als das Beharren in der Gespaltenheit der Kirche? Beides stellt je auf seine Weise, theoretisch oder praktisch, das Handeln

Gottes selbst in Frage, in dem er sich uns in der Weise objektiv schenkt und unsere Entfremdung überwindet, daß uns eine Gemeinschaft im Geist verliehen wird, in der wir Gott objektiv lieben können, nicht um unseretwillen, sondern um seinetwillen, und unsern Nächsten lieben können wie uns selbst. Solange wir auf uns selbst, auf unsere eigenen vorgefaßten Begriffe und Entschlüsse zurückgeworfen werden, stürzen wir aus lauter Eigensinn in verderbliche Uneinigkeit und Spaltung und Sünde wider den Heiligen Geist. Sofern wir aber die unnachgiebige Objektivität Gottes in den Kreis der Selbstabkapselung unseres Verstehens und Lebens einbrechen lassen, können wir wirklich zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes in der Fülle seiner Kraft und Liebe befreit werden.

DAS PROBLEM DER ORDINATION IN EINER GETEILTEN KIRCHE

VON OLIVER TOMKINS

Es ist nur allzugut bekannt, daß, wo immer Anglikaner an Vereinigungsverhandlungen mit nichtbischöflichen Kirchen beteiligt sind, die Kontroverse sich schließlich auf die Frage der Ordination zuspitzt. Gewöhnlich bestehen nämlich nur verhältnismäßig geringe Schwierigkeiten, darin übereinzustimmen, daß wir eine genügend breite Basis für eine Einheit im Blick auf eine gemeinsame Verpflichtung auf die Schrift, eine gemeinsame Anerkennung des apostolischen Glaubens und eine gemeinsame Feier der Sakramente gemäß der Einsetzung des Herrn besitzen. Die Schwierigkeiten entstehen vielmehr in diesem Zusammenhang am vierten Punkt des Lambeth-Quadrilaterals: dem apostolischen Amt. Es ist allgemein bekannt, daß mit diesem Begriff die Anglikaner, neben anderem, auch die historische Sukzession des Episkopats verbinden.

Selbstverständlich ist dies nur ein Aspekt eines viel größeren Widerspruches, denn wir ringen dabei um einen Ausdruck, der gleichzeitig zwei Tatsachen bestätigen soll: einmal, daß in einem gewissen Sinne die Kirche eine ist, und zum anderen, daß offenkundig in einem gewissen Sinne die Kirche gespalten ist. Eine Konsequenz aus dieser Tatsache besteht nun darin, daß infolgedessen, in gewissem Sinne, alle verschiedenen Ämter als rechtmäßig eingesetzt anerkannt werden müssen, während jedoch in einem anderen Sinne, zumindest nach anglikanischer Auffassung, es nicht möglich ist, uneingeschränkt zu behaupten, daß alle Ämter in ihrer Ordination gleichwertig seien.

Auf der Suche nach einer neuen Terminologie

Solch eine Unsicherheit spiegelt nur ein Dilemma wider, das die Überlegungen in allen Teilen der Christenheit beherrscht. Sie könnten als der Versuch beschrieben werden, einen adäquaten Ausdruck zu finden, durch den gleichzeitig die Einheit und die Gespaltenheit der Kirche bezeugt werden. Es besteht fast allgemeine Übereinstimmung darüber, daß es in gewisser Weise eine Einheit zwischen allen

Christen in Christus gibt, die von der Einheit in der Kirche nicht gänzlich getrennt werden darf. Das Zeugnis des Neuen Testaments, daß „in Christus“ zu sein bedeutet, „in der Kirche“ zu sein, ist zu eindeutig, als daß irgendeiner von uns jegliche Verbindung zwischen diesen beiden bestreiten könnte. In irgendeiner Form ist dieser Versuch, gewissermaßen den Kreis zu quadrieren, das Charakteristikum des gesamten ökumenischen Schrifttums unserer Tage. Einerseits gibt es eine gewisse Einheit der Kirche; andererseits ist diese Einheit jedoch offensichtlich nicht die Einheit, die dem Willen Gottes entspricht, und es muß daher etwas geschehen. Wie die „gegebene Einheit“ erkannt und definiert werden kann und was angesichts der offenkundigen Gespaltenheit getan werden muß, sind Themen, die in mannigfaltigster Form von den verschiedensten Autoren behandelt werden, aber „ökumenisches Denken“ besteht genau in einem Nachdenken über dieses Dilemma, wie immer es auch angefaßt werden mag. Der Wunsch, dieses Dilemma positiv und konstruktiv anzugehen, ist das hervorstechende Merkmal der modernen ökumenischen Bewegung in ihren tausenderlei Formen.

Soviel ist offenkundig für jedermann, der aufgeschlossen ist für das aufrichtige und weitverbreitete Gespräch, das unter Gebet in jeder Ecke der Christenheit geführt wird, zuweilen in zögerndem Flüsterton, zuweilen aber auch, und das in zunehmendem Maße, mit Lebhaftigkeit und mit Hoffnung. Aber was vielleicht nur ungenügend von denjenigen, die sich in jenen Dialog hineingezogen finden, erkannt wird, ist die Schwierigkeit, die sich aus seiner Neuartigkeit ergibt. Denn in dieser positiven und konstruktiven Form ist er als Grundschema unseres Denkens etwas Neues.

Mit anderen Worten ausgedrückt: Wir alle versuchen, die christliche Einheit uns auf dem Wege der Integration anstatt wie bisher der Absorption vorzustellen. Mit dieser Antithese möchte ich zum Ausdruck bringen, daß die Einheit durch einen Prozeß hervorgerufen werden muß, von dem wir alle erwarten, daß Gott radikale Dinge an uns wie an den anderen tun wird, anstatt sie als einen Prozeß aufzufassen, durch den andere in Konformität mit uns selbst gelangen. Die Unterscheidung ist noch zu unfertig, als daß man sie schon ohne weitere Präzisierung so stehenlassen könnte. Aber ich glaube, daß sie einem echten Anschauungswandel entspricht, der langsam gelernt wird.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die traditionelle Verhaltensweise den Weg der „Absorption“ geht, ob man nun die allgemeine Anschauung des Westens über den Osten im Auge hat oder die römische Anschauung über die Reformation und jeweils umgekehrt. Solch eine Haltung hat ihren eigenen Katalog sich gegenseitig ausschließender Termini hervorgebracht:

Gemeinschaft	— Schisma
Rechtgläubigkeit	— Häresie
gültig	— ungültig
ordiniert	— nicht-ordiniert
reformiert	— verfälscht
biblich	— unbiblich, usw.

Der Weg der „Integration“ stellt die *G e n u g s a m k e i t* aller solcher Kategorien der Schwarzweißmalerei in Frage, ohne jedoch dabei zu behaupten, daß sie deshalb bedeutungslos sein würden.

Eine tiefere Analyse des Dilemmas

So besteht das Problem nur darin: „Welche Kategorien können wir benutzen, um von einer Antithese, einer vereinfachenden Antithese, zwischen ‚ordiniert‘ und ‚nicht-ordiniert‘ wegzukommen?“ Dr. Niles formuliert die Sache zugespitzt in einem Artikel in der „*Ecumenical Review*“¹⁾ wie folgt: „Wenn die Ordination, die ich als ein methodistischer Prediger empfangen habe, kein unwiederholbarer Vorgang ist, dann ist die Kirche nicht unteilbar; wenn sie aber ein vollkommener und endgültiger Vorgang ist, dann ist die Kirche nicht geteilt.“ Doch versucht er nun aus seinem eigenen Dilemma auszubrechen, indem er auf der vorhergehenden Seite bereits folgende Feststellung getroffen hat: „Es gibt nur das eine ordinierte Amt in der Kirche Christi, und die Kirchen, die in Unionsgesprächen miteinander stehen, erkennen einander als Kirchen gerade deshalb an, weil sie die Absicht, mit der die Ordination in jeder Kirche vollzogen wird, bereits als Ordination ihrer Geistlichen zu diesem einen Amte anerkennen.“ Das heißt aber, daß man nur eine Seite des Dilemmas sieht. Er verweist in seinem Artikel auf eine Ansprache, die der derzeitige Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, vor der Convocation von Canterbury im Oktober 1961 gehalten hat. Der ganze Abschnitt ist für das Verständnis der anglikanischen Haltung von solcher Wichtigkeit, daß er hier als Ganzes zitiert werden soll, einschließlich eines Zitates, das Dr. Ramsey von dem verstorbenen Erzbischof William Temple anführte:

„In unserem ganzen Denken über die Einheit müssen wir, dessen bin ich sicher, uns dem Prinzip der Rechtfertigung aus Glauben allein unterstellen. Das heißt in der Praxis, daß in unserer Haltung anderen christlichen Gemeinschaften gegenüber unsere Annäherung an sie, so weit als nur irgend möglich, jeglichen Selbststruhmes über unsere eigenen Besitztümer oder unseren eigenen Stand entkleidet wird. Wenn wir davon überzeugt sind, daß gewisse Dinge im Blick auf die Rechtgläubigkeit, die Sakramente oder die Kirchenordnung uns gegeben worden sind, die wir in Treue unverletzt bewahren müssen, dann tun wir das in äußerster Demut. Denn alles kommt von Gott und nichts von uns selbst. Von ihm allein stammen unsere Gaben und Vorrechte, und er allein bewirkt den Vollzug, durch den die Einheit unter solchen, die getrennt sind, wiederhergestellt wird, wobei wir alle, sowohl der Gaben, die wir besitzen, als auch der Einheit, die Gott schenken will, unwürdig sind. Weil Gott viele zur Anerkennung dieser Tatsache geführt hat, ist es dahin gekommen, daß der tätige Wille zur Einheit gewachsen ist. Doch wäre es eine falsche Schlußfolgerung, wenn man aus diesem Grunde nun ableugnen würde, daß es bestimmte Gaben Gottes gibt, die wie ein Schatz bewahrt werden müssen, weil sie eine wahrhaft katholische und apostolische Autorität besitzen, und das Bekenntnis des Glaubens an diese Gaben braucht deshalb nicht den Ausdruck der

¹⁾ April 1962, S. 313.

Arroganz an sich zu tragen, als vielmehr einen tieferen Ansporn zur Demut. Zu diesen Gaben gehört auch der historische Episkopat. Ich möchte an dieser Stelle eine Beschreibung desselben und seiner Bedeutung zitieren, die Erzbischof William Temple in einer der letzten seiner Präsidentialansprachen vor dieser Synode gegeben hat. Seine Worte verdienen größte Aufmerksamkeit, wenn wir sie auf unsere augenblicklichen Probleme anwenden:

„Wenn ich einen gottesfürchtigen und gelehrten Mann für das Amt und den Dienst eines Bischofs in der Kirche Gottes weihe, dann handle ich nicht als ein Vertreter der Kirche, wenn damit die ganze Zahl der jetzt lebenden Christen gemeint ist; sondern ich handle als das dienende Instrument Christi innerhalb seines Leibes, der die Kirche ist. Die Vollmacht, mit der ich handle, ist die Seine, überkommen auf mich durch Seine Apostel und durch diejenigen, denen diese sie anvertraut haben; ich besitze sie weder von der Kirche noch getrennt von der Kirche, sondern von Christus in der Kirche. Ich selber wurde in das Bischofsamt eingesetzt durch die zweifache Sukzession: die Sukzession im Amt und die Sukzession der Weihe . . . Die Vollmacht, zu weihen und zu ordinieren, ist an sich selber ein Zeugnis für die Kontinuität des Lebens der Kirche in ihrer notwendigen Abhängigkeit von ihrem Haupte Jesus Christus, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit. Jeder Priester, der auf Grund seiner Ordination das Heilige Abendmahl feiert, handelt nicht für die Gemeinde, die gerade gegenwärtig ist, noch für alle Christen, die dann gerade auf Erden leben, sondern als ein Organ des Leibes Christi, als das dienende Instrument Christi, das in und durch seinen Leib wirkt . . . Hier finden wir dann, wie auch in der Fleischwerdung selber, das Ewige inmitten der Zeit; das Geheimnis einer Gemeinschaft, die von den Pforten der Hölle nicht überwunden werden kann.“

Doch müssen wir nun auch die Worte betrachten, die folgen: „Diejenigen, die nach Gottes Vorsehung dieses Amt empfangen haben, werden es weder preisgeben noch so halten, daß anderen der Zugang zu ihm erschwert wird. Wir bewahren es als einen Schatz und als ein Vermächtnis. Es ist unsere Pflicht, es zu schützen und es zu empfehlen; beides also, es für uns selbst und für unsere Kinder zu bewahren und den Weg der Teilhaberschaft an ihm leichtzumachen, unter der einen Voraussetzung, daß, indem wir unseren Schatz zugänglich machen, wir ihn nicht wegwerfen oder verschleudern.“

Ich rufe diese Worte in Erinnerung (fuhr Erzbischof Ramsey fort), weil sie Dinge ausdrücken, die für unsere eigene Aufgabe als Anglikaner heute sehr bedeutsam sind. Wir stellen fest, daß der Erzbischof nicht davor zurückschreckte, diese Gabe im Blick auf die Stärke ihrer religiösen und theologischen Bedeutsamkeit zu empfehlen. Wir stellen fernerhin fest, daß er diese Gabe im Besitze einer katholischen und apostolischen Autorität sah, die von ihrer Übertragung durch die Hände solcher herstammt, die die Vollmacht haben, so zu handeln.

Es liegt hier nicht das geringste Anzeichen einer Theorie vor, daß die Spaltungen der Christenheit diese Autorität relativ oder ungewiß gemacht hätten. Es ist ein außerordentlicher Anspruch, der hier erhoben wird, ein Anspruch, der den-

jenigen, der ihn recht stellt, nicht erhöht, sondern demütigt. Und nur diejenigen, die durch diesen Anspruch gedemütigt werden, werden wahrscheinlich in der Lage sein, ihn zu empfehlen. Aber die Aufgabe besteht darin, daß wir ihn anderen empfehlen und ihn mit christlichen Gemeinschaften teilen, die jetzt davon getrennt sind, und zwar so mit ihnen teilen, daß wir, indem wir durch einen göttlichen Akt der Barmherzigkeit vereinigt werden, deren keiner von uns würdig ist, sowohl die Empfangenden als die Gebenden sind.“

Dr. Ramsey fuhr dann fort, die Convocation an die Art und Weise zu erinnern, in der die Lambeth-Konferenz von 1920 festgestellt hat, daß die nichtbischöflichen Gemeinschaften innerhalb der katholischen Kirche und nicht außerhalb stehen, und daß ihre Ämter echte Ämter des Wortes und des Sakraments seien, zugesprochen und gesegnet durch den Heiligen Geist. Er fuhr dann fort: „Denn es liegt ein Unterschied darin, ob diese Gabe des katholischen und apostolischen Amtes Leuten empfohlen wird, die als außerhalb der Kirche stehend betrachtet werden, oder ob sie Leuten empfohlen wird, die innerhalb der Kirche sind und Ämter besitzen, die von Gott wahrhaft gesegnet sind — in der Hoffnung, daß durch das gemeinsame Teilhaben an dieser Gabe sowohl sie wie wir in demütiger Abhängigkeit voneinander von Gott zu einer Einheit zusammengeführt werden.“

Hier wird nun in der Tat das Dilemma aufgedeckt. Wir machen keinen Unterschied zwischen der Kirche und ihrem Amt, indem wir anerkennen, daß in einem gewissen Sinne die Kirche bereits eine ist und deshalb auch ihr Amt in all seinen Formen bereits ein wahres Amt ist. Wir würden jedoch unserem Glauben — den Gott uns geschenkt hat, so daß wir uns demütig an der Gabe eines Amtes freuen können, das, wie wir glauben, eine apostolische Autorität in sich trägt — untreu werden, wenn wir nicht auch bekennen würden, daß die Fülle des Amtes, so wie wir sie empfangen haben, in eine vereinigte Kirche mit eingebracht werden muß. Das bedeutet nicht, daß das Amt von der Kirche isoliert werden soll, sondern dadurch soll vielmehr bekannt werden, daß diese Fülle des Amtes ein organischer Teil der Fülle der Kirche ist.

Können wir in den Kategorien übereinstimmen?

Zweifellos wollen alle christlichen Gemeinschaften, wenn auch vielleicht mit anderen Worten, gerne bestätigen, daß das Amt, für das Menschen ordiniert werden, selbst in unserer gespaltenen Lage, im Vollsinn des Wortes ein unvermindertes Amt der ganzen Kirche Christi ist und nicht einfach eine örtliche Bevollmächtigung zur Ausübung des Amtes in einer bestimmten Denomination. Wenn wir darin alle, indem wir das von unserem eigenen Amte behaupten, übereinstimmen, wie können wir dann dennoch der Tatsache Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß, weil die Kirche geteilt ist, auch dem Amte innerhalb der Kirche ein gewisser Schaden zugefügt worden ist?

Indem ich das als Anglikaner schreibe (denn obwohl ich, so sehr ich kann, versuche, andere zu verstehen, kann ich letztlich doch nur von dem Standpunkt aus schreiben, der mir nahesteht und der mir teuer ist), sehe ich klar die dringliche, doch unvollendete theologische Aufgabe der Erarbeitung einiger allgemein aner-

kannter Kategorien, mit deren Hilfe wir uns über dieses paradoxe Problem verständigen können, daß die Kirche sowohl eine als auch geteilt ist, und daß deshalb ihre Ämter ebenfalls sowohl vollwertige Ämter Christi in seiner Kirche und doch auch wiederum in einem gewissen Sinne unvollkommene Ämter sind. Archidiakon Sully suchte in seinem Bemühen darzustellen, wie die Kirche von Indien, Burma, Pakistan und Ceylon den Ritus der Vereinigung interpretiert, zwischen der Übertragung der Ordination und der Übertragung der bischöflichen Ordination zu unterscheiden. Ich sehe ein, daß dies wahrscheinlich keine Formulierung sein wird, die für Nichtbischöfliche überzeugend ist. Aber er sucht nach etwas, das zu finden uns allen aufgegeben ist. Der verstorbene Professor in der Kirche von England, Oliver Quick, skizzierte in seinem Buch über die christlichen Sakramente eine Theorie, nach der jede Ordination bis zu einem gewissen Grade unvollkommen ist, infolge der bloßen Tatsache der Gespaltenheit der Kirche. Wiederum gilt auch hier, daß seine Formulierung unter den Anglikanern nicht allgemeine Anerkennung gewonnen hat, wie das Zitat aus der Ansprache des Erzbischofs von Canterbury deutlich erkennen läßt.

Die Werte, die die Anglikaner zu empfehlen suchen

Es ist alles ganz schön, wenn man sagt, daß die Kirchen, die miteinander in Vereinigungsgespräche eintreten, das auf der Basis tun, daß sie sich gegenseitig als einen wahrhaften Teil der katholischen Kirche anerkennen. Aber wenn das alles wäre, was wir sagen müßten, dann würde keine Notwendigkeit bestehen, mit den Vereinigungsverhandlungen fortzufahren. Denn wenn man nur das sagt, so bedeutet das, daß man sich mit freundlichen Beziehungen zwischen noch immer getrennten Kirchen zufriedengibt. Dies ist jedoch offenkundig nicht alles, was wir suchen. Wie erkennen an, daß wir eines sind, aber wir erkennen auch an, daß wir getrennt sind und daß diese Spaltung überwunden werden muß.

Vielleicht ist es hilfreich, einen Vergleich mit einem anderen Gebiet zu ziehen, auf dem noch einiges getan werden muß, ehe Kirchen, die sich zwar jetzt schon gegenseitig als zu der einen Kirche gehörig anerkennen, noch weitere Fortschritte machen müssen, bis sie zu einer organischen Einheit gelangen können. Es könnte gar leicht eine Situation entstehen (und soweit ich weiß, dürfte sie in der Tat schon andernorts, wo Gespräche geführt werden, entstanden sein), in der jede Kirche zu der Anerkennung bereit ist, daß die Lehre der anderen sowohl genügend schriftgemäß als auch rechtgläubig ist, so daß sie als Teil der allgemeinen Kirche Christi anerkannt werden kann; und doch mögen sie zur selben Zeit das Empfinden haben, daß die Proportionen des Glaubens, die Grade der Betonung, die auf diesen oder jenen Aspekt gelegt werden, von solcher Art sind, daß noch einige ernsthafte Gewichtsveränderungen nötig wären in dem Prozeß der gegenseitigen Korrektur, der das Wesen der ökumenischen Bewegung ausmacht, ehe sie in die Beziehungen einer völligen Gemeinschaft miteinander eintreten können. Ist dies nicht dem ähnlich, was Anglikaner im Blick auf das Amt in den nichtbischöflichen Kirchen zu sagen versuchen? Daß es in der Tat ein Amt von Christi Gnaden in den nichtbischöflichen Kirchen gibt, leugnen wir nicht einen Augenblick. Aber wir

würden gegenüber unserer eigenen Erfahrung der Gnade Gottes untreu werden, wenn wir nicht davon Zeugnis ablegten, daß in dem historischen Bischofsamte ein Stück des Reichtums Gottes liegt, der erst noch entdeckt werden muß. Es spricht, wie nach unserem Glauben nichts anderes besser sprechen kann, von der Weise, in der die väterliche Herrschaft Gottes unter seinem Volke ausgeübt wird, und in der der gute Hirte andere beruft, als Mittler seine Fürsorge an der Herde auszuüben. Es wäre noch vieles mit gleichnishaften Worten über das historische Bischofsamt zu sagen, die alle jedoch nur sehr unvollkommen denjenigen, die mit uns darin noch nicht einig sind, das Lebenserbe veranschaulichen, das Gott uns — wie wir glauben — durch dasselbe gegeben hat.

REFORMATION UND GOTTESDIENST

VON VILMOS VAJTA

I. Einleitung

Unser Gottesdienst steht sowohl im Blick auf seine Ordnung wie auch im Blick auf sein theologisches Verständnis im Zusammenhang mit der westlichen kirchlichen Liturgie. Dies bedeutet auch, daß unser Gottesdienst heute von dem Verständnis abhängig ist, das ihm von der Reformation gegeben worden ist. Deshalb ist es angebracht, daß wir bei der Reformation einsetzen und fragen, wie sie zum Gottesdienst gestanden hat.

1. a) Bei der Auswertung der Reformation im Blick auf den Gottesdienst muß man sich klarmachen, daß im Mittelalter ein blühendes liturgisches Leben vorhanden gewesen ist, während — im Vergleich mit diesem — die Reformation oft als ein ziemlich armseliges liturgisches Phänomen betrachtet wird. Es geht im letzten Grunde um die Auseinandersetzung zwischen der römischen und der evangelischen Theologie, über Luther und seine Haltung als Liturgiker. Leonhard Fendt, der bekannte Liturgiewissenschaftler, verglich Luther mit Gregor dem Großen und betrachtete ihn als den „Verkürzer“, geradeso, wie Gregor der Große das zu seiner Zeit gewesen sei. Aber natürlich war diese Reform eine Reform eben des mittelalterlichen Gottesdienstes. Daraus ist auch die Reform des Gottesdienstes bei Luther und in der ganzen Reformation zu verstehen. Luther war, wie auch die anderen Reformatoren in gewissem Sinne, ein Reformator des im rechten Sinne katholischen Gottesdienstes. Es war die Bedeutung Luthers, um den Gottesdienst nicht nur eine „Klammer des Protestes“ zu legen, sondern auch gerade durch diese Klammer das echte, katholische Anliegen der Liturgie zum Ausdruck zu bringen. Ich zitiere Leonhard Fendt: „Man hat gesagt, ‚Luther war kein Liturgiker‘. Wenn man damit meint, ‚er hat keine neuen Liturgien geschaffen‘, so

ist die Sache in Ordnung, denn Luther hat ‚nur‘ die mittelalterliche Liturgie umgeschmiedet. Aber neu schuf er eben die protestantische Klammer um das Alte. In dieser Klammer liegt seine Neutat — aber diese Klammer wurde nicht nur um den Gottesdienst geschmiedet.“¹⁾)

b) Wenn man nun weitergeht und die Stellung zum Gottesdienst sowie die gottesdienstliche Reform der Reformation betrachtet, so muß man aber auch daran erinnern, daß heute gegenüber der obengenannten Auffassung — auch sogar in der römisch-katholischen Forschung — die Erkenntnis der kultischen Mißbräuche als des das Spätmittelalter beherrschenden Phänomens sich durchsetzt. Man wertet heute auch in der katholischen Theologie die religiösen Kräfte der Reformation, und sie werden auch deswegen geschätzt, weil sie gegenüber den kultischen Mißbräuchen des Mittelalters eine Reinigung mit sich gebracht haben.²⁾ Man muß also auf Grund dieser Einsichten einerseits die liturgische Reform in der Kirche der Reformation selbst als einen Versuch darstellen, die Liturgie wieder zu einer die Gemeinde im Glauben an Christus stärkenden Kraft zu machen. Andererseits muß man aber auch den Einfluß der Reformation auf liturgischem Gebiet in seiner Bedeutung für die römisch-katholische Kirche sehen. Man könnte ja weder das Tridentinum noch die liturgischen Reformen — etwa die, die das Missale Romanum hervorgebracht haben — ohne die Reformation und die reformatorische Kritik verstehen. So ist also die Reformation heute auch in der römischen Kirche, und zwar auch in bezug auf die Reformen des Gottesdienstes, wieder neu entdeckt worden.

2. Der Ausgangspunkt der Reformation

a) Man muß jedoch festhalten, daß die Reformation nicht als eine rituelle Reform begonnen hat. Es sind anstelle dessen die kerygmatisch-dogmatischen Kräfte der Reformation gewesen, die nur allmählich, und im Falle Luthers sogar sehr auffallend spät, zu rituellen Reformvorschlägen geführt haben.³⁾)

b) Es könnte dabei leicht der Eindruck entstehen, als wäre hier nur von einem Nebenprodukt der Reformation die Rede. Dagegen muß wieder festgehalten werden, daß für Luther der rechte Gottesdienst von Anfang an ein zentrales Problem dargestellt hat. Der Vollzug dieses rechten Gottesdienstes kann — sogar im Blick auf die zentrale Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben — als Leitmotiv seiner Gesamtheologie betrachtet werden. Man kann also bei Luther wirklich von einer „Theologie des Gottesdienstes“ sprechen, und zwar in dem Sinne, daß „Gottesdienst“ die Gesamtheit seiner theologischen Aussagen und nicht nur einen Artikel innerhalb dieser Theologie zum Ausdruck bringt.⁴⁾ Nur die rituelle Verwirklichung dieses Gottesdienstes bleibt eine nebensächliche — weil der christlichen Freiheit untergeordnete — Aufgabe.

II. *Missa et opera missae*

1. Für das Verständnis des Gottesdienstes ist die Unterscheidung Luthers zwischen Messe und Werken der Messe von entscheidender Bedeutung. Darin ent-

scheidet sich, was als göttliche Stiftung und was als „menschliche Zusätze“ in der Meßordnung betrachtet werden soll. Dabei ist zu beachten, daß die menschlichen Zusätze, also etwa die liturgische Entwicklung, noch keineswegs *eo ipso* verwerflich, sondern an der wesentlichen göttlichen Stiftung zu messen sind.⁵⁾

Bei der Beurteilung der lutherischen Reformation im Blick auf die von ihr geleistete Arbeit an der rituellen Gestalt des Gottesdienstes ist diese Unterscheidung von entscheidender Bedeutung. Diese von Luther stammende Unterscheidung ist auch der Hintergrund der von der Apologie eingeführten Distinktion von *Sacramentum* und *Sacrificium*, d. h. des Dankopfers der Versöhnten im Gegensatz zu dem Versöhnungsoffer, dem *sacrificium propitiatorium*.⁶⁾ Beide Distinktionen sind von erheblicher Relevanz für die Gestalt des üblichen Abendmahlsgottesdienstes. Diese grundlegende Unterscheidung, so meint Luther, macht deutlich, was grundsätzlich und eigentlich zur Messe gehört und was zusätzlich und fremd ist. Es geht also um die Klärung der Frage, was als menschliche Zusätze und was als göttliche Stiftung in der Meßordnung zu betrachten sei.

2. Luther gelangt zu dieser Unterscheidung durch die Betrachtung der Einsetzungsworte des Abendmahles. In dieser göttlichen Stiftung geht es nur um die Verheißung der Sündenvergebung um Jesu Christi willen — um das *testamentum* — und um den leiblichen Empfang der Gegenwart in den Elementen von Brot und Wein — um das *sacramentum*. Die Gebete, die in Verbindung mit dieser „eigentlichen Messe“ gesprochen werden, sind hiernach in dasselbe Grundschema einzufügen wie auch die äußerlichen Gebärden, die bei der Feier der Messe benutzt werden.

Diese etwas überraschende Einordnung des Gebetsteils der Messe wird von Luther darauf zurückgeführt, daß das Gebet des Glaubens aus der Messe, d. h. aus dem Werk Gottes fließt, und ist gerade ohne diesen Glauben kein eigentliches Gebet. Dagegen ist aber die eigentliche Messe auch ohne einen gläubigen Pfarrer oder den gläubigen Empfang des Menschen eine göttliche Stiftung, die in dem Ungläubigen ihr fremdes Werk (*opus alienum*) ausrichtet. Dabei ist zu beachten, daß die Gebete als menschliche Zusätze noch keineswegs *eo ipso* verwerflich sind. Luther hat auch aus der mittelalterlichen Meßordnung viele Gebete beibehalten und sie in die evangelische Messe übernommen. Und darum ist es auch in der heutigen Debatte etwas überraschend, wenn man immer wieder gegen die liturgischen Erneuerungen den Einwand erhebt: „Das stammt ja von der römischen Messe.“⁷⁾ Das Entscheidende für die Reformation war, daß Zusätze und Gebete an der wesentlichen göttlichen Stiftung zu messen seien. Waren sie dem Evangelium gemäß, konnten sie beibehalten werden. Die oft vorfindliche Meinung, daß die römische Meßordnung notwendigerweise mit dem Meßopfergedanken verknüpft sei, wird aus der reformatorischen Kritik sehr schwer zu belegen sein. Im Gegenteil, die Reformatoren sagen, daß gerade der Meßkanon ein Fremdkörper in der römischen Messe sei, d. h. der Meßopfergedanke sei etwas, was eine Erfindung der römischen Kirche darstelle. Aber nachdem alle dem Evangelium fremden Elemente aus der römischen Meßordnung entfernt worden waren, konnte die Ord-

nung bleiben, auch in ihrer Grundstruktur, ohne daß hier nur ein „Trümmerwerk“ (Rendtorff) zurückgeblieben wäre. Das Ordinarium missae z. B. ist nach Luthers Meinung keineswegs ein „Trümmerwerk“, sondern ein Werk des Heiligen Geistes in der Kirche, und er sagt sogar, daß gerade durch diese Teile der Messe in der römischen Kirche viele Christen geboren seien und die Kirche durch diese Elemente in der Zeit, wo der unevangelische Meßkanon geherrscht hat, im rechten Glauben erhalten worden sei. Es war also für Luther und die Reformatoren durchaus möglich, eine Reformation der Messe, der römischen Messe, durchzuführen und das altkirchliche Schema der Messe als mit dem Evangelium vereinbar zu bewahren.

Wo es aber die Not forderte, war eine Messe auch ohne solche evangelischen Zusätze, ohne die opera missae, grundsätzlich möglich. Und hier muß ich darauf hinweisen, daß in der Reformation natürlich ein etwas schwankender Gebrauch des Wortes „Messe“ herrschte. Trotz der genannten Distinktion kann nämlich „Messe“ als Bezeichnung der gesamten Meßordnung, also der eigentlichen Messe und der opera missae zusammen gebraucht werden. Dann ist es wieder auch üblich, daß nur die Einsetzungsworte als Messe bezeichnet werden. Man sieht das in den reformatorischen Gottesdienstordnungen. Die Rubrik „Messe“ steht oft nur dort, wo die Einsetzungsworte beginnen. Wenn wir also in dieser Studie über „die Messe“ reden, dann ist dies ein historischer Sprachgebrauch, indem wir die Terminologie Luthers und der Reformation aufnehmen und unter Messe nicht nur die Einsetzungsworte, sondern die gesamte Ordnung des Gottesdienstes mit Wortverkündigung und Abendmahlsfeier verstehen.

3. Die Unterscheidung zwischen Messe und Werken der Messe begründet die lutherische Kritik gegenüber der römischen Messe. Luther kämpft gegen die Verkehrung: das, „was der Messe eigen ist zu tun, geben wir uns und wollen selber tun. Was wir aber selbst tun sollen, geben wir der Messe zu tun.“⁸⁾ Es ist also in dieser Kritik ein Versuch unternommen, die Messe als von Gott zu uns kommende Gabe festzuhalten und gleichzeitig das von uns an Gott gerichtete Opfer als Werk der Messe zu bejahen.

Man darf hier darauf aufmerksam machen, daß bei Luther der Opfergedanke trotz der heftigen Kritik, die er gegenüber der römischen Messe und dem Meßkanon übt, nicht aus seiner Theologie verschwindet. Er ist nur an einen anderen Ort gestellt, gerade dorthin, wo man über Werke (opera) spricht.⁹⁾ Von Opfer auch in der Messe zu sprechen, kann in diesem Zusammenhang seinen berechtigten, theologischen Ort haben. Luthers Kritik ist, daß die Römer eine Verwechslung vorgenommen haben: sie sprechen dort von Opfer, wo kein Opfer ist; sie vergessen das Opfer dort, wo es eigentlich dargebracht werden soll.

III. Die „eigentliche“ Messe

1. Die „eigentliche“ Messe ist die präsentische Selbsthingabe Gottes in Christus durch den Heiligen Geist, der das Wort, das diese Selbsthingabe verkündigt, mit

dem Brot und dem Wein als Träger des hingegebenen Leibes und Blutes Christi verbindet und uns zur Vergebung der Sünden schenkt. Gerade in den Katechismen beschreibt Luther die Gegenwart Christi im Heiligen Abendmahl in dieser Weise. Das Wort wird mit dem Brot und dem Wein verbunden und für uns gegeben. Wenn also Luther auch in seiner Gottesdienstauffassung den Begriff des Wortes in den Mittelpunkt setzt, dann ist das ein Oberbegriff, in dem er nicht nur das verkündigte Wort, sondern auch den uns gereichten Leib und das Blut Christi als mit dem Wort verbundene Wirklichkeit beschreibt.

2. Nun hat dieses Wort Gottes im Gottesdienst besonders zwei Funktionen:

a) Die erste Aufgabe des Wortes ist folgende: Als Proklamation der Selbsthingabe Gottes in Christus ist die Predigt die Erklärung der Messe, d. h. der nun präsentischen Heilsgabe. Sie gibt den Sinn dessen, was die Kirche in der Messe „zu seinem Gedächtnis“ tut, wieder und ist selbst dieses Gedächtnis der nun wirkenden Heilstat Gottes. Man muß also darauf achten, daß nach Auffassung Luthers das Wort Gottes auch als Verkündigung, als Predigt, als ein konstitutiver Teil der heiligen Messe zu betrachten ist.

Es geht also nicht nur um das Wort Gottes als Einsetzungswort, sondern auch um das Wort Gottes als Verkündigung, was man sehr oft vergißt. Man spricht oft nur über das Wort als Einsetzungswort bei der Messe, das konstitutiv für die Messe sei. Gerade durch die Betonung der Predigt bei der Messe bekommt die Predigt einen besonderen liturgischen Sinn. Dieser besteht nämlich in der Anamnese, in der Erinnerung der Heilstat Gottes. Darum kann Luther auch sagen: „Was ist das ganze Evangelium anders denn eine Erklärung dieses Testaments. Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summa begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments.“¹⁰⁾ Und an einer anderen Stelle: „Daher auch die allgemeinen Predigten nichts anderes sein sollten, denn Auslegungen der Messe, d. h. Erklärungen der göttlichen Verheißungen dieses Testaments. Denn das wäre den Glauben lehren und recht die Kirche bauen.“¹¹⁾

Natürlich ist für Luther die Einsetzung der Messe durch Christus in den Einsetzungsworten die Richtschnur. Luther sagt: „Das zeigt an, da der Herr die Messe einsetzte, sprach er: ‚Das sollet ihr tun meiner dabei zu gedenken‘, als sollte er sagen: ‚Als oft ihr dieses Sakrament und Testament handelt, sollt ihr von mir predigen‘.“¹²⁾ Wenn also Luther Gedächtnis (Anamnese) und Predigt identifiziert, so will er damit das Gedächtnis in der heilsgeschichtlichen Perspektive sehen und seine Interpretation im Sinne menschlicher Leistungen unmöglich machen. Er will es so verstanden wissen, daß auch das Gedächtnis zu Gottes Werk, zu dem Erlösungswerk gehört, das Gott an seiner Menschheit tut. Und wenn man gegen diese Identifizierung von Gedächtnis und Predigt den Einwand erhebt, daß hier nur „ein bewußtseinsmäßiger Vorgang“ oder „ein Darübersprechen“ gemeint wäre,¹³⁾ dann müßte man darauf hinweisen, daß bei Luther diese Anamnese gerade einen doxologisch-eucharistischen Charakter hat, was natürlich auch von der Predigt gilt. In der Erinnerung der Heilstaten Gottes preisen wir Gott, danken wir ihm für alle seine Gaben.

3. Die zweite Aufgabe des Wortes ist nun das Wort als Einsetzungswort.¹⁴⁾

Die Deutung der Konsekration im lutherischen Sinne bewegt sich zwischen den beiden Grenzfällen der transsubstantiatorischen Auffassung, d. h. aus der Kraft des priesterlichen Vermögens wird eine substantielle Verwandlung der Elemente hervorgebracht, und auf der anderen Seite der erinnernd-informatiorischen Auffassung, in der Weise, daß die Einsetzungsworte nur als bloße Erinnerung an die Gemeinde gedacht sind. Dabei ist zu beachten, daß die lutherische Auffassung von der Realpräsenz die Deutung der Konsekration näher an den ersten Grenzfall heranrückt, während sie sich vom zweiten mehr distanziert.

Diese Deutung der Konsekration im lutherischen Sinne besagt, daß wir uns auch innerhalb der lutherischen Theologie mit Auffassungen auseinandersetzen müssen, die vielleicht das, was durch die Einsetzungsworte in der Konsekration geschieht, etwas überspitzt beschreiben. Es wäre also zu fragen, inwiefern eine Deutung, die die Realpräsenz als „an einer bestimmten Stelle der Handlung eingetretenes und abgeschlossenes Ereignis“ ins Auge faßt, dem Verständnis Luthers völlig gerecht wird.¹⁵⁾ Natürlich geht es hier um einen Vorgang, der in gewissem Sinne auch „ontologisch“ verstanden werden soll, aber die mit Recht gestellte ontologische Frage ist bei Luther durch die Ubiquitätslehre beantwortet.

Wenn man andererseits die Heilsgewißheit als eine Begründung für die Notwendigkeit eines ontischen Ereignisses in der Konsekration anführt, so muß man darauf hinweisen, daß die Frage der Heilsgewißheit nicht auf einem ontischen Ereignis beruht, sondern auf der sicheren Verheißung des gegenwärtigen Herrn. Es geht nämlich in der Konsekration nicht darum, daß ein fern seiender Herr nun an den Ort der Abendmahlsfeier gebracht wird. Im Gegenteil: der hier anwesende, der hier real präsente Herr wird geoffenbart und verkündigt als der, der für mich hier ist.¹⁶⁾

Darum hat Luther in seinen Abendmahlsschriften immer wieder die Unterscheidung zwischen der Allgegenwart Gottes und Christi und seiner Gegenwart für uns hier in Brot und Wein unterschieden. Der Mensch muß also, wie Luther das manchmal sagt, nicht herumlaufen in der ganzen Kreatur, um Gott zu finden, sondern er wird gerade durch dieses Wort Christi darauf hingewiesen, ihn hier zu finden. Und gerade diese seine Anwesenheit, diese Gegenwart Christi im Sakrament ist Trost für den Menschen. Hier hat er die sichere Verheißung, ihn zu finden; und die Funktion der Abendmahlsworte im Gottesdienst ist gerade, diesen Glauben, den Glauben an den gegenwärtigen Herrn, zu erwecken.

4. Nun geschieht natürlich die Konsekration im Blick auf das Mahl, auf das leibliche Essen und Trinken, denn die Segnung der Elemente geschieht um der Distribution willen und würde ohne die Austeilung ihren Sinn verlieren. Das Sakrament ist deshalb stiftungsgemäß unter beiden Gestalten an die Gesamtgemeinde auszuteilen. In den Einsetzungsworten sieht Luther die klare Begründung der Messe als einer Kommunionmesse. Beim letzten Mahl behielt ja Christus das Sakrament nicht für sich selbst, sondern gab seinen Jüngern das Brot und den Kelch, nachdem er das Brot gebrochen und dem Vater gedankt hatte. Auf diese

Weise konnten und können heute noch die Gaben der Versöhnung den Vielen, der Menschheit zugutekommen, den Vielen, für die er leiden und sterben sollte.

Beim letzten Abendmahl steht also der barmherzige und schenkende Gott leibhaftig mitten im Kreis der Jünger und teilt durch sein Testamentum und Sakramentum die Sündenvergebung aus. Denn während die Worte von seinem in den Tod gegebenen Leib und Blut zu den Jüngern gesprochen werden, wird ihnen auch das Brot und der Kelch mit dem Wein gereicht. Die Kommunion ist also in diesen beiden Momenten der Messe begründet. Wie Luther sagt: „Das Sakrament ist nach Christus Meinung dazu geordnet und eingesetzt, das man soll dem andern Christen reichen oder mitteilen als eine Kommunion und gemeine Speise zur Stärke und Trost ihres Glaubens.“¹⁷⁾ Christus ist also gegenwärtig, um im Glauben empfangen zu werden, daher darf die Konsekration natürlich nicht von der Sumptio, auf die die ganze Konsekration abzielt, gelöst gedacht werden.

Jeder, der das Wort von der Gegenwart Christi hört, soll auch im Glauben essen und trinken und nicht den für uns gegenwärtigen Christus verachten, indem er ihn nur in der Hostie anschaut und anbetet. In der scholastischen Theologie verliert das Essen und Trinken sein Interesse, nicht aber bei der Konsekrationsdeutung Luthers. Gerade diese Deutung der mittelalterlichen Theologie hat ja die ganze Flora der Privatmessen hervorgebracht. Und obwohl Luther unter besonderen Umständen die Selbstkommunion des Pfarrers bejahen kann, versucht er doch klarzumachen, daß eine Selbstkommunion des Pfarrers nur dieselbe Bedeutung hat wie eine jede Kommunion eines einzelnen Christen.¹⁸⁾ Gerade darin liegt ja der Unterschied zwischen der Deutung des selbstkommunizierenden Pfarrers nach der lutherischen Theologie und des selbstkommunizierenden Pfarrers in der Privatmesse der römischen Kirche. Die Existenz der Privatmessen, die eine Sonderstellung der Hierarchie voraussetzt, ist grundsätzlich und praktisch aufgehoben. Die Privatmessen müssen verworfen werden, weil sie nicht die Einsetzung Christi sind.¹⁹⁾

Obwohl heute in der römischen Theologie viele Versuche gemacht werden, die Kommunionmesse wieder aufleben zu lassen, muß daran erinnert werden, daß grundsätzlich noch immer an der Möglichkeit einer Privatmesse festgehalten wird.²⁰⁾

In „De captivitate“ hat Luther gerade diese Frage des selbstkommunizierenden Pfarrers erörtert. Er sagt unter anderem:

„Danach wer die Messe öffentlich liest, soll sich vorsetzen, nichts anderes zu tun, als daß er mit den anderen kommuniziere durch die Messe, und hüte sich doch zugleich, seine Gebete für sich und andere zu opfern, damit er sich nicht vermesse und meine, er opfere die Messe. Der aber allein die Messe liest, der setze sich vor, sich selbst das Abendmahl zu reichen. Denn eine besondere und Privatmesse ist nicht unterschieden und tut nichts mehr als wenn ein Laie schlicht das Sakrament von den Händen des Priesters empfängt, ausgenommen die Gebete und daß er sich selber konsekriert und reiche. Im Grunde sind wir, Priester und Laien, alle der Messe und des Sakraments gleich fähig.“²¹⁾

5. Die lutherischen Meßordnungen der Reformationszeit nehmen alle erwähnten konstitutiven Bestandteile der eigentlichen Messe auf (Predigt und Einsetzungsworte, Austeilung und Kommunion), obwohl es keine Meßordnung gibt, in der das segnende Gebet und die Danksagung — in irgendeiner Weise — fehlen würden. Wenn nichts anderes, dann ist ja auch in den reformatorischen Meßordnungen das Vaterunser da als Gebet in Verbindung mit der Feier des Heiligen Abendmahls. Aber daraus entstehen einige Probleme, die wir später noch berühren möchten. Wir halten nur fest, daß „die eigentliche Messe“ sich nach Luthers Auffassung auf den in den Einsetzungsworten beschriebenen Vorgang beschränken kann.

IV. Der Vollzug der Messe in den *opera missae*

1. Der Vollzug der Messe geschieht im Glauben, der als vornehmstes Werk der Messe alle anderen Werke beherrscht und ins Leben ruft. In diesem Glauben übt die Gemeinde ihr rechtes priesterliches Amt aus, indem sie in den Tod und die Auferstehung Christi hineingenommen wird (Konformität in *mortificatio* und *vivificatio*).

Auch in der heutigen römischen Theologie wird die Einsicht vertreten, daß die mittelalterliche Theologie sich viel mehr mit der liturgischen Gestalt der Messe, mit den Elementen, mit der Substanz der Elemente beschäftigt hat als mit dem Vollzug der Messe im Glauben. Dadurch ist natürlich eine Einschränkung und Verarmung in der römischen Theologie eingetreten.²²⁾ Demgegenüber machte die Reformation mit Nachdruck geltend, daß die Messe im Glauben vollzogen werden soll. Luther sagt:

„Ich fürchte, daß jetzt in der Christenheit mehr Abgöttereie durch die Messen geschehen, denn je geschehen ist unter den Juden, denn wir hören nirgends, daß die Messe auf den Glauben zu weiden und stärken gerichtet werde, dazu sie doch allein von Christo geordnet ist, und nur als ein Sakrament ohne Testament gehandelt wird. Es haben viele geschrieben von den Früchten der Messe und dieselben fürwahr hochhebt, die laß ich bleiben in ihren Würden. Aber siehe zu, daß du das alles gegen diesen achttest wie den Leib gegen die Seele. Gott hat unserem Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereit, der Glaube weidet sich aber nicht, denn allein von dem Wort Gottes, drum muß du das Wort vor allen Dingen wahrnehmen, dieselben hochheben, viel draufgeben und fest daran halten, so hast du nicht allein die kleinen Tropf Früchtlein der Meß, sondern auch den Hauptbrunnen des Glaubens, aus welchem fleußet und quillet alles Gut, wie der Herr sagt, Joh. IV, wer in mich glaubt, von seinem Leibe sollen fließen Flüsse des lebendigen Wassers.“²³⁾

Für Luther liegt also alles daran, daß die Messe nicht nur eine gemachte (*ex opere operato*) Messe wird, sondern eine Messe ist, die im Glauben vollzogen wird. Vollzug bedeutet hier nicht nur, daß etwas in einem rituellen Sinne vollzogen wird, sondern es bedeutet, daß der Christ durch seinen Glauben in eine völlige Konformität mit Christus eintritt. Der Christ wird ein Priester, der sich in den Tod mit Christus hineinpferet, während das Evangelium die Verheißung des neuen Lebens verkündigt. Denn gerade dies, daß diese *mortificatio*, der Tod,

im Glauben an Christus und in der Gemeinschaft mit ihm geschieht, ist das neue Leben des Christen. Darum bedeutet die mortificatio für Luther nicht einen menschlichen Mortifikationsakt, der an sich ein Opfer darstellen würde, sondern es ist ein Akt des Glaubens. Wir werden hineingenommen in den Tod unseres Herrn Jesu Christi.

2. Die rechte Applikation der Messe ist dieser Glaube, der alle Mißbräuche, die sich als Applikation der Lehre vom opus operatum zeigen, verurteilt. Denn die opera Dei, obwohl in sich gut, können nicht das Heil bringen, weil sie nicht im Glauben empfangen werden.

Ich zitiere hier Apologie Artikel 24: „Wir haben in unserer Konfession angezeigt, daß wir halten, daß das Abendmahl oder die Messe niemand fromm mache ex opere operato, und daß die Messe, so für andere gehalten wird, ihnen nicht verdiene Vergebung der Sünde, Verlassung, Pein und Schuld. Und des Hauptstücks haben wir ganz starken, gewissen Grund, nämlich diesen: Es ist unmöglich, daß wir sollten Vergebung der Sünden erlangen durch unser Werk ex opere operato, das ist durch das getane Werk an ihm selbst sine bono motu utentis, wenn schon das Herz kein guten Gedanken hat, sondern durch den Glauben an Christum muß das Schrecken der Sünde, des Todes überwunden werden, wenn unser Herzen aufgerichtet und getröst werden durch das Erkenntnis Christi, wie oben gesagt, wenn wir empfinden, daß wir um Christus willen ein gnädigen Gott haben, also daß uns sein Verdienst und Gerechtigkeit geschenkt wird. Röm. 5: ‚So werden wir denn gerecht sein worden durch den Glauben, so haben wir Friede mit Gott.‘ Dies ist ein solch starker, gewisser Grund, daß alle Pforten der Höllen dawider nichts werden können aufbringen, des sind wir gewiß.“

Sowohl bei Luther als auch in den lutherischen Bekenntnisschriften finden wir immer wieder die Meinung, daß, obwohl Gott seine Werke unter uns tut (in der Schöpfung, in der Erlösung, in seiner Kirche), diese an sich guten Werke Gottes noch keineswegs die Erlösung des Menschen mit sich bringen ohne den Glauben, der dies empfängt. „Denn wo nicht eigener Glaube und Leben durch den Heiligen Geist gewirkt wird, kann mich eines anderen opus operatum nicht fromm und selig machen.“²⁴⁾

3. Durch den Glauben, in dem allein die Messe recht vollzogen werden kann, begründet sie die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen, in der ein Austausch der geistlichen und leiblichen Gaben nicht nur zwischen Christus und jedem Gläubigen, sondern auch unter den Gläubigen selbst stattfindet.

Luther und auch die Bekenntnisschriften beschreiben die Früchte, die Werke der Messe eben darin, daß man darauf hinweist, daß hier im Sakrament sich die Liebe erweist. Die Gemeinschaft der Heiligen kommt eben dadurch zum Ausdruck, daß die Liebe sich in ihr betätigt. Im Abendmahlssermon von 1519 beschreibt Luther sogar diesen ganzen Vorgang im Gegensatz zur Transsubstantiation, nach der die substantielle Veränderung der Elemente behauptet wird. Luther braucht hier die Kategorien der „Verwandlung“ im Blick auf den geistlichen Körper, d. h. die Kirche. Hier verwandelt sich Christus in den Menschen, und der Mensch verwandelt sich als einer, der dem anderen dient.

„Da muß nun dein Herz sich in die Lieb ergeben und lernen, wie dieses Sakrament ein Sakrament der Liebe ist und wie dir Liebe und Beistand geschehen, wiederum Liebe und Beistand erzeigen Christo in seinen Dürftigen. Das ist ein großes Sakrament, sagt St. Paulus, daß Christus und die Kirche ein Fleisch und ein Gebein sind. Wiederum sollen wir durch diese Lieb uns und auch wandeln und unser lassen sein aller ander Christen Gebrechen und ihr Gestalt und Notdurft an uns nehmen und ihr lassen sein alles, was wir Gutes vermögen, daß sie desselben genießen mögen, das ist recht Gemeinschaft und wahre Bedeutung dieses Sakraments. Also werden wir ineinander verwandelt und gemein durch die Liebe, an welchem kein Wandel nicht geschehen mag.“²⁵⁾

Wir werden noch die konkrete Erscheinung dieser tätigen Gemeinschaft des Christen in der Kirche näher betrachten, wobei wir gerade darauf hinweisen werden, wie die Koinonia z. B. Apg. 2, 42 auch bei Luther eine Koinonia der irdischen Güter bedeutet.

4. Der Glaube nimmt also Gestalt an und übt sich in den opera missae, die um des Glaubens willen als die rechten christlichen Opfer bezeichnet werden dürfen. Aber diese opera missae sollen nicht nur innerhalb der Meßfeier selbst, sondern auch außerhalb derselben in täglicher Übung geschehen. Deshalb können sie nicht als konstitutive Elemente der eigentlichen Messe betrachtet werden.

Hier ist also der rechte Ort des Opfers, das in der Tätigkeit des Christen in den opera missae zum Ausdruck kommt. Von hier aus eröffnet sich die Weite des lutherischen Gottesdienstbegriffes. Gerade deswegen kann Luther auch die Tätigkeit im Beruf als einen Gottesdienst bezeichnen, weil der Gottesdienst der Christen in das irdische Reich hineinreicht.

Natürlich ist immer wieder die Gefahr der Säkularisierung eines so verstandenen Gottesdienstbegriffes entstanden. Man hat gemeint, man kann dieses Werk auch tun ohne die Verbindung mit dem Gottesdienst im Abendmahl. Dadurch hat man aber die Werke gerade von ihrer Quelle abgeschnitten. Eine Säkularisierung des Gottesdienstbegriffes ist also nur dann ausgeschlossen, wenn durch den Glauben die Werke ihre Bezogenheit auf das opus Dei in der Messe niemals verlieren.

5. Als opera missae, die das durch den Glauben Gott wohlgefällige Opfer sind, können folgende genannt werden: das Offertorium, das Gebet, die Fürbitte und das Lob- und Dankopfer. Alle diese Werke geschehen vornehmlich in der Messe und können in ihre Ordnung aufgenommen werden, aber gehören gleichzeitig sowohl in die anderen gottesdienstlichen Ordnungen als auch in das geistliche Leben eines jeden Christen hinein, obwohl ihre Quelle in der Messe als Summa des Evangeliums liegt.

Wir stehen an dem Punkte, wo die Verbindung zwischen dem Glauben und den Werken klar wird. Hier ist die Verbindung zwischen der eigentlichen Messe und den Werken der Messe, den opera missae. Hier können wir uns einiger Worte von Luther erinnern, wo er von guten Werken spricht und darauf hinweist, daß einige Christen sich nur auf den Glauben berufen, ohne die Werke auch zu tun, die aus dem Glauben fließen. Solche „verkürzen und geringern“ den Glauben.²⁶⁾ Er sagt:

„Der Glaub läßt sich an kein Werk binden.“ Aber er sagt auch: „Der Glaub läßt sich aber auch keins Werk nicht nehmen.“²⁷⁾ Der Glaube ist also ein Glaube, der tätig ist, auch in dem Sinne, daß er sich in der Messe, im Gottesdienst betätigt.

Gerade dies ist auch die Grundauffassung der lutherischen Bekenntnisschriften. Man macht den Unterschied zwischen dem einzigen Sühneopfer und dem Dankopfer, zu dem man alles Leiden, Predigen und gute Werk der Heiligen rechnet. So sagt die Apologie: „Diese Werke (nämlich die als Dankopfer aufgefaßt werden) sind nicht solche Opfer, dadurch wir versühnet werden, die man für andere tun könne, oder die da verdienen ex opere operato Vergebung der Sünde oder Versöhnung. Denn sie geschehen von denjenigen, so schon durch Christum versühnet sein.“²⁸⁾ Die opera missae sind also die Werke der Gläubigen, die Werke, die aus dem gläubigen Empfang, aus dem gläubigen Vollzug der Messe fließen.

a) So ist nun ein Werk das, was wir als Offertorium zu beschreiben pflegen. Das Offertorium ist die Anerkennung der Kreatur als Gottes Eigentum, es ist die Gabe und das Darbringen derselben vor Gott für den Gebrauch im Sakrament (Brot und Wein) und für die Fürsorge an den Notleidenden.

Ich zitiere Luther aus seinem Sermon vom Sakrament, 1519: „Aber vor Zeiten übet man dies Sakrament also wohl und lehrete das Volk diese Gemeinschaft so wohl verstehen, daß sie auch die äußerliche Speis und Güter zusammentrugen in die Kirch und allda austeilten denen, die dürftig waren, wie Paulus I. Kor. XI schreibt. Daher noch blieben ist das Wörtlein Collecta in der Meß, d. h. ein gemein Sammlung, gleich als man ein gemein Geld sammet, den Armen zu geben. Da worden auch so viel Marterer und Heiligen. Da waren weniger Messen und viel Stärk oder Frucht der Messen. Da nahm sich ein Christen des anderen an, stund ein dem anderen bei, hat ein mit dem anderen Mitleiden, trug einer des anderen Bürd und Unfall, das ist nun verblichen und sind nur viel Messen und viel, die das Sakrament empfangen ohn alle seine Bedeutung, Verstand und Übungen.“²⁹⁾

Bei Luther geht es also um die Ausübung, den Vollzug dieses Sakraments im Glauben, und gerade das hat er ja immer wieder als einen Mangel erfahren, daß diese Koinonia (Apg. 2, 42) in den Kirchen unterging. Und er erinnert immer wieder daran, wie man in der alten Christenheit auch die irdischen Güter gesammelt hat, um sie untereinander zu teilen. Hier ist wieder das, was wir als Verbindung zwischen Liturgie und Diakonie beschreiben möchten. Luther hat gerade auf Grund dieser Einsichten auf die Wandlung in der mittelalterlichen Messe und Meßerklärung hingewiesen. Er meinte, der Opferbegriff sei gerade dadurch entstanden, daß solche Opfer der irdischen Güter in der Messe der alten Christenheit dargebracht worden sind. Nun sind diese Opfer vergessen worden, und man opfert statt dessen den Leib und das Blut Christi. Brot und Wein und alle anderen irdischen Güter wurden damals zusammengebracht, teils um sie im Sakrament zu verwenden und teils, um den Notdürftigen zu helfen.³⁰⁾ Luther hat auch darauf hingewiesen, daß diese Unklarheit gerade die Ursache und der Ursprung der heutigen Ausgestaltung des römischen Kanons geworden ist. Er deutet also alle Gebete, die auf das Opfer hinweisen, als Gebete, die sich ursprünglich auf das Darbringensopfer der Christen bezogen.³¹⁾

Der Kampf Luthers gegen den Opferbegriff verschärfte sich aber mehr und mehr und kam endlich dazu, daß er überhaupt diesen Gedanken des Offertoriums nicht mehr positiv aufgenommen hat. Er hat z. B. auch in der Formula Missae gerade darauf hingewiesen, daß da alles gerade vom Offertorium an „klingt und stinkt allzumal eitel Opfer.“³²⁾ Man kann hier nicht verneinen, daß Luther sich durch seine Kritik des Meßopferbegriffes verleiten ließ, so zu reden. Obwohl er die Elemente der liturgischen Tradition, in denen das Opfer als Darbringung erschien, positiv zu werten bereit war, ließ er sie in der konkreten Ausgestaltung des Gottesdienstes doch fallen.³³⁾

b) Gebet und Fürbitte und Lob sind eine andere Form des Opfers. Sie geschehen, indem sie in das hohepriesterliche Amt Christi hineingenommen werden. Sie sind gerade dadurch Opfer, nämlich die Tötung des eigenen Willens und Werkes und ein lebendiges Vertrauen auf das immerwährende Mittlertum Christi vor Gottes Angesicht. Luther sagt: „Wir sollen geistlich opfern, weil die leiblichen Opfer abgegangen, in den Kirchen, Klöstern, Spital und Güter verwandelt worden sind. Was sollen wir denn opfern? Uns selbst und alles, was wir haben mit fleißigem Gebet, wie wir sagen: Dein Wille geschehe auf der Erden als im Himmel.“³⁴⁾ Gerade dieses Gebet ist für Luther das Opfer des Christen. Der Christ begibt nämlich seinen eigenen Willen in den Tod und läßt Gottes Willen gütig sein. Nun geschieht gerade dieses Opfer auch dadurch, daß wir es „auf Christum legen und ihn lassen das selbst vortragen.“³⁵⁾ Gerade solche und ähnliche Worte, die besonders im „Sermon vom neuen Testament, d. h. von der heiligen Messe“ bei Luther vorkommen, sollten wir wieder hervorheben, um zu verstehen, in welcher Weise Luther das hohepriesterliche Amt Christi und das priesterliche Amt des Christen selbst in Gebet und Fürbitte miteinander verknüpft hat. In Christi hohepriesterliches Amt wird nämlich der Christ hineingenommen, indem er selbst beten darf. Luther klagt gerade darüber, daß niemand mehr die Messe so versteht, sondern die Priester die Messe „opfern“, und daß der ursprüngliche Gebrauch des Sakraments verlorengegangen ist.

6. An die Stelle der römischen Priestermesse tritt so die Meßfeier des gesamten Christenvolkes, das durch die Taufe zu Priestern geweiht, Gott durch Christum sein ständiges Opfer bringt. „Da will ich gerne mitstimmen“, sagt Luther, „daß der Glaub, den ich genennet habe, das recht priesterliche Amt, der uns alle Pfaffen und Pfäffin macht, durch welchen wir uns, unser Not, Gebet, Lob und Dank auf Christo und durch Christo neben dem Sakrament opfern, und damit Christum für Gott opfern, das ist, daß wir ihm Ursach geben und bewegen, daß er sich für uns und uns mit ihm opfert, derselb Glaub, sag ich, vermag wahrlich alle Ding im Himmel, Erden, Höll und Fegfeuer.“³⁶⁾ Mit der Verwerfung des opus operatum wird auch die Messe, verstanden als eine Priestermesse, hinfällig, d. h. das Vertrauen des Menschen darauf, daß statt seines Glaubens das Werk des Priesters sein Heil erwerben kann.

In der Messe betätigt sich der christliche Glaube, indem der Gläubige mit Christus zusammen ist und so sein eigenes, priesterliches Amt ausübt. Gerade

diese Tätigkeit, diese Werke der Messe sind das christliche, das gesamte geistliche Leben des Christen, nicht nur in der Kirche, in dem Kirchengebäude, in dem man das Heilige Abendmahl feiert, sondern indem man gerade die Kräfte dieses Abendmahles in die Welt hineinträgt, indem man Christi Hand und Mund wird in der Welt. Das Werk Gottes bestätigt sich dadurch, daß Menschen in dieses Werk hineingenommen werden.

So ist also die Unterscheidung Luthers zwischen der eigentlichen Messe und den Werken der Messe zu verstehen. Hier geht es um das priesterliche Amt der Gläubigen, in dem keine Hierarchie gegenüber anderen besteht, hier bringt die gesamte Christenheit in ihrem Haupte Christus Gott den Lobpreis, dem Nächsten aber die Hilfe, die brüderliche Liebe dar.

¹⁾ L. Fendt, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Berlin 1958, S. 255.

²⁾ G. Dix, The Shape of the Liturgy, Westminster 1945, S. 627, und F. X. Arnold, Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets... (in: Die Messe in der Glaubensverkündigung, 2. Aufl. Freiburg 1953).

³⁾ Die Entwicklung von Luthers gottesdienstlichen Reformvorschlägen kann bei A. Allwohn, Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube, Göttingen 1926, gut verfolgt werden.

⁴⁾ Siehe Näheres bei V. Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 2. Aufl., Göttingen 1954.

⁵⁾ WA 6, 367: 19 (M. Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.): Darum müssen wir die Messe bloß und lauter absondern von den Gebeten und Gebärden, die dazu getan sind von heiligen Vätern, und dieselben beide so weit von einander scheiden, als Himmel und Erde, daß die Messe eigentlich nicht anders bleibe, denn das Testament und Sakrament in den Worten Christi begriffen. — WA 6, 522: 14: Dieses lasse ich leichtlich zu, daß die Gebete, die wir, versammelt, die Messe zu empfangen, vor Gott sprechen, gute Werke sind oder Guttaten, die wir untereinander austeilen, zueignen, gemein machen und füreinander opfern... Das sind aber nicht die Messe, sondern die Werke der Messe (opera missae), wenn man anders die Gebete des Herzens und des Mundes Werke nennen darf. (Übersetzung der Münchner Ausgabe.)

⁶⁾ Apologie Art. XXIV, 18—19.

⁷⁾ Z. B. W. Höchstädter, Liturgische Erneuerung? (In: Theol. Ex. heute, H. 87. München 1961, S. 6 ff.)

⁸⁾ WA 6, 368: 22.

⁹⁾ Vgl. V. Vajta, a. a. O., S. 269 ff.

¹⁰⁾ WA 6, 374: 3.

¹¹⁾ WA 6, 526: 1.

¹²⁾ WA 6, 373: 16.

¹³⁾ E. Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Eck, 1950, S. 149 f.

¹⁴⁾ Vgl. V. Vajta, a. a. O., S. 182 ff.

¹⁵⁾ So P. Brunner in *Leiturgia* Bd. I. S. 240. — W. Schanze beschreibt die Konsekration als „ein Handeln an diesen Elementen, das sie in ihrer Qualität verändert“ (in: *Luthertum*, H. 25, S. 28 und auch 30—32).

¹⁶⁾ Vgl. auch A. Peters, *Realpräsenz*, Berlin 1960, S. 66, 81 f. und 87 f. — R. Prenter schreibt: „Die ‚Konsekration‘ besteht deshalb nicht in der Herbeischaffung der Gabe, son-

dern in ihrer ‚Einweihung‘ zur Heilsgabe zufolge der Verheißung Jesu Christi“ (in: *Keygma und Dogma*, 1955, S. 56).

17) WA 38, 207: 1.

18) WA 6, 525: 8.

19) Siehe seine Schrift *De abroganda missa privata* aus 1521 in WA 8, 411 ff.

20) Z. B. *Mediator Dei* aus 1947, bes. §§ 65 f. und 73.

21) WA 6, 525: 6.

22) F. X. Arnold, a. a. O., S. 145 und 158.

23) WA 6, 363: 20.

24) *Apologie der Confession* 24/59.

25) WA 2, 745: 24.

26) WA 6, 205: 22.

27) WA 6, 207: 12.

28) *Apologie XXIV*: 25.

29) WA 2, 747: 14.

30) Vgl. auch WA 6, 365: 26 und *Apologie XXIV*: 84—87 und 88, WA 18, 104 ff.; 23, 273 ff.

31) WA 6, 524: 37.

32) WA 12, 211: 14.

33) Vgl. auch R. Peuchmaurd, *La messe est-elle pour Luther une action de grâce?* (In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1959, S. 632 ff.).

34) WA 6, 368: 3.

35) WA 6, 368: 28.

36) WA 6, 371: 21.

INTERKOMMUNION

VON MAX THURIAN

I. Die Definition von Lund

Um bei den Erörterungen über die Interkommunion Klarheit zu schaffen, hat die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Lund im Jahre 1952 folgende Sprachregelung vorgeschlagen:

„1. *Volle Abendmahlsgemeinschaft* („Full Communion“), wobei das Adjektiv selten genannt zu werden braucht: Wo Kirchen in lehrmäßiger Übereinstimmung oder als zu der gleichen Konfessionsgruppe („confessional family“) gehörig ihren abendmahlsberechtigten Gliedern erlauben, in voller Freiheit das Abendmahl in jeder dieser Kirchen zu empfangen, und wo für die Pfarrer dieser Kirchen die Freiheit besteht, in jeder Kirche die Sakramente zu spenden (sogenannte „Interzelebration“), wie z. B. innerhalb der orthodoxen, anglikanischen, lutherischen und reformierten (presbyterianischen) Kirchen, familien“.

2. *Interkommunion und Interzelebration*: Wo zwei Kirchen, die nicht zur gleichen Konfessionsgruppe gehören, auf Grund eines Übereinkommens ihren abendmahlsberechtigten Gliedern erlauben, in voller Freiheit das Abendmahl in jeder dieser beiden Kirchen zu empfangen, und wo für die Pfarrer dieser Kirchen die Freiheit besteht, in jeder dieser beiden Kirchen die Sakramente auszuteilen, wie z. B. bei den lutherischen und reformierten Kirchen in Frankreich.

3. *Interkommunion*: Wo zwei Kirchen, die nicht zu der gleichen Konfessions-

gruppe gehören, auf Grund eines Übereinkommens ihren abendmahlberechtigten Gliedern erlauben, in voller Freiheit das Abendmahl in jeder dieser beiden Kirchen zu empfangen, z. B. die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft und die Alt-Katholische Kirche, die Protestantisch-Bischöfliche Kirche und die Polnische National-Katholische Kirche in den USA. (Vorbehaltlich der Sprachunterschiede usw. würde die Interkommunion in den meisten Fällen auch die Interzelebration einschließen.)

4. *Offene Kommunion*: Wo eine Kirche grundsätzlich Glieder anderer Kirchen zum Empfang des Abendmahls einlädt, wenn sie in ihren Abendmahlsgottesdiensten zugegen sind, wie z. B. die methodistischen, kongregationalistischen und die meisten reformierten Kirchen.

5. *Gegenseitige offene Kommunion*: Wo zwei oder mehr Kirchen grundsätzlich die Glieder der betreffenden anderen Kirchen zum Abendmahlsempfang willkommen heißen, und wo die Gemeindeglieder die Erlaubnis haben, die Einladung anzunehmen. Dabei ist ‚Interzelebration‘ nicht notwendigerweise eingeschlossen.

6. *Begrenzte offene Kommunion*: Die Zulassung von Gliedern anderer Kirchen, mit denen weder volle kirchliche Gemeinschaft noch Interkommunion besteht, in Notstandsfällen oder unter anderen besonderen Umständen.

7. *Geschlossene Kommunion*: Wo eine Kirche die Berechtigung, am Abendmahl teilzunehmen, auf ihre eigenen Mitglieder beschränkt.“

„Es ist jedoch wichtig daran zu denken, daß keine der hier beschriebenen Beziehungen als Erfüllung jener völligen Einheit angesehen werden können, von der wir glauben, daß sie Gottes Wille für Seine Kirche ist. Wir müssen ferner bemerken, daß die folgenden Kategorien sich nicht alle gegenseitig ausschließen. So hätte die Vereinbarung zwischen der Alt-Katholischen Kirche und gewissen Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft, die unten unter 3. angeführt ist, unter 2. angeführt werden können.“
(Lund-Bericht, S. 51 f.)

II. Die vier Auffassungen der Interkommunion

Betrachtet man den Hauptakzent, den die verschiedenen Kirchen auf ihre Auffassung von der Einheit legen, die für die Verwirklichung der Interkommunion notwendig ist, so kann man in den Erörterungen über die Interkommunion die Gesichtspunkte in vier große Gruppen einteilen. (Wir bezeichnen diese vier Auffassungen mit vier Konfessionen, nicht weil die genannten Kirchen den hier beschriebenen Standpunkt einmütig oder völlig teilen, sondern weil die jeweiligen Gesichtspunkte traditionsgemäß in erster Linie von ihnen vertreten werden.)

1. Die „volle“ Auffassung (*orthodox*)

Nach dieser Auffassung bedeutet der Ausdruck „Interkommunion“ gar nichts, weil es — genau genommen — in der Kirche, die nur eine und unteilbar ist, gar keine Interkommunion geben kann. Nach der Sprachregelung von Lund kann es vom Gesichtspunkt dieser Auffassung her in der einen Kirche nur eine volle Abendmahlsgemeinschaft geben, die aber gleichzeitig eine geschlossene Kommunion ist und die die Einheit der Lehre und des

Amtes (Interzelebration zwischen den lokalen und den autokephalen Kirchen) in sich schließt.

Diese Auffassung beruht auf einer Lehre der Fülle der Kirche in der einen Kirche Christi. Im Vollsinn dieses Ausdrucks gibt es nur eine einzige Kirche, und in dieser Kirche Christi findet sich die Fülle der Wahrheit und des Amtes. Kommunion am gleichen Altar kann es nur in dieser einzigen Kirche geben, und die volle Abendmahlsgemeinschaft ist Christen, die nicht dieser Kirche angehören, verschlossen; sie ist offen, das heißt „voll“, nur für die Glieder der einzigen Kirche, welcher lokalen oder autokephalen Kirche auch immer diese angehören mögen. Bedingung ist nur, daß diese Kirchen mit der einen, allgemeinen Kirche Gemeinschaft haben.

Auf Grund dieser Auffassung kann man eine Interkommunion weder verstehen noch zulassen, die nicht von der vollen Einheit in der einen sichtbaren Kirche begleitet ist. Völlig unsinnig erscheint es, miteinander die Eucharistie am gleichen Altar zu empfangen in dem Gedanken, sich nachher aufs neue zu trennen, um sich dann wieder in verschiedene und voneinander getrennte Kirchen zu begeben. Das Abendmahl ist Zeichen der völligen Einheit, die man in keiner Weise zerbrechen kann. In der einen sichtbaren Kirche zu kommunizieren, heißt seine Zugehörigkeit zu dieser Kirche, die man nicht mehr verlassen kann, bekräftigen.

Diese Fülle der Kirche schließt eine volle Abendmahlsgemeinschaft in der Wahrheit und eine Annahme und Anerkennung des einen Amtes ein, das in der Fülle des Episkopats der Kirche gesetzt ist. Die Kommunion in der einen sichtbaren Kirche setzt den Glauben an ihre Rechtgläubigkeit und die Anerkennung voraus, daß nur ihre Geistlichen in der charismatischen Fülle der Kirche rechtmäßig ordiniert worden sind, die durch den historischen Episkopat gesichert ist.

2. Die „Amts“-Auffassung (anglikanisch)

Diese Auffassung legt in der Frage nach der Möglichkeit der Interkommunion und Interzelebration den Hauptakzent auf die Einheit des ordinierten Amtes und die Kirchenordnung. Gewiß sind Glaube und Lehre nicht unwesentlich, aber praktisch ist ihre Bedeutung, im Blick auf die Bedeutung, die dem Amt und der Kirchenordnung zugeschrieben wird, doch relativ. Die Begriffe der Gültigkeit und der Berechtigung stehen in der Frage der Interkommunion im Vordergrund. Nur die Kirche, die die historische Sukzession der Bischöfe besitzt, hat ein volles Amt, das in der Lage und berechtigt ist, die Eucharistie in gültiger Form zu feiern.

So wird also eine Kirche dieses Typus die Interkommunion nur mit einer Kirche bischöflicher Tradition zulassen, d. h. im Sinne der apostolischen Sukzession; denn hier allein gibt es ein wirkliches Amt und darum auch eine gültige Eucharistie. Aber sie kann es in bestimmten klar umrissenen Fällen und mit ausdrücklicher Erlaubnis gestatten, daß Gläubige anderer Kirchen das Abendmahl aus den Händen ihrer Pfarrer empfangen; sie kann also unter bestimmten Voraussetzungen die begrenzte offene Kommunion praktizieren. Ihre Lehre vom Amt wird dadurch nicht abgeschwächt, da in diesen Fällen der Pfarrer immer zu den Ihrigen gehört und gültig ordiniert ist. Es zeigt sich aber hier, daß der

Abendmahlsglaube des einzelnen Gläubigen gegenüber der Lehre vom Amt und der Kirchenordnung verhältnismäßig zurücktritt. Die Lehre vom Amt und die Kirchenordnung werden gewahrt; aber man stellt den Kommunikanten aus anderen Kirchen hinsichtlich des Glaubens und der Lehre keine Bedingungen. Es genügt, wenn sie getauft und ordentliche Glieder ihrer eigenen Kirche sind.

Es ist darüber hinaus den Gläubigen nicht ausdrücklich untersagt, das Abendmahl in anderen, auch nicht in nicht-bischöflichen Kirchen zu empfangen. Man warnt sie nur vor der Inkonsequenz in ihrem Glauben, die man hier vermuten, und vor der Verwirrung, die dadurch entstehen könnte. Sie werden zu einem solchen Abendmahl nicht ermutigt, noch werden sie verdammt, wenn sie daran teilgenommen haben. Die Entscheidung wird ihrem eigenen Gewissen überlassen.

3. Die „lehrmäßige“ Auffassung (lutherisch)

Nach dieser Auffassung wird das Hauptgewicht auf den Glauben und auf die Lehre vom Abendmahl gelegt. Die Voraussetzung für eine Interkommunion ist die Einheit im Glauben an die Realpräsenz. Der Pfarrer, der das Abendmahl austeilt, und die Gläubigen müssen an die Realpräsenz Christi in seinem Leib und seinem Blut glauben. Dies bedeutet nicht, daß man etwa die Ordnung des Amtes geringschätzte und daß jeder beliebige das Abendmahl zelebrieren kann, wenn er nur an die Realpräsenz glaubt. Aber der Akzent wird mehr auf die Wahrheit als auf die Auffassung vom Amt oder auf die Kirchenordnung gelegt. Interkommunion unter Kirchen ist hier möglich, wenn diese in Fragen der Eucharistie sich in einem Lehrkonsensus miteinander befinden.

4. Die „offene“ Auffassung (reformiert)

Nach dieser Auffassung ist allein Christus Herr und Gastgeber des Heiligen Abendmahls; niemand kann einen Getauften, der an Jesus Christus glaubt, daran hindern, das Heilige Abendmahl zu empfangen, wo immer es auch sei. Wenn das Heilige Abendmahl gefeiert wird, lädt Christus alle Christen ein, und alle sollen in ihrem Gewissen diesen Ruf vernehmen und ihm zustimmen. Keine Kirchenordnung, keine Lehre vom Amt und keine dogmatische Auffassung können theologisch das Fernbleiben eines Gläubigen oder ein Kirchenverbot rechtfertigen. Nur eine ökumenisch begründete Achtung vor der Überzeugung der anderen Kirchen kann das Fernbleiben eines Gläubigen erklären; aber es muß dabei spürbar werden, daß man darunter leidet, daß man dem Ruf des am Abendmahlstisch wirklich gegenwärtigen Christus nicht folgen kann. Diese Auffassung beruht auf einer wesentlich christozentrischen Sicht der Eucharistie: Christus ist gegenwärtig, er lädt die Seinigen ein und will ihnen seine Stärke verleihen. Wie kann man sich von dieser Gegenwart nicht gefangennehmen lassen, dieser Einladung nicht Folge leisten und von dieser Kraft sich nicht stärken lassen? Das Heilige Abendmahl als Zeichen der Einheit wird also im Blick auf die getrennten Christen als ein Mittel verstanden, um in der Richtung auf die Einheit voranzuschreiten. Das Heilige Abendmahl ist eine Quelle der Einheit, aus der wir die Kraft Gottes schöpfen können, um zu der vollen und sichtbaren Einheit zu gelangen.

Diese Auffassung sieht die Trennung viel mehr als eine Trennung innerhalb

der allgemeinen Kirche; man muß diese Trennung überwinden, und das Heilige Abendmahl ist ein Mittel, um das zu erreichen.

Diese Auffassung kennt manchmal eine Kirchenzucht des Heiligen Abendmahls, die sich nicht so sehr auf die Lehre oder auf das Amt als auf das Würdigsein (in moralischer Hinsicht) bezieht. Um das Abendmahl empfangen zu können, muß man durch den Heiligen Geist erneuert worden sein und sich im Stand wirklicher Heiligung befinden. Ein notorischer „Sünder“ kann exkommuniziert werden. Diese Beobachtung einer Kirchenzucht im Blick auf die Moral in Verbindung mit dem Abendmahl findet sich in bestimmten evangelischen Gruppen. Sie war auch in den Kirchen üblich, die aus der kalvinistischen Reformation hervorgegangen sind.

III. Die lehrmäßige Übereinkunft von Lund

Bevor man Fragen an diese vier verschiedenen Auffassungen richtet, ist es nötig, sich hier die Texte in Erinnerung zu rufen, die die Teilnehmer der Konferenz von Lund im Blick auf die Lehre vom Heiligen Abendmahl zusammengetragen haben.

„Wir sind einig in der Feststellung, daß der Tisch des Herrn Tisch ist, und daß Er Sich uns selbst im Sakrament der Heiligen Kommunion schenkt. Wenn wir nicht imstande sind, dieses Mahl miteinander zu halten, so empfinden wir den Schmerz und das Ärgernis unserer Trennungen am heftigsten, weil wir doch den Einen Herrn suchen, und weil wir wissen, daß wir im Stande sein müßten, als Brüder in der Familie Gottes an einem Mahl teilzunehmen . . .

Wir sind uns darin einig, die Darreichung des Abendmahls in den getrennten Kirchen, wenn sie von den Einsetzungsworten bestimmt ist, als wirkliches Gnadenmittel anzuerkennen, durch das Christus sich selbst denen schenkt, die im Glauben die von Ihm eingesetzten Elemente, Brot und Wein, empfangen.“

(Lund-Bericht, S. 52)

Hier stellt der amtliche Bericht von Lund eine Übereinkunft heraus, die anerkennt, daß das Heilige Abendmahl in getrennten Kirchen, wenn es nach den Einsetzungsworten gefeiert wird, „ein wirkliches Gnadenmittel“ ist.

Der Herr schenkt sich selbst denen, die kommunizieren. Darin ist ein positives Urteil über den geistlichen Wert jedes Abendmahls enthalten, das auf Grund der Einsetzungsworte gefeiert wird, auch wenn die Voraussetzungen für die sakramentale Gültigkeit nicht so erfüllt sind, wie dies der Lehre von bestimmten Kirchen entsprechen würde.

Nach dieser allgemeinen Anerkennung, daß nämlich das Heilige Abendmahl ein wirkliches Gnadenmittel auch außerhalb des sakramentalen Lebens sein kann, das durch die Fülle der Kirche oder durch die apostolische Sukzession verbürgt wird, wie dies bestimmte Kirchen glauben, hat der Bericht eine Übereinkunft über die lehrmäßige Auffassung der Eucharistie präzisiert.

„Die Kirchen haben in ihrem Verständnis der theologischen Deutung des Sakraments des Abendmahls Fortschritte zur Einheit gemacht, und wir glauben,

daß die Übereinstimmung auf diesem Gebiet größer ist, als allgemein gesehen wird. Wir haben mit Genugtuung die Feststellung in Sachen der Lehre im Bericht des Vorbereitungsausschusses für die Frage der *I n t e r k o m m u n i o n* gelesen (S. 30), und wir glauben, daß die große Mehrheit unserer Kirchen sie in der folgenden leicht berichtigten Form annehmen kann: Dieses Herrensakrament des Leibes und Blutes Christi, bestimmt durch die Einsetzungsworte, mit dem Gebrauch der dazu bestimmten Elemente von Brot und Wein, ist: a) ein Mahl des Gedächtnisses an Christi Fleischwerdung und Wirken auf Erden, Seinen Tod und Seine Auferstehung; b) ein Sakrament, in dem Er wahrhaft gegenwärtig ist, um sich uns selbst zu geben, uns mit Ihm, mit Seinem ewigen Opfer, und miteinander zu verbinden; c) eschatologisch, eine Vorwegnahme unserer Gemeinschaft mit Christus in seinem ewigen Reiche.“ (Lund-Bericht, S. 53)

Die überwiegende Mehrzahl der Kirchen kann also nach diesem Bericht von Lund das hier genau umschriebene Mindestmaß an eucharistischer Lehre annehmen.

Die kirchenordnungsmäßig und liturgisch ausreichenden Mindestvoraussetzungen sind also eine Feier nach den Einsetzungsworten und die Verwendung von Brot und Wein.

In diesem lehrmäßigen Konsensus wird die Eucharistie als ein Gedächtnis, ein Sakrament und ein eschatologisches Zeichen angesehen.

a. Das Heilige Abendmahl ist die Anamnese, das heißt, die Erinnerung und Vergegenwärtigung der Fleischwerdung, des Amtes, des Todes und der Auferstehung Christi. In der Eucharistie rufen wir uns das Geheimnis des in Jesus Christus vollbrachten Heils in Erinnerung, und diese Erinnerung wird gegenwärtig und wirksam unter uns. Er schlägt seine Wohnung in uns auf, er vereinigt uns mit seinem Werk, er läßt uns an den Früchten seines Erlösertodes teilhaben und schenkt uns die Macht seiner Auferstehung.

b. Das Heilige Abendmahl ist das Sakrament der wirklichen Gegenwart Christi, der sich uns schenkt. Er vereinigt uns mit seinem Auferstehungsleben und läßt uns so an seinem himmlischen Amt, nämlich seiner Fürbitte für alle Menschen, teilhaben. Er vereinigt uns auch alle miteinander in einer Familie, der Familie des Vaters, deren Glieder alle Brüder Christi und in ihm auch Brüder untereinander sind.

c. Das Heilige Abendmahl ist ein eschatologisches Zeichen, das heißt, seine Vorwegnahme und ein Pfand für unser ewiges Leben im Reiche Gottes. Wer kommuniziert, darf glauben, daß er das ewige Leben hat und dem Reiche Gottes angehört, wo er dann der Auferstehung der Toten teilhaftig wird.

IV. Fragen an die vier Auffassungen von der Interkommunion

1. Die „volle“ Auffassung

Diese Auffassung ist theologisch in sich geschlossen. Sie muß deutlich unterschieden werden von den drei anderen Auffassungen, die in einer bestimmten

Hinsicht eine verwandte Gruppe bilden, da die Interkommunion hier auf jeden Fall eine Möglichkeit bleibt. Trotz der theologischen Geschlossenheit dieser ersten Auffassung muß man im Blick auf die Praxis einige Fragen an sie richten.

Die Kirchen, die nur eine volle und geschlossene Kommunion zulassen können, begründen dieses Verhalten mit der Vorstellung von der Fülle in der Wahrheit und im Amt. Glauben aber alle Gläubigen dieser Kirchen, die die Kommunion empfangen, immer und wirklich ohne jeden Abstrich an diese Fülle? Ist es nicht möglich, daß man im Glauben und im Suchen nach der Wahrheit einen Fortschritt macht? Wenn aber orthodoxe Gläubige, die in ihrem Glauben von der Rechtgläubigkeit weit entfernt sind, trotzdem zur Kommunion zugelassen werden, warum sollten dann nichtorthodoxe Gläubige nicht auch zum Empfang dieses Sakraments zugelassen werden, deren Glaube vielleicht der Orthodoxie nähersteht und die nicht den ausdrücklichen Willen hegen, sich der Orthodoxie entgegenzustellen?

Ereignet es sich aber nicht auf der anderen Seite in den Kirchen, die diese Auffassung vertreten, daß nichttheologische Faktoren zu einem Bruch in der Abendmahlsgemeinschaft und in der Konzelebration führen? Die Orthodoxie des Glaubens und des Amtes sollte immer die Kommunion und die Konzelebration gestatten, wie auch die äußeren Umstände aussehen mögen. Dies zeigt vielleicht, daß auch diese „volle“ Auffassung nicht frei ist von nichttheologischen Faktoren.

Ist nicht in diesen Kirchen, die an dieser „vollen“ Auffassung festhalten, die Überzeugung vorhanden, die Mutterkirche zu sein, und wird diese Überzeugung nicht von nichttheologischen Schwierigkeiten begleitet, die von diesem Begriff der Mutterschaft herrühren? Neben den positiven Werten, die ein solcher Begriff der Mutterschaft in sich schließt, wie etwa Freigebigkeit, Verantwortlichkeit und Fürsorge, gibt es eben auch mehr menschliche Regungen. Hat eine „Mutter“-Kirche nicht die Neigung, bestimmte Forderungen zu erheben, die mehr oder weniger die Anerkennung einschließen, daß Einheit die Rückkehr in den Kreis der Familie bedeutet? Die hier gestellten Fragen betreffen auch die römisch-katholische Kirche.

2. Die „Amts“-Auffassung

Neigt nicht diese Auffassung, die so stark die Gültigkeit des Sakraments betont, die durch eine in der apostolischen Sukzession vollzogene Ordination garantiert wird, dazu, die Einheit im Glauben als zweitrangig und letztlich als wenig bedeutsam zu betrachten? Ein gültig ordinierter Pfarrer stellt die Gültigkeit der Eucharistie sicher, auch wenn er weder an die Realpräsenz noch an die Göttlichkeit Christi noch an die Dreieinigkeit Gottes glauben sollte. Ein Gläubiger muß aber der Kommunion aus den Händen dieses Pfarrers den Vorzug geben vor der, die durch einen anderen Pfarrer ausgeteilt wird, der zwar in der Fülle des christlichen Glaubens steht, der aber nicht durch einen Bischof ordiniert wurde.

In den Kirchen, die diese „Amts“-auffassung vertreten, hält man es für außerordentlich wichtig, einer Institution anzugehören, deren Kontinuität in der Geschichte bis zur Institution Christi und der Apostel (apostolische Sukzession) nach-

gewiesen werden kann. Jedoch lehnt man bei den anderen Kirchen, die keine derartige historische Kontinuität aufweisen können, ein wirksames und gesegnetes Amt in der Kraft des Heiligen Geistes nicht ab. Es hat den Anschein, als teile man hier das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes auf. Wie kann eine Kirche ein wirksames und in der Kraft des Heiligen Geistes gesegnetes Amt haben, ohne in irgendeiner Weise mit der Institution Christi selber verbunden zu sein? Könnte Christus also am Ursprung dieser historisch-gültigen Institution der Kirche stehen und der Heilige Geist für dieses Amt einer Kirche Wirksamkeit und Segen sicherstellen, ohne daß dieselbe einen rechtmäßigen Anspruch auf eine apostolische Institution erheben könnte? Darin scheint ein Widerspruch zu stecken. Der geschichtliche Christus, der die Kirche begründet, und der Heilige Geist, der das Amt wirksam macht, sind eins. Man muß hier die Lehre vom Heiligen Geist und das Werk des dreieinigen Gottes noch einmal durchdenken.

Die Kirchen, die an dieser „Amts“auffassung festhalten, sind aus einer weniger tiefgreifenden Reformation hervorgegangen als die Reformation, aus der der Protestantismus entstand; sie haben das Bewußtsein und den Wunsch einer historischen Kontinuität bewahrt. Sie mußten oft diese historische Kontinuität, die ihnen bestritten wurde, rechtfertigen; dadurch erklärt sich vielleicht das in ihrer Haltung liegende nichttheologische Element. Sie bestehen nachdrücklich auf der Notwendigkeit eines gültigen Amtes, weil die Gültigkeit ihres Amtes bestritten wird. Sie müssen die Kontinuität ihrer Geschichte verteidigen und einen offensichtlichen Bruch rechtfertigen.

Dieser Auffassung gegenüber muß man ebenfalls die Fragen stellen, die die Beziehungen zwischen Kirchen katholischer und protestantischer Prägung betreffen:

1. Was bedeutet die Eucharistie abgesehen von der apostolischen Sukzession? Ist sie ein Sakrament der Gegenwart und des Handelns Christi?
2. Bedeutet die Weigerung, bei einer „protestantischen“ Eucharistie zu kommunizieren, daß man es ablehnt, das Sakrament anzuerkennen, oder will man Unordnung in Dingen der Lehre und der Kirchenordnung vermeiden?
3. Ist es, wo die Gefahr solcher Unordnung vermieden ist (wie bei verantwortlichen ökumenischen Treffen), für einen „Katholischen“ möglich, bei einer „protestantischen“ Eucharistie zu kommunizieren und dort das Sakrament Christi wirklich zu empfangen?
4. Würde nicht die Ablehnung zu kommunizieren sogar eine Ablehnung Christi, seiner Gegenwart und seines sakramentalen Handelns sein?
5. Wenn, ausnahmsweise, ein „Katholischer“ das Sakrament bei einer „protestantischen“ Abendmahlsfeier empfängt, was würde das vom Sakrament aus gesehen bedeuten?
6. Was ist ein Pastor, der nicht von einem Bischof ordiniert worden ist?
Um der Klarheit und der Aufrichtigkeit der ökumenischen Beziehungen willen

ist es notwendig, daß die Kirchen „katholischer“ Prägung ganz offen auf diese Fragen antworten.

3. Die „lehrmäßige“ Auffassung

Der Nachdruck, der bei dieser Auffassung auf die Abendmahlslehre und den Glauben beim Abendmahl gelegt wird, ist für das ökumenische Gespräch nützlich. Verbirgt sich jedoch nicht manchmal dahinter eine Illusion? Sind die Kirchen, die den Glauben an die Realpräsenz und sogar an die Einheit in der Lehre als Voraussetzung für die Interkommunion fordern, des Glaubens ihrer eigenen Gläubigen sicher? Man könnte hier noch einmal sagen, was schon im Blick auf die „volle“ Auffassung über die Fülle in der Wahrheit ausgeführt worden ist. Die Formulierung eines Konsensus über die Realpräsenz gewährleistet nicht *ipso facto* den ausdrücklichen Glauben aller Gläubigen. Es gibt ein Vorankommen im Glauben. Sollte man auf diesem Gebiet nicht Beweglichkeit an den Tag legen und glauben, daß die Erneuerung auf dem Gebiet der Liturgie und der Sakramente ebenso wie die ökumenischen Kontakte mehr für die Einheit im Glauben bewirken als ein mühsam erreichter lehrmäßiger Konsensus? Wenn es um die Einheit geht, muß man ein Risiko auf sich nehmen und dem Heiligen Geist vertrauen, der alle Kirchen immer mehr einem noch tieferen Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im Heiligen Abendmahl zuführt.

(Siehe den weiter oben zitierten Bericht von Lund.)

Man kann sich fragen, ob nicht die Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts zwischen Lutheranern und Reformierten, ob nicht die Gespräche, die man im Blick auf ein Übereinkommen veranstaltete, und ob nicht die den Glaubensbekenntnissen zugemessene Bedeutung diese „lehrmäßige“ Auffassung in einer ganz tiefgreifenden Weise geprägt haben. Man kann sich an theologische Rechtfertigungsversuche und an einen lehrmäßigen Konsensus so gewöhnen, daß aus dieser Gewöhnung ein nichttheologischer Faktor in dieser besonderen Auffassung von der Einheit des Glaubens entstehen kann.

4. Die „offene“ Auffassung

Diese Auffassung kann sich von einem rein symbolischen Verständnis des Heiligen Abendmahls herleiten. Wenn die Eucharistie auf diese Weise ihres Inhalts entleert worden ist, brauchte es auch keine Kirchenordnung zu geben, die den Zutritt zu diesem brüderlichen Mahl verbieten würde. Jedoch geht es im Rahmen des Ökumenischen Rates viel mehr um die tiefe Überzeugung von der Gegenwart Christi im Heiligen Abendmahl, die die Kirchen dazu treibt, die Interkommunion und die offene Kommunion zu verlangen. Aber führt diese nachdrückliche Forderung nicht manchmal zu einer allzu großen Bereitwilligkeit, mit der man in jede beliebige Interkommunion einwilligt? Auf der anderen Seite kann eine Kommunion, bei der man es sich zu leicht macht, den fordernden Charakter einer gemeinsamen Feier des Heiligen Abendmahls verschleiern. Wie kann man seit vielen Jahrzehnten bei zwei voneinander unterschiedenen Kirchen die Interkommunion üben, ohne daß sich zwischen diesen Kirchen im Blick auf ihre Einheit etwas ändert? Wie kann man miteinander in dem festen Entschluß kommunizie-

ren, nachher in kirchlicher Hinsicht weiter voneinander getrennt zu bleiben? Es ist ein Glück, daß die Kirchen heutzutage auf diesen ganz abnormen Tatbestand aufmerksam geworden sind.

Auf der anderen Seite ist die nachdrückliche Forderung einer in noch größerem Umfang geübten Interkommunion nur möglich, wenn man den Glauben an die Realpräsenz und die Ordnung des Amtes und der Austeilung mit neuem Ernst betrachtet. Die Kirchen, die an dieser „offenen“ Auffassung festhalten, können nur dann einen rechtmäßigen Anspruch auf Gehör erheben, wenn sie ihre Lehre von der Realpräsenz und vom Amt ebenso wie ihre liturgische Praxis festigen. Die großen Hindernisse, die einem Hören auf diese Kirchen entgegenstehen, bestehen in der Tat darin, daß sie zu ungenau die Gegenwart Christi lehren, die in verschiedener Weise gedeutet wird, daß sie manchmal in eine Austeilung des Abendmahls durch Laien ohne Rücksicht auf die Kirchenordnung einwilligen und daß sie eine liturgische Praxis haben, in der man in und nach der Austeilung des Abendmahls mit Brot und Wein nachlässig umgeht. Man muß in diesem Zusammenhang auch einen gewissen lokalen Partikularismus erwähnen, durch den Kirchen zu einer Entscheidung über Frauen im Pfarramt geführt werden, ohne daß vorher im Kreis der Ökumene eine wirkliche Beratung stattgefunden hätte und ohne daß man sich ernsthaft Gedanken darüber machte, welches Hindernis dadurch auf dem Weg der Interkommunion und der sichtbaren Einheit entstehen kann. Wenn die Dinge so stehen, können diese Kirchen sich nicht vornehmen, andere Kirchen zur Interkommunion aufzurufen, in denen man den Glauben an die Realpräsenz, die Lehre vom Amt und die liturgische Praxis als wichtig ansieht. Sie können aber ihre Stellung zu diesen verschiedenen Punkten auf der Linie ihrer eigenen Tradition überprüfen, ohne daß die Fragen nach der Gültigkeit oder nach der Art der Realpräsenz wieder aufbrechen müssen. Es handelt sich dabei um den in der Ökumene nötigen Respekt, den man den Schwesterkirchen schuldet.

Die folgenden Fragen müssen innerhalb der Kirchen gestellt werden, die an der „offenen“ Auffassung festhalten:

1. Habt ihr eine Lehre von der Realpräsenz, die klar genug ist, damit andere eure Sakramente ernst nehmen können?
2. Ist eure Feier des Abendmahls lebendig genug und so geordnet, daß ihr eine allgemeine Einladung an die Glieder aller Kirchen ergehen lassen könnt?
3. Ist eure Lehre vom Amt stark genug, um eure „katholischen“ Brüder zu ermutigen, Fortschritte in Richtung auf eine Abendmahlsgemeinschaft zu machen?
4. Wie ist es für Kirchen, die offene Kommunion miteinander haben, möglich, weiterhin getrennt zu bleiben? Vgl.: „4. Die Kirchen, die gegenseitige offene Kommunion pflegen, sollten mit Sorgfalt die dringenden Einwände gegen diese Praxis nachprüfen, die aus Gründen der Lehre und Kirchenverfassung gemacht werden. Sie sollten sich auch fragen, ob sie sich nicht auf eine stärkere sichtbare Einigung hinbewegen müßten und könnten, nämlich im Hinblick auf die Bedeutung, die das Sakrament für die Einheit der Kirche hat“ (Lund-Bericht, S. 55).

Schließlich gibt es wahrscheinlich auch nichttheologische Faktoren bei dieser „offenen“ Auffassung. Was auch die wahren theologischen Gründe für diese Einstellung sein mögen, gibt es für dieses offene Verhalten in der Geschichte der Kirchen, die sie vertreten, nicht eine mehr zufällige Erklärung? Sie sind ja aus einem Bruch der Kontinuität mit der Vergangenheit entstanden und sind in zahlreiche Gruppen aufgesplittert, deren keine sich vernünftigerweise als „die Kirche“ betrachten kann; alle sind, jeder für sich, nur ein Teil der ganzen Kirche. Darum ist es normal, daß jede kirchliche Gruppe trotz der Trennung die Notwendigkeit verspürt, sich gegenüber der anderen Kirche „offen“ zu verhalten, um in der Gewißheit der Universalität der Kirche leben zu können. Da andererseits alle diese kirchlichen Gruppen in ihrer Rechtmäßigkeit oft abgeurteilt werden, verlangen sie nach einer Anerkennung durch andere Kirchen. Daher rührt ihre Einladung an die anderen Kirchen, an ihrer Kommunion teilzunehmen; denn dies bedeutet für sie eine Legitimierung.

V. Das Evangelium und die kirchliche Ordnung der Sakramente

Es kann hier nicht darum gehen, der einen oder anderen Auffassung auf der Grundlage der Heiligen Schrift recht zu geben, sondern den Versuch zu unternehmen, das rechte innere Verhalten zu erkennen, durch das wir in unserem gegenseitigen Verständnis der Interkommunion geleitet werden können. Wir wollen hier zwei neutestamentliche Texte anführen, die in einem ganz bestimmten Verhältnis zu dem uns beschäftigenden Problem stehen, nämlich: Mt. 12, 1–8 und 1. Kor. 11, 26–34.

1. Die Barmherzigkeit und das Opfer

Der Bericht über das Ährenausraufen der Jünger Jesu wird fast in den gleichen Ausdrücken von den synoptischen Evangelien mitgeteilt. Dieser Bericht stellt eine bedeutsame Lehraussage Christi des Inhalts dar, daß er der Herr über die ehrwürdigsten geoffenbarten Gesetzesvorschriften ist. (Mt. 12, 1–8; Mk. 2, 23–28; Lk. 6, 1–5).

Die Jünger haben auf ihren Wanderungen durch ein Feld Ähren ausgerauft; damit ist der Tatbestand einer während der unbedingten Sabbatruhe verbotenen Arbeit gegeben. Die Pharisäer machen ihnen diese Verletzung des Gesetzes zum Vorwurf; Jesus dagegen rechtfertigt seine Jünger, indem er die Geschichte Davids und seiner Gefährten in Erinnerung ruft, die eines Tages die Jahve geweihten Schaubrote aßen, die doch nur von den Priestern verzehrt werden durften (1. Sam. 21, 2–7). Ahimelech, der Priester von Nob, der kein gewöhnliches Brot mehr bei sich hatte, willigt ein, David die für das Jahve-Opfer geweihten Schaubrote zu geben. Jesus zieht aus diesem Vorfall zwei Lehren: Gott verlangt Barmherzigkeit und nicht das Opfer (Hosea 6, 6); der Menschensohn ist der Herr über den Sabbat. Bei Gott besteht ein unbedingter Vorrang der Liebe und der Barmherzigkeit. Wenn man zwischen der Beobachtung einer liturgischen oder gesetzlichen Institution (dem Opfer, den Schaubrotten, dem Sabbat) und den Forderungen der

barmherzigen Liebe wählen muß (z. B. dem Hunger der Menschen), kann es überhaupt kein Zögern geben; man muß sich für die Barmherzigkeit entscheiden.

Zweitens wird uns der Grund für diese Entscheidung durch den Hinweis gegeben, daß die liturgischen oder gesetzlichen Institutionen im Dienst des Menschen im Blick auf seinen Gehorsam gegenüber Gott stehen: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk. 2, 27). Es gibt hier einen Vorrang der für den Menschen guten Tat vor der Beobachtung des Gesetzes. So verstanden ist der Menschensohn, dessen ganzes Werk sich in der barmherzigen Liebe zusammenfassen läßt, der Herr über den Sabbat, über die Institutionen und über das Gesetz. Nicht der Mensch als solcher, sondern nur der Menschensohn hat die Freiheit zur Änderung der gesetzlichen Institutionen; dieser Menschensohn tut sich aber den Menschen gegenüber in tätiger Liebe kund, denn Gott ist Liebe. Wenn also eine notwendige Entscheidung zwischen der Liebe und einer gesetzmäßigen Institution zu treffen ist, dann hat die Liebe als Zeichen der Gegenwart des Menschensohnes den Vorrang: die helfende Liebe der Barmherzigkeit ist Herr über den Sabbat und über die gesetzlichen oder liturgischen Institutionen. Denn sie ist die Gegenwart des Menschensohnes unter uns.

Dieses oberste geistliche Gesetz ist die Grundlage des Prinzips der „Ökonomie“ in der Tradition der Kirche, d. h. des Grundsatzes der von der Liebe bestimmten barmherzigen Anwendung und Erweiterung einer kirchlichen Regel. Die ökumenische Bewegung ist heute in einem Stadium angelangt, in dem der Grundsatz der Ökonomie viel großzügiger als je angewandt werden sollte; denn die Einheit, das gegenwärtige Zeichen der barmherzigen Liebe des Herrn, treibt die Kirchen dazu, mehr und mehr „die Barmherzigkeit anstelle des Opfers“, das heißt die Zeichen der Einheit in der Liebe anstelle der Zeichen der Unversehrtheit des Gesetzes zu wählen. Die Kirchen müssen sich heute fragen, ob nicht eine großzügigere kirchliche Ordnung in Sachen der Kommunion die Form wäre, die die ökumenische „Barmherzigkeit“ annehmen sollte und die sie dem konfessionellen „Gesetz“ vorziehen sollte, weil der Menschensohn, der der Herr über alle Gesetze ist, ihr den Vorzug gibt. Müssen wir in unseren konfessionell von uns getrennten Brüdern nicht David und die Apostel sehen, die Hunger leiden, und können wir ihnen „unsere Schaubrote“, wenn sie uns darum bitten, unter dem Vorwand verweigern, daß sie „unseren Priestern“ vorbehalten sind oder daß wir „die Ruhe“ unserer kirchlichen Institutionen aufrechterhalten müssen?

2. Die Unterscheidung des Leibes des Herrn

Nachdem der Apostel Paulus von der Tradition der Eucharistie berichtet hat, ermahnt er die Korinther zur Ordnung bei der Eucharistie (1. Kor. 11, 27–34). Diese Ordnung wird ganz wesentlich von der Notwendigkeit beherrscht, „den Leib des Herrn zu unterscheiden“ (V. 29). Diese Unterscheidung bedeutet, daß die Gläubigen gleichzeitig den Leib des historischen Christus, der gekreuzigt und auferstanden ist, und den Leib Jesu Christi in der Kirche, die christliche Gemeinde in der Einheit und in der Liebe erkennen. Die Korinther versammelten sich zu

dieser Mahlzeit, aber sie setzten die Konsequenzen aus dieser Einheit und dieser Liebe nicht in die Tat um; sie trennten sich voneinander und hielten das Liebesmahl für sich, ohne sich um den anderen zu kümmern. Am Leib und Blut Christi teilhaben bedeutet gewiß, daß man seinen Tod verkündigt, bis daß er wiederkommt; aber es schließt dies auch die Anerkennung seines Leibes, der Kirche, der Einheit und der Liebe, die darin herrschen sollen, in sich. Es kann kein richtiges Heiliges Abendmahl, keine Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn geben, die nicht zugleich auch ein Zeichen der Einheit und der Liebe wäre, die jedes Glied der Kirche zur sichtbaren Einheit und zur tätigen Liebe verpflichtet.

Die kirchliche Ordnung für die Eucharistie ist eine bedeutsame und schwerwiegende Sache. Wenn man ihr zuwiderhandelt, setzt man sich der Gefahr der Verdammnis aus (V. 29–32). Es kann darum keine Gemeinschaft in der Eucharistie unter Christen geben ohne die Verpflichtung, nach der sichtbaren Einheit zu suchen und in einer wirksamen Liebe zu leben. Die Interkommunion unter getrennten Kirchen ist nur möglich in der Absicht, alles zu unternehmen, damit diese Trennung aufhöre und sich die sichtbare Einheit (ohne Uniformität) auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, nämlich dem Glauben, dem Amt und dem Gottesdienst, verwirkliche. Jede Verzögerung dieser sichtbaren Einheit, der man leichthin zustimmt, läßt die Gemeinschaft in der Eucharistie als Lüge erscheinen und setzt uns der Gefahr der Verdammnis aus.

VI. Praktische Vorschläge

Die verantwortlichen Konferenzen des Ökumenischen Rates wie auch die der nationalen oder lokalen Christenräte können hier heutzutage in einer neuen ekklesiologischen Perspektive ins Auge gefaßt werden. Die Definition der Einheit, die wir suchen, wie sie in St. Andrews aufgestellt und in Neu-Delhi (Bericht der Sektion Einheit) angenommen und erläutert wurde, stellt die dem Ökumenischen Rat zugehörigen Kirchen in eine ganz neue gemeinsame Situation. Jede Konferenz kann sich in Zukunft nach dieser sichtbaren Einheit ausrichten, um sie im Bereich des Glaubens, des Amtes, des Gottesdienstes, der Mission und der Diakonie zu vertiefen und immer mehr zum Ausdruck zu bringen . . . Gewiß darf man diese ökumenischen Versammlungen nicht als Konzilien oder als Tagungen einer Superkirche ansehen. Aber können sie nicht in das Leben jeder einzelnen Kirche als normale internationale oder nationale Kirchenversammlung zusammen mit Brüdern aus anderen Konfessionen eingehen? Besteht ekklesiologisch wirklich ein Unterschied im Wesen zwischen der Versammlung einer Einzelkirche, zu der Vertreter anderer Kirchen brüderlich eingeladen werden, und einer ökumenischen Kirchenkonferenz internationaler oder nationaler Prägung, von der jede der teilnehmenden Kirchen überzeugt ist, daß sie in ihr normales kirchliches Leben hineingehöre? Damit die großen verantwortlichen Konferenzen des Ökumenischen Rates in die normale Tätigkeit jeder Kirche eingehen, müssen die Delegierten der Kirchen wirklich repräsentativ und auch mit einer Vollmacht versehen sein, die ihnen eine viel größere Freiheit in ihrem Einsatz ermöglicht. Dies schließt die

Anwesenheit von Theologen nicht aus, die gegenüber dem Denken ihrer Kirchen viel unabhängiger sind.

In dieser mehr ekklesiologischen Schau des Ökumenischen Rates taucht die Frage der Interkommunion zwischen den Kirchen, deren kirchliche Ordnung der geschlossenen Kommunion nicht absolut ist, mit einer neuen Schärfe auf. Muß man in der Erwartung noch entscheidenderer Lösungen in diesem dynamischen und entschlossenen Suchen nach der sichtbaren Einheit nicht die Möglichkeit der Interkommunion ins Auge fassen?

1. Die Konzelebration

Man hat schon von verschiedenen Seiten eine vorläufige Lösung der Konzelebration vorgeschlagen. Ein beratendes Gespräch über die Interkommunion fand vom 1.—4. März 1961 im Ökumenischen Institut in Bossey unter Leitung der Jugendabteilung und der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung statt. Dort wurde die ökumenische Konzelebration mit folgenden Begriffen beschrieben:

„Es ist aber möglich, daß die betreffenden Kirchen den Wunsch hätten, eine gemeinsame Abendmahlsfeier oder ‚Konzelebration‘ des Heiligen Abendmahls abzuhalten in Analogie zu den Abendmahlsfeiern bei der (aber nicht der) Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 und bei der Konferenz des Internationalen Missionsrates in Jerusalem Ostern 1928. Bei den Feiern damals waren auf Einladung der Geistlichen der Kathedrale von Lausanne dänische, deutsche, schweizerische und amerikanische Pastoren von vier verschiedenen lutherischen oder reformierten Kirchen gemeinsam für die Leitung des Gottesdienstes verantwortlich. In Jerusalem wurde der Gottesdienst von einem amerikanischen Methodistenbischof und einem Kanonikus der Kirche von England geleitet. Geistliche anderer Kirchen aus verschiedenen Teilen der Welt assistierten bei der Austeilung der Elemente. (Vgl. den englischen Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Interkommunion“, herausgegeben von D. Baillie und J. Marsh, SCM Press, London, 1952, S. 122 u. 117.)

‚Konzelebration‘ im beabsichtigten Sinn würde dann also bedeuten, daß von jeder der Kirchen, die diesen Gottesdienst zusammen unterstützen, Geistliche bestimmt werden, die für die Durchführung des Gottesdienstes verantwortlich sind. Sie würden entscheiden, welche von den Liturgien der beteiligten Kirchen benutzt werden soll und mit welchen Abänderungen. Sie würden zusammen festlegen, wie der Gottesdienst gefeiert werden soll, und die Verantwortung für die Gestaltung der einzelnen Teile des Gottesdienstes unter sich teilen.

Im Blick auf das zentrale Geschehen in der Abendmahlsfeier, d. h. die Verwendung der Einsetzungsworte und/oder der Konsekration, könnte ‚Konzelebration‘ bedeuten, daß

- a) die ‚Konzelebranten‘ diese Worte gemeinsam sprechen, o d e r
- b) daß sie sie nacheinander sprechen (vielleicht in verschiedenen Sprachen, wie 1927 in Lausanne, o d e r

c) daß nach gegenseitiger Übereinkunft einer für sie alle spricht.

„Konzelebration“ würde auch einschließen, daß Geistliche einer Anzahl von Kirchen bei der Austeilung des Sakraments assistieren.“

Diese Lösung der Konzelebration ermöglicht es, in aller Demut die Begrenzung einer jeden getrennten Kirche anzuerkennen, die, auch wenn sie die Fülle des sakramentalen Amtes innezuhaben glaubt, ihre Unvollständigkeit in der Hinsicht zugeben kann, daß sich nicht alle Christen ihrer Gemeinschaft einfügen können. Auf der anderen Seite geht es in der Konzelebration um einen Akt des Vertrauens, das man in den andern und in das Werk des Heiligen Geistes in ihm und in seiner Kirche setzt; dieses Werk des Heiligen Geistes kann sich nicht ohne eine ganz bestimmte Verbindung mit der historischen Institution Christi ereignen. Endlich tritt in der Konzelebration ein Handeln zutage, in dem man es ganz dem Herrn der Kirche anheimstellt, aus den getrennten Gliedern seines Leibes eine einzige, sichtbare Kirche zu schaffen.

2. Weltabendmahlssonntag

Man hat auch den Vorschlag gemacht, in allen Kirchen einen besonderen Sonntag zu bestimmen, an dem das Heilige Abendmahl in einer ganz eindeutig ökumenischen Sicht gefeiert werden solle. Dieser Gottesdienst sollte einen Akt des Lobes für die schon unter getrennten Christen verwirklichte Einheit umfassen, einen Akt der Buße wegen der Unmöglichkeit, sich sichtbar um den gleichen heiligen Tisch an jedem Ort zu versammeln, einen Akt der Fürbitte für alle Kirchen, vor allem für die, die am Ort der Feier des Abendmahls vertreten sind, und einen Akt der Bitte, der Herr möge den Tag der vollen Abendmahlsgemeinschaft aller Christen, die an einem bestimmten Ort sich sichtbar um das gleiche Abendmahl versammeln, herbeiführen. (Vgl. den Vorschlag von L. Vischer „World Communion Sunday“.)

VII. Zum Beschluß

Die Zeit drängt. Die nichtchristliche Welt, die immer stärker und größer wird, betrachtet unsere Spaltungen mit Spott oder Gleichgültigkeit. Sie sind auf jeden Fall ein Ärgernis für alle Menschen, die nicht an Christus glauben.

Dieses Ärgernis kommt im Leben der Kirche nirgends deutlicher zum Ausdruck, als wenn wir uns zum Empfang der Eucharistie trennen, die wir manchmal das Sakrament der Einheit nennen. Die konsequente Interkommunion, das heißt die Interkommunion, die uns zu einem eifrigeren Arbeiten an der sichtbaren Einheit verpflichtet, kann für die Welt ein Zeichen der Hoffnung sein. Haben wir das Recht, dies gering zu achten? Wenn unsere Versöhnung beginnt, haben wir dann nicht das Recht, miteinander zum Altar zu gehen, da wir ja das Werk der Barmherzigkeit gegenüber unseren Brüdern schon in Angriff genommen haben: „Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst, und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe, und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere deine Gabe“ (Mt. 5, 23–24).

DIE WIEDERENTDECKUNG DES CHRISTOZENTRISCHEN UNIVERSALISMUS IN DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Die ökumenische Bewegung unserer Zeit ist ein Versuch, den spezifisch christlichen Universalismus erneut zu verwirklichen. Die Entwicklungsgeschichte dieser Bewegung zeigt, wie sie nacheinander die verschiedenen Elemente jenes Universalismus und ihre wechselseitige Abhängigkeit entdeckte. Diese Entdeckungen haben eine lange Zeit in Anspruch genommen und werden heute noch fortgeführt. Starker Widerstand mußte dabei überwunden werden. Ein allgemeiner Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung aus dieser Sicht ist sehr aufschlußreich und wird uns helfen, klarer zu erkennen, was bereits erreicht worden ist und wieviel noch zu tun ist.

Die Weltmissionskonferenz von 1910 hatte die umfassende Sicht des gesamten missionarischen Auftrags. Ihres Vorsitzenden, John R. Mott, wird man stets denken als des Mannes, der die universale Dimension des Evangeliums von Christus nicht nur verkündigte, sondern auch in seinem Leben verkörperte. Im Jahre 1911 schrieb Karl Barth über Mott: „Das ist Motts Persönlichkeit: es geschieht etwas. Und was geschieht, ist nicht irgend etwas, sondern gleichzeitig das Letzte und Wichtigste, was geschehen kann: der Mensch wird von seinem Ziel her beurteilt und das Ziel ist die Menschheit.“¹⁾ Die Edinburger Konferenz stellte dieses Anliegen der weltweiten Evangelisation der ganzen Welt als die eine dringliche Aufgabe der Christen heraus. So legte die Edinburger Konferenz ein klares Zeugnis von dem weltumgreifenden Wesen des christlichen Glaubens ab. Trotzdem war es ein unvollständiges Zeugnis; denn in der Entschließung über die Fortführung der Konferenz hieß es ausdrücklich, daß diese Fortführung den Richtlinien der Konferenz selbst folgen sollte, „die interdenominational sind und nicht den Gedanken einer organischen und kirchlichen Union enthalten“. Wegen des Widerstandes in vielen missionarischen Kreisen gegen jede Verbindung, die zu einer Lehreinheit führen könnte, war diese Beschränkung gleichzeitig unvermeidlich. Indem aber auf diese Weise alle Gespräche über Glauben und Kirchenverfassung verhindert wurden, war der Internationale Missionsrat (der aus der Edinburger Konferenz entstand) nicht in der Lage, ein vollständiges Zeugnis vom Wesen des christlichen Universalismus abzulegen, das das Zeugnis von der Einheit des Gottesvolkes in sich schließt. Es ist auch bemerkenswert, daß der Missionsrat keine spezifische Basis annahm, sondern lediglich erklärte: „Es wird anerkannt, daß das erfolgreiche Wirken des Internationalen Missionsrates völlig davon abhängig ist, ob Gott uns den Geist der Gemeinschaft, gegenseitiges Verständnis und den Wunsch zur Zusammenarbeit schenkt.“ Die offiziellen Dokumente enthalten keine ausdrückliche Erklärung über den christozentrischen Charakter des christlichen

Universalismus. Für ein missionarisches Gremium war das weniger schwerwiegend, als es an anderer Stelle gewesen wäre, denn praktisch alle missionarischen Organisationen gründen sich auf einen christozentrischen Glauben. Es bedeutete aber, daß der Rat keine klare Theorie über das Wesen der Einheit und des Universalismus aufstellen konnte.

Im Laufe der Jahre begannen die Themen, die zuerst für zu gefährlich gehalten wurden, an die Tore des Internationalen Missionsrates zu klopfen. Auf der Tambaram-Konferenz (1938) mit ihrem Schwergewicht auf der Kirche nahmen die Fragen der Einheit und die allgemein theologischen Fragen einen sehr wichtigen Platz ein. Es wurde immer deutlicher, daß der Universalismus der Weltevangelisation auf die zwei anderen großen Komponenten des christlichen Universalismus gegründet werden mußte: auf ein gemeinsames Bekenntnis zur zentralen Stellung Christi und auf ein gemeinsames Bekenntnis zur wesenhaften Einheit der Kirche. So war der Rat in zunehmendem Maße bereit, sich mit anderen Teilen der ökumenischen Bewegung zusammenzutun, die auf ihre Weise die volle Bedeutung des christlichen Universalismus entdeckt hatten.

Fast unmittelbar nach der Edinburgher Konferenz von 1910 begann Bischof Brent, der von jener Konferenz tief beeindruckt gewesen war, die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zu organisieren. Er war der Meinung, daß man ein Gremium brauchte, das sich besonders mit den Fragen der sichtbaren Einheit befassen sollte. Er hatte dieselbe Vorstellung wie Mott, war aber davon überzeugt, daß die Christenheit ihren universalen Auftrag nicht erfüllen werde und könne, solange sie so hoffnungslos gespalten bliebe. Nun wurden in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) genau jene Aspekte des Universalismus hervorgehoben, die die missionarische Bewegung nicht hatte hervorheben können. Brent und seine Mitarbeiter erkannten, daß sie, wenn sie sich bemühten, die Kirchen zum Gespräch über die Frage der sichtbaren Einheit auf Konferenzen zusammenzubringen, die Frage nach dem Wesen und dem Umfang der Einheit beantworten müßten. Sie konnten natürlich nicht a priori eine Auswahl zwischen den unterschiedlichen Auffassungen der verschiedenen christlichen Traditionen über die Einheit treffen. Sie konnten aber versuchen aufzuzeigen, was ihrer Auffassung nach der spezifische Charakter der kirchlichen Einheit im Vergleich zu anderen Auffassungen von Einheit war. Es ist wohlbekannt, daß sie beschlossen, ihre Einladung an Kirchen zu richten, „die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“.

Dieser Beschluß ist oft ausgelegt worden als ein Mittel, um gewisse Gruppen von Kirchen auszuschließen. Der Zweck dieser Formel war aber positiv. Es war eine Entscheidung für die christozentrische Einheit gegenüber einer vagen und unbestimmten Einheit, eine Entscheidung für die ein für allemal in und durch Jesus Christus als fleischgewordenem Gott gegebene Einheit. Es war keine Entscheidung für eine introvertierte Orthodoxie. Bischof Brent, der ein aktiver Kämpfer für den Weltfrieden war und maßgeblich am Kampf gegen den Opiumhandel beteiligt war, hatte keinerlei Merkmale engstirniger Kirchlichkeit.

Der bemerkenswerte Laie, der Bischof Brents „Faith and Order“- (Glauben und Kirchenverfassung) -Plan verwirklichte, Robert Gardiner, erklärte immer wieder die wahre Bedeutung der Basis. Sie war funktional bestimmt, denn sie betraf das Wesen der erstrebten Einheit. So sagte Gardiner auf einer der ersten Faith-and-Order-Konferenzen im Jahre 1915: „Der Grund, warum wir die Teilnehmer der Konferenz auf jene Glaubensgemeinschaften in der Welt beschränken, die unseren Herrn Jesus Christus bekennen, muß klargemacht werden. In unseren Bemühungen geht es uns nicht nur darum, freundschaftliche Gefühle oder gute Gemeinschaft oder auch gute Werke zu fördern, sondern alle Christen in dem einen lebendigen Leib des einen Herrn wiederzuvereinigen; des Herrn, der sowohl Gott als auch Mensch ist, der Fleisch geworden ist, der gekreuzigt und begraben wurde, der von den Toten auferstanden und gen Himmel gefahren ist und der heute lebt als das Haupt aller Dinge für die Kirche, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt.“²⁾ Und 1919 schrieb Gardiner an Dr. Siegmund-Schultze: „Es scheint uns, daß die Auffassung der christlichen Einheit der einen, die jene Tatsache und Lehre (der Inkarnation) annehmen, sich von der Auffassung anderer, die unseren Herrn nur als einen großen Religionslehrer betrachten, grundsätzlich unterscheiden muß. Darüber hinaus glauben wir, daß die einzige Hoffnung für die Zukunft der Welt in jener sichtbaren Einheit von Christen liegt, die vor der Welt den in der Person Seines Sohnes Jesu Christi fleischgewordenen Gott bezeugt, der sich selbst in unendlicher Liebe offenbart, auf daß Sein neues Gebot, daß wir einander lieben sollen, wie er uns geliebt hat, zur grundlegenden Verpflichtung der Menschheit in allen — internationalen, sozialen und wirtschaftlichen — Beziehungen werde.“³⁾

Diese zwei Erklärungen zeigen, daß die führenden Männer in der ersten Zeit der Faith-and-Order-Bewegung, wenn sie von Jesus Christus als Gott und Heiland sprachen, die Inkarnation meinten. Ihre Wortwahl läßt sich ohne weiteres kritisieren. Aber wir können nur dankbar sein, daß sie so sehr darauf bestanden haben, daß jene Einheit und Universalität, um die es in der ökumenischen Bewegung gehen muß, nur die sein kann, die von Jesus Christus als dem Einen, in dem Gott die Welt mit sich selbst versöhnt, selbst geschaffen ist.

So wie es bei der historischen Tat der Väter von Edinburgh darum gegangen war, ein klares und greifbares Zeugnis vom erstrebten Ziel des Universalismus abzuliegen — der Verkündigung des Heils in Christus an alle Menschen —, so legten die Väter der Faith-and-Order-Bewegung ein klares Zeugnis ab von der Mitte dieses Universalismus, von dem einen Jesus Christus, der der Urheber sowohl der Einheit als auch der Universalität ist.

Die Faith-and-Order-Bewegung konzentrierte sich weiterhin auf diese zentrale Wahrheit. In der Einheitserklärung der Faith-and-Order-Konferenz von 1937 heißt es: „Diese Einheit besteht nicht in unserer geistigen Übereinstimmung oder unserer Willenseinigung. Sie ist gegründet auf Jesus Christus selbst, der lebte, starb und auferstand, um uns zum Vater zu bringen, und der durch den Heiligen Geist in seiner Kirche wohnt. Wir sind eins, weil wir alle Gegenstand der Liebe und der Gnade Gottes sind und weil wir alle von ihm dazu berufen sind, in aller Welt von seinem herrlichen Evangelium zu zeugen.“

Aber das Zeugnis der Faith-and-Order-Bewegung war auch unvollständig. Dadurch, daß sie sich ausschließlich mit den Problemen der Kircheneinheit befaßte, war sie ständig in Gefahr, das Ziel jener Einheit zu vergessen. Sie stellte die Frage nach der Einheit, die in Christus ist, ohne diese Frage genügend in den Gesamtzusammenhang des universalen Wirkens in der Menschheit und für die Menschheit zu stellen. Sie mußte auch in einen umfassenderen Rahmen hineingestellt werden. Die Faith-and-Order-Bewegung sah das immer mehr ein und war schließlich bereit, sich mit anderen Teilen der ökumenischen Bewegung zusammenzuschließen.

Die Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work), die durch die Stockholmer Konferenz von 1925 weithin bekannt wurde, ging auf die Initiative von Erzbischof Söderblom aus Schweden zurück. Er hatte sich ernsthafte Gedanken darüber gemacht, daß die Kirche nicht fähig war, die Flut des Hasses während des ersten Weltkrieges aufzuhalten. Er hegte den brennenden Wunsch, die verschiedenen Kirchen durch die Anwendung des Geistes und der Lehren Christi auf die sozialen, nationalen und internationalen Beziehungen zu vereinigen. So wurde die „Life and Work“-Bewegung eine Bewegung für „praktisches Christentum“ und klammerte Glauben und Kirchenverfassung betreffende Fragen aus ihren Beratungen aus. Hier haben wir also eine weitere Form des christlichen Universalismus, einen Versuch, die Herrschaft Christi in allen Lebensbereichen zu verkündigen. Wenn auch ein Anspruch wie der, daß Stockholm das „Nicäa der Ethik“ verkörperte, bei weitem zu weit ging, so war es doch keine kleine Sache, daß die Vertreter so vieler Kirchen sich gemeinsam für die Gültigkeit christlicher Grundsätze im gesamten Lebensbereich der Gesellschaft und der Welt aussprachen.

Aber auch dieses Zeugnis enthielt Elemente der Ungewißheit. Die Grundauffassung von Stockholm blieb unklar. Zur Rechtfertigung der Entscheidung, die Lehrfragen auszuschließen, wurden Argumente gebraucht, die zu beinhalten schienen, daß ein gemeinsamer Ausgangspunkt oder irgendeine gemeinsame Überzeugung hinsichtlich des Wesens der christlichen Einheit nicht für nötig erachtet wurde. So erklärte der Exekutivausschuß 1922: „Lehre trennt, aber Dienst vereinigt.“⁴⁾ Aber ist es nicht gerade kennzeichnend für den christlichen Universalismus, daß in seiner Mitte der Eine steht, den die Christen als den Vermittler der Einheit bekennen, so daß beides, die Aussage (die natürlich eine Lehraussage ist), daß er der göttliche Heiland ist, und die Antwort auf seinen Ruf im praktischen Dienst unentbehrliche Elemente des christlichen Universalismus sind? Es gab eine Reihe prominenter Delegierter in Stockholm, besonders aus Frankreich, die es für das größte Verdienst der Konferenz hielten, daß man hier eine Einheit entdeckt hatte, die sich auf keine bestimmte gemeinsame Glaubensaussage gründete, sondern nur auf ein gemeinsames Leben, und die so die Stockholmer Konferenz als einen Sieg jener Art von Ökumene erscheinen ließen, die so weit war, daß sie weder eine klare Mitte noch erkennbare Grenzen hatte.

Es muß noch hinzugefügt werden, daß andere führende Persönlichkeiten der Stockholmer Konferenz das Bild dadurch verwirrten, daß sie unmittelbar nach der Konferenz eine Bewegung unter dem Namen „Universal Religious Peace Conference“ (Religiöse Weltfriedenskonferenz) gründeten, die zwar erklärte, sie wolle

nicht die Religionen vermischen, die aber in Wirklichkeit so synkretistische Gedanken einführt wie die Veröffentlichung eines aus den Schriften aller Religionen zusammengestellten Andachtsbuches.

Es ist wahrscheinlich, daß die aggressive Enzyklika „Mortalium Animos“ von 1928, in der der Vatikan die ökumenische Bewegung als eine Gruppe vollkommener Relativisten bezeichnete, die der Ansicht seien, daß „alle Religionen mehr oder weniger gut und lobenswert“ seien, sich zumindest teilweise auf Eindrücke aus solchen Quellen gründete. Das war natürlich eine Verzerrung und zeigte, daß der Vatikan die Konferenzdokumente nicht gründlich studiert hatte. Aus jenen Dokumenten ging klar hervor, daß Söderblom und die überwiegende Mehrheit der Delegierten auf einer christozentrischen Grundlage standen. Am Schluß der Konferenzbotschaft heißt es: „Je näher wir dem Gekreuzigten kommen, um so näher kommen wir einander . . . In dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn allein liegt die Hoffnung der Welt.“ Die Stockholmer Konferenz legte in Wirklichkeit ein klareres christliches Zeugnis ab, als ihre unbefriedigende theoretische Grundlage es vermuten ließ.

In den zwölf Jahren zwischen der Stockholmer und der Oxforder Konferenz für Praktisches Christentum kam es zu einer großen Veränderung im theologischen Klima. Das Aufkommen einer neuen biblischen Theologie, der Einfluß Karl Barths, die Herausforderung des Totalitarismus und die neue Hervorhebung der Kirche als eines integrierenden Bestandteils der christlichen Botschaft machten es unvermeidlich, daß man auf der Konferenz von 1937 die Frage der Einheit in einen neuen Rahmen stellen würde.

Wieder einmal rückt ein Laie in den Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung; denn es war Dr. J. H. Oldham, der in den 30er Jahren die Fundamente nicht nur der Oxforder Konferenz von 1937, sondern auch des Ökumenischen Rates der Kirchen legte. Er strebte leidenschaftlich danach, die Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens für die moderne Welt herauszustellen. Er opferte einen großen Teil seiner Zeit und seiner Kraft, um herauszufinden, was die Laien in den verschiedenen Lebensbereichen dachten. Man fragt sich, ob damals irgend jemand sonst ein so umfassendes Wissen darüber hatte, was in den Köpfen von Wissenschaftlern und Soziologen, Philosophen und Schriftstellern vor sich ging. Aber indem er über die Antwort auf ihre Fragen nachdachte, kam er immer mehr zu dem in folgenden Worten niedergelegten Schluß: „Entweder die christliche Aussage stimmt, daß Gott sein Wesen, seinen Willen und seinen Plan in Christus offenbart hat, so daß diejenigen, die auf die Offenbarung antworten, in einer neuen von Gott geschaffenen Lebensordnung vereinigt werden, oder der Mensch bleibt seinen eigenen vagen, ungewissen und miteinander in Konflikt stehenden Eingebungen und Vermutungen über das Göttliche überlassen.“⁵⁾ Und er erkannte, daß diese christozentrische Universalität und die neuen politischen Weltideologien einander unversöhnlich gegenüberstanden. Dieser Einsicht, die übrigens auch von vielen anderen geteilt wurde, war es zu verdanken, daß die Oxforder Konferenz ein gutes Zeugnis gegenüber den damaligen Formen des Götzendienstes ablegte

und kräftig dazu beitrug, das geistliche Fundament für die Zukunft der ökumenischen Bewegung zu legen.

So hatten sich sowohl „Life and Work“ (Praktisches Christentum) als auch „Faith and Order“ (Glauben und Kirchenverfassung) bis 1937 auf ein tieferes und umfassenderes Verständnis des christlichen Universalismus hin entwickelt. Man erkannte in weiteren Kreisen, daß die ökumenische Bewegung eindeutig christozentrisch sein mußte, daß sie eine Bewegung der Wiederentdeckung und der Erneuerung der Kirche sein mußte, aber nicht der Kirche als Selbstzweck, sondern vielmehr der Kirche als des erwählten Werkzeugs für das weltumgreifende Heilswerk Christi.

So war es ganz natürlich, daß diese beiden Bewegungen gemeinsam die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen beschlossen. In Utrecht wurde 1938 die Verfassung für den neuen Ökumenischen Rat der Kirchen entworfen, und man beschloß, die Basis, die bisher die Basis von „Faith and Order“ allein gewesen war, für den Ökumenischen Rat selbst anzunehmen. William Temple gab zu diesem Beschluß folgende Erklärung: „Die Basis ist ein Bekenntnis zur Inkarnation und zur Versöhnung. Der Rat will eine Gemeinschaft jener Kirchen sein, die diese Wahrheiten anerkennen.“⁶⁾

War dieser christliche Universalismus nur Theorie? Das war die große Frage, vor der man stand, als der zweite Weltkrieg ausbrach. In der Oxforder Botschaft hieß es: „Wenn ein Krieg ausbricht, muß die Kirche Kirche bleiben und als Leib Christi vereinigt bleiben, wenn auch die Völker, in die sie hineingestellt ist, einander bekriegen.“ Dieses Versprechen wurde auch sehr weitgehend eingehalten, und anstatt die ökumenische Bewegung zu zerstören oder zu schwächen, waren die Kriegsjahre gerade die Zeit, in der eine alle Trennungen durchbrechende Realität der christlichen Gemeinschaft deutlicher als je zuvor zutage trat. Es war eine Gemeinschaft, die ihre Lebenskraft schöpfte aus dem gemeinsamen Treuebekenntnis zu dem einen Herrn gegenüber den Herren der neuen und abgöttischen Ideologien.

Zum Zeitpunkt der offiziellen Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde diese christozentrische Auffassung vom Charakter des Ökumenischen Rates neu bestätigt. Von der Ersten Vollversammlung wurde „die uns geschenkte Einheit“ folgendermaßen beschrieben: „Gott hat in Jesus Christus seinem Volk eine Einheit gegeben; nicht wir haben sie erreicht, sondern Er hat sie geschaffen.“⁷⁾ Und als der Rat 1950 in Toronto versuchte, seinen eigenen Charakter zu definieren, fügte er hinzu: „Durch die Basis des Ökumenischen Rates wird die zentrale Tatsache anerkannt, daß niemand einen andern Grund legen kann außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus‘. Damit wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß der Herr der Kirche ‚Gott-mit-uns‘ ist, der auch heute noch seine Kinder sammelt und selbst seine Kirche baut.“⁸⁾

In dem Maße, wie der Rat sich weiterentwickelte, wurde es immer deutlicher, daß diese Konzentration auf das zentrale Bekenntnis des Glaubens die einzig richtige Orientierung für die ökumenische Bewegung war. Daher stand die Vollver-

sammlung von Evanston unter dem Thema: „Jesus Christus — die Hoffnung der Welt“ und die Vollversammlung von Neu-Delhi unter der Losung: „Jesus Christus — das Licht der Welt“. Und deshalb war die Faith-and-Order-Konferenz von Lund auch der Auffassung, daß das zentrale Thema des ökumenischen Gesprächs „Christus und die Kirche“ sein mußte.

Aber auch das war noch nicht das vollständige Zeugnis, zu dem die Kirchen gerufen waren. Solange es noch zwei Räte gab, von denen sich einer mit der Zusammenarbeit und der Einheit der Kirchen und der andere mit Mission befaßte, gab es Anlaß zu dem doppelten Mißverständnis, daß Einheit eine Einheit bedeuten könnte, die man allein um der Kirche willen erstrebte, und daß die Mission ein besonderes Arbeitsgebiet außerhalb des normalen Lebens der Kirche sei. Die ökumenische Bewegung mußte deutlich machen, daß der „Eine“ und die „Vielen“ zusammengehören. Und das konnte erst getan werden, als der Ökumenische Rat der Kirchen und der Internationale Missionsrat, die schon in enger Verbindung miteinander standen, sich völlig zusammenschlossen. Es war daher eine gnädige Fügung, daß in den letzten Jahren in beiden Räten bereits die starke Überzeugung gewachsen war, daß sie zusammengehörten. Die Einheit sollte als Einheit im Interesse des universalen Auftrags der Kirche verstanden werden. Die Universalität sollte als „raison d'être“ der Einheit verstanden werden. Und beide fanden ihre Mitte in dem einen göttlichen Herrn. So wurden 1961 in Neu-Delhi der Ökumenische Rat der Kirchen und der Internationale Missionsrat eine gemeinsame Körperschaft.

Auf der Vollversammlung in Neu-Delhi kam es noch zu zwei weiteren Ereignissen, die für die vom Ökumenischen Rat vertretene Auffassung des Universalismus von Bedeutung sind. Das erste war die Erweiterung der Basis des Rates. In der neuen Formulierung wird das Bekenntnis zu dem Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland in ein klareres Licht gerückt durch die zusätzlichen Worte „gemäß der Hl. Schrift“; denn in dem Jesus Christus, der in die Geschichte eingetreten ist und von dem die Heilige Schrift zeugt, finden die Kirchen ja ihre gemeinsame Grundlage. Es ist außerdem hinzugefügt worden, daß die Kirchen gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Der Rat ist christozentrisch, aber gerade weil er christozentrisch ist, muß er trinitarisch sein.

Das zweite Ereignis war die Annahme einer Erklärung, die die Einheit definiert, welche die Kirchen im Ökumenischen Rat erstreben und die klar herausstellt, daß die Einheit nicht irgendeine vage ungreifbare Einheit ist, sondern eine konkrete, sichtbare Einheit, die an jedem Ort offenbar wird.

So ist der Rat bis zum Zeitpunkt der Vollversammlung von Neu-Delhi Schritt für Schritt darauf hingeführt worden, die volle Bedeutung eines spezifisch christlichen Universalismus herauszuarbeiten: die Verwurzelung in dem gemeinsamen Bekenntnis des einen Heilands, das Bemühen um die Einheit und den Gehorsam seines Volkes, die Berufung, das Wort vom Heil und das Amt der Versöhnung allen Menschen überall zu bringen.

Die Antwort auf den Synkretismus ist nicht Introvertiertheit oder Abwendung von der Welt der Religionen und der Kultur, die so leicht die Reinheit der christlichen Botschaft verderben kann. Die Antwort auf den Synkretismus liegt vielmehr darin, daß man in diese Welt hineingeht mit dem Evangelium von dem einen Heiland, der für alle Menschen an allen Orten gekommen ist, und daß man das in dem Glauben tut, daß dieses Evangelium, wenn man ihm treu und gehorsam bleibt, von selbst seine Reinheit behalten wird.

-
- 1) Abgedruckt in „The Ecumenical Review“, April 1955, S. 260.
 - 2) Faith and Order, Heft Nr. 30, S. 17.
 - 3) Vgl. „Die Eiche“, Jg. 1921, S. 121.
 - 4) Brief an Gardiner vom Exekutivausschuß im August 1922.
 - 5) The Student World, 1933, S. 376.
 - 6) Explanatory Memorandum of 1938.
 - 7) Offizieller Bericht der Ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, S. 62.
 - 8) Arbeitsbuch der Vollversammlung von Neu-Delhi (deutsch), S. 81.

PROFESSOR ERNST PAULI

Ein theologische quasi una fantasia

VON LEO ZANDER

Das letzte Jahr seines Lebens widmete Solovjev einer Arbeit über die letzten Ereignisse der Weltgeschichte. Es entstand „Die kurze Erzählung vom Antichrist“. Dieses beinahe postume Wort Solovjews kann angesehen werden als Endergebnis und Krönung seines gesamten Lebenswerkes und insbesondere alles dessen, was er für die Vereinigung der Kirchen getan hat. Dies war für ihn die Hauptaufgabe der Weltgeschichte und das Hauptmotiv seines eigenen Wirkens: „Primum et ante omnia Ecclesia unitas instauranda, ignis fovendus in gremio sponsae Christi“, schrieb er in einem Brief an seinen ideologischen Gegner General A. Kirejev. Wir sind fest überzeugt, daß, auch wenn Solovjev nichts weiter geschrieben hätte als diese kurze Erzählung, sein Name doch mit goldenen Buchstaben in das Buch der Ökumene hätte eingeschrieben werden müssen. Jedes Werk — sei es theologisch, philosophisch oder poetisch (oder alles zusammen, was hier der Fall ist) — so vollkommen es sein mag — „enthält Teile, die aus Marmor und andere, die aus Pa-

piermaché gemacht sind“.¹⁾ Zu solchen aus Marmor gemachten Teilen gehören in der „Erzählung“ Solovjev's die drei Gestalten, die die drei großen christlichen Kirchen symbolisieren: der Staretz Johannes, der Papst Simone Barionini und der Professor Ernst Pauli. Für die Zeitgenossen des Dichters waren diese Gestalten symbolische Bilder, die in menschlichen Zügen die drei Kirchen poetisch darstellten. Wir können das Wesen und die Bedeutung dieser geistigen Porträts etwas tiefer fassen. Die Untersuchungen Jungs erlauben uns, hier von Archetypen zu sprechen: Archetypen solcher Menschen, die in ihrer Gestalt und in ihrem Handeln die Kirchen, zu denen sie gehören, verkörpern. Der Begriff Jungs wurde vor kurzem durch P. Evdokimov auf das Gebiet des religiösen Lebens und insbesondere auf die religiöse Kunst ausgedehnt.²⁾ Und es erwies sich, daß der Archetyp — als ein Bild des Menschen, so wie er von seinem Schöpfer gesehen wird — eine Ikone ist. Wir dürfen infolgedessen sagen, daß die drei Männer in der Erzählung Solovjev's einen Versuch darstellen, Ikonen der orthodoxen, der katholischen und der evangelischen Kirche zu malen.

Dieser Gedanke, die Kirchen mit den Namen und dem Geist der Apostel zu verbinden, ist sehr alt. Mit Erstaunen finden wir ihn im katholischen Mittelalter, und zwar in einem Briefe von Papst Innozenz III., den er an die kirchlichen Würdenträger des neugegründeten lateinischen Reiches in Konstantinopel richtete. Er schrieb: „Sicut per Mariam Magdalenam Judaeorum intelligitur Synagoga, ita per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus, et apud nos Romae sepulturam accepit, populus intelligitur Latinorum; Graecorum vero populi per Joannem, qui missus est ad Graecos, Epheso tandem in Domino requievit.“

Solovjev würde wahrscheinlich staunen und sich freuen, im Papst Innozenz einen Vorgänger zu finden.

Selbstverständlich ist diese Verteilung der Kirchen zwischen den Aposteln eine sehr fragliche Operation. „Die segnenden Hände aller Apostel sind über die ganze Christenheit ausgestreckt — obwohl sie jeden in einer ihm eigenen Art geistig anrühren“.³⁾ Keine Kirche und keine Konfession darf den einen oder den anderen Apostel zu ihrem Monopol machen. Aber wenn wir dieses Schema nicht in abschließendem Sinne verstehen, sondern nur für einen Hinweis auf die besonderen Gaben Gottes, die jede Kirche besitzt, halten, dann kann es von großem Nutzen sein. Einer Ikone gleich können uns diese Gestalten den Weg vom Typus zum Archetypus weisen und uns solche Eigenschaften unserer Kirchen offenbaren, die wir ohne diesen Hinweis einfach nicht bemerken würden.

Aber wenden wir uns dem Bilde von Professor Ernst Pauli zu, mit den Fragen: „Was bedeutete diese Gestalt für Solovjev und seine Zeitgenossen am Ende des 19. Jahrhunderts?“ und: „Was bedeutet sie heute für uns — in den Lebensverhältnissen des 20. Jahrhunderts?“

Sein Aussehen wird folgendermaßen geschildert: „Es war ein mittelgroßer, ausgetrockneter älterer Herr mit einer riesigen Stirn, scharfer Nase und glattrasiertem Kinn. Seine Augen zeichneten sich durch einen eigenartigen, grimmig-gutmütigen Blick aus. Dauernd rieb er sich die Hände, wiegte den Kopf, bewegte die Brauen

in furchteinflössender Weise und wölbte die Lippen nach vorn; dabei funkelte er mit den Augen und stieß unmutig abgerissene Laute hervor: so! nun! ja! so also! Er war feierlich gekleidet — in weißer Halsbinde und langem Pastorenrock, der mit irgendwelchen Ordensauszeichnungen geschmückt war.“

Wie lebendig steht der alte, liebe Professor vor uns! Aber um seine Persönlichkeit richtig einzuschätzen, muß man dieses Bild zuerst von den Zügen befreien, die etwas karikaturhaft wirken. Das Porträt ist zwar mit Sympathie gemalt, aber von seinem Dämon der Ironie konnte sich Solovjev nicht befreien. Dieser war ihm angeboren und ließ ihn nie los. Sein Humor war scharf und bissig und schonte niemanden. „Das Bedeutendste, was ich erlebt habe, schilderte ich in scherzhaften Versen“, schrieb er,⁴⁾ und seine Gedichte über sich selbst grenzen oft an Galgenhumor, neben dem Heines „Romantische Ironie“ ein unschuldiges Kinderspiel zu sein scheint. Dies erklärt „die in einer furchteinflössenden Weise bewegten Brauen, die nach vorne gewölbten Lippen und die unmutig abgerissenen Laute: so!, nun!, ja!, so also!“ . . . Alle diese Scherze können Ernst Pauli nicht lächerlich machen, gerade so wie eine Anekdote über den zerstreuten Professor keine Unterschätzung der Wissenschaft bedeuten kann.

Um die Bedeutung der Gestalt des Professors Pauli als einer Ikone der evangelischen Kirche richtig zu verstehen, muß man diese Gestalt in ihrer historischen Perspektive betrachten. Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Protestantismus von russischen Denkern ausschließlich als eine „Professorenreligion“ empfunden. Die maßgebende Figur war für sie A. von Harnack; von ihm wußte man, daß er ein bedeutender Kirchenhistoriker und ein ausgesprochener Feind der orthodoxen Kirche war; dabei wurde sein Liberalismus einfach als Mangel an Glauben empfunden und sein Wirken als Zerstörung der Kirche. Und diese seine Züge wurden dem gesamten Protestantismus zugeschrieben. Eine interessante Äußerung dieser Art finden wir in einer Reihe von gelehrten Aufsätzen von S. Bulgakov, die unter dem gemeinsamen Titel „Der moderne Arianismus (Studien über die Religion der Mensch-Gottheit)“ im Jahre 1910 erschienen sind. Es ist eine scharfe, aber objektive und gut dokumentierte Kritik des deutschen Liberalismus; die Titel der einzelnen Aufsätze sind sehr charakteristisch und geben eine Idee, um was es sich hier handelt. Sie lauten: „Die Professoren-Religion“; „Die Krise des Christentums im modernen Protestantismus“; „Hat Jesus gelebt?“ (im Original deutsch); „Christentum und Mythologie“ . . . Der Protestantismus erschien den Russen als ein „arianischer Monophysitismus“, der sich stets verfeinerte und immer neue Formen annahm, die aber alle ihren Grund und ihre Quelle im Immanentismus hatten . . .

Bei dieser allgemeinen Einstellung ist es beinahe ein Wunder, daß Solovjev es verstanden, oder besser ausgedrückt, gefühlt hat, daß hinter der trockenen wissenschaftlichen Kruste des evangelischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts ein frommes, gläubiges Herz schlug. Die tief innige Verbundenheit dieser hochgelehrten Theologen mit dem Herrn, die Treue und Liebe ihres kindlichen Gemüts brachte Solovjev in der rührenden Gestalt von Ernst Pauli zur Geltung. Er erliegt nicht

den verführerischen Worten des Übermenschen; die grenzenlose Macht des Weltbeherrschers macht auf ihn keinen Eindruck; auch die sozialen Errungenschaften — die Sicherung des ewigen Weltfriedens, die „Gleichheit des allgemeinen Sattseins“ — haben für ihn keine Bedeutung, solange sie nicht in Christi Namen durchgeführt sind. Auch die Drohungen des Antichrists und der furchtbare Tod seiner Amtsbrüder — des Staretz Johannes und des Papstes Simone Barionini — flößen ihm keine Angst ein: er bleibt seinem Herrn treu, und ihm wird es anvertraut, den Beschluß des letzten Konzils zu formulieren und das Dokument zu unterschreiben: „duorum defunctorum testium locum tenens Ernst Pauli“, so steht unter dem Protokoll in großen gotischen Buchstaben.

Solovjev läßt Ernst Pauli nicht den Märtyrertod erleiden. Er bleibt redender Zeuge und Statthalter der Kirche Christi. Wir wissen aber, daß der Dichter sich hier geirrt hat. Das Zeugnis ist mit dem Leiden und Sterben eng verbunden. Und für den Widersacher ist das evangelische Zeugnis ebenso unerträglich wie das stille Leiden der Orthodoxie und der kämpferische Eifer des Katholizismus. Der Märtyrertod solcher Zeugen wie Traugott Hahn⁵⁾, Dietrich Bonhoeffer und Tausender, die ihnen gefolgt sind, führt uns aus dem Bereich des pseudo-humanen Antichrists Solovjevs⁶⁾ zu unseren unbarmherzigen Zeiten. Und es stellt sich die Frage: Was ist der heutige Ernst Pauli? Ist er dem alten Pauli ähnlich? Wie lebt und handelt er in den neuen Verhältnissen des modernen Lebens? Den Ansatz zu einer Antwort auf diese Fragen finden wir in der „Kurzen Erzählung“, wo es heißt: „Im 20. Jahrhundert befreite sich der Protestantismus von seinen extremen, negativen Tendenzen, deren Anhänger offen übergingen zum religiösen Indifferentismus und Unglauben. Nur die wahrhaft Gläubigen blieben in der evangelischen Kirche, und an ihrer Spitze standen Männer, die umfassende Gelehrsamkeit mit tiefer Religiosität vereinigten und immer stärker danach strebten, in sich ein lebendiges Abbild des echten Urchristentums neu entstehen zu lassen.“

Diese Worte sind zugleich Prophetie und Ruf. Prophetie — in dem Sinne, daß die Worte Solovjevs sich teilweise verwirklicht haben, Ruf — weil sie viel mehr das Aufgegebene als das Gegebene schildern, eher eine Ikone als eine Photographie der evangelischen Kirche vor uns hinstellen. Aber trotzdem bilden sie für uns den Ausgangspunkt für eine Darstellung, die vielleicht etwas anspruchsvoll erscheinen wird. Sie kann sich nämlich nur auf persönliche Eindrücke und Erlebnisse stützen. Einen Führer durch die Welt der Heiligen der evangelischen Kirche gibt es bisher nicht . . . Und so stehen wir vor der Frage: In welcher Gestalt begegnen wir dem heutigen Professor Ernst Pauli?

Das erste, was uns hier ins Auge fällt: er trägt denselben Namen. Natürlich nicht in dem Sinne, daß er in seinem Reisepaß als Ernst Pauli bezeichnet wäre. Im täglichen Leben kann er alle möglichen Namen tragen. Aber wir haben unseren Namen ja nicht nur, um damit genannt zu werden! „Der Name ist ein Same, die Wurzel des individuellen Seins, seine Energie oder seine Entelechie. Im Verhältnis zu ihm ist der Mensch, der ihn trägt, die Erde und der Boden, in dem und durch den der Name sich verwirklicht“.?) Der Name ist das Aufgegebene, es deutet dem

Menschen seinen Lebensweg; und als solcher ist er eine Perspektive, die ihr Endziel in jenem „neuen Namen“ hat, „welchen Der, der da lebendig ist, durch Sein Zeugnis dem Menschen gibt, und welchen niemand kennt, denn der ihn empfängt“. ⁸⁾ Wir wachsen natürlich nicht, Gottes Geheimnisse zu erraten, aber wenn der Name verschiedene Tiefenschichten hat, so fühlen wir uns berechtigt, seinen inneren Sinn zu suchen und zu deuten.

Der heutige Pauli heißt Ernst, weil er Ernst ist. Wir meinen hier natürlich nicht das Wortspiel, das Oskar Wilde mit dem Namen Ernst gemacht hat⁹⁾ — alles kann ja profaniert werden! Aber der Name Ernst trägt in sich eine tiefe Bedeutung. Es ist bezeichnend, daß das Wort Ernst („der Ernst“) sich in keine Sprache übersetzen läßt. Versucht man es zu tun, so erhält man ein Adjektiv oder ein Adverb, die eine Weise des Verhaltens, eine Art des Benehmens bezeichnen. Aber was der Inhalt des deutschen Wortes „Ernst“ an sich bedeutet, dafür haben wir kein Äquivalent in anderen Sprachen. Wir müssen uns aber fragen: Was ist der Ernst? Er ist zweifellos nicht eine Eigenschaft, eine Art zu sein — dagegen spricht die Form des Substantivs und der Artikel. Wir empfinden ihn viel mehr als eine Art platonischer Idee oder Gedanken Gottes, an dem die Menschen Anteil haben können, indem sie ihn in ihrem ganzen Wesen verkörpern. Ethnisch gesprochen ist es eine besondere Gabe des deutschen Geistes, die im Luthertum ihre vollkommenste religiöse Äußerung gefunden hat. Um diesen Imponderabilien näherzukommen, denken wir an das, was wir Orthodoxe dem Luthertum vorwerfen, nämlich den Individualismus.

Der Mensch, der Sünder steht allein vor Gott und glaubt und hofft auf Seine Gnade — das ist die Haltung des Lutheraners. Ein Schwarm von Vögeln fliegt Gott entgegen, und wenn einige von ihnen in diesem Flug erlahmen, so werden sie von den Flügeln der anderen gehalten — das ist das Bild der Orthodoxie. Der Orthodoxe empfindet im Luthertum einen Mangel an Kirche als der inneren Einheit aller Gläubigen, in der die Schwäche der Einzelnen durch den Glauben der Gesamtheit gestärkt wird. Ernst Pauli — als Lutheraner — würde seinerseits in der Haltung der Orthodoxen eine Schwächung des persönlichen Verantwortungsgefühls erblicken, einen gewissen geistlichen Leichtsin, der zu Folgerungen führen kann, die ihm als Mangel an Ernst erscheinen. So würde er wahrscheinlich Anstoß nehmen an dem Gebet: „Sei uns gnädig, o Herr, gemäß den Gebeten unseres heiligen Bischofs . . .“ Beide Haltungen haben ihre Vor- und Nachteile. Der Orthodoxe ist fest in seiner Kirche verankert; er weiß, daß der Heilige Geist, der in der Kirche weht und wirkt, immer „seine Krankheiten heilt und das Fehlende ergänzt“. ¹⁰⁾ Aber dieser Glaube kann bei ihm ausarten zu der Hoffnung, hinter und mit den Heiligen ins Paradies durchzuschlüpfen und das Heil sozusagen auf Kosten anderer zu erwerben. Bei Ernst Pauli kann das Verantwortungsgefühl vor Gott in ein Pflichtbewußtsein vor den Menschen ausarten, und damit wird der schicksalhafte Schritt von Luther zu Kant getan.

„Mein Vater erzog mich in einem so tiefen Pflichtgefühl, daß es mir schien, der Himmel würde auf die Erde niederstürzen, wenn ich meine Schulaufgaben nicht

fertigmache; aber ich wußte sehr gut, daß, wenn auch der Himmel auf die Erde niederstürzte, ich meine Aufgaben doch zu Ende machen müsse“ (S. Kierkegaard). Dieser Verlust der Hierarchie der Werte ist zugleich rührend und grotesk. Man denke nur an einen Menschen, der bei einem Erdbeben ruhig seine kleinen Hauspflichten erfüllt, ohne auf die allgemeine Katastrophe achtzugeben. Im Grunde genommen ist der Ernst ein Verantwortungsgefühl, das den Menschen nicht nur in seinem Verhalten leitet, sondern auch sein Inneres formt. Es sind nicht nur seine Worte und Handlungen, die „ernst sind“, er selbst ist Ernst, und unter der Schärfe seines Blickes sind Lüge und Betrug unmöglich. (Dies war der Eindruck, den ich und einer meiner jungen Freunde beim Besuche eines „Ernst Pauli“ hatten: seitdem nannten wir ihn den „lutherischen Staretz“.)

In seinem Ernst ist der heutige Pauli dem alten treu geblieben. Sein Ernst treibt ihn manchmal sogar zu einer gewissen Pedanterie, was seinen Studenten gelegentlich etwas lästig ist. Denn Pauli ist ja Professor und sucht die Lebenswerte, an die er glaubt und denen er dient, seinen Schülern zu übermitteln; und dies setzt viel Arbeit, Disziplin und Zucht voraus. In diesem Bereich ist er unerbittlich — in erster Linie gegen sich selbst; aber auch gegen andere . . . Seine Vorlesungen sind immer gründlich durchdacht und vorbereitet: Er konzentriert sich auf das Sachliche und meidet alle literarischen Ausschmückungen; nichts ist ihm so verhaßt wie eine Literatenplauderei, die Oberflächlichkeit und Gedankenarmut durch Geistreicheleien zu verdecken sucht.

Aber Pauli ist nicht nur Lehrer, sondern auch Forscher. Hier äußert sich sein Ernst in einem unerbittlichen wissenschaftlichen Gewissen, in einer fanatischen Treue zur Wahrheit, in einer absoluten Kompromißlosigkeit in allem, was er für wahr hält (einen diplomatischen Posten könnte er schwer bekleiden . . .).

Diese Züge sind ihm nicht nur psychologisch eigen, sondern bilden sein inneres Heiligtum und unterscheiden ihn von den Gelehrten anderer Konfessionen, bei denen der Konflikt zwischen der wissenschaftlichen Wahrheit und der kirchlichen Autorität manchmal zu leicht genommen wird.

„Man muß die Wahrheit sagen. Sankt Marcel war ein großer Heiliger und ein großer Patron (obwohl man nicht recht weiß, was er getan hat. Aber darüber braucht man nicht zu sprechen. Und vielleicht waren es sogar mehrere . . . Aber trotzdem war er ein großer Heiliger, sagen wir sogar einfach ein Heiliger, und das ist viel . . .).

Man braucht keine Angst zu haben, die Wahrheit zu sagen. Die heilige Germaine war zweifellos eine große Heilige. Und eine große Patronin. Und sie muß eine große Macht im Himmel haben (obwohl man nicht weiß, was sie getan hat. Aber darüber braucht man nicht zu sprechen). Aber was macht es, wenn sie es so weit gebracht hat, eine Heilige und eine große Heilige zu werden? Und das ist viel . . .“¹¹⁾

Solche Verse und solche Gefühle eines so feurigen Christen, wie Peguy es war, würden Ernst Pauli in wahrhaftes Entsetzen bringen. In diesen Versen finden wir aber die Formel, mit der wir ständig zu tun haben — und nicht nur bei der Ver-

ehrerung der Heiligen, sondern auch bei der Frage der Historizität der Schrift, der Entstehungsgeschichte der Dogmen usw.

Ernst Pauli ist tief fromm, und dies rettet ihn von der übertriebenen wissenschaftlichen Skepsis. Aber er hat Brüder, die durch ihre „Wissenschaftlichkeit“ allzuweit getrieben werden: Die übertriebene Skepsis, die alles niederreißt, wurzelt ja auch in der Sucht nach Wahrheit; sie ist eine Pseudomorphose des religiösen Ernstes. Auch diesen Aspekt des Ernstes hat der heutige Pauli von einem älteren Bruder geerbt, der in der Weihe des Weltendes den Papst mit folgenden Worten anspricht: „Tu es Petrus; jetzt ist es ja gründlich erwiesen und außer jeden Zweifel gesetzt . . .“ So groß war sein Wahrheitshunger, daß ihm die Weltkatastrophe als Beweis eines ekklesiologischen Satzes galt. . .

Der heutige Pauli hat aber vom alten nicht nur seinen Vornamen geerbt. Er heißt nicht nur „Ernst“, sondern auch „Pauli“: er gehört auch zu der Familie des großen Apostels. Hier müssen wir wieder die Gefahr der Ausschließlichkeit meiden. Pauli zu sein, bedeutet nicht: Johannes, Petrus und andern fremd zu sein. Dieser Name bedeutet nur, daß seinem Träger die besonderen Gaben des Apostels Paulus geschenkt sind, daß dessen spezielles Charisma von ihm geliebt, gewünscht und empfangen wird. „Pauli“ ist zu verstehen als „von Paulus aus“.

Die Schicksale der Menschen sind verschieden. Ihre äußerlichen Züge brauchen einander nicht ähnlich zu sein, „aber wir haben strahlende Schatten, welche die ewigen Gesten tun“ (R. M. Rilke).

Auf diese Geste kommt es hier an. Paulus war zweifellos ein Denker und ein Gelehrter in einem größeren Ausmaße als die anderen Apostel. „Erzogen in Tarsus zu den Füßen Gamaliels, gelehrt mit allem Fleiß“ (Apg. 22, 3) — offenbart er diese Gelehrsamkeit in allen seinen Werken. Sie übersteigt in ihrer Tiefsinnigkeit die Denkfähigkeit seiner Zeitgenossen.

„Die große Gelehrsamkeit macht dich rasend“, sagt ihm Agrippa (Apg. 26, 24); „etliche Dinge in seinen Briefen sind schwer zu verstehen und verwirren die Ungelehrten“, schreibt über ihn Petrus (2. Petr. 3, 15).

Ernst Pauli folgt seinen Fußstapfen: eine sorgsame Vorbereitung zu Füßen der großen Meister der theologischen Wissenschaft ist seinem kirchlichen Dienste vorausgegangen. Er wollte Gelehrter werden und ist es geworden. Meistens ist er — wie Paulus — Dogmatiker, aber auch die Kirchengeschichte scheut er nicht. Seine Gelehrsamkeit führt ihn manchmal über die Grenzen der Mittelschicht der Gläubigen hinaus, und dann werden seine Worte schwer verständlich. Wichtiger ist seine Bereitschaft, immer tiefer zu grübeln, immer weiter zu gehen, seine wissenschaftlichen Kenntnisse zu vervollkommen, seine geistige Erfahrung zu erweitern. Wir dürfen uns fragen, ob diese Offenheit gegenüber Neuem nicht ein abgeschwächtes und auf das ganze Leben ausgedehntes Abbild des einmaligen Damasus-Erlebnisses seines Patrons ist . . .

Aber das Bedeutendste, was Ernst Pauli mit Paulus verwandt macht, ist der innere Rhythmus, die Dialektik des Denkens in der Theologie des großen Apostels: „Ist Gott ungerecht, daß er unserer Ungerechtigkeit zürnt? — Das sei ferne“;

„Sollte ihr Unglaube Gottes Glauben aufheben? — Das sei ferne“ (Röm. 3, 3.5); „Sind sie darum angelaufen, daß sie fallen sollten? — Das sei ferne“ (Röm. 11, 11). These, Antithese, Synthese; eine Bejahung, eine Verneinung, eine Lösung . . . Schwerfällig und langsam schreitet der Gedanke vorwärts: die Wahrheit wird hier gesucht, erobert, beinah erzwungen. Der Verstand kämpft und strengt sich an, um sie zu erreichen. Wie verschieden ist dieser Weg von der unmittelbaren Schau (Intuition), von dem freudigen Empfangen dieser Gabe, die uns umsonst dargeboten wird! Es ist ja nicht umsonst, daß der Name Johannes mit den Worten „Gott gibt Gnade“ übersetzt werden muß.¹²⁾

Ernst Pauli ist nicht nur Gelehrter und Lehrer, sondern auch Seelsorger. Auch hierin ähnelt er dem Apostel: „Meine lieben Kinder, für die ich abermals Geburtsschmerzen leide“ (Gal. 4, 19); „ich gab euch Milch zu trinken“ (1. Kor. 3, 2) . . . Wir wissen nicht, inwieweit der alte Pauli Seelsorger war. Im 19. Jahrhundert, einer Zeit, da alles verhältnismäßig gut zu gehen schien, durfte der gelehrte Theologe sich auf seine akademischen Pflichten beschränken. Aber im 20. Jahrhundert, in dem die Menschen trotz aller Phantastik der Verkehrsmittel sich so schrecklich einsam und verlassen fühlen, darf der Theologe sie nicht allein lassen. Nicht nur Belehrung und Zeugnis brauchen sie, sondern vor allem Trost: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ Sind diese Worte Jesajas (40, 1) nicht ein Ruf der Zeit, ein Schrei von der größten Not der Menschen, der größten Pflicht des Theologen? So steht er zwischen zwei Aufgaben, zwischen zwei Berufungen, die sein Herz zerreißt: dem Dienst des Mitleidens und des Trostes und dem Dienst der Wahrheit und der Forschung. Der ewige Gegensatz zwischen *πράξις* und *θεωρία*, der für Kant ein philosophisches Problem des Denkens war, ist für den heutigen Ernst Pauli eine Frage der Lebensentscheidung, eine Antinomie seines christlichen Gewissens. Er darf sich nicht in die Gemütlichkeit seines Arbeitszimmers, in die Ruhe der Bücher und Manuskripte zurückziehen und die Not der Menschen vergessen; aber er darf auch nicht die größte Gabe, die er von Gott erhalten hat, „zu reden von der Weisheit“ und „zu reden von der Erkenntnis“ (1. Kor. 12, 8) in einer rein praktischen Tätigkeit preisgeben . . .

Theoretisch und allgemein kann dieses Problem nicht gelöst werden: Jeder Pauli löst es persönlich und in seiner Art — indem er die Lebensformen findet, in denen die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zu den Menschen eins werden. Und es darf auch nicht vergessen werden, daß die Wahrheit an sich ein Trost ist und daß Gedanken Nahrung bringen können . . .

Abgesehen von seiner allgemeinen pastoralen Arbeit hat Ernst Pauli noch eine besondere, eigene „Gemeinde“: es sind seine Schüler — seine Studenten. Sein theologischer Unterricht ist nicht nur akademische Belehrung, sondern eine religiöse Führung. Studenten kommen ja zu ihm nicht nur, um ein Diplom zu erhalten, sondern um Seelen-Hirten des christlichen Volkes und Zeugen vor der nichtchristlichen Welt zu werden. Dem alten Pauli machte Bulgakov zum Vorwurf, er ersetze die lebendige kirchliche Tradition durch historische Wissenschaft, und statt zur Gewinnung von geistlicher Erfahrung, veranlasse er seine Schüler zum Abfassen von Seminararbeiten.

Heute stehen wir vor einem entgegengesetzten Prozeß: Die Sprechstunde des Professors wird zur religiösen Beratung, die Doktorpromotion — zur geistlichen Geburt; es ist ja nicht umsonst, daß man den Promovierenden „Doktor-Vater“ nennt: jede Vaterschaft auf Erden erhält ja ihren Namen von dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi“ (Eph. 3, 14), und Gott selber wurde von Clemens von Alexandrien *παιδαγωγός* genannt. Wir befinden uns hier im Bereiche einer absoluten Freiheit: Der Professor kann nicht gezwungen werden, Pädagoge und Vater der Studenten zu sein, wie der Student nicht gezwungen werden kann, sich als Sohn zu fühlen; es sind mehr Ideale als Wirklichkeiten. Aber man braucht nur einmal zu sehen, mit welcher inneren Aufmerksamkeit Professor Pauli mit seinen Studenten spricht, um zu spüren, daß dieses Ideal nicht etwas Abstraktes ist, sondern etwas, was sich stets verwirklicht. Ernst Pauli besitzt die Gabe, sich einzufühlen in die geistliche Welt seiner Schüler: der Akademiker kann in ihm vom Seelsorger nicht getrennt werden . . .

Aber die heutige Situation bietet ihm ein größeres Arbeitsfeld — die Ökumene. Im Zeitalter des älteren Pauli beschäftigte das Problem der Kirchenvereinigung nur wenige Geister. Ich erinnere mich noch an das wohlwollende und wohlherzogene Beieinanderleben der Orthodoxen und der Lutheraner im alten Rußland: außerhalb seltener polemischer Ereignisse waren sie einander höchst gleichgültig. Die Spaltungen in der Christenheit waren Tatsachen, die man hinnahm — keine Probleme. In Solovjevs „Erzählung vom Antichrist“ beginnt der Prozeß der Annäherung rein räumlich. Als der größte Teil der gelehrten Theologen, der Einladung des Kaisers folgend, „auf die Estrade hinaufgegangen, als dann einer von ihnen plötzlich, ohne die Treppe zu benutzen, hinuntergesprungen und leicht hinkend zu Professor Pauli und der Minderheit, die bei ihm geblieben, gelaufen war, da hob Ernst Pauli seinen Kopf, stand mit einer etwas unsicheren Bewegung auf, ging, begleitet von den Glaubensgenossen, die standhaft geblieben waren, an den leer gewordenen Bänken vorbei und ließ sich mit ihnen in der Nähe der Christen nieder, die sich um den Staretz Johannes und den Papst Petrus gesammelt hatten“.

Und später kommt dann die Vereinigung der Kirchen „inmitten dunkler Nacht, an einem hochgelegenen und einsamen Ort“. Heute sieht das Bild ganz anders aus. Eine gegenseitige Annäherung der Christen im Angesicht des Widersachers ist für uns nicht nur ein Traum, sondern ein teure und inspirierende Erinnerung. Und die Ökumene ist für uns nicht nur ein Problem, sondern sie ist zum Alltag unseres kirchlichen Dienstes geworden. So ist es ganz begreiflich, daß Ernst Pauli ein großer Ökumeniker geworden ist und daß er solche Eigenschaften in sich pflegt, die als ökumenische Tugenden bezeichnet werden können: Es sich versagen, den andern zu belehren; bereit sein, zu lernen; die paradoxe Aufgabe erfüllen, dem andern die Wahrheit, an die man glaubt, zu bringen, ohne zu versuchen, ihn zu überzeugen;¹³⁾ innerlich aufmerksam werden für die Wahrheit eines anderen, die man nicht annehmen kann, in der man aber positive Elemente zu finden sucht; seiner Kirche treu sein mit einer „kenotischen“ Haltung, die Kompromißlosigkeit mit Bescheidenheit vereint — dies sind die Erfordernisse der ökumenischen Arbeit und das Unterpfand des ökumenischen Erfolges. Diese Tugenden können angebo-

ren sein, sie können aber auch durch innere Arbeit und geistliche Disziplin erreicht und eingeübt werden. Den Ausgangspunkt dafür bildet die ökumenische Einstellung — die Liebe zum Mitchristen, „die sich der Wahrheit freut, die alles verträgt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet“ (1. Kor. 13, 6). Wir dürfen hoffen, daß beide Pauli die Glut dieser Liebe in ihrem Herzen fühlen. Und wir wissen, daß beide bewußt und überzeugt auf dasselbe Ziel zuschreiten, denn sie sehen und erleben die ökumenische Bewegung im Lichte des kommenden Christus . . .

Alle übrigen Züge des heutigen Ernst Pauli können unter eine allgemeine kirchliche Kategorie gefaßt werden.

In allen Erscheinungen des Kirchenlebens können wir zwei Richtungen oder zwei Tendenzen unterscheiden: die Separatio und die Incarnatio. Die erste wurzelt im Alten Testament: „Der Gott Israels hat sie (die Kinder Levi) von der Gemeinde Israels ausgesondert“ (4. Mose 16, 9); „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch von den Völkern abgesondert hat“ (3. Mose 20, 24). Das, was heilig ist oder was heilig sein soll, widersteht dem Profanen und wird von ihm abgesondert. Diese Tendenz können wir im gesamten Kirchenleben bis in die Einzelheiten hinein verfolgen. Sie liegt dem konstituierten Mönchtum zugrunde, dem zölibitären Priestertum, allen Besonderheiten in Sitte und Tracht, durch die sich die Kleriker von dem *λαὸς τοῦ θεοῦ* unterscheiden — dem ganzen Verhalten derer, die sich als Erwählte und Abgesonderte fühlen.

Dieser Tendenz steht eine andere entgegen, die sich durch Phil. 2, 7 inspirieren läßt: „Er nahm Knechtsgestalt an und ward gleich wie ein anderer Mensch.“ Demgemäß will sich auch der Heilige von dem Volke nicht unterscheiden: er lebt mit ihm und in ihm — wie die Hefe im Teig. Und in diesem Sinne will er unbemerkt bleiben. „Weißt du nicht, daß ein christlicher Bischof sich von den anderen Menschen nur durch seine Gelehrsamkeit und Frömmigkeit unterscheidet?“, schrieb ein Bischof der Urkirche einem andern Bischof, der sich durch äußere Zeichen abheben wollte.

Dies ist die Problematik, die unserem kirchlichen Alltag zugrunde liegt — auch dann, wenn die Lebensangelegenheiten rein pragmatisch und ohne Bezug auf die „Probleme“ behandelt werden. Die griechischen Theologiestudenten streiken, weil sie die altmodische und unbequeme Soutane und die langen Haare, die die konservativen Bischöfe von den Priestern fordern, nicht tragen wollen. Die katholische Kirche erlaubt den Priestern die Tracht eines „clergyman“ . . . Es ist natürlich keine Lösung, sondern ein Kompromiß. Eine konsequente Lösung des Problems versuchten die Arbeiterpriester zu geben, aber die Kirchenleitung wollte das Prinzip der Absonderung nicht preisgeben, und die Bewegung wurde schonungslos unterdrückt . . . „Du bist Priester und mußt den anderen auf einem Postament erscheinen“, sagte ein Bischof einem jungen Priester, der mit den Kindern Ball spielte. Wahrscheinlich würde er denselben Vorwurf gegen den Apostel erheben, der „jedermann allerlei geworden ist, auf daß er allenthalben ja etliche selig mache“ (1. Kor. 9, 22).

Schon eine oberflächliche Übersicht über die Lebensformen aller Kirchen zeigt uns, daß keines dieser Prinzipien konsequent durchgeführt werden kann. Beide Tendenzen sind nicht nur berechtigt, sondern unvermeidlich. Deswegen wird uns diese Diskrepanz im Leben jeder Kirche begegnen; ein innerer Wettstreit beider Prinzipien scheint unvermeidlich zu sein. In dieser inneren Dialektik, wie in ihren praktischen Äußerungen, folgt der heutige Ernst Pauli bewußt der zweiten Tendenz. Er ist verheiratet, und seine Familie ist ein Zeugnis dafür, daß die Ehe eine „Ecclesiola“ sein kann. Wenn ich ihn mit seiner Frau und seinen Kindern am Familientisch sehe, wenn er im Namen aller das Tischgebet spricht, so klingen mir die Worte: „Komm Herr Jesu, sei unser Gast“ wie die Worte aus dem Evangelium des Lukas: „Bleibe bei uns, Herr, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt“. Und hinter den wohlbekannten Konturen seines Eßzimmers erscheinen mir die Wände des Gemaches zu Emmaus, das schöne Bild Rembrandts wird zur Wirklichkeit, und ich muß daran denken, daß jedes Genießen der Früchte der Erde in der Heiligen Eucharistie seinen Grund und seine Heiligung hat . . . Das tägliche Leben ist für ihn von himmlischen Gaben durchleuchtet. Die Sonne scheint ihm nicht nur am Himmel, sondern in jedem Strahle, sei es das aufgehende Licht eines jungen Lebens oder die Dämmerung eines verklärten Alters. Und dies bewahrt ihn vor der Gefahr der Erstarrung.

An dieser Stelle empfinde ich das Bedürfnis, ein Wort über seine Gefährtin zu sagen. Denn der Mensch wurde im Anfang als eine Einheit des Männlichen und des Weiblichen geschaffen, die sich erst später in zwei Teile gespalten hat. „Deswegen kann der isolierte Mann — ohne seine Gefährtin — nur als eine Hälfte des Menschen angesehen werden.“¹⁴)

Das geistige Profil von „Frau Pauli“ ist aber noch schwerer zu zeichnen als das ihres Mannes. Denn was kann man über das Wesen des „verborgenen Menschen des Herzens mit sanftmütigem und stillem Geist“ (1. Petr. 3, 4) sagen? Wir befinden uns hier ja im Bereiche der „angewandten kenotischen Theologie“, in dem die Persönlichkeit sich verwischt, das sich selbst bejahende Ich sich verneint und sich mit einem Schleier verhüllt, um unbemerkt zu bleiben; man erkennt es nur an seinem aufopferungsvollen Dienst. Die Demut der „Magd des Herrn“ findet hier eine rührende Nachahmung: ohne es zu wissen, schreitet die Frau des evangelischen Theologen auf Wegen, die dem Protestantismus unbekannt (vielleicht sogar unerwünscht) sind, die aber dem orthodoxen Blick als die größte Schönheit und Weisheit erscheinen: sie wird selbst zu einer lebendigen Ikone der Mutter Gottes . . .

Wenn wir uns jetzt zu den praktischen Lebensäußerungen ihres Wesens wenden, so können wir in ihnen drei Schichten unterscheiden. Das Element der Martha aus der Erzählung des Evangeliums finden wir in allem, was mit dem Haushalt — im weitesten Sinne als „oikonomia“ verstanden — verbunden ist. Die Eitelkeit des „Sich-viel-zu-schaffen-Machens“ (Lukas 10, 40) ist ihr fremd; aber sie wacht unermüdet darüber, daß ihr Mann in Ruhe und Wohlbehagen seine Arbeit vollenden kann. Und wenn wir seine theologischen Schriften lesen und bewundern,

müssen wir auch an die denken, die ihm in dieser Arbeit unsichtbar geholfen hat. Unser Dank gehört dem „ganzen Menschen“ . . .

Das Element der Maria hat in ihrem Leben zwei Richtungen. Einerseits ist es ihr eigenes Leben, sind es ihre eigenen Interessen und Neigungen, in denen ihre Persönlichkeit Freude findet: ihre Bücher, ihre Bilder, ihre Blumen . . . Aber „das gute Teil, das Maria erwählt hat und das nicht von ihr genommen werden soll“, hat auch andere Aspekte: Während des Lebens Christi war es das Sitzen zu den Füßen des Meisters und das Hören auf sein Wort; nach Seiner Auferstehung war es die Aufgabe und die Pflicht, den Aposteln, den Jüngern, der ganzen Welt die frohe Botschaft zu bringen.¹⁵⁾ Dies ist die prophetische Berufung der Frau; sie ist nicht nur „Frau Pastor“, sie ist eine „Mit-Pastorin“ ihres Mannes und erfüllt — in ihrer eigenen Weise — dieselbe Aufgabe wie er. Die Formen dieser Arbeit können verschieden sein. Wichtig ist es, zu betonen, daß sie da ist und eine unendliche Bedeutung hat, die beinah immer unbemerkt bleibt (die Kenose des Geistes!) und erst am jüngsten Tage offenbar werden wird . . .

Die hohen Gedanken der *λογική λατρεία* schließen bei dem heutigen Ernst Pauli andere Interessen nicht aus. In seinem Studierzimmer finde ich nicht nur theologische Werke, sondern auch Bücher über Philosophie und Kunst, Literatur und Politik.¹⁶⁾ (Darf ich hier die Bemerkung machen, daß ich keine bessere Belehrung kenne, als in der Bibliothek eines großen Gelehrten herumzuwählen. Man findet immer das, was man am wenigsten erwartet.) —

In der geistigen Ökonomie von Ernst Pauli findet alles seinen Widerhall. Und er hat Humor! Dieses scheint ihn von dem alten Pauli, der vielleicht doch etwas düster ist, zu unterscheiden. Und siehe! dieser Zug macht ihn dem russischen Starzen ähnlich. Humor kann ja auch eine christliche Tugend sein: dann nämlich, wenn er bewußt oder unbewußt der Wiederherstellung der verlorenen Hierarchie der Werte dient. Ich nehme mich zu ernst; ein wohlwollender Humor erleichtert es mir, diese Überschätzung zu fühlen und meinen richtigen Platz im Leben, ein richtiges Verhältnis zu den anderen zu finden. Der Humor kann künstliche Schwierigkeiten aufheben, falsche Situationen lösen, er kann gerade machen, was schief ist an unserem Verhalten. Außerdem ist der Humor eine ausgezeichnete Warnung (für mich und für die anderen) vor Fehlritten, Dummheiten, vor unvorsichtigen Worten und Handlungen. Es ist ja immer peinlich, lächerlich zu sein.

Abgesehen davon ist der Humor Zeichen der Heiterkeit, der Lebensfreude, der „Frohnatur und der Lust zu fabulieren“. Und diese sind ja so mit „des Lebens erstem Führen“ verbunden, wie die Gestalten von Vater und Mutter in Goethes Leben verbunden waren.

Ein anderer wichtiger Zug im geistigen Profil des heutigen Ernst Pauli ist seine Liebe zur schönen Kunst. Die Gelehrten vergessen allzuoft, daß das Wahre und das Schöne eine unzertrennliche Zweieinheit (Dias) bilden, daß sie einander verwandt sind, daß die antike Philosophie sie in den einen Begriff der *καλοκάγαθία* verschmolzen hat (dafür gibt es auch theologische Gründe, worauf ich hier nicht eingehen kann). Ernst Pauli liebt die Malerei, bewundert die Architektur. Aber

am meisten genießt er die Musik — in erster Linie Mozart, in dessen Melodien er himmlische Töne zu hören glaubt. (Man kann sich fragen, ob die Musik Mozarts nicht eine Fortsetzung der Malerei des Fra Beato ist, insofern die Angeli Musikanti des letzteren ja eine Melodie zu spielen haben: „Und sie ragen alle nach Rang — und sie tragen goldene Geigen — und die schönsten dürfen nicht schweigen — ihre Seelen sind aus Gesang“ [R. M. Rilke, Engellieder]). — Er scheut sich nicht, selbst Geige oder Klavier zu spielen, und hat keine Angst vor dem Worte „Amateur“, denn er weiß, daß die Wurzel dieses Wortes „amo“ und daß die Liebe zum Schönen — die *φιλοκαλία* — ein theologischer Begriff ist.

Und schließlich — das Äußere. In seiner Tracht unterscheidet er sich nicht vom „man in the street“ (selbstverständlich hat er auch einen Talar und einen Pastoren-Gehrock — allerdings ohne Ordenssterne, auch wenn er solche besitzt; diese Trachten gehören zu seinem Amt und werden nur im Amt getragen).

Er treibt Sport (wenn er dazu Zeit findet) und fährt selbst seinen Wagen.¹⁷⁾ Das letztere fordert von ihm eine gewisse Anstrengung, denn hier muß der Mythos vom „zerstreuten Professor“ überwunden werden; sonst könnte es traurig enden. . .

Damit scheint alles Charakteristische erwähnt zu sein. Ich brauche nicht von der Liebe und der Verehrung zu sprechen, von denen er umringt ist.

Zum Schluß möchte ich ihn im Namen seiner russischen Freunde grüßen mit den Worten, die einer der größten Poeten unseres Volkes einem bedeutenden Führer unserer Kultur schrieb:¹⁸⁾

„Der du mit Glauben und mit Liebe
Gedient hast deinem Heimatland,
Mit deiner Seele tiefstem Triebe,
Mit Wort und Tat, mit Herz und Hand, —

Du hast auf allen deinen Wegen
Getreu zum Herren aufgeschaut,
ER machte dich zu einem Segen
Der Jugend, die dir anvertraut.“¹⁹⁾

1) Worte von S. Bulgakov über sein eigenes Werk; er fügte hinzu: „Von einem bin ich völlig überzeugt: daß ich nicht unfehlbar bin.“

2) Die Frau und das Heil der Welt. Manz Verlag, München 1960.

3) S. Bulgakov, Die Braut des Lammes (russisch), S. 307.

4) In der Anmerkung zu dem Poem „Drei Begegnungen“.

5) Der evangelische Pastor von Dorpat Traugott Hahn wurde zusammen mit dem orthodoxen Bischof von Estland Platon im Keller der Dorpater Tscheka (russische Gestapo) ermordet.

6) In der „Erzählung“ wird der folgende Befehl „der göttlichen Majestät“ vorgelesen: „Unsere Feinde . . . wurden durch unsere Barmherzigkeit und unsere Fürsprache vor dem himmlischen Vater von ihrem verdienten Schicksal — dem Tod durch Feuer vom Himmel — befreit, und es wird ihnen völlige Freiheit gelassen . . .“

7) S. Bulgakov, Philosophie des Namens (russisch), S. 160.

⁸⁾ Offenb. Joh. 2, 17.

⁹⁾ „The Importance of being Ernest“.

¹⁰⁾ Aus dem Gebet bei der Handauflegung der Ordination.

¹¹⁾ Charles Peguy, „Die Schwelle des Mysteriums der zweiten Tugend“ (französisch), S. 69.

¹²⁾ In der LXX heißt Johannes Ἰωαννάν oder Ἰωάνν oder Ἰωαννά oder Ἰωαννης.

¹³⁾ „dans convaincre il-y-a toujours vaincre“, sagt Peguy.

¹⁴⁾ P. Evdokimov, *Sacrament d'Amour*. Ed. de l'Épi, Paris 1962, S. 161.

¹⁵⁾ „Aus dem Grabe erstrahlte heute Christus wie aus einem Gemache. Die Frauen erfüllte Er mit Freude, da Er sagte: Trag zu den Aposteln die Kunde . . . Der Engel, auf dem Steine sitzend, redete die Frauen an und sagte: Geht, bringt Seinen Jüngern die Kunde: Christus ist erstanden von den Toten . . . Laufet und kündet der Welt, daß erstanden ist der Herr, nachdem er den Tod getötet . . .“ Aus dem Osterkanon des Johannes von Damaskus.

¹⁶⁾ Vergleiche damit, was Dostojewskij über die Bibliothek Tichons (in dem er eine „Ikone der Orthodoxie“ malen wollte) sagt: „Man hielt seine Bibliothek für zu bunt und widerspruchsvoll; denn neben den Werken großer Kirchenlehrer und Asketen standen Schriften aus dem Theaterwesen und vielleicht noch schlimmere“ („Die Dämonen“, Anhang).

¹⁷⁾ Die Motorisierung der Geistlichkeit ist übrigens ein transkonfessioneller Prozeß. Ich stelle einen Katalog der motorisierten Bischöfe der orthodoxen Kirche zusammen. Die Griechen, die ausgezeichnete Kraftfahrer sind, schlagen hier alle Rekorde.

¹⁸⁾ F. Tjutschew an A. Norov.

¹⁹⁾ Diese Übersetzung des Gedichtes von Tjutschew sowie eine Durchsicht dieses in deutscher Sprache abgefaßten Aufsatzes auf sprachlich-stilistische Mängel verdanke ich der Freundschaft von Prof. Dr. Ludolf Müller, dem ich meinen herzlichen Dank ausspreche.

NEUE BÜCHER

Erwin Wilkens, Rom im ökumenischen Spannungsfeld. Eine Anfrage zur Einheit der Kirche. Claudius Verlag, München 1962. 32 Seiten. Brosch. DM 2.80.

Auf dem kurz und treffend skizzierten Hintergrund der ökumenischen Gegenwartsproblematik beleuchtet der Verfasser, theologischer Referent im Lutherischen Kirchenamt, Motive, Möglichkeiten und Grenzen römisch-katholischer Bereitschaft zur zwischenkirchlichen Verständigung. In seiner klaren und konzentrierten Zusammenschau eignet sich dieses Büchlein, das auf einen Vortrag zurückgeht, vorzüglich zur Einführung in diesen heute so drängenden Fragenkreis.

Nils Karlström, Ökumene in Mission und Kirche. Entwicklungslinien der heutigen ökumenischen Bewegung. Claudius Verlag, München 1962. 280 Seiten. Ln. DM 19.50.

Das vorliegende Buch ist eine sehr dankenswerte Arbeit, die in gedrängter Kürze die Linien aufzeigt, welche in Kirche und Mission zur ökumenischen Bewegung führten und die dann bei der Integration auf der Vollversammlung in Neu-Delhi zusammenliefen.

Die Darstellung bleibt nicht in der historischen Forschung stecken. Mit den geschichtlichen Daten werden in objektiver Weise die Ergebnisse der verschiedenen Konferenzen und Tagungen festgehalten und so die theologischen Linien aufgezeigt, wie sie heute in der Ökumene zum Durchbruch kommen. Das Buch enthält sich nahezu jeder Kritik, aber auch jeden Enthusiasmus. Es ist überraschend, wie aus der vielgestaltigen ökumenischen Bewegung von Jahr zu Jahr durch die Tagungen der einzelnen Kommissionen sich neue theologische Einsichten ergeben, von denen man nur hoffen

kann, daß sie in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates ernst genommen werden.

Besonders wichtig für uns ist die Darstellung des Verhältnisses der orthodoxen Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Am Schluß des Buches wird das Ja und das Nein zur Integration behandelt.

Das vorliegende Buch bietet in sehr klarer Übersicht und Darstellung eine gute Hilfe, sich schnell und zuverlässig über alles Wichtige innerhalb der ökumenischen Bewegung, über ihre Ergebnisse und über die Tätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen mit seinen Unterabteilungen zu informieren. Es kann allen eine große Hilfe sein, die die ökumenische Bewegung in ihre Arbeit mit hineinnehmen möchten.

Georg F. Vicedom

Daniel T. Niles, Feuer auf Erden. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1962. 282 Seiten. Paperback. DM 12.80.

In einer guten Übersetzung von H. Kloppeburg legt hier der Evang. Missionsverlag eine bedeutende Veröffentlichung der neueren Missionsliteratur vor. Der asiatische Christ D. T. Niles beschreibt die echte Christusbefolgung als kompromißloses Ja zur Berufung und Sendung durch Christus und damit zum missionarischen Dienst in der Welt. Bei der Lektüre dieses gehaltvollen Werkes treten besonders zwei Gesichtspunkte hervor: Einmal handelt es sich hier um ein Studienbuch, das im gleichen ökumenischen Arbeitskreis entstanden ist wie der Band des Holländers J. Blauw „Gottes Werk in dieser Welt“ (Chr. Kaiser Verlag, München 1961; vgl. Besprechung in der „Ökumenischen Rundschau“, Oktober 1962, S. 304 f.). Als Studienbuch will es erarbeitet sein, denn die kritischen Einsichten, die es vermittelt, werden das theologische Gespräch innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen während der nächsten Jahre mitbestimmen. Darüber hinaus ist es jedoch im besten Sinne des Wortes ein geistliches Buch, das in drei Hauptteilen unter den Stichwörtern „Der Glaube“, „Der Auszug“ und „Die Begegnung“ das Leben und den Auftrag der Kirche wie des einzelnen Glaubenden in der Welt darstellt. Jedes in der Schrift gegründete Gemeindeglied wird diese Sprache verstehen und vom Evangelium her eine so notwen-

dige und auf unsere heutige Situation bezogene Sinndeutung seines Lebens empfangen. Man spricht heute viel von der fehlenden „missionarischen Struktur der Gemeinde“. Dieses Buch will einen Beitrag leisten, daß das missionarische Bewußtsein geweckt wird und daß sich unsere Gemeinden nicht nur als „Sammlung“, sondern auch als „Sendung“ Gottes in die Welt erkennen. Ludwig Rott

Luitpold Walter/Georg Bell, Die Mission im Gottesdienst. Gebete, Schriftworte und Lieder. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1962. 223 Seiten. Leinen DM 9.80.

Wenn ökumenisch gesonnen sein heißt: Nicht die eigene Konfession zu verleugnen, sondern sich mit ihr in den großen Raum der Kirchen Jesu Christi in dieser Welt hineinführen zu lassen, dann kann Pfarrern und Gemeinden dieses Buch dabei eine gute Hilfe sein. In dieser wertvollen Sammlung von Missionsgebeten, Missionstexten und -liedern lernen wir mit der weltweiten Kirche Christi beten, wobei die Herausgeber von der Erkenntnis ausgehen, daß dieses gemeinsame Reden mit dem Herrn und Hören auf ihn immer die Voraussetzung aller Mission ist. Der Band ist übersichtlich gegliedert und bietet durch mehrere sorgfältig geordnete Register jedem, der in der praktischen Gemeindegliederung steht, ein vielseitiges Nachschlagewerk mit zahlreichen Anregungen zur Gestaltung von Missionsgottesdiensten und ökumenischen Veranstaltungen. Wie Prälat D. Metzger in seinem Vorwort namens des beratenden Arbeitskreises hervorhebt, trägt diese Handreichung „nicht den Charakter einer kirchlichen Agenda... Vielmehr lassen sich die in ihr angebotenen Stücke als ein freies Angebot in die bestehenden Ordnungen einfügen.“ Ludwig Rott

Ludwig Schmidt (Hrsg.), Gemeindeveranstaltungen, Arbeitshilfen und Entwürfe zum Thema Kirche und Welt. IV. Bd., 2. Teilbd. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1962. 344 Seiten. Leinen DM 17.20.

Während der erste Teil dieses Bandes sich auf etwa 180 Seiten mit den Themen der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit befaßt, behandelt der zweite Teil auf etwa 90 Seiten Themen aus dem Bereich der Ökumene im weitesten Sinne des Wortes. Be-

sonderer Nachdruck wird dabei auf die Frage gelegt: Was bedeutet Ökumene für die kirchliche Ortsgemeinde? In diesem Zusammenhang wird dann auch in zwei Beiträgen die Linie ausgezogen zur Mission und ein dritter Artikel behandelt das Zusammenleben mit römisch-katholischen Christen in der Diasporasituation einer evangelischen Gemeinde. Wer weiß, wie sehr das ökumenische Bewußtsein gerade in den Ortsgemeinden noch in den Kinderschuhen steckt und wie schwierig es ist, brauchbare Arbeitshilfen auf diesem Gebiete zu bekommen, der wird die Pionierarbeit, die hier vom Verlag, dem Herausgeber und den Mitarbeitern geleistet worden ist, anerkennend begrüßen und dankbar nach diesem Band greifen. Ludwig Rott

Die Kirchen und die Kirche. Wesen und Gestalt der Kirchen in kurzen Selbstdarstellungen der Haupttypen. (Ökumenische Arbeitshefte, Heft 4) Herausgegeben von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt/Main 1962. 44 Seiten. DM 1.20, ab 10 Stück DM 1.—.

Mit der vierten Nummer dieser guten Arbeitshefte hat uns die Ökumenische Centrale wieder eine praktische Hilfe zur örtlichen Ökumenearbeit gegeben. Das Reizvolle der kurzen Selbstdarstellungen fast aller bei uns vorkommenden Kirchentümer ist die bunte Vielheit der Gesichtspunkte. Aber gerade hier kann im örtlichen Arbeitskreis das Gespräch einhaken und z. B. den Fragekreisen des Artikels S. 34 f.: „Wie kommen wir zur Einheit?“ nachgehen. Aus solch einer gemeinsamen Arbeit könnte gewiß manche Anregung zur neuen Einheitsformel an das Referat für Glauben und Kirchenverfassung in Genf weitergegeben werden (siehe S. 37 unten). Nur aus solcher „Mitverantwortung“ der örtlichen Arbeitskreise heraus kann der Wunsch so vieler verwirklicht werden: daß doch Ökumene nicht nur „oben“, sondern auch „unten“ geschehe! Else Müller

D. L. Murray, Christ und Wirtschaft. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1962. 256 Seiten. Leinen DM 19.80.

Dankbar ist zu begrüßen, daß das unter dem Titel „Christianity and Economic Problems“ erschienene Buch jetzt auch mit

einem Vorwort von Prof. H.-D. Wendland in deutscher Sprache vorgelegt worden ist. Der Autor gibt sich in diesem Werk als Christ Rechenschaft über seinen Standort und versucht, christliche Verantwortungs- und Handlungsmöglichkeit in Wirtschaft und Gesellschaft von heute zu klären. Dabei ist das ökumenische Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ aufgenommen und weiterentwickelt worden. (Eine ausführliche Besprechung durch Prof. Pfeffer ist in Heft 1/1958 der „Ökumenischen Rundschau“ erschienen.) Peter Heyde

Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche. Von Ernst Benz, Constantin Floros und Hans Thurn. Furche Verlag, Hamburg 1962. 212 Seiten. Bildteil mit 22 ganzseitigen Photographien. Mit einer 25 cm-Langspielplatte. Laminierter Halbleinenband mit Schuber DM 48.—.

Die Begegnung mit der Ostkirche nimmt in der Ökumene einen ständig wachsenden Raum ein. Aber entspricht der in die Breite gehenden Aufgeschlossenheit in den Kirchen des Westens auch die Tiefe der Kenntnis und des Verständnisses dieser uns letztlich doch so fremden Glaubenswelt? Man wird diese Frage reinen Gewissens nicht bejahen können. Darum leistet der Furche Verlag erneut einen wahrhaft ökumenischen Dienst, wenn er dem „Buch der Spirituals und Gospel Songs“ ein gleich ausgestattetes „Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche“ folgen läßt. Schlägt doch im Gottesdienst das Herz der orthodoxen Frömmigkeit, ist doch die Liturgie für die orthodoxe Kirche nach den Worten von Ernst Benz „die mystische Repräsentation der gesamten Fülle der göttlichen Heilstatsachen und gott-geoffenbarten Heilswahrheiten“ (S. 23). In seinem einleitenden Beitrag „Heiteres Licht der Herrlichkeit“ führt der Marburger Kirchenhistoriker in den Gesamtzusammenhang der orthodoxen Liturgie ein, deren Wesen, Geschichte und Formen er ebenso sachkundig wie verständnisvoll zu interpretieren weiß. Die gelehrte Untersuchung der orthodoxen Hymnen durch Hans Thurn, Lektor an der Universität Hamburg, gilt dem Nachweis der wesentlichen Bedeutung von Sprachform und textlicher Gestaltung für die Liturgie der Ostkirche. Es folgt im Hauptteil die Darbietung der Hymnen selbst, die nun unmittelbar in das Beten

und Loben der gläubigen Gemeinde hinein- stellen. Abschließend behandelt Constan- tin Floros, Dozent für Musikwissenschaft an der Universität Hamburg, in einem „Gesang zum Lobpreis Gottes“ überschrie- benen Kapitel äußerst instruktiv die Musik der Ostkirche, die — im Gegensatz zu den Hymnentexten — in den einzelnen ortho- doxen Nationalkirchen eine erhebliche Dif- ferenzierung aufweist. Ein vorzüglicher Bild- teil, ein Schallplatten- und Literaturnach-

weis sowie eine Schallplatte mit Original- aufnahmen der wichtigsten Hymnen aus griechisch- und russisch-orthodoxen Kirchen machen das Werk zu einem geschlossenen Ganzen, aus dem man vielseitige Anre- gung und Belehrung gewinnt. Die hervor- ragende Aufmachung und der Reichtum des Gebotenen lassen uns daher den preiswer- ten Band allen an der Ostkirche interes- sierten Kreisen wärmstens empfehlen.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Peter Heyde, Schwerte/Ruhr, Haus Villigst / Prof. Dr. Jean-Louis Leuba, Neuchâtel, Chemin de la Caille 30 / Prof. Roger Mehl, Straßburg, 6 Rue Blessig / Fräulein Else Müller, Nürnberg 15, Hummelsteiner Weg 100 / Prof. Dr. N. A. Nissiotis, Château de Bossey p. Céligny, Ökumenisches Institut / Pastor Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bocken- heimer Landstr. 109 / Frère Max Thurian, Communauté de Taizé (S.-et-L.) / The Right Rev. Oliver S. Tomkins (Bishop of Bristol), Bristol 8, Bishop's House, Clifton Hill / Rev. Prof. T.F. Torrance, Edinburgh 9, 21 South Oswald Road / Dr. theol. Vilmos Vajta, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. D. Dr. G. F. Vicedom, Neundettelsau, Missions- str. 5 / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. D. Hans Heinrich Wolf, Château de Bossey p. Céligny, Ökumenisches Institut / Prof. D. Leo A. Zander, Boulogne-sur-Seine, 4 Rue d'Alsace-Lorraine.

ÖKUMENISCHE ARBEITSHEFTE

Eine Handreichung für die Ortsgemeinde

- Heft 1: Günter Wiese:
Weltweite Evangelisation
- Heft 2: Verschiedene Mitarbeiter:
Christen beten für die Einheit
- Heft 3: Verschiedene Mitarbeiter:
Die Gemeinde im Haus
- Heft 4: Verschiedene Mitarbeiter:
Die Kirchen und die Kirche

Die Hefte eignen sich besonders als Studienmaterial für die verschiedenen Arbeitskreise in den Gemeinden. In jedem Heft finden Sie: Berichte aus vielen Kirchen der Welt — Statistiken und Skizzen — Neue Gedanken für die ökumenisch-missionarische Arbeit in anschaulicher Form — Praktische Anregungen für die Ortsgemeinde — Wichtige Dokumente und Literaturhinweise.

Jedes Heft kostet bei 32—40 Seiten DM 1.20, ab 10 Stck. DM 1.—

Zu beziehen durch die Ökumenische Centrale, 6 Frankfurt a. M., Postfach 4025.



ÖKUMENE UND DIE WELT DER JUGENDLICHEN

VON ALBERT H. VAN DEN HEUVEL

Heikel. Dies ist das erste Wort, das uns in den Sinn kommt, wenn nach der Beziehung zwischen Ökumene und der Welt der Jugendlichen gefragt wird. Heikel aus verschiedenen Gründen. Heikel einmal, weil das Wort „Ökumene“ offenbar im übertragenen Sinn als „Bewegung von Kirchen“ aufgefaßt und nicht so sehr nach der Beziehung zwischen den Jugendlichen und der „Erde als Haus“ gefragt wird, was doch die eigentliche Bedeutung des Wortes „Ökumene“ ist. Heikel auch darum, weil „Welt der Jugendlichen“ ein unklarer Begriff ist. Was meinen wir damit? Meinen wir die Welt der Jugendorganisationen? Dann müssen wir vorsichtig sein, denn Jugendorganisationen kämpfen auch für ihre Existenz. Das liegt nun einmal im Wesen einer Organisation und ist auch gar nicht so schlimm. Starke Vereinigungen und Organisationen sind sehr nützlich. Aber ökumenische Bewegung und Selbstbehauptung verhalten sich wie Wasser und Feuer. Die ökumenische Bewegung ist ein Gehorsam bis in den Tod, sagten die Kirchen, die in Evanston die 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen bildeten. Dr. Visser 't Hooft formulierte es 1960 in Lausanne nicht viel weniger stark: „Es ist eine Tatsache, daß die ökumenische Bewegung der Kirchen ein Schlachtfeld ist, auf dem die Kräfte der Selbsterhaltung und des Institutionalismus gegen die der Erneuerung und des Fortschritts kämpfen.“ Ich glaube nicht, daß widerlegt werden kann, daß heute das ökumenische Dynamit nicht von den organisierten Jugendlichen herkommt. Das war nicht immer so, aber heute stehen die Jugendorganisationen nicht in den ersten Reihen der Erneuerungs- und Fortschrittskräfte auf dem Schlachtfeld.

Aber „Welt der Jugendlichen“ braucht nicht unbedingt Jugendorganisation zu bedeuten. Es kann auch äquivalent sein mit Jugendkultur, diesem seltsamen Wort, das in Deutschland erfunden wurde, in den Vereinigten Staaten zu Berühmtheit gelangte und einen selbständigen, von der Vorherrschaft der Erwachsenen befreiten Ausdruck einer jüngeren Generation andeuten soll, die mit eigenem Geld eigene Kulturformen (Kleidung, Literatur, Sprache, Musik, Tanz, Freizeitbeschäftigung und Moral) in einer eigenen Welt zu gestalten trachtet. Auch diesen Punkt werden wir also untersuchen müssen. Worum es uns dann schließlich in diesem Artikel geht, ist wiederum etwas anderes. Dazu ist es gut, wenn wir uns etwas mehr Klarheit über die Frage verschaffen können, was diese Jungen, die sich mit Herz und Seele der Ökumene weihen, den Kirchen zu sagen haben, oder anders ausgedrückt, was diese Ergriffenen und Berufenen (kleinere Worte genügen hier nicht) in der „Welt als Haus“ als Gehorsam am Evangelium vom Herrn erfahren. Dabei denken wir vor allem an jene Altersstufe ab siebzehn Jahren. Es geht also vor allem um die Jugendlichen, die in Amerika bereits als „young adults“ (junge Erwachsene) bezeichnet werden, für die bei uns aber ein eigener Begriff fehlt.

Schließlich ist auch die Kombination der Begriffe im Titel dieses Artikels heikel, weil man die Stimme der Jugendlichen in der ökumenischen Bewegung gar nicht hört. Zum Glück. Denn es gibt viele Erwachsene, die den Jungen in ihrer Haltung zur ökumenischen Bewegung weit voraus sind, und viele Jugendliche, die um einiges seniler reagieren als mancher kirchliche Greis. Wenn wir auf die ökumenischen Führer schauen (was den Inhalt betrifft), sehen wir nicht besonders viele Jugendliche; schauen wir aber auf die wertvollen Experimente, stehen die Jugendlichen keineswegs allein. Es sind die Älteren, die Gesichte gesehen und Träume geträumt haben. Natürlich gibt es auch Jugendliche, welche die Geschichte verstanden und die Melodie gelernt haben, aber ein quantitativer Unterschied ist kaum feststellbar.

Vielleicht ist es deshalb am besten, die Jugendlichen in der biblischen Terminologie zu betrachten: die Jünger Jesu, sie, die „wie die Kinder geworden sind“, die sich entscheiden, Kinder Gottes zu sein.

Worum es dann in diesem Artikel geht, sind die Wünsche, die Forderungen und die Sehnsüchte eines Teils dieser Jünger, nämlich derer, „die eben erst mit dabei sind.“

Auf Bonhoeffer hören

Bonhoeffer war Pfarrer in einer deutschen Gemeinde in London, nicht lange bevor Hitler an die Macht kam. Dort, in einer gewissen Distanz vom sich entwickelnden Nazi-Deutschland und in fortwährendem Kontakt mit der Kirche zu Hause, versuchte er Klarheit zu erlangen über die Rolle der Kirche in der Politik.

Auch in bezug auf die Jugendarbeit. In Deutschland begann sich eine Art Vergötterung der Jugend abzuzeichnen: Die Jugend — die Hoffnung der Zukunft! Eine starke Jugend — ein starkes Volk! Wer die Jugend hat, besitzt die Zukunft! Dieser Schrei ist natürlich nicht nur für Hitler-Deutschland charakteristisch. Er kann überall gehört werden und nur allzuoft auch in der Kirche. Noch vor kurzem stand schwarz auf weiß in einem kirchlichen Gutachten: „Wir müssen die Kirche erneuern, wenn wir die Jugendlichen nicht verlieren wollen. Wenn die Kirche ihre Anziehungskraft auf die Jugend verliert, ist sie zum Tode verurteilt.“

Bonhoeffer hörte dies alles und zog daraus die Lehre:

„Der Geist der Jugend ist nicht der Heilige Geist. Die Zukunft der Kirche gehört nicht der Jugend, sondern dem Herrn Jesus Christus allein . . . Aufgabe der Kirche ist nicht Eroberung der Jugend, sondern Lehre und Verkündigung des Wortes Gottes . . . Gottes Geist in der Kirche hat nichts mit jugendlicher Kritik an der Kirche, die Radikalität des Anspruches Gottes auf den Menschen hat nichts mit jugendlichem Radikalismus . . . zu tun.“

Dies sind nur einige Beispiele aus den „Acht Thesen über die Jugendarbeit der Kirche“, die vielleicht zwar einseitig sind, aber doch einige Aspekte verdeutlichen. Bei der Fortsetzung unserer Darlegungen werden wir gut daran tun, sie uns stets vor Augen zu halten. Was für die Kirche gilt, gilt auch für die ökumenische Bewegung. Die Zukunft der ökumenischen Bewegung und die Zukunft der Kirche liegen nicht in den Händen der Jugendlichen. Sie liegen verankert im Herrn.

Bis hierher ist Bonhoeffer ein guter Lehrmeister. Aber damit sind noch nicht alle Fragen gelöst. Wohl ist die Kirche auf göttliche Initiative zustande gekommen und wird auch durch göttliche Initiative instand gehalten, aber es besteht auch eine Forderung nach Gehorsam, nach Antwort auf diese Initiative. Und jeder Adam wird neu zur Antwort gerufen. Gott ruft die Kirche zu sich her, wo er in der Welt wirkt. Die Kirche bleibt, ohne ihren Ursprung und Ausgangspunkt aus den Augen zu verlieren, eine Kirche auf dem Weg, eine Kirche mit Gott in der Geschichte. Die Frage, die Bonhoeffer nicht beantwortet, ist die Frage nach der Stellung, welche die junge Generation dabei hat. Gibt es eine spezielle Aufgabe für die Jugend bei Gottes Aufmarsch durch die Welt? Oder hat Bonhoeffer alles gesagt, wenn er die primäre Aufgabe des Jugendlichen als die eines Zuhörenden umschreibt?

Auf die Welt hören

In der Welt nimmt die junge Generation offenbar eine Sonderstellung ein. Dies wurde schon vielfach beschrieben.

Karl Mannheim beschreibt in seiner „Analyse unserer Zeit“ (1941) die Jugend als die „unerschöpfliche Reserve, die jede Gesellschaft zur Verfügung hat“; die Jugend sei in jeder Gesellschaftsordnung nötig, „um Neues zu schaffen“. Die Jugend ist für Mannheim das dynamische Prinzip, während die Erwachsenen das konservierende Element der Gesellschaft darstellen. Es ist die Aufgabe der Jugendlichen, die Kräfte des Fortschritts in unserer Welt zu verkörpern. Sie sind auf die Zukunft, auf das „noch nicht“ ausgerichtet, und ihre Energie konzentriert sich auf den Aufbau des Morgen. Mannheim spricht von einer sich fortwährend entwickelnden Gesellschaft. Rasche soziale Umschichtungen finden statt, und das Gestern, Heute und Morgen zeigen je ein ganz anderes Bild.

Margaret Mead entwickelt in ihrer Beschreibung primitiver und fast völlig stabiler Gesellschaftsordnungen (Samoa, Guinea, Dakota, Indianer usw.) ein ganz anderes Bild. Die Jugend stellt dort nicht das dynamische, sondern vielmehr das konservierende Element dar. Die Jugendlichen sind nicht Vertreter der Erneuerung, sondern sie gewährleisten und verkörpern die Kontinuität. Sie übernehmen das, was war, und halten es instand. Wer keine Kinder hat, riskiert, daß alte Erfahrungen verlorengehen und daß vieles nicht mehr wiederholt werden kann.

Wieder andere weisen darauf hin, daß die soziale Rolle der Jugendlichen nur eine Übergangsphase darstelle von der sozialen Rolle des Kindes zu der des Erwachsenen (Schelsky).

Diese Aussagen über die Rolle der Jugendlichen geben uns einiges zu denken. Jugend bedeutet offenbar nicht überall dasselbe, und ihre soziale Rolle ist je nach Zeit und Situation verschieden.

Muchow mag zwar behaupten, daß man zeitlose Charakterzüge für die Jugend angeben könne, doch muß dies noch bewiesen werden. Jugend bedeutet nach ihm, an einem status crescendi (Wachstumsprozeß) und einem status matu-

randi (Reifungsprozeß) beteiligt zu sein. Jugend sei gesellschaftlich offen, es bestehe noch kein fester Boden unter den Füßen usw. Aber sind das nur kindliche Züge, nur jugendliche Züge, oder ist es ein Bild unserer Gesellschaft in ihrer Gesamtheit?

Die Rolle der Jugendlichen in einer stabilen, sich kaum verändernden Gesellschaft ist ganz andersartig als die ihrer Altersgenossen in einer Kultur, die fortwährend mit Stromschnellen rechnet und sich von Jahr zu Jahr ändert.

Wenn wir in diesem Artikel versuchen wollen, die Jugendlichen in ihrem Verlangen und ihrem speziellen Auftrag in bezug auf die ökumenische Bewegung zu verstehen, können wir das nur, wenn wir die Stellung der Jugendlichen in dieser Gesellschaft verstehen. Dabei bleiben die Einsichten, die Bonhoeffer uns vermittelte, unverändert gültig. Was auch immer die spezifische Aufgabe dieser jungen Generation in dieser Situation sein mag, sie bildet einen Teil der Gemeinde und dort ein Teil der getauften und bekennenden Glieder. Aber sie repräsentiert auch den Typus einer neuen Phase der Gesellschaft, und als solcher hat sie einen neuen Auftrag für die Gemeinden vorzuzeigen.

Auf die Geschichte hören

Die Erscheinung, daß Jugendliche einen eigenen Beitrag zum gesellschaftlichen und kirchlichen Leben liefern, ist relativ neu. Wir haben uns im Laufe der Zeit derart an Jugendarbeit, Jugendfürsorge und Jugendprobleme gewöhnt, daß es schwerfällt, an Zeiten zu glauben, in denen es nur Kinder und Erwachsene gab, aber keine Jugend. Professor van den Berg schreibt in seinem immer wieder anregenden und fesselnden Buch „Metabologica“ von einem neuen Zeitabschnitt, der dem Prozeß des Erwachsenwerdens hinzugefügt werde: die Periode der Adoleszenz. Es gab eine Zeit, in der keine Adoleszenten vorhanden waren, in der eine Selbstdefinition nicht nötig war, in der keine Differenzierung innerhalb der eigenen Kultur auftrat und die Definition der sozialen Rolle und Funktion jedes Individuums nicht in langen, schwierigen Jahren erlernt werden mußte. Es gab wirklich eine solche Zeit. Jahrhunderte, in denen nur das Vorbild der Erwachsenen imitiert zu werden brauchte. Und später Jahrhunderte, in denen die Erfahrungen der Weisen, der Schule und des Religionsunterrichtes genühten, um aus Kindern Erwachsene zu machen.

Hans Muchow setzt den Anfang unserer modernen Zeit auf 1795 fest, als in Deutschland die ersten Studentenverbindungen entstanden. Damals, sagt er, kamen die Jugendlichen zum ersten Mal zusammen, um sich selbst zu finden. Zum ersten Mal standen sie selbst im Mittelpunkt ihrer Gespräche. Nicht die Tatsache, daß die Jugendlichen das Wort ergriffen, war neu, wohl aber, daß sie über sich selbst und ihre Zukunft sprachen. Vor 1795 (das Jahr tut jetzt nichts zur Sache) redeten die Jugendlichen auch mit, aber immer mit und inmitten von Erwachsenen. Die Wunderkinder des 18. Jahrhunderts waren kleine Erwachsene, die sich gemäß dem Rat der Weisen verhielten. Justus von Effen war 15 Jahre alt, als er Erzieher anderer Kinder wurde. Menno van Coehoorn war mit 16 Jah-

ren Hauptmann der Infanterie. Pascal schrieb mit zwölf Jahren eine Abhandlung über den Schall, und vier Jahre später setzte er seine Zeitgenossen in Erstaunen mit einer Abhandlung über Kegelschnitte. Die Jugendlichen sprachen also auch, aber als kleine Männer. Sie redeten mit unter der Bedingung, daß sie sich in Gesellschaft von Erwachsenen wie Erwachsene aufführten. Eine eigene Stimme, ein eigener Beitrag der Jugendlichen war undenkbar.

Vor allem auf das letzte Jahrhundert hören

In der Mitte des 19. Jahrhunderts änderte sich die Situation von Grund auf. Fast unbemerkt haben sich die Jugendlichen das Mitspracherecht erobert. Noch ist keine Rebellion oder Revolution von ihnen zu erwarten, aber sie sind mündig geworden und ihre Stimmen rufen nach Erneuerung. Der Prozeß der Entfremdung von der Kirche hat längst eingesetzt, und in Westeuropa präsentiert sich zum ersten Mal der säkularisierte Mensch, der sich von der Herrschaft der Kirche und der Metaphysik befreit hat. In den niederen Volksschichten beginnt es zu gären, und am Horizont zeichnet sich der Untergang der stabilen Gesellschaft bereits ab. Unter den verschiedenen Gruppen, welche ihre Hand nach der Mündigkeit ausstrecken, befindet sich auch die junge Generation. Inmitten der Drohungen und der dazugehörenden Geräusche findet auch sie ihre eigene Stimme. Auch in den Kirchen. Und um gleich die zwei Hauptpreise zu verleihen, es waren vor allem die YMCA's und die Studentengemeinden, die von sich hören ließen. Wir wählen diese zwei auch darum, weil sie einen unerhörten Einfluß auf die ökumenische Bewegung gehabt haben.

Die YMCA's

Vor mir liegt die „History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations“, ein aufregendes Buch für alle, welche die ökumenische Bewegung ins Herz geschlossen haben. Für die heute lebenden Jugendlichen ist es kaum zu fassen, welchen Beitrag die YMCA's zur Erneuerung der Kirche geliefert haben. In den Jahren, in denen die junge Generation zum ersten Mal etwas Eigenes sagen konnte, war es diese Organisation, die der Jugend eine Stimme gegeben hat. In einer Zeit, in der von einem ernsthaften Kontakt zwischen den Konfessionen und Denominationen noch keine Rede war, haben die YMCA's den ersten Schritt getan und das Unmögliche verwirklicht: sie haben Gruppen von Jugendlichen zusammengebracht zu Gottesdienst und Gebet, zu Studium und Gespräch. Gegründet als eine interdenominationale Bewegung von Protestanten, wurde schon 1890 der Wunsch nach einer Erweiterung der Bewegung auf Orthodoxe und römische Katholiken laut. Jean Paul Cook aus Frankreich sagte übrigens schon im Jahre 1862: „Ich habe manche Leute gesehen, die entsetzliche Angst hatten, mit Vertretern anderer kirchlicher Gemeinschaften zusammenzutreffen . . . aber was sollen denn die im Himmel tun?“ 1894 schreibt Paul Pettavel in „Le Messager“: „Schließlich betrachtet sich die YMCA nicht als Kirche, sie erhebt nicht den Anspruch, irgendeine Kirche zu ersetzen. Sie hat nicht den Ehrgeiz, wie ge-

wisse Denominationen, die Kirche Christi zu werden. Sie betrachtet ihre Organisation als zu unvollkommen, um je eine solche Aufgabe in Angriff zu nehmen. Sie will nicht mehr sein als ein zeitlich beschränktes Mittel, ein Instrument in den Händen Gottes für den Aufbau seines Reiches auf Erden und das Errichten der idealen und perfekten Kirche. Sie betrachtet ihre Aktivität als ein Hilfsmittel, und wenn ihre Aufgabe der Erweckung, der christlichen Propaganda und der Wiedervereinigung vollbracht ist, wird sie ihre heutigen Organisationsformen gerne aufgeben, um mit allen Gläubigen in der vollkommenen Organisation der Kirche Christi zu verschmelzen.“ Es mögen verschiedene für uns unverdauliche Bemerkungen in diesem Zitat stehen, aber wenn wir es mit dem, was in jener Zeit in kirchlichen Kreisen über die Ökumene gesagt wurde, vergleichen, steht es fast allein da. Dieser sonderbare Kampf, der den YMCA's durch die Getrenntheit der Kirchen auferlegt wurde, nämlich gleichzeitig der Einheit in Christo und der kirchlichen Gruppierung, der sie „zufällig“ angehörten, Treue zu halten, ist auch den Kirchen nicht erspart geblieben, und es ist beschämend zu sehen, daß vieles, was uns heute in den Kirchen zu diesem Thema aufgetischt wird, nicht viel weiter entwickelt ist als das, was die YMCA schon vor fast einem Jahrhundert zu sagen wußte. Das Gestümper mit Wörtern wie denominationell, undenominationell, interdenominationell, überdenominationell usw. — alles Wörter, die Ausdruck des Ungehorsams gegen Gottes Wort sind (Eddy) — begann in der YMCA längst bevor die Kirchen den Mut aufbrachten, sich auch daran zu wagen.

In der zweiten Hälfte des letzten und in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts ist in der YMCA und in vielen anderen Jugendorganisationen, die aus dem gleichen Holz geschnitzt waren, eine Generation bewußter junger Christen herangewachsen, die sich in ihrer Sehnsucht nach einer sichtbaren Einheit der Kirche gestärkt sah durch eine unzweifelhafte Erfahrung der Einheit. Die moderne ökumenische Bewegung ist undenkbar ohne diesen Beitrag. Die Wurzel unserer kirchlichen Unrast ist ja nicht nur das theologische Argument, daß es anders sein mußte, sondern auch das praktische Wissen, daß es anders sein kann! Die YMCA und andere Laienorganisationen haben nicht die theologische Basis zur Erneuerung der Kirche gelegt. Dies war anderen vorbehalten. Ohne diese theologische Basis hätte das Streben der Kirchen nach Einheit bedenklich viel Ähnlichkeit mit dem bekommen, was in der UNO und in anderen Weltorganisationen geschieht. Aber zum Glück begann alles dort, wo die Menschen leben. Es sollte die Kirchen noch viel Zeit kosten und erst nach ausführlichen Beratungen in die einzelnen lokalen Gemeinden gelangen. Das geschah eigentlich erst in Neu-Delhi 1961.

Die Geschichte der YMCA zeigt uns in bewegten Bildern, was immer ein Beitrag der Jugendlichen zu der ökumenischen Bewegung gewesen ist: Die Einheit im Herrn, die wir erfahren, ist stärker als jede durch Menschen angebrachte Trennung. Ein zweites, das uns gelehrt wird, ist, daß Ökumene ein weltgerichtetes und nicht ein kirchengerichtetes Wort ist. Die erste deutsche YMCA, die 1837 (1) in Bremen gegründet wurde, hieß „Bremer Hilfsverein für Jünglinge“. Das Wort „Hülf's“ ist entscheidend. Heute würde man eher Dienst sagen. Jedermann konnte,

ohne Rücksicht auf seinen Hintergrund, Mitglied dieser Organisationen werden, die sich zur Aufgabe stellten, jungen Männern bei Erholung und Weiterbildung beizustehen. Der Gedanke, daß etwas wie eine konfessionelle Scheidewand bestehen könnte zwischen denen, die bereit waren, diese Aufgabe auf sich zu nehmen, kam bei ihnen gar nicht auf. Gerade diese „Naivität“, diese Selbstverständlichkeit des Überkonfessionellen bildete den großen Beitrag der YMCA zur ökumenischen Bewegung.

Selbstverständlich ließe sich noch mehr sagen über den ökumenischen Beitrag der Jugendlichen in den YMCA's. Auch der Zeitgeist lieferte einen Beitrag. Das 19. Jahrhundert zeigt viel Flaues und Billiges, und mit einiger Mühe kann der Beitrag der Laienorganisationen zur ökumenischen Bewegung zurückgeführt werden auf eine Verwahrlosung der Kirche, auf ein unterentwickeltes ekklesiologisches Denken und eine Verachtung des sichtbaren Gemeindelebens. Das stimmt sicher auch. Aber wer den Beitrag der YMCA's zur frühen ökumenischen Bewegung nicht auch noch auf andere Weise zu beschreiben weiß, geht am Wesentlichen vorbei. Wie komplex die Beweggründe dieser frühen Ökumeniker auch gewesen sein mögen, sie haben eine Inspiration zur Aktion geführt auf Grund einer Erfahrung, die nicht mehr wegzutheologisieren ist, nämlich der, daß es die Einheit in Christus gibt! Kein Wunder, daß die YMCA's eine Generation großer Ökumeniker hervorgebracht haben: John R. Mott, W. A. Visser 't Hooft, V. S. Azariah.

Die Studentengemeinden

Der ökumenische Beitrag der YMCA's trug vor allem Erfahrungscharakter. Die Studentengemeinden gingen noch weiter. Die Erfahrung spielte auch bei ihnen eine wesentliche Rolle, bildete aber gleichzeitig die Grundlage für ihr weiteres Denken und Handeln. Der Charakter der studentischen Arbeit bringt es mit sich, daß mehr Notwendigkeit und auch mehr Zeit für Betrachtung und Studium von Problemen vorhanden ist.

Was bei der YMCA als eine erfreuliche Tatsache entdeckt wurde (es geht auch gemeinsam!), bildete bei den Studentengemeinden den Anstoß zu neuen Fragen.

Wenn eine Studentengemeinde gemeinsam studiert, Zeugnis ablegt, betet und lebt, welches ist dann ihr Verhältnis zu den Kirchen? Versehen sie die Funktionen der Kirchen, und welches ist dann deren ekklesiologischer Gehalt? Tun wir als Studentengemeinde nicht Dinge, die nur den Kirchen vorbehalten sind? Verhindern wir dadurch, daß wir sehr viel Gemeinsames außerhalb der Kirche unternehmen, die Einheit der Kirchen?

Wer zum Beispiel im Protokoll des General-Komitees des Christlichen Studenten-Weltbundes nachliest, was für Fragen in den Jahren vor der Gründung des Ökumenischen Rates aufgeworfen wurden, wird getroffen durch den alles beherrschenden Nachdruck auf die Kirche. Dabei verlieren wir nicht aus den Augen, daß der Weltbund eine missionarische Vereinigung sein wollte. Die Diskussion, die aus diesem Nachdruck auf Apostolat und Mission folgte, konzen-

trierte sich auf die Kirche. Der Grund hierfür muß in der unvermeidlichen Schlußfolgerung gesucht werden, daß eine geteilte Kirche eigentlich gar keine Mission betreiben kann, weil sie ihr Wesen, das ja Einigkeit und Einheit ist, verleugnet. Die Studentengemeinden wurden immer wieder als wesentlicher Bestandteil ihrer Verkündigung an der Universität dazu gezwungen, sich mit dem Geheimnis und dem Ungehorsam der Kirche auseinanderzusetzen.

Die Frage, welche die Studentenorganisationen auf das Verhältnis der Kirchen untereinander und zwischen der Kirche und den Vereinigungen zurückführte, war die der Interkommunion, d. h. die Frage nach dem gemeinsamen Essen und Trinken am Tische des Herrn. Jede echte Gemeinschaft in den Kirchen gewinnt Gestalt rund um das Wort und das Sakrament. Wo das eine erfahren wird, drängt sich das andere auf. Es mag eine Zeit gegeben haben, in der auch die Gemeinschaft rund um das Wort problematisch war und man nicht einmal gemeinsam zuhören konnte; das hat sich aber heute grundlegend geändert. Gemeinsames Bibelstudium und gemeinsame Wort-Gottesdienste vereinen, wie auch die Gelehrten sich bei der Exegese zusammenfinden. Reine Verkündigung des Evangeliums vereint. Die Studentengemeinden entdeckten dies. Aber sie entdeckten noch mehr. Beim Nachdenken und Beraten über die Art dieser Gemeinschaft wurde ihnen allmählich klar, daß jede Gemeinschaft in Christo — und darum handelte es sich ja — am Abendmahlstisch gleichzeitig begründet wird und ihren tiefsten Sinn bekommt. Ein gemeinsames Abendmahl scheint selbstverständlich für diejenigen, die sich bereits rund um das Wort des Herrn gefunden haben. Aber unsere Kirchen urteilen anders. Als die Studenten so weit gekommen waren mit ihren Überlegungen über die Einheit, wie sie ihnen zu verstehen gegeben worden war, stießen sie wie von selbst auf die bestehenden Kirchen, von denen einige meinen, das Abendmahl könne nur von denen gefeiert werden, die in einer Kirche vereinigt sind, oder von denen, die zu einer Übereinstimmung in der Lehre gelangt sind oder ihre Ämter gegenseitig anerkennen können. Und so führten die Erfahrung der YMCA und die Betrachtungen des Christlichen Studenten-Weltbundes geradewegs zu einem Gespräch unter den Kirchen.

Auf gestern hören

Inzwischen sind wir bereits in unserem eigenen Jahrhundert angelangt. Die Studentengemeinden nahmen ihren Anfang schon Ende des letzten, bekamen ihre große Bedeutung aber erst in diesem Jahrhundert. Das steht natürlich auch im Zusammenhang mit der stets zunehmenden Verselbständigung der jüngeren Altersgruppe in unserer Gesellschaft. Seit Mitte des letzten Jahrhunderts, und vor allem als eine Folge der Industrialisierung und deren Begleiterscheinungen (Verstädterung, Mobilität, Autoritätskrisen), machte sich die Stimme der Jugendlichen stets stärker bemerkbar. Bevor die industrielle Revolution eine Stromschnelle verursachte, war die zunehmende Selbständigkeit der Jugendlichen eine Folge einer viel größeren Veränderung der Gesellschaftsstruktur: der Mensch machte sich selbständig. Er war nicht länger vom König in der Politik abhängig, sondern redete selbst mit. Dasselbe galt für die Vormundschaft der Kirche und schließ-

lich auch von Gott selbst. Das Individuum, also auch das junge Individuum, wurde zu einer auf sich selbst stehenden Größe. Die Jugendlichen, die diese Entwicklung erkannten, ebenso wie die, welche sie nicht erkannten, nützten diese Gelegenheit sofort aus. Damit werden wir konfrontiert mit einer s p r e c h e n d e n jungen Generation. Manche benutzten die neue Freiheit, um gegen den Zeitgeist anzukämpfen, manche, um ihn zu verteidigen, aber sie alle waren daran beteiligt, daß die neuen Entwicklungen sich kräftig durchsetzten. In dem Maße, wie die alte, stabile Gesellschaftsordnung angetastet wurde und immer mehr Heiligtümer einstürzten (Familie, Stellung, Autorität, Besitz), setzte ein Vereinsamungsprozeß der jüngeren Generation ein. Die Autorität der Erwachsenen, gegründet auf Erfahrung und Selbstverständlichkeit, wurde niedergerissen, weil die Erfahrung der Alten den Jungen nicht mehr helfen konnte. Zunächst wurde die Familie losgelöst aus den größeren Zusammenhängen der Sippe, des Dorfes oder des Quartiers und schließlich selbst entwertet infolge des individuellen Ausdrucks der Freizeitbeschäftigung und der neuen Gemeinschaft an der Arbeitsstelle.

Dies alles ermöglichte erst den Beitrag der Jugendlichen zur ökumenischen Bewegung. Die Möglichkeit des selbständigen Sprechens, vermehrte Kontaktmöglichkeiten, ein starkes Gefühl einer missionarischen Berufung für nah und fern, eine innere Gewißheit, die Zukunft werde besser sein als die Gegenwart und die Vergangenheit, all dies hat eine konstruktive Annäherung an die ökumenische Bewegung ermöglicht. Religionsgemeinschaftliche Institutionen lieferten den Widerspruch, der seinerseits zum Widerspruch reizte. Die Kirchen spielten die bescheidenste Rolle!

Der historische Beitrag der Jugendlichen zur ökumenischen Bewegung ist eindrücklich. Erfahrungen, Gedanken, Beiträge praktischer und theologischer Natur. Selten oder nie Abseitsstehen. Offenbar auch keine unverantwortliche Jugendlichkeit, wie die Kritiker so gerne einwenden. Wäre das der Fall gewesen, hätten sich die Kirchen doch niemals von den vielen Beiträgen der Jungen aus ihrer Mitte überzeugen lassen. Die sogenannten Lund-Übereinkünfte über die gemeinsame Feier des Abendmahls (1952), an die sich die Kirchen auf alle Fälle bis 1962 gehalten haben, wurden fast wörtlich aus einem Entwurf des Christlichen Studenten-Weltbundes übernommen. Viele ökumenische Körperschaften in allen Kontinenten sind undenkbar ohne die Initiative der Jugendlichen. Man denke z. B. nur an die All African Churches Conference, zu welcher der ehemalige Sekretär der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates, Philip Potter, so viel beigetragen hat. Bei uns in Europa wurde das Strukturproblem der ökumenischen Bewegung auf dem Jugendsektor (wo ein gut arbeitender Apparat existiert) viel ernsthafter in Angriff genommen als durch die protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen.

Es würde sich lohnen, einmal der Frage nachzugehen, welches die Funktion der großen Weltkonferenzen für die Christliche Jugend (Amsterdam 1939, Oslo 1947, Travancore 1952) in der ökumenischen Bewegung gewesen ist.

Dr. Visser 't Hooft sagte, als er die erste ökumenische Jugendversammlung in Lausanne eröffnete:

„Wir sind die Erben einer reichen Vergangenheit. Heute denken wir in erster Linie an die Folge der ökumenischen Jugendkonferenzen, die 1939 in Amsterdam begannen. Jene Konferenz, die abgehalten wurde kurz bevor die Lichter der Welt erloschen, wird besonders in unserer Erinnerung bleiben als eine Zusammenkunft, bei der ein herausforderndes ‚Christus Victor‘ ertönte in einer Zeit, in der es schien, der Fürst der Finsternis stehe bereit, alle seine Kräfte zu zeigen. Oder auch: Nichts wird uns scheiden von der Liebe Christi und darum auch voneinander, während alle Kräfte der Geschichte ihre Bemühungen darauf konzentrierten, uns auseinanderzureißen.“

So wurde Amsterdam 1939 mit ein Grund dafür, daß während des Krieges die ökumenische Bewegung nicht zusammenbrach, sondern schließlich sogar tiefer verankert und verstärkt wurde. Daraus erklärt sich auch, daß kurz nach dem Krieg im Jahre 1947 in Oslo die zweite Welt-Jugendkonferenz abgehalten wurde. Dies war eine Konferenz voller revolutionärer Ideen: Jugendliche standen bereit, einen neuen Anfang zu machen. Fünf Jahre später, in Kottayam, Travancore, trafen wir uns in einer besonders asiatischen Umgebung. Der Elefant, der die Teilnehmer der Prozession anführte, mag das physisch gewaltigste Ereignis der Konferenz gewesen sein, geistig wurde es übertroffen durch das tägliche Zeugnis von Jugendlichen aus aller Welt auf dem ‚Maidan‘, wo Tausende aus Travancore sich als andächtige Zuhörer vereinigten. Haben diese Konferenzen irgendwo ihre Spuren hinterlassen? Als einer, der überall in der Welt Menschen begegnet ist, die sagen: ‚Ich war in Amsterdam‘, ‚ich war in Oslo‘, kann ich versichern, daß diese Konferenzen Tausenden von Jugendlichen einen Eindruck davon gegeben haben, was die Kirche und ihre weltumfassende und weltdurchdringende Berufung ‚wirklich‘ ist.“

Dabei waren es wirklich nicht nur die großen Weltkonferenzen, welche diese Funktion ausübten. Hunderte ökumenischer Aufbaulager, in denen jährlich Tausende von Jugendlichen einen Monat lang mit Altersgenossen aus anderen Kirchen und Ländern vollständig zusammenlebten, d. h. gemeinsam schliefen, aßen, arbeiteten, beteten, haben zweifellos noch mehr beigetragen als die Mammutkonferenzen. „Ich habe in meinem Pfarramt in meiner eigenen (anglikanischen) Kirche nirgends einen Ort gefunden, an dem so viele Jugendliche eine lebendige Begegnung mit dem Herrn haben wie in den Aufbauagern“, sagte Canon Patey einmal einer Gruppe von Aufbauagern.

Seit 1960 haben in Europa, Nordamerika, Südamerika und Afrika kontinentale Jugendkonferenzen stattgefunden und ihre Eindrücke hinterlassen. Vor allem die erste in Lausanne war dabei von entscheidender Bedeutung. Die Frage des getrennten Abendmahls und der e i n e n Einladung hat, noch verstärkt durch eine ziemlich unorthodoxe Feier des Sakraments, ihren Nachhall bis nach Neu-Delhi und Montreal gehabt, und eine Sache, die längst im ökumenischen Eisschrank lag, wurde so wieder an die Front der Truppe gebracht. Auch die große Aufmerksam-

keit der Teilnehmer der Lausanner Konferenz für konkrete und persönliche Hilfe an den Entwicklungsländern in Asien, Afrika und Amerika hat große Folgen gezeigt für das kirchliche Leben Westeuropas.

Auf heute hören

Der Beitrag der Jugendlichen an der ökumenischen Bewegung von Gestern konnte relativ leicht rekonstruiert werden. Sie handelten gemäß ihrer sozialen Rolle und den Möglichkeiten, die in der Gesellschaft den Jugendlichen vorbehalten waren: konstruktiv, idealistisch und in zunehmendem Maße auch selbständig. Von Rebellion war dabei noch nicht viel zu merken, sie war offenbar noch nicht gut möglich. Das änderte sich aber zusehends.

Der einfache Teil unserer Aufgabe ist jetzt vorbei. Die Vergangenheit läßt sich nun einmal leichter in einer Beschreibung festhalten als die Gegenwart. Wir müssen uns jetzt fragen: Wie sieht das Verhältnis zwischen den Jugendlichen und der ökumenischen Bewegung heute aus?

Nach dem bisher Ausgeführten ist es klar, daß wir uns, um diese Frage beantworten zu können, zuerst die soziale Rolle und die Möglichkeiten der Jugendlichen in unserer heutigen Gesellschaft vor Augen führen müssen. Diese sind sicherlich nicht die gleichen wie zu den Zeiten, in denen die Kinder ihren Eltern noch blindlings und ohne zu fragen gehorchten, in denen ein idealistisches Lebensbild dominierte und der Mensch noch Teil einer größeren Gemeinschaft war.

Die soziale Rolle der Jugendlichen von heute ist aber auch nicht die der Rebellen gegen die Autorität der Erwachsenen, die alles besser zu können glaubten als ihre Eltern, wie Bilderstürmer die Brecheisen an die Tradition legten und die Natur aufsuchten, um sich wieder für den täglichen Kampf in der Stadt zu rüsten, voll von sozialem Gefühl und hohen politischen Idealen.

Dies war die Rolle vieler heute führender kirchlicher Personen in ihrer Jugend, und mit diesem Bild der Jugendzeit (ihrem eigenen!) versuchen sie, die heutigen Jugendlichen zu verstehen. Alle Äußerungen der Jungen werden gemessen an dem, dessen sie sich selbst aus ihrer eigenen Jugend erinnern. Dies kann auf zweierlei Art geschehen. Entweder man erinnert sich, wie voller Wonne die eigenen Jugendjahre waren, an das herrliche Gefühl, sich von den Fluten der Verzückung mitreißen zu lassen, und wie stark man durch ein Ideal geprägt wurde. In diesem Falle sieht man die heutige Generation weich, uninteressiert, ohne Ideale, zynisch und nüchtern. Es kann aber auch sein, daß man sich noch so gut erinnert, wie unangebracht und weltfremd viele Ideen und Taten der damaligen jungen Generation waren, daß man heute die Jugendlichen einfach nicht ernst nimmt. Dann erscheinen sie auf einmal idealistisch, unverantwortlich, ohne Traditionsbewußtsein, rebellisch (!), und mit einem verkniffenen Lächeln sagt man sich: Warte nur, bis sie erwachsen sind, bis sie selbst Entscheidungen zu fällen haben, dann werden sie lernen, wie ... — man kann den Gedankengang mühelos selbst vollenden. In unserem egozentrischen Urteil können wir oft nur Maßstäbe anlegen, die wir mit unseren eigenen Erfahrungen hergestellt und erprobt

haben. Sobald wir einmal unter großer Anstrengung unser Verhältnis zu anderen Menschen und zur Gesellschaft geklärt haben, ist unser Siegesgefühl so groß, daß eine andere Art, mit einem anderen Auftrag zur Klarheit zu gelangen, kaum mehr akzeptabel ist.

Aber die heutige junge Generation ist keine Wiederholung der unsrigen, und es scheint oft schwerer als je, die Rolle dieser Generation zu definieren. Unsere Gesellschaft ist zu kompliziert geworden, als daß wir noch mit einer Rollenbeschreibung auskommen könnten. Wenn wir die Jugendlichen betrachten, wird es immer klarer, daß sie ihre Identität verloren haben. Sie bilden eine ebenso gemischte Gesellschaft wie die Erwachsenen. Wir wollen nun diese Erscheinung noch etwas näher betrachten.

Die große Gruppe der Jugendlichen über siebzehn sieht aus und spricht wie die ältere Generation. Sie sind auf der Hut (Vorsicht, wer mitmacht, muß auch zahlen), skeptisch (er soll zuerst tun, was er sagt), nüchtern (was bekomme ich dafür?), auf der Suche nach Sicherheit (ich heirate nicht, bevor ich eine feste Stelle habe) und perplex (wie soll ich das wissen?). Die Sätze in Klammern kann man ohne weiteres ersetzen durch Zitate aus Jugendromanen oder soziologischen Studien. Mit anderen Worten, die Jugendlichen sehen genauso aus wie wir selbst. Sie sind die „neuen Erwachsenen“. Ihr Lebensstil in unserer industrialisierten Gesellschaft ist (wie wäre es anders möglich) durch die Industrie geprägt. Es sind Fabrikjugendliche: Das Massenprodukt beherrscht die Mode, die Autorität ist dem vorbehalten, der produziert oder präsentiert. Persönliche Beziehungen bleiben auf einen kleinen Kreis beschränkt. Die unerhörte Vielzahl der Rollen, die gespielt werden müssen (Kunde, Wähler, Liebhaber, Sohn, Untergebener usw.), hat eine Angst vor zu komplizierten persönlichen Beziehungen im Umgang mit anderen Menschen zur Folge. Aus dem Gleichschritt zu fallen ist gefährlich, gruppenweises Meckern kommt an die Stelle der persönlichen Initiative. Zusammenspiel ist wesentlich, man muß in einer Gruppe arbeiten können. Es kommt das Gefühl auf, mehr gelebt zu werden als selbst zu leben. Was nicht berührt werden kann, existiert nicht. Der Körper gibt mehr Sicherheit als der Geist.

Dieses Gruppenleben wird manchmal auch Jugendkultur genannt. Eine selbständige Kultur mit eigenem Geld, Kleidung und Ausdrucksmitteln, einheitlich, ebenso aufregend und langweilig wie die der Erwachsenen. Der einzige große Unterschied zwischen der Welt der Erwachsenen und derjenigen der Jugendlichen liegt in der ungleichen Verantwortung. Man kann natürlich nicht sagen, daß Fabrikjugendliche oder auch Mittelschüler und Studenten keine Verantwortung tragen. In einer derart freien Kultur wie der unseren ist das Studieren keine Selbstverständlichkeit, sondern etwas, das der Freizeit abgerungen werden muß. Die sexuelle Reife setzt so früh ein, daß ein beachtlicher Lebensabschnitt damit zugebracht wird, zu erlernen, wie man vor der Heirat verantwortlich damit umgeht. Es gibt also Verantwortung, die auch getragen wird, aber dennoch treten hier Spannungen auf. Das Gesetz wird gegeben und aufrechterhalten durch die Erwachsenen. Wirkliche schöpferische Verantwortung für die Jugendlichen ist nicht vor-

handen. Es gibt die Verantwortung des Gehorchens und des Lernens, sein Leben innerhalb bestehender Strukturen zu führen, wie fremd diese auch dem eigenen Innern vorkommen mögen.

Übrigens: nicht überall. In Asien, Afrika und Südamerika ist die Bevölkerung so jung, daß schon in jungen Jahren viel mehr Verantwortung übernommen werden muß. In gewissen Ländern könnte man von einer Adolozentokratie sprechen, und Leute über vierzig müssen sich wehren, damit sie noch mitreden dürfen. Berücksichtigt man außerdem die andersartige soziale Rolle der Jugendlichen in den oft äußerst idealistischen jungen Staaten, so kann man von der dortigen christlichen Jugend einen anderen Beitrag zur Ökumene erwarten als von der europäischen Jugend. Eine Analyse der Beiträge der jungen Kirchen unter diesem soziologischen Gesichtspunkt wäre sehr interessant.

Unter der Annahme, daß mit dem oben Ausgeführten etwas Wesentliches ausgesagt ist, können wir jetzt ziemlich leicht feststellen, worin der Beitrag dieser Generation zur ökumenischen Bewegung der Kirchen besteht. Dort, wo etwas geleistet werden kann, wo Produktionserscheinungen auftreten, ist die Begeisterung am größten; also bei ökumenischen Hilfeleistungen, Teams, Arbeitslagern, Wochenend-Diensten.

Es ist interessant zu sehen, daß die Jugendlichen sofort für den Gedanken der Hilfeleistung, sei es für nah oder fern, zu begeistern sind, daß aber der eigentliche Entschluß, auch wirklich zu gehen, oft ziemlich schwerfällt. Auf der Lausanner Jugendkonferenz bestand ein großer Enthusiasmus für den Einsatz nach Übersee, aber Antworten auf konkrete Angebote blieben fast ganz aus. In Konferenzen, wo viele zusammen sind, werden ökumenische Pläne einstimmig und mit echter Begeisterung aufgenommen, aber wenn zu Hause, allein, gegen den Strom schwimmend, die Auswertung in Angriff genommen werden sollte, fällt es viel schwerer. In diesem Zusammenhang ist es auch verständlich, daß sich in Amerika, als dort ein „Peace Corps“ aufgestellt wurde, in dem der Übersee-Einsatz unter dem Motto „gleich handeln wie die andern“ propagiert wurde, ein ganzer Strom von Kandidaten meldete.

Die Frage nach der Wahrheit im ökumenischen Gespräch ist viel weniger populär. Es ist interessant, die früheren Diskussionen der Jugendlichen noch einmal mit dem zu vergleichen, was man heute allgemein hört. Die theologischen Aspekte der ökumenischen Forderung werden ja dort behandelt, wo Jugendliche nicht willkommen sind. Sie stehen ihnen genauso gegenüber wie den politischen Entscheidungen: es ist eine Fachsprache, an der sich die Experten beteiligen können, sie aber nicht. Es besteht keinerlei Interesse für Wahrheiten, die nicht erlebt werden können. Erst dann, um noch einmal auf den Vergleich mit der Politik zurückzukommen, wenn die Abrüstungsgespräche Gelegenheit zu einem Protestmarsch bieten, sind sie dabei. Weil sie am theologischen Gespräch nicht teilnehmen können, zeigen sie auch kein Interesse dafür und sehen nicht ein, wozu es gut sein könnte. Das ökumenische Problem von „Faith and Order“ ist, daß es außerhalb der Kirche als solcher (Laien und Theologen) stattfindet, und das

eben in einer Zeit, in der die Entscheidungen am besten noch gemeinsam gefällt werden könnten.

Mit anderen Worten: Die meisten Jugendlichen reagieren ganz genauso wie die meisten Leute. Sie verschwinden nach und nach aus der Bewegung, wie sie auch aus den Kirchen verschwinden, und nur, wenn es etwas zu tun gibt, kann man sie noch sehen. Es scheint, daß Bonhoeffer (in den Kirchen gehören Jugendliche und Erwachsene zusammen, sowohl in bezug auf ihre Berufung als auch auf ihre Aufgabe) heute auch vom soziologischen Standpunkt aus recht bekommt: Jugendliche wollen integriert werden.

Nicht auf die Reaktionäre hören

Zwei wichtige Ausnahmestellungen sind in dieser Jugendkultur zu erkennen: die der Reaktionäre und die der Revolutionäre. Unsere Zeit mit ihrer rapiden Entwicklung in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht ruft Gegenkräfte hervor. Überall wird die Weiterentwicklung von einer sturen Reaktion begleitet. Politische Beschleunigungen in Frankreich und den Vereinigten Staaten hatten die OAS und die John Birch Society zur Folge. Apartheid und Diskrimination sind die Schatten der Integration, und Konfessionalismus ist der Hemmschuh der ökumenischen Bewegung. Das ist weiter nicht beunruhigend, aber auch nicht besonders interessant. Der Konfessionalismus, d. h. die Verabsolutierung des konfessionellen Denkens und die krampfhaftige Verteidigung eigener Teilwahrheiten gegen das kritische Denken der gesamten Kirche, ist dem Untergang geweiht, weil er in seinem Wesen steril und unschöpferisch ist. Aber er ist zäh. Die Jugendlichen fühlen sich durch die schnellen geschichtlichen Entwicklungen oft stärker bedroht als die Erwachsenen. Das gilt auch in der ökumenischen Bewegung. Die Offenheit, welche diese erfordert, ist daher auch eine gefährliche Angelegenheit. Es ist darum nicht erstaunlich, daß eine Minderheit antiökumenisch gesinnter Jugendlicher sich sehr breitmacht und lautes Wehgeschrei ertönen läßt. Ich erinnere mich immer wieder an einen Vorfall in Holland, wo eine kirchliche Jugendzeitschrift von den Erwachsenen in der Kirche getadelt wurde, weil sie sich sehr introvertiert konfessionell gebärdete. Genau das fehlte noch! Die Reaktion in der ökumenischen Bewegung ist immer daran zu erkennen, daß ihr das Interesse und die Liebe für die Ereignisse in der Welt fehlen, sie sieht immer nur die Kirche im Zentrum, will die Wahrheit beschirmen, ist politisch fast immer konservativ und richtet ihren missionarischen Drang auf Individuen und selten oder nie auf größere Gemeinschaften. Wir wollen die Reaktionäre auf sich beruhen lassen. Wenn Sie einen antreffen, lassen Sie sich nicht vom Zorn mitreißen. Man darf von den Jugendlichen nicht erwarten, daß sie schon alles bewältigt haben, was noch nicht einmal die Erwachsenen erfaßt haben.

Genau auf die Revolutionäre hören

Nun sind wir endlich bei der Gruppe angelangt, die wir schon lange suchen: die kleine Gruppe von Jugendlichen, die ihren Protest anmelden nicht nur gegen die Reaktionäre, sondern auch gegen die, welche die jetzigen Zustände liebevoll

akzeptieren. Wir können sie ruhig Revolutionäre nennen. Sie zerfallen in zwei Gruppen: Halbstarke und „angry young men“. Zusammen bilden sie nur eine Minderheit in der Welt und erst recht in dem Teil der Welt, der dazu bestimmt ist, Kirche zu sein. Gemeinsam ist ihnen der Protest und der innere Zwang, diesen zu äußern, sie unterscheiden sich aber durch den Grad der Äußerung dieser Rebellion. Der Halbstarke rebelliert „rückwärts“, d. h. er schlägt sich in blinder Wut und Unsicherheit die Fersen wund; der „angry young man“ dagegen reißt ab, weil er sonst nicht aufbauen kann. Der eine betrachtet die Rebellion als Ziel, der andere als Mittel. Der Halbstarke fällt in diesem Artikel weg, weil wir ihn nicht in der Kirche antreffen, sondern höchstens im Vorhof der Heiden, wo wir uns noch ein wenig mit ihm beschäftigen. Rädelsführer, Schreier und Protestierer mit überschnappender Stimme harmonisieren nicht mit unseren Kirchenorgeln, nicht einmal mit den Posaunen der ökumenischen Bewegung. Ich habe dies einmal symbolisch erlebt, als die Polizei bei einem ökumenischen Weihnachtssingen drei Schwarzlederjackenburschen mit liebevoller Hand aus dem Licht der Zusammenkunft in die tiefe Finsternis der Straße hinausbeförderte. Sie führten sich schlecht auf, und folglich war für sie kein Platz da. Aber bei diesem Artikel und in unserem Gespräch sollen sie bei uns bleiben; sie sind ja unser „Publikum“, unsere Wolke von Zeugen. Ist ihr Protest gegen die Gesellschaft denn etwas anderes als die implizite Frage nach einer verständlichen Verkündigung und einem erkennbaren Zeichen des Reiches Gottes? Daher spielen sie ihre Rolle an der Peripherie mit.

Aber jetzt müssen die „angry young men“ noch etwas genauer beschrieben werden. In erster Linie muß einmal gesagt werden, daß sie wirklich existieren. Es sind ihrer nicht besonders viele, aber wir können sie deutlich zeigen: brasilianische Jugendliche, die gegen den Rat ihrer Kirche in den Slums arbeiten, die sit-inners und freedomriders in den USA, die französischen christlichen Studenten, die ihre eigenen Sekretäre nach Hause schickten, die Unterzeichner des Briefes an die Erzbischöfe von York und Canterbury und andere mehr. Sie wohnen auf der Schwelle unserer Kirchen, sind mit Überzeugung dabei, aber immer bei der offenen Türe. Sie sitzen in unseren Schulbänken, aber immer so, daß sie aus dem Fenster schauen können. Ihre Loyalität ist verteilt, weil die Kirchen gespalten sind. Sie sind lutherisch, wissen aber, daß sie ein wachsames Auge auf die reformierte Kirche haben müssen, weil sie gesehen haben, daß der Herr dort erneuernd tätig ist. Oder sie sind römisch-katholisch, können aber der evangelischen Kirche nicht fernbleiben, weil sie das Echo der Schritte des Herrn dort vernommen haben. Sie wissen sehr wohl, daß die ökumenische Bewegung eine Bewegung von Kirchen ist und daß man außerhalb der Kirche nicht viel ausrichten kann, sie wissen aber noch besser, daß man *i n n e r h a l b* der verschiedenen Denominationen auch nicht mit dem Problem fertig wird.

Wenn Sie solche Jungen kennen, wissen Sie, daß sie eigentlich nur gehorchen, und zwar den großen ökumenischen Aussprüchen ihrer Kirche, die nur zu oft wie totes Geld auf der Bank ihrer Konfession liegen. Sie gehorchen ihren Kirchen,

die in Evanston bekannt haben, die Denominationen müßten absterben, damit die e i n e Kirche Christi leben könne, daß wir all das gemeinsam tun müssen, was nicht unbedingt getrennt zu geschehen braucht (Lund), daß wir verantwortliche Risiken auf uns nehmen (Neu-Delhi) und weitere Schritte tun müssen (alle ökumenischen Konferenzen), und vor allem, daß wir uns festklammern an der einen großen Tatsache, daß Christus nicht geteilt ist und wir darum eins sind. Dies sagten ihre Kirchen, und dem unterwerfen sie sich. Oder aber, daß sie jener anderen Linie folgen, die sich durch alle ökumenischen Konferenzen hindurchzieht, daß die Kirche nicht für sich selbst, sondern für die Welt da ist, daß wir mit den anderen zusammenleben müssen und den Herrn bei ihnen an der Arbeit finden müssen, daß die Erneuerung der Kirche nur dann zustande kommen kann, wenn wir dem Herrn nachfolgen in seiner Arbeit an der Welt. Ihr Gehorsam gilt nicht so sehr der Kirche als Institution, als vielmehr dem, was man in ihrer Kirche als neuen Gehorsam gegenüber dem Herrn erkannt hat. Sie kämpfen in ihrer Kirche gegen all das, was sich als Kirche anpreist, in Wirklichkeit aber nicht mehr ist als Denominationalismus.

In unseren Kirchen werden immer wieder Stimmen laut, daß die bestehende Struktur der Kirchengemeinden überholt sei. Die Revolutionäre ziehen die Konsequenzen daraus und machen sich daran, diese bestehenden Strukturen niederzureißen oder einfach neue aufzubauen. Alle unsere Kirchen sagen, daß man das Heil Christi auch bei anders getauften Christen finden könne. Die Revolutionäre ziehen die Konsequenzen daraus, betrachten sich dieses Heil und weigern sich, es weiterhin ohne die anderen zu erleben. Alle unsere Kirchen sagen, daß wir „in der Welt“ bereits gemeinsam mit den anderen Zeugnis ablegen und leben müssen und daß so eine erzwungene Ökumene in der Welt der täglichen Arbeit besteht, und der Revolutionär weigert sich nun, gesonderte Schulen zu besuchen, und so weiter . . .

Wer seit einigen Jahren die Gelegenheit hat, das „ökumenische Klima“ auf verschiedenen Kontinenten zu messen, erhält immer mehr den Eindruck, daß die Situation der Kirchen nur noch wenig Berührungsflächen mit der ökumenischen Realität zeigt. Die Revolutionäre (welch albernes Wort) haben von ihren Kirchen gelernt, daß sowohl Gott (der Absender) wie auch die Welt (der Empfänger) sie zur einheitlichen Verkündigung der Botschaft zwingt, aber gleichzeitig wird ihnen von den gleichen Kirchen klargemacht, daß die Verwirklichung dieser Einheit (noch) nicht möglich sei. Die besten Theologen und die allgemein anerkannten Propheten dieses Jahrhunderts fordern nicht kleine Veränderungen in unseren Kirchen, sondern eine Erneuerung von Grund auf, und immer wieder wird uns vor Augen gehalten, daß wir nicht länger abwarten dürften, da die Kirchen bereits im Rückstand liegen gegenüber der Welt im immer schneller fließenden Strom der heutigen Entwicklungen.

Ein Jesuit aus Rio de Janeiro sagte dazu: „Die Tragik der Kirchen Brasiliens ist, daß sie nicht an die Slums dachten, als soziale Arbeit not tat, und daß sie jetzt soziale Arbeit betreiben zu einem Zeitpunkt, da politische Erziehung nötig wäre. Wir hinken einfach hinter den Entwicklungen unserer Zeit her.“

Solche Beispiele können wir alle anführen. Der Konflikt der Jugendlichen in der ökumenischen Bewegung besteht also nicht in erster Linie darin, daß sie glauben, die Kirchen hätten noch keine Antwort auf die neue Situation bereit. Ihr Vorwurf ist der, daß die Kirchen an einer Schizophrenie zwischen der Theorie und der praktischen Ausführung dieser Theorie leiden. Den Herausforderungen von heute wird immer mit Antworten von gestern gegenübergetreten. Die Antworten an sich sind eindrücklich und sicher auch wahr, aber immer eben gerade veraltet, eben gerade irrelevant geworden für die neue Situation.

Während einer ökumenischen Konferenz, an der nur wenige Jugendliche teilnahmen, wurde ein junges Mädchen aufgefordert, etwas von seiner Kirche zu erzählen. Ohne ein einziges Mal zu lachen, erzählte sie die Geschichte eines Scharfschützen, der in einem Abstand von einer Meile eine Streichholzschachtel von einem Pfosten herunterschießen konnte. Niemand im ganzen Land konnte diese Leistung übertreffen. Aber eines Tages wurde der Scharfschütze auf einen Jahrmarkt mitgenommen. Natürlich fragte er sofort nach einer Schießbude. Man führte ihn zu einer kleinen Bude, in der Entlein, die auf einer rotierenden Scheibe befestigt waren, getroffen werden mußten. Der Scharfschütze lachte, lud und schoß — daneben. Denn die Entlein bewegten sich! Welch boshafte Bild einer Kirche, die sich noch immer nicht auf ein bewegliches Gesellschaftsbild eingeschossen hat.

Verzweiflung

Es war bemerkenswert, daß an den letzten zwei großen ökumenischen Jugendkonferenzen, die in Afrika und Asien stattfanden, die besten jungen Christen (mit dieser etwas suspekten Wortfolge deute ich diejenigen an, die intensiv an der Entwicklung ihres Landes mitarbeiten) ihrer Verzweiflung über die Kirche Ausdruck verliehen. In Europa tun wir dieses Wort gerne als Modebegriff ab, wir nennen es Existentialismus oder Zeitgeist, und damit ist die Sache erledigt. Aber in Afrika und Südamerika erwarten wir diese Reaktion gar nicht. Es ist vielleicht noch nötig zu betonen, daß es diesen vielen jungen Ökumenikern, Priestern wie Laien, nicht um die Verzweiflung als Lebenshaltung geht. Im Gegenteil, es ist eine Verzweiflung, die an der Relevanz der Gemeinschaft, auf die alle Hoffnung gesetzt wird, entsteht. Es fällt mir immer wieder auf, daß die ältere Generation, die zu einem großen Teil in den Kriegsjahren Antworten auf ihr Leben und seine Fragen gefunden hat, kaum Verständnis aufbringt für diese Niedergeschlagenheit der Jugendlichen in der Kirche.

Verwirrung

Die kleine Gruppe der Revolutionäre in der Kirche kennt dieselben Enttäuschungen wie der Mittelschüler und der Student. Alles, was man hört, ist für „später“, aber jetzt kann man nichts damit anfangen. Unsere Kirchen, so sagen sie, sind voll von Büchern, Dokumenten und Gutachten über die gemeinsame Erneuerung. Wenn wir aber nach ihnen zu leben anfangen, sind wir auf einmal

unklug und unvernünftig. Wenn wir es dann nicht fertigbringen, die bestehenden Formen der Kirche noch ernst zu nehmen, üben wir Verrat.

„Das Verwirrende ist“, schreibt ein anglikanischer Geistlicher aus seiner ersten Gemeinde, „daß die Kirche mir Geduld auferlegt mit der Ausführung dessen, was als gültige Analyse der heutigen Zeit geschrieben und akzeptiert worden ist. Ich will ja nicht eine Prognose verwirklichen, sondern nur aus einer Analyse die Konsequenzen ziehen.“ Alle kirchlichen Gutachten verlangen eine radikale Erneuerung, aber es zeigt sich, daß sie in praxi höchstens Anlaß zu einem neuen Impuls, einer Evolution, einer Veränderung geben.

Die jungen Revolutionäre — durch die Kirche selbst zur Revolution aufgefordert — haben keine andere Möglichkeit mehr als einfach zu handeln. „Unsere Aufgabe“, sagte der junge Negerprediger Dr. Martin Luther King 1956, „besteht darin, Präzedenzfälle zu schaffen. Was einmal geschehen ist, kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Only decisions which are acted out will disperse the confusion. (Nur Beschlüsse, die wirklich durchgeführt werden, werden die Verwirrung beseitigen.) Erst dann, wenn die Worte der Kirche zur Tat werden, bekommen sie ihren vollen Wert.“ Die Aufgabe der Jugendlichen in der ökumenischen Bewegung ist der Durchbruch vom Wort zur Tat. Konflikte sind immer noch besser als Verwirrung, Fehler gesünder als Resignation.

Partnerschaft

Wir haben eben von der sozialen Rolle der Jugendlichen in der Gesellschaft gesprochen. In vielen Bereichen werden die Jugendlichen heute als Partner der Erwachsenen betrachtet: in der Fabrik, im Kino, im Laden, im Sport. Vielen werden die Augen geöffnet für das neue Verhältnis zwischen den Generationen. Vor einiger Zeit brach Lord Aldringham in England eine Lanze für das Teenagerstimmrecht. Vor fünfzig Jahren kämpften die mündig gewordenen Frauen für ihr Stimmrecht, sagte er, es ist an der Zeit, daß jetzt die mündig gewordenen Teenager für das ihre kämpfen!

Die heutige junge Generation unterscheidet sich nach Aussage der Soziologen kaum von den Erwachsenen. Die Welt stellt Alt und Jung vor dieselben Fragen. Die Erfahrungen derer, die über vierzig sind, scheinen nicht mehr auf die neue Problematik der beschleunigten Entwicklung unseres Lebens zu passen. Jugendliche und Erwachsene werden gemeinsam herausgefordert. Dürfen angesichts dieser Tatsache in der Kirche nur die Älteren eine Antwort geben? Ist die Aufgabe der Jugendlichen wirklich nur die eines Zuhörers und Lehrlings? Ist das nicht ebenso Aufgabe der Erwachsenen? Muß man nicht nur getauft und konfirmiert, sondern auch noch über vierzig sein, damit man sich einschalten kann? Oder müssen wir uns als Jugendliche begnügen mit dem vereinzelt Altersgenossen in den höheren Kollegien, als wenn die Integration damit eine vollendete Tatsache geworden wäre?

In einem geistreichen und offenherzigen Artikel schrieb der (anglikanische) Bischof von Bristol über den Fortschritt der ökumenischen Bewegung. Er benützte dabei das Bild der Konfektionsindustrie, an der viele Leute beteiligt sind. Die Theologen, sagte er, sind die „backroomboys“, die Entwerfer. Sie machen die Entwürfe, so daß die Leute auf der Straße neue Kleider kaufen können. Sie haben es wohl bereits gemerkt: Die (jungen) Kirchgänger sind also die Konsumenten der Einheit, die Zuhörer, die Lehrlinge, die Empfänger. Es gibt keine Initiative, keine Verantwortung. Welch eine Verwirrung, wenn die Geschichte uns nicht etwas ganz anderes gelehrt hätte. Als wenn nicht eben gerade durch die Initiative der Jugendlichen und der Kirchgänger im allgemeinen die theologischen Entscheidungen getroffen worden wären.

Säkularisation

Schließlich folgt noch ein besonders schwieriges Problem. Der römisch-katholische Professor Fortmann schrieb einmal, daß die Jugendlichen selbst die säkularisierte Gesellschaft seien und daher nicht mehr fragten, wie sie als Christen in einer säkularisierten Welt leben könnten. Ihre Frage geht tiefer: „Warum wird von uns erwartet, daß wir als Christen in einer säkularisierten Welt leben wollen? Ich leugne nicht, daß bei vielen noch eine spontane Religiosität vorhanden ist, aber ich behaupte, daß die Religion selbst in immer größerem Maße problematisch geworden ist.“ Und später: „Die Religion ist problematisch geworden, weil die Welt mündig geworden ist, das ist eine fundamentale Tatsache. Diese Erkenntnis muß als Grundlage jeder religiösen Bildungsarbeit dienen.“

Fortmann hat zweifellos recht. Es ist eine fundamentale Tatsache, daß die Welt mündig geworden ist. Und es sind die christlichen Jugendlichen, die damit vor fundamentale Probleme gestellt worden sind: sie haben teil an dieser Mündigkeit, wie wir vorher gesehen haben, und leben deshalb in einer großen Selbstständigkeit, in der die meisten Vormünder zum Schweigen gebracht worden sind; gleichzeitig haben sie aber erkannt, daß die wirkliche Mündigkeit nicht durch Abwendung von Gott erlangt, sondern erst durch das Evangelium geschenkt wird (Eph. 4, 10–16). Das größte Dilemma der Jugendlichen in der Kirche — und also auch in der ökumenischen Bewegung — hängt zusammen mit dem richtigen Verständnis dieser Mündigkeit. Wenn die Jugendlichen in Afrika, Asien und Südamerika sich beklagen, daß die Kirchen irrelevant geworden seien für ihre wirklichen Probleme, dann meinen sie damit die Ohnmacht (Unwille?) aller Kirchen, sich auch damit zu befassen, wie diese neue Mündigkeit bei den Politikern Perspektive gewinnen könnte. Die alten Vormünder sind verjagt, die Mündigkeit ist erlangt, jetzt aber geht es mehr denn je um deren richtiges Verständnis und Würdigung. Bei uns in Europa liegen die Dinge nicht anders. Auch hier finden wir eine neue Freiheit. Die kirchliche und theologische Bevormundung der Wissenschaften, der Politik (?), des Schulwesens, der Moral und der Ethik ist praktisch vorbei. Auch innerhalb der Kirche gibt es eine neue Freiheit: die einst absolut regierenden Hüter der einzig verbindlichen Auslegung der Lehre, die

geistliche Autorität und die absolute, immer gültige Form der Gemeinde mußten der Flexibilität und Neuinterpretation weichen. In der einen Kirche geht es etwas mühsamer voran als in der anderen, aber die Entwicklung ist überall im Gange. In der Kirche erheben Laien ihr Haupt, und überall gibt es eine Vielfalt von Möglichkeiten, subtilen Unterscheidungen und (selbstverständlich) Mißverständnissen. Die Mündigkeit der Theologen bezüglich der Theologie, des Laien bezüglich der gesonderten Stellung des Pfarramtes, der neuen Erforschungen bezüglich der bloßen Wiederholung alter Ausdrucksformen der Wahrheit, und der Erfahrung bezüglich ihres Erlebnisses macht sich bemerkbar. Die Jugendlichen erkennen diesen Ablauf der Dinge. Sie wissen, daß ihr Leben von der richtigen Unterscheidung zwischen echter und falscher Mündigkeit abhängt (ist das zu stark ausgedrückt?). Oder mit anderen Worten: Es geht um das Leben in Freiheit auf dem spitzen Grat zwischen Rebellion und Sklaverei. Das ist keine einfache Aufgabe. Es heißt, daß diese Aufgabe alles andere derart beherrscht, daß die denominationellen Unterschiede dem Unterschied zwischen einer offenen und einer geschlossenen Glaubenshaltung untergeordnet werden. Die Frage nach der Wahrheit, d. h. nach dem richtigen Verstehen und E r l e b e n des Evangeliums, fällt nicht mehr zusammen mit der Frage nach dem Rechthaben in dogmatischen Differenzen.

Im Konzentrationslager fielen angesichts des Todes die Unterschiede zwischen den Kirchen nicht dahin, aber sie wurden sekundär; es waren wichtigere Probleme an der Tagesordnung, oder noch besser: sie wurden von einer ganz anderen Seite angegangen, nämlich von der unanzweifelbaren Einheit, die man bei der Begegnung mit dem Herrn gemeinsam erhielt. Viele Jugendliche in dieser mündig gewordenen, säkularisierten Welt stehen am Rande des Todes ihres Glaubens (inmitten einer Generation, von denen viele ihn bereits sterben sahen!), und in dieser extremen Situation, in dieser „Todesgefahr“ werden die dogmatischen Unterschiede, die ihre Kirchen trennen, wie schwerwiegend sie auch sein mögen, sekundär. Man überlege sich wieder einmal, was in Deutschland eigentlich Reformierte und Lutheraner trennt. Können die Unterschiede noch genauso aufrechterhalten werden wie zum Beispiel vor hundert Jahren? Oder zwischen Katholiken und Protestanten? Wer wird die Unterschiede verharmlosen? Wir sind zwei getrennte Welten. Aber was wird geschehen, wenn sich in einem Arbeitslager ein Katholik und ein Reformierter zwanzig Moslems gegenübersehen? Verschwinden ihre Differenzen? Keineswegs. Aber die Einheit im Herrn wird plötzlich soviel stärker, daß alle dogmatischen Differenzen nur noch flüsternd, wenn niemand anders zugegen ist, zur Sprache kommen. Was wird geschehen, wenn es darum geht, den Glauben im Kampf gegen eine immer neu heraufdrängende Säkularisierung zu erhalten? Wo Jugendliche gemeinsam dem Herrn begegnet sind, können sie nicht anders, als die kirchlichen Unterschiede, wie groß sie auch sind, zu sekundären Problemen zu erklären. Was Erwachsene heute der jungen Generation oft als Gleichgültigkeit gegenüber der kirchlichen Lehre vorwerfen, ist in vielen Fällen eben gerade eine Neuentdeckung der Wahrheit.

Fortmanns andere Bemerkung ist aber auch richtig. Die Religion selbst ist bedroht. Die christlichen Jugendlichen sind nicht nur mündig geworden, ihr Glaube wird bedroht. Dies zeigt ihnen die tägliche Erfahrung, vor allem in den Formen der persönlichen Ausübung des Glaubens. Zur Kirche gehen kann man auch dann noch, wenn die lebendige Beziehung zu Gott längst unterbrochen ist. Die größten Schwierigkeiten liegen im Gebet, im Lesen der Bibel, im Meditieren, im Bekennen. Viele jugendliche — und wahrhaftig nicht nur jugendliche — Gemeindeglieder haben die direkte Beziehung zum „Religiösen“ verloren. Gott drängt sich nicht länger auf, sondern muß mühsam erdacht werden. Und je problematischer Gott für uns wird, desto schwerer verleihen wir unserem Glauben an ihn Ausdruck. Die Proteste vieler Jugendlicher gegen die sogenannten Äußerlichkeiten (die veraltete Musik, die Tyrannei der Orgel, die Sprache der Liturgie, die Wiederholung veralteter theologischer Argumente und der ewige Vorwurf an die Kirche, daß sie nicht offen genug sei) liegen hier begründet. Es ist der Protest gegen die Selbstverständlichkeit in einer Zeit, in der nichts mehr selbstverständlich ist, am allerwenigsten der Gottesdienst. Innerhalb eines einzigen Jahres hörte ich in zwei ganz verschiedenen Ländern von zwei jungen Theologen aus ganz verschiedenen Kirchen den gleichen Satz: Ohne den Glauben kann ich ebensowenig leben wie mit dem Glauben! Ein Seminarkollege schrieb mir: Für mich besteht der Glaube noch in einem einzigen Satz: Die Initiative kommt von der anderen Seite! Protest gegen die Selbstverständlichkeit. Man hüte sich vor einer Überbewertung derart extremer Aussagen. Aber in dieser Situation, in der sich nicht nur der Einzelne, sondern eine ganze Generation befindet, wird die Wahrheit wieder neu und anders erlebt. Die Frage nach der Wahrheit ist nicht in erster Linie die Frage nach dem richtigen Verstehen des Evangeliums, sondern die Frage nach dem Evangelium selbst.

Es gab einmal ein ökumenisches Aufbaulager, das die ganzen vier Wochen dazu brauchte, eine einzige Frage aus dem Evangelium durchzusprechen, nämlich die Frage des Herrn an die zuletzt übriggebliebenen Jünger: Wollt ihr nicht auch gehen? Es wird unseren Kirchen klar werden müssen, daß, wenn diese Frage aufgeworfen wird, die dogmatischen Unterschiede zwischen unseren Konfessionen in ein anderes Licht gerückt werden.

NATIONALISMUS UND NEOKOLONIALISMUS ALS ÖKUMENISCHES PROBLEM

VON KARL HEINZ PFEFFER

Die Forderung des Apostels, daß der Christ den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche sein solle, war niemals leicht zu erfüllen. Sie führt in der Gegenwart zu einem ökumenischen Dilemma.

Wenn die Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung ernst nimmt und ihr Schicksal mit dem ihrer Glieder identifiziert, steht sie in Gefahr, sich so zu nationalisieren, daß sie ihre ökumenischen Pflichten vernachlässigen muß. Wenn sie sich andererseits gegen den viele Bereiche der sozialen Wirklichkeit beherrschenden Nationalismus auf ihre ökumenischen Pflichten beruft, isoliert sie sich leicht in der sie umgebenden Gesellschaft.

Fragen, die im Reformationszeitalter zwischen den Landeskirchen und der Kurie anstanden, erheben sich von neuem zwischen den überseeischen „Jungen Kirchen“ und den ökumenischen Instanzen oder den Kirchen und christlichen Gruppen Europas und Nordamerikas, die bisher Missionare entsandten.

Sehr viele der im Ökumenischen Rat organisierten Kirchen stützen sich auf eine territorialstaatliche Basis. Wenn man ihre Wünsche gegenüber übergeordneten ökumenischen Interessen erfüllt, ist man nicht ohne weiteres sicher, daß man damit wirklich nationale Wünsche erfüllt hat. So wie die Organisation der Vereinten Nationen eben nicht die Völker zusammenfaßt, sondern nur ihre Regierungen, so gehören auch zum Ökumenischen Rat der Kirchen die Kirchenleitungen und nicht die Kirchenvölker selbst. Es gibt Fälle, in denen die Erfüllung von Wünschen einer Kirchenleitung den Interessen des Kirchenvolkes zuwiderlaufen kann.

Es ist nicht möglich, allgemein gangbare Auswege aus den entstehenden Schwierigkeiten zu zeigen. Man sollte aber dieses ökumenische Problem als Problem erkennen.

I.

Grundsätzlich besteht Übereinstimmung darüber, daß die Gleichung von Christentum und Abendland aufgelöst werden muß. Die Aufnahme der Ostkirchen in den Ökumenischen Rat, der Hinzutritt zahlreicher nichteuropäischer Kirchen, der Ort und die Atmosphäre der Weltkirchenversammlung in Neu-Delhi zeigen das ebenso an wie der Zusammenschluß von Ökumenischem Rat und Internationalem Missionsrat, die organisatorische Trennung der nichteuropäischen Kirchen von den früher für sie verantwortlichen Missionsgesellschaften in Nordamerika und Europa oder die Umwandlung der Missionare in „Fraternal Workers“.

Freilich sieht die Lage vom Gesichtspunkt der sogenannten Entwicklungsländer her anders aus, insbesondere wenn sie mit den Augen der auch dort die Mehr-

heit bildenden Nichtchristen angesehen wird. Diese Nichtchristen haben Vorgänge der Umorganisation oder Umbenennung kaum zur Kenntnis genommen. Dagegen sehen sie, daß vielerorts dieselben Europäer und Amerikaner wie vorher tätig sind und daß sich ihr Geist kaum gewandelt hat. Sie trauen den Bekenntnissen kirchlicher Vertreter zu den Lebensnotwendigkeiten der neuen Nationen nicht recht und vermuten die Fortdauer von Bindungen an die alten Heimatländer, mindestens die Fortexistenz der aus den Heimatländern mitgebrachten Wertvorstellungen. Sie sehen in den formal unabhängig gewordenen Kirchen ihrer Staaten nach wie vor Fremde in leitender Stellung. Sie erinnern sich, daß diese Fremden oft der einheimischen Kultur gegenüber verständnislos und unwissend waren.

Christen und Nichtchristen in den Entwicklungsländern werden durch die Behauptung irritiert, daß das Abendland „christlich“ sei. Sie haben bei sich selbst und anderswo zuviel abendländische Praxis erlebt, als daß sie diesen Satz noch annehmen könnten. Wenn sie aber den Satz annehmen, steht damit die Kirche sofort im Ruf, aus dem Abendland importiert worden zu sein. Wenn einmal eine „Junge Kirche“ oder eine in Wirklichkeit sehr alte Kirche in einem Entwicklungsland diesen Ruf hat, dann hegt man im Fall von Konfliktsituationen leicht Zweifel an ihrer Loyalität.

Sicherlich ist heute der Mut selten geworden, mit dem einmal das Christentum als „abendländische Religion“ in Anspruch genommen wurde. Aber im Zeitalter der Entwicklungshilfe wird in kirchlichen und nichtkirchlichen Kreisen des „Westens“ oft genug darüber diskutiert, ob nicht die technischen Errungenschaften des Abendlandes nur auf dem Boden einer christlichen Geistesgeschichte gedeihen könnten, ob also nicht die Christianisierung die Voraussetzung für die Modernisierung der Entwicklungsländer sei. Mit Kategorien, die bei Max Weber, Troeltsch oder Tawney entliehen werden, wird weit jenseits der Geistesgeschichte des abendländischen Kapitalismus behauptet, daß die abendländische Form der Hygiene, des Schulunterrichts und der staatlichen Verwaltung wesentlich christlich sei. Diese und ähnliche Behauptungen erregen Erbitterung bei den Christen und Nichtchristen der Entwicklungsländer. Sie muten ihnen zu, sich mit der Rolle von Zu-spät-Gekommenen abzufinden, die nun erst einmal nachholen müssen. Sie begründen den „Paternalismus“ der gegenwärtig technisch fortgeschrittenen Nationen und vergiften die Atmosphäre der technischen und wirtschaftlichen Zusammenarbeit.

Die Kirchen weisen darauf hin, daß sie in vielen Fällen von Beginn an im Lager der nationalen Befreiungsbewegungen gestanden haben. Besonders deutlich war das in Indien der Fall. In Algerien waren die Kirchen eine der wenigen Instanzen, die das Vertrauen der um ihre Unabhängigkeit ringenden Bevölkerung nicht verloren. Aber dann wird doch immer wieder gefragt, weshalb die Kirchen nicht eindeutiger und einstimmiger zu den noch offenen Fragen des Kolonialismus sprechen, ob es dabei um Angola und Südwestafrika oder um andere Länder geht. Es ist nicht leicht, die theologischen und organisatorischen Gründe einleuchtend zu machen, die eine ökumenische Stellungnahme in jedem einzelnen dieser Fälle erschweren.

So wird von der Praxis her immer wieder gesagt, daß Änderung der Nomenklatur, der Organisation und vielleicht auf höchster Ebene auch der Atmosphäre doch nicht in den kirchlichen Alltag durchgedrungen sei. Die Loslösung der Kirche Christi von der abendländischen Weltdurchdringung im Zeitalter der Mission alten Stils¹⁾ sei auf der örtlichen Ebene und in den säkularisierten Randzonen des christlichen Denkens bisher nicht wirklich erfolgt. Dazu kommt der schwerere Vorwurf, daß die Kirchen sich nicht ernsthaft genug mit dem Problem des „Neokolonialismus“ auseinandersetzen.

II.

Unter „Neokolonialismus“ versteht man die Fortdauer faktischer Abhängigkeitsverhältnisse nach der Erreichung der formalen Unabhängigkeit. Weil dieses Wort häufig von Kommunisten benutzt wird, glaubt man oft, man brauche es nicht ernst zu nehmen. Die Kommunisten sagen: „Der Kampf gegen den Neokolonialismus ist eine der wichtigsten Aufgaben der gesamten Menschheit“²⁾, und diese Feststellung findet im allgemeinen die Billigung der politisch bewußten und aktiven Gruppen in den Entwicklungsländern, wobei gelegentlich der Terminus „Imperialismus“ anstelle des Wortes „Neokolonialismus“ gebraucht wird.

Es ist gar nicht zu leugnen, daß faktische Abhängigkeiten zwischen formal unabhängig gewordenen Staaten und den sie früher regierenden Fremdmächten oder auch dritten Mächten fortbestehen. Es gibt militärische Garnisonen fremder Nationalität in Singapur und Mombasa, Aden und Panama, Guantánamo und Bizerta. Ohne eindeutige Zustimmung der betroffenen Bevölkerungen sind die Regierungen von formal unabhängigen Staaten in Militärbündnisse wie CENTO oder SEATO einbezogen worden. Einige Staaten spüren den Druck einer Weltmacht vom benachbarten Territorium schwächerer Staaten aus, von Jordanien oder Kuwait, Südkorea, Südvietnam oder Guatemala her. Manche Staaten wehren sich gegen den ihnen bei Verhandlungen zugemuteten Zwang zu politischen Entscheidungen für oder gegen ein weltpolitisches Lager, sie fordern die volle Entscheidungsfreiheit in ihrer Außenpolitik.

Hinter diesen politisch-militärischen Fakten des Neokolonialismus wird die Fortdauer der wirtschaftlichen Abhängigkeit sichtbar, die Benachteiligung der Agrarländer und Rohstoffexporteure durch die Terms of Trade, die Vorenthaltung von Industrialisierungsmöglichkeiten, die Wanderungssperren, der Widerstand gegen die Nationalisierung von Personal und Kapital, der Verzinsungsdruck.

Nur als anderer Aspekt der politisch-militärischen und der wirtschaftlichen Abhängigkeit erscheint schließlich das kulturelle Verhältnis zwischen dem „Westen“ und den früher abhängigen Ländern. Man spürt noch immer die Mißachtung der Eigenwerte, die Degradierung der eigenen Kulturtraditionen zu Touristenattraktionen und die Überschätzung der technischen Perfektion. Man fühlt die arrogante Herablassung bei allen Verhandlungen über Bildungshilfe, Zeugnisanerkennung oder grundsätzliche Gegenseitigkeit im kulturellen Aus-

tausch. Man muß ohnmächtig mit ansehen, wie die reicheren Nationen in fragwürdiger Werbung für sich selbst hohe Summen investieren. Man sieht in den christlichen Missionaren aus der Fremde, mögen sie sich auch „Fraternal Workers“ nennen, in erster Linie die Fremden. Man ist bitter darüber, daß man wenn auch noch so wohlmeinenden Bestrebungen als „Objekt“ dient.

Diese Tatsachen werden auch dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß man den lautstarken Vorwürfen von kommunistischer Seite ein *T u q u o q u e* zuruft. Hinweise auf Ungarn, die DDR oder Kuba, auf die baltischen Staaten, Bessarabien, Karelien, die Kaukasusländer oder Turkestan, auf die Mongolische Volksrepublik, Nordkorea oder Nordvietnam ändern nichts. Auch die Betonung der formalen Gleichberechtigung in den UNO-Organen oder im Ökumenischen Rat ändert die realen Abhängigkeitsverhältnisse kaum. Man wäre blind, wenn man sie nicht sähe.

Es wäre einfach, wenn es für die Kirche nur darauf ankäme, sich mit dem Nationalismus gegen den Neokolonialismus jeder Art zu verbünden. Ein ökumenisches Dilemma entsteht aber dadurch, daß Licht und Schatten nicht so eindeutig verteilt sind, wie eine bloße Tatsachenübersicht vermuten lassen könnte. Steht nicht hinter dem Wunsch nach Auflösung aller politischen Abhängigkeiten ein falscher Souveränitätsbegriff, der zu einer weltweiten Anarchie führen könnte? Kommt es nicht gerade darauf an, sowohl die alten Staaten und Weltmächte als auch die neu unabhängig gewordenen Staaten an eine höhere Souveränität als nur an ihre eigene Staatlichkeit zu binden? Sollte man nicht die Abhängigkeitsverhältnisse bejahen, aber sie übertragen an eine dem Weltfrieden dienende Organisation und sie eben nicht zugunsten einzelstaatlicher Handlungsfreiheit auflösen? Sollte nicht die Kirche auch sagen, daß „Patriotismus nicht genug ist“? Gibt es nicht auch in den neuen Nationen höhere Loyalitäten als die an das Vaterland?

Und ließe sich nicht die wirtschaftliche Abhängigkeit der Staaten voneinander als Hebel zur weltweiten Reform der Sozialverhältnisse benutzen? Müssen überstaatliche Wirtschaftsunionen, wie es die These vom Neokolonialismus im Falle der EWG behauptet, zu neuen Monopolen der Starken führen, und könnten sie nicht auch der erste Schritt auf dem Wege zu einer sozialen Weltwirtschaft sein? EWG und Arabische Liga, Allianz für den Fortschritt und die Organisation des Colombo-Planes, wirtschaftliche Zusammenschlüsse in Afrika oder in Zentralamerika sind an sich wertfrei, sie müssen ja nicht Instrumente einer neuen Ausbeutung werden oder bleiben.

Auf kulturellem Gebiet besteht eine ähnliche Ambivalenz. Wenn die Traditionen jeder Nation in geistigen Naturschutzparks respektiert und gehütet werden, fehlt die echte Begegnung zwischen den Kulturen, dann kann es eine einheitliche Menschheit nicht geben. Die ständigen Beschwörungen gegen den kulturellen Synkretismus können vielleicht auch bloße Romantik sein, und es liegt möglicherweise im Interesse aller Völker, sich heute in dieser oder jener Hinsicht zu „verwestlichen“, so wie morgen die Werte eines anderen Kontinents menscheitsweite Bedeutung gewinnen können.

Wenn die Kirche sich frei von jedem Vorwurf der altkolonialen Verhaftung wüßte und wenn sie die Diskussion um den Neokolonialismus ernst genommen hätte, dann könnte sie eine Instanz sein, von der aus nicht die Positionen der einen Interessenten gegen die anderen verteidigt würden, sondern wo eine neue Konzeption des menschlichen Zusammenlebens entwickelt werden könnte. Offenbar weisen einige Gedanken von Papst Johannes XXIII. in diese Richtung.

III.

Es wäre leicht, eine neue Konzeption im beschriebenen Sinne zu entwickeln, wenn es tatsächlich ein Naturrecht auf nationale Existenz gäbe, das nur durch die naturgegebene Existenzberechtigung anderer Nationen eingegrenzt werden müßte. Die Erarbeitung einer ökumenischen Verantwortlichkeit stieße auch dann noch auf Schwierigkeiten und Vorwürfe, aber sie könnte nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden.

Es geht jedoch nicht um ein Recht der Natur, sondern um Tatsachen und Forderungen der Geschichte. Wenn man sich auf den radikalen Standpunkt stellt, daß die westeuropäische Ausdehnung über die Meere und ihre bis heute spürbare Nachwirkung, die russische Ausdehnung bis zum Pamir und zur Beringstraße und ihre Fortsetzung in der Gegenwart durch keinen zivilisatorischen Anspruch gerechtfertigt werden könne, daß „jedes Volk unmittelbar zu Gott“ sei und daß man weder mit den Methoden des alten noch eines neuen Imperialismus und Kolonialismus ein fremdes Volk beherrschen dürfe, dann erhebt sich sofort die Frage, weshalb man denn nicht ebenso radikal den gleichen Maßstab an die neu unabhängig gewordenen Nationen anlege.

Ob die unabhängig gewordenen Staaten ihre gegenwärtigen Grenzen schon vor der vorübergehenden Besetzung durch die Europäer gefunden haben oder ob sie sich einfach die von den Kolonialmächten gezogenen Verwaltungsgrenzen als ihre Staatsgrenzen nahmen, in fast jedem einzelnen Falle ist die Einheit von Land und Bevölkerung innerhalb der Grenzen keine naturgegebene Tatsache. Entweder bilden die heutigen Staaten Splitter früherer Großgebilde, sind also das Produkt einer kolonialen oder nachkolonialen „Balkanisierung“, wie man besonders in Afrika gern sagt, oder sie haben den Machtbereich einer ihrer Bevölkerungsgruppen über andere ausgedehnt.

Wenn an die Christen in den neuen Staaten die Forderung gestellt wird, daß sie sich „nationalisieren“ sollten, so bedeutet das nicht selten den Wunsch nach einer Absage an feste Bindungen, die vor der Unabhängigkeitserklärung der neuen Staaten bestanden. Wer will sagen, welche „nationale“ Loyalität den Vorrang habe?

Ohne daß hier im einzelnen Stellung genommen werden kann, muß doch gesagt werden, daß viele der neuen Staaten keineswegs die unbestrittenen Herren über die Treue all ihrer Einwohner sind. Sie waren einmal föderale Gebilde oder sie sind durch alte und neue Eroberungen zusammengeholt worden. In Äthiopien herrschen die Amharen über Völker und Gruppen anderer Sprache und anderer

kultureller Traditionen. In Ghana hat es Spannungen zwischen der Forderung des Staates auf die Treue seiner Bürger und den Bindungen der Ashanti oder der Ewe an ihre Tradition gegeben. In Indien haben die Nagas mit der Waffe um ihre Freiheit von der indischen Herrschaft gekämpft und sich nur zum Teil mit einer gewissen Autonomie innerhalb des indischen Gesamtstaates zufriedengegeben. In Indonesien hat es einmal einen Versuch gegeben, auf den Molukken ein eigenes Staatswesen zu begründen. Burma leidet seit seiner Unabhängigkeitserklärung unter den Gegensätzen zwischen Burmesen, Karens, Chins, Kachins und Shans. Es ist schwer zu entscheiden, wieweit die Somali-Forderungen an und in Kenia zu Recht oder zu Unrecht erhoben werden. Der Süden der Republik Sudan hat sich nicht aus freien Stücken und ohne Widerstand der Regierung von Khartum unterstellt. Am Kongo stehen die Bindungen an Sprachvölker und historische Stämme im Konflikt mit den Forderungen nach staatlicher Einheit im Rahmen des früheren Kolonialterritoriums.

Die Entscheidung der Christen ist in einigen Fällen deshalb besonders schwer, weil sie selbst Partei in den Auseinandersetzungen sind. Es ist nicht leicht, von den christlichen Bürgern des Sudan eine innere Bindung an Khartum zu erwarten, wenn ihre gesamte Loyalität eher an Stamm, Sippe, Sprachgruppe, Landschaft, historische Einheit kleinerer Teilregionen gebunden ist, in deren Rahmen sie erfahrungsgemäß mit Duldung und Förderung ihres kirchlichen Lebens rechnen zu können glauben. Die Karens wehrten sich als Karen-Volk und als Christen gegen den Zentralismus der buddhistischen Burmesen. In diesen beiden und in ähnlichen Fällen stehen die Sympathien derjenigen Missionare, die dort gearbeitet haben, bei ihren Glaubensbrüdern. Von daher wird leicht der Vorwurf abgeleitet, daß die Sonderbestrebungen christlicher Teilbevölkerungen durch die ehemaligen Kolonialmächte geweckt oder gefördert worden seien, daß es sich also tatsächlich hier um „Neokolonialismus“ handle, dessen Werkzeug die Christen seien. Wie kann in ökumenischer Verantwortung hier ein Rat gegeben werden? Und wenn die Ökumene schweigt, ist auch nicht viel damit gewonnen, denn dann läßt man die Brüder mindestens geistlich, wenn nicht auch materiell, im Stich, ohne damit die Freundschaft der Zentralregierungen zu gewinnen. Der „Tribalismus“ wird von den neuen afrikanischen Staaten als erhebliche Gefahr für ihre Existenz angesehen. Der Wunsch nach „Nationalisierung“ der Kirchen bedeutet also ihre Lösung von bloßen Stämmen und ihre Hinwendung zu der im Zusammenwachsen begriffenen modernen Nation. Ob sich dieser Ausweg aber geistlich und menschlich rechtfertigen läßt, ist schwer zu entscheiden⁸⁾.

Innerhalb der überseeischen Kirchen gibt es häufig Konflikte zwischen einer gesamtstaatlich-zentralistischen Richtung und Kräften, denen man Volksnähe und Heimattreue nachrühmen oder Separatismus, regionalistische Enge und hinterwäldlerische Rückständigkeit vorwerfen kann. Es findet sich auch der umgekehrte Fall, daß die überwiegend oder stark christlichen Landschaften stolz auf ihre Modernität sind und sich nicht unter eine Zentralregierung beugen wollen, die sie ihrer Meinung nach in Rückschrittlichkeit zwingt.

Wenn die ökumenischen Sympathien in diesen Fällen bei den landschaftlich gebundenen Kirchen liegen, wie steht es dann dort, wo wie in Äthiopien die Christen auf der Seite der Zentralregierung gegen landschaftliche Sonderbestrebungen und gegen jeden Separatismus stehen, weil sie selbst den Staat tragen? Sollte nicht den Galla oder den Somali recht sein, was den Karens billig ist?

Sowohl den zentralistisch als auch den regionalistisch oder separatistisch denkenden Christen wird der Vorwurf gemacht, daß sie sich als Werkzeuge des Neokolonialismus benutzen ließen. Von beiden wird verlangt, daß sie ihr öffentliches Verantwortungsbewußtsein nationalisieren sollten. Aber niemand kann ihnen sagen, auf welcher Seite denn nun eindeutig ihre Pflicht liegt. Wenn „unser Staat“ sittliche Forderungen gerade an die Christen stellen kann, dann müßte doch klar sein, wer „unser Staat“ denn nun eigentlich ist. Die Diskussion um Römer 13 ist auf dem gesamten ökumenischen Felde aktuell.

Auch dort gibt es ja Fälle, wo der Loyalität heischende Staat eindeutig nicht-christlich ist. Es gibt Länder, in denen der Islam oder der Buddhismus Staatsreligion ist oder in denen die Christen auf keinen Fall mehr als eine gerade geduldete kleine Minderheit sein können. Die Versuchung, den vergangenen Zeiten nachzutrauern, in denen die Kolonialmacht behauptete, der Kirche freundlich gegenüberzustehen, ist nicht klein. Noch größer ist die Versuchung, sich in ein passives Abwarten zurückzuziehen, jedenfalls dem Staat die positive Nationalisierung zu verweigern und sich auf Loyalitäten im kleinen Kreis der Gemeinde, der Sippe, des Stammes zu beschränken.

IV.

Gerade gegen diese Passivität aber wendet sich die Forderung nach aktivem Staatsbürgertum und nach Nationalisierung, die von den Staaten selbst erhoben und von ökumenischen Instanzen gebilligt wird. Dabei geht es keineswegs nur und oft nicht einmal in erster Linie um die politische Loyalität im engeren Sinne.

Jeder der unabhängig gewordenen Staaten bekennt sich zu einem geschichtlichen Mythos, der die Phantasie seiner Bürger befeuern und ihre Treue binden soll. Dieser Geschichtsmythos reicht in die vorchristliche Vergangenheit zurück, wie das ja auch in vielen europäischen Nationen der Fall war. Dort, wo das Christentum im Zuge der europäischen Expansion ausgebreitet wurde, ist es schwierig, die imperiale und kommerzielle Expansion als Verletzung des geschichtlichen Lebensrechts zu brandmarken und im gleichen Atemzug die geistige und geistliche Beeinflussung der nationalen Geschichte zu preisen.

Das nationale Selbstbewußtsein der neuen Nationen beschränkt sich nicht auf den politischen Bereich. Man erwartet ein Bekenntnis zur kulturellen Tradition, die durch die westeuropäische Expansion verschüttet war und wieder erweckt werden soll oder die eine Symbiose mit westlichen Einflüssen eingegangen sein kann. Es mag noch angehen, wenn zu dieser kulturellen Tradition in erster Linie Kunststile, Ausdrucksformen, Temperamentshaltungen, soziale Ordnungsprin-

zipien und Seelenverfassungen gerechnet werden, wie das bei der „Négritude“ oder der „African Personality“ der Fall ist.

Aber dann wird die Religion als wesentlicher Teil der nationalen Überlieferung bezeichnet und in diesem Sinne zur Grundlage der geistigen Nationalexistenz erklärt. Es ist für die Christen schwer, ihr früheres, von den Kolonialmächten gewährtes Monopol zu verlieren, also auf einmal Konfession unter Konfessionen zu sein und dem Fetischpriester die gleichen Rechte bei staatlichen Zeremonien zugestehen zu müssen wie dem Erzbischof. Es ist noch schwerer, sich von der geistigen Grundlage des Staates isoliert zu wissen.

Das aber heißt es, wenn ein Staat sich als „islamisch“ oder als „buddhistisch“ bezeichnet. Die Christen sind dann zur Loyalität in dem Sinne bereit, daß sie nicht gegen die Gesetze verstoßen. Aber können sie den Staat mit Freuden tragen? Können sie für den Staat Partei ergreifen, wenn er sich in Gegensatz zur früheren Kolonialmacht oder überhaupt zu Staaten stellt, die mehrheitlich von Nominalchristen bewohnt werden und sich formal als „christlich“ bezeichnen?

Wenn sie das nicht können, müssen sie froh sein, als Minderheit geduldet zu werden. Sie stehen dann immer im Verdacht, Parteigänger der Fremden zu sein. Dieser Verdacht trifft unter Umständen nicht nur die von den Missionaren des 19. und 20. Jahrhunderts neu bekehrten Gemeinden, sondern auch Altkirchen, die wie in manchen Ländern arabischer Sprache lange vor der Entstehung des Islams gegründet wurden und immer geistliche und politische Distanz zu den Kirchen des „Westens“ gehalten haben.

Auch wo keine amtliche Staatsreligion verkündet worden ist, stehen die Christen doch vor der Aufgabe, sich mit den religiösen Traditionen und dem religiösen Leben der Mehrheit ihrer Mitbürger auseinanderzusetzen. Das Problem wurde den Nichtchristen zugeschoben, solange man sagen konnte, sie hätten eben die Frohe Botschaft noch nicht vernommen. Wenn einmal durch Predigt und Schriftverteilung das Evangelium zu ihnen gelangt war, konnte man noch immer darauf warten und hoffen, daß sich ihre Ohren und Herzen öffnen würden. Die Christen in den mehrheitlich nichtchristlichen Ländern lebten in der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Erwartung, daß innerhalb der geschichtlichen Zeit die Mission erfolgreich sein werde.

Diese Erwartung aber wird von den Trägern des kulturellen Nationalismus als Beleidigung empfunden. Die neuen Staaten wollen das mühselig hergestellte Gleichgewicht zwischen den religiösen Gruppen ihrer Bürger nicht gestört sehen. Sie erwarten, daß sich die kleinen Gemeinden mit ihrer Kleinheit zufriedengeben und die Religion der Mehrheit als Stück des nationalen Erbes achten.

In einem muslimischen Land ist von seiten eines maßgebenden Christen das Wort gefallen: „Ich will in allem Moslem sein außer in meinem Glauben, denn nur dann kann ich wirklich ein Bürger dieses Landes sein.“ Auf Ceylon bemühen sich ernsthafte junge Christen um ein positives Verhältnis zur buddhistischen Kulturtradition. Auch wo das Problem nicht wie in diesen beiden Fällen erkannt worden ist, besteht es. Es besteht schon immer, seit einer kam, das Gesetz nicht

aufzulösen, sondern zu erfüllen, oder seitdem die Kirche des hellenistischen Zeitalters die gesamte Kultur des klassischen Hellas als geistige Aufgabe vor sich sah.

Dort, wo man in der Ökumene nicht selbst unmittelbar von diesen Aufgaben betroffen ist, kann man doch dadurch helfen, daß man seine eigene Stellung zu den anderen Religionen oder vielmehr zu den Religionen überhaupt überprüft. Den Kirchen in mehrheitlich nichtchristlichen Ländern ist nicht mehr damit geholfen, daß man ihnen eine militante Apologetik liefert. Das Fortleben der Religionen nach der Verkündigung des Evangeliums stellt uns alle vor neue geistige Aufgaben, die wir dann nicht sehen, wenn wir nur blind in unserer eigenen sehr begrenzten Situation befangen sind.

Die Aufgabe des Umdenkens wird praktisch bedeutsam, wenn es in den neuen Staaten um die Fortsetzung der von Missionaren gegründeten Liebeswerke und Schulen geht. Früher oder später erheben die neuen Staaten, wie es viele europäische Staaten seit langem tun, den Anspruch auf ein staatliches Bildungsmonopol, in dessen Rahmen dann auch eine nationale Kulturauffassung gelehrt wird. Sollen die Kirchen warten, bis die staatliche Enteignung ihrer Schulen kommt? Sollen sie dann dem staatlichen Zwang Widerstand leisten? Sollen sie weiter nichtchristliche Schüler und Lehrer in ihre Schulen aufnehmen, entweder um die Institutionen als solche zu erhalten oder in der Hoffnung auf eine etwaige Bekehrung? Sollen sie sich weiter mit Schulen und Spitälern auch dann belasten, wenn der Staat ähnliche Leistungen zu vollbringen fähig und willens ist, weil sie die gesellschaftliche Reputation des guten Lehrers und des guten Arztes nötig zu haben glauben?

In jedem Falle, in dem man in der Ökumene eine dieser Fragen zu beantworten versucht, nimmt man Partei, ohne sich seiner Sache ganz sicher sein zu können. In den Kirchenleitungen mancher „Junger Kirchen“ wird um die entstehenden praktischen Fragen gerungen. Es handelt sich um ein wirkliches Dilemma. Soll sich die Kirche so weit nationalisieren, daß sie auch die nationale Enge und Überheblichkeit des neuen Staates und seiner kulturellen Ansprüche annimmt? Oder soll sie sich nach der geforderten Entnationalisierung von den früheren Kolonialmächten einer neuen Nationalisierung fernhalten, womit sie dann aber eine soziale Isolierung auf sich nähme?

V.

Den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu sein, kann auch als soziale Forderung verstanden werden. Die Kolonialherrschaft hat innerhalb der beherrschten Völker gewisse Sozialstrukturen konserviert oder ins Leben gerufen, die sich nach der politischen Unabhängigkeitserklärung erhalten haben. Wenn mit dem Wunsch nach einer Nationalisierung auch das Bekenntnis zu der nun einmal bestehenden Sozialstruktur gemeint ist, erheben sich sofort Schwierigkeiten. Dort, wo die Christen im Augenblick der Unabhängigkeitserklärung zu den sozial „Oberen“ gehört haben, wird ihnen mit diesem Bekenntnis ein Sozialkonservatismus ermöglicht, der vom Evangelium her unzulässig ist.

Wo sie aber in erster Linie „unten“ auf der sozialen Stufenleiter zu finden sind, mutet man ihnen die Unterstützung von Sozialstrukturen zu, deren Brüchigkeit ihnen von ihrer eigenen Not her klargeworden ist.

In manchen Staaten haben die Christen den Unabhängigkeitskampf vornehmlich geführt, in anderen haben die Kolonialmächte die Herrschaftsgewalt vorzugsweise an einheimische Christen übergeben. In beiden Fällen müssen sich die Christen daran erinnern, wie die Indios in Lateinamerika gerade nach der Lösung von Spanien die Kirche als Stütze eines kaum tragbaren Wirtschafts- und Sozialsystems empfanden, so daß man noch heute zunächst verwundert aufhorcht, wenn dort Bischöfe ihre Stimme gegen politische Diktatur und sozialen Druck erheben. In beiden Fällen können sich die Christen auch klarmachen, daß es eigentlich nicht ihre Aufgabe ist, die Praktiken und Manierismen der früheren Kolonialherren nachzuahmen, sondern ihrem Volke und in erster Linie den Armen in ihrem Volke zu dienen. Natürlich kann von den einzelnen Christen dort ebenso wenig ein reines Herz erwartet werden, wie man das in Europa erwarten konnte. Auch die Kirche als Institution ist überall fehlbar. Aber man sollte immerhin von dieser Gewissensschärfung auf dem Boden der Ökumene nicht absehen und sich nicht ohne weiteres freuen, wenn man möglichst viele Generale oder Minister als „Christen“ registrieren kann. Die „Jungen Kirchen“ selbst und mit ihnen die Ökumene stehen dort vor besonders schwierigen Aufgaben, wo die Christen durchweg Angehörige der Oberschicht oder der Bildungsschicht sind. Es liegt allzu nahe, daß sie ihre neue Position genießen und als Honoratiorenkirche sehr einfach zum „staatstragenden“ Element werden.

Man darf sich nicht wundern, wenn dann ein Aufstand der Massen unter nicht oder nicht mehr christlichen Führern auch an die Pforten der wohlhabenden Christenhäuser pocht. So sicher es eine ökumenische Pflicht ist, für alle Verfolgten einzutreten, so sehr muß man sich aber doch gerade diese Fälle in der Ökumene überlegen. So plump und roh Vorwürfe und Forderungen gegen die christliche Bildungs- und Oberschicht auch erhoben werden, man sollte sich darum bemühen, den Kern der Sache herauszuhören und nicht mit der verfolgten Person auch ihre Position verteidigen wollen.

In anderen Staaten liegt das Problem umgekehrt. Die heutigen Armeleutkirchen sind geistige und menschliche Heimat von Unterschichten, die vor ihrer Christianisierung keinen Platz in der Gesellschaft gefunden hatten. Die früheren Kolonialherren und die heutigen Entwicklungshelfer aus nominal christlichen Ländern verkehren möglichst wenig mit ihnen, denn sie haben im Lande nichts zu sagen, sie sind weit von den „westlichen“ Wohlstandsmaßstäben entfernt und gelten auch der technisch verwestlichten Oberschicht der eigenen Landsleute als zurückgeblieben. Oft schämt sich die Kirche dieser Gemeinden. Ob auch der Ökumene unbehaglich zu Mute ist, wenn sie einmal die wirkliche soziale Lage mancher Gliedkirchen nüchtern erkennt? Die Gemeinden selbst ducken sich und lassen sich gefallen, was immer an Gutem oder Bösem ihnen zugehört wird. Sie

vermeiden staatsbürgerliche Aktivität, weil sie von einer Nationalisierung nur Nachteile befürchten.

Freilich gibt es heute hier und da in ihnen Stimmen, die zur Identifizierung mit den sozial gleichstehenden Nichtchristen aufrufen. Es gibt sogar Sprecher, die den nationalen Befreiungskampf der Vergangenheit als soziale Bewegung deuten und fordern, daß die Oberschicht des unabhängig gewordenen Staates nicht einfach den sozialen Weg der Kolonialherren weitergehe. Im Wunsch nach der Gründung einer Republik des armen Mannes begegnen sich dann oft diese christlichen Sprecher mit Nichtchristen, ob sie aus einer der Religionen oder aus politisch-sozialen Kampfbewegungen kommen. Wer sich einmal zu einer derartigen Position durchgerungen hat, beobachtet sorgfältig die ökumenische Stellungnahme zu sozialen Fragen der Zeit. Insbesondere wird darauf geachtet, ob sich die Kirche wirklich immer für den einsetzt, der Hilfe am nötigsten hat, auch wenn er nicht Christ, sondern sogar Feind der Kirche ist.

Es ist etwas riskant, diese schematische Darstellung durch praktische Beispiele zu belegen. Immerhin könnte Ghana als Beispiel der Honoratiorenkirche dienen und Pakistan als Beispiel der Armeleutkirche, wenn man nur die Konkretisierung nicht zu buchstäblich auffaßt.

Eine wirkliche Nationalisierung wäre erst dann vollzogen, wenn auch die Kirche alle sozialen Schichten und Stufen der Nation in sich bärge. Freilich müßten dann alle sozialen Spannungen auch in ihr ausgetragen werden. Immerhin litte sie dann dieselbe Not, die von der Nation insgesamt gelitten wird — sie könnte sich nicht isolieren.

Es liegt nahe, die Nationalisierung abzulehnen und für die Kirche einen Ort jenseits der Nationen zu fordern. Aber das Herausspringen aus der Geschichte ist gerade der Kirche in der Geschichte nicht gestattet. So wird sie weiter mit dem Dilemma leben müssen. Wenn sie es nur sieht!

1) H. W. Gensichen: in „Kerygma und Dogma“, Nr. 2, 1962

2) „Nationaler Befreiungskampf und Neokolonialismus“, Akademie-Verlag, Berlin (Ost) 1962.

3) Vgl. zu diesen Fragen „Religion and Society, a Quarterly Bulletin of the Christian Institute for the Study of Religion and Society“, Bd. 9, Nr. 4, Bangalore Dezember 1962, Sonderheft: „Rediscovery of Tribal Personality in the Context of Church and Nation“.

PFINGSTBEWEGUNG UND ÖKUMENE

VON KURT HUTTEN

I.

In den Monaten, die Neu-Delhi vorangingen, wurde die Nachricht verbreitet, daß drei Pfingstgemeinschaften ihre Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen beantragt haben: eine aus Jugoslawien und zwei aus Chile. Um die jugoslawische Pfingstgemeinschaft, die nur einen sehr kleinen Kreis darstellt, wurde es dann wieder still. Dagegen kam es zur Aufnahme der beiden anderen Gemeinschaften: der „Pfingstkirche von Chile“ und der „Pfingstkirchlichen Mission (Chile)“. Ihr Aufnahmeantrag wurde mit 149 gegen 8 Stimmen angenommen.

Damit waren zum ersten Mal zwei Gemeinschaften, welche die Pfingstfrömmigkeit vertreten, in den Kreis der Ökumene eingetreten, und Dr. Payne begrüßte sie in Neu-Delhi: „Die beiden Pfingstkirchen heißen wir als erste Kirchen ihrer Denomination und als Kirchen Lateinamerikas willkommen.“ Offenbar wurde der Beitritt der beiden Gemeinschaften als ein besonders markantes Ereignis empfunden — überstrahlt nur vom Eintritt der orthodoxen Kirchen aus dem kommunistischen Herrschaftsbereich —, denn nach dem Bericht des Sekretärs der Weltpfingstkonferenz, David du Plessis, wurden ihre Vertreter „bei ihrer Aufnahme mit derartigem Beifall begrüßt, daß ich das Gefühl hatte, daß sie die Ehrung empfangen, welche für die ganze Pfingstbewegung bereit war, wenn sie beigetreten wäre. Ich fühlte, daß der Weltkirchenrat durch diesen Akt vor der Welt seine Hochachtung vor der Pfingsterweckung demonstrierte.“

Ob die Deutung, die er dem Beifall der Kirchenvertreter gab, zutrifft, ist allerdings fraglich. Vermutlich sprach aus diesem Beifall nicht eine betonte Zustimmung zur Pfingstfrömmigkeit, sondern die Hoffnung, daß mit dieser ersten Aufnahme von Pfingstgemeinschaften eine Tür geöffnet sei und daß weitere Glieder der Pfingstbewegung folgen werden. Kirchenpräsident D. Niemöller erklärte denn auch, er halte, gemessen an ihren Auswirkungen für die Zukunft, die Aufnahme der beiden Pfingstkirchen aus Chile für wichtiger als selbst die Aufnahme der russisch-orthodoxen Kirche. Damit sei erstmals eines jener kirchlichen Gebilde in der Ökumene vertreten, in denen das religiös-emotionale Element eine besonders spürbare Rolle spiele. Niemöller sprach den Wunsch aus, dieser Schritt möge die Christenheit der afrikanischen Welt, in der die Pfingstgemeinden besonders stark verbreitet sind, auf ihren Anschluß an die Ökumene vorbereiten.

II.

Besteht eine Aussicht, daß diese Hoffnung sich erfüllt? Um diese Frage zu beantworten, wird zunächst ein Rückblick auf die Pfingstbewegung und ihre bisherigen Beziehungen zur Ökumene nützlich sein.

Der Begriff „Pfingstbewegung“ umschließt als Sammelbezeichnung eine Menge von sehr verschiedenartigen Gemeinschaften, deren Gesamtanhängerzahl auf 6 bis 10 Millionen geschätzt wird. Dank ihres ungemainen Eifers auf dem Gebiet der Mission und der Evangelisation haben sie eine starke Ausstrahlungskraft. Bei aller Verschiedenheit der Herkunft, Verfassung und Lehre ist ihnen eines gemeinsam: Als Hochziel des christlichen Glaubensweges gilt ihnen die „Geistestaufe“, d. h. jenes ekstatische Erlebnis, das von ihnen als ein Überwältigtwerden durch den Heiligen Geist gedeutet wird und dessen deutlichstes Kennzeichen die Zungenrede ist. Im Geschehen der Geistestaufe, so lehren sie, ist der Heilige Geist in die Seele eingezogen, um sie zu seinem Instrument zu machen, sie mit den Geistesgaben auszurüsten, sie zu reinigen, ihr eine volle Heilsgewißheit jenseits aller Zweifel und Anfechtungen zu schenken, ihr ganzes Glaubensleben zu befruchten und sie zu einer kraftvollen, feurigen Verkündigung zu befähigen, deren Wirkung durch die begleitenden Wunder und Zeichen noch mächtig verstärkt wird.

Die Geistestaufe hat also für alle Pfingstgemeinschaften eine zentrale Bedeutung. In der Beurteilung zeichnen sich freilich starke Unterschiede ab: Ist die Geistestaufe heilsnotwendig? Oder begründet sie wenigstens einen höheren Heilsrang? Sind also die nicht geistgetauften Christen Verlorene oder nur Anwärter eines geringeren Heils? Gehört die Geistestaufe zum Pflichtenkatalog des Christen? Wenn ja, dann muß sie auch als Frucht eigener Anstrengungen erreichbar sein. Dann ist ihr Versäumnis Schuld. Dann sind die Geistgetauften bessere, vollkommenerer Christen als die anderen. — Aber kann die Geistestaufe überhaupt als ein erreichbares Ziel proklamiert werden? Es wird ja damit behauptet, daß der Heilige Geist im Griff des Menschen steht und daß er ihn zum Einzug in seine Seele nötigen kann, wenn er nur gewisse Bedingungen mit der erforderlichen Beharrlichkeit erfüllt. Wird damit aber nicht die Souveränität des Heiligen Geistes geleugnet? Und ist eine durch frommes Exerzitium herbeigeführte Ekstase wirklich eine „Taufe durch den Heiligen Geist“ oder ist sie nicht bloß das Ergebnis einer Autosuggestion?

So wäre also die andere Antwort vorzuziehen: Die Geistestaufe kann nicht vom Gläubigen herbeigeführt werden. Er kann sie nur als ein freies Geschenk des Heiligen Geistes empfangen, ohne eigenes Verdienst und Würdigkeit. Aber wenn dies zutrifft, dann darf die Geistestaufe auch nicht in den Pflichtenkatalog des Christen aufgenommen werden. Dann darf sie nicht einmal zu einem Ziel gemacht werden, das der Gläubige erstreben kann. Dann darf sie auch mit keinerlei besonderen Heilserwartungen und Heilsansprüchen verbunden werden. Dann darf aber auch in keiner Weise unterschieden werden zwischen Geistgetauften und Nichtgeistgetauften als zwischen vollkommenen Christen und bloßen Vorhofchristen.

Man sieht, hier rollt sich die ganze Pfingstlehre wieder von hinten auf. In der Frage des Verhältnisses der Geistestaufe zur Rechtfertigung und zur Bekehrung entscheidet sich denn auch die Stellung, welche die einzelnen Pfingstgemein-

schaften zueinander und zu den Kirchen der Reformation einnehmen. Diese Frage wird heute genauso verschieden beantwortet wie in den Anfangszeiten der Pfingstbewegung 1906 ff. Das heißt: Die Pfingstbewegung kennt ein gemeinsames zentrales Glaubenserlebnis, aber sie ist sich nicht einig in der theologischen Deutung und Einordnung dieses zentralen Glaubenserlebnisses.

Das ist einer der Gründe, weshalb die Pfingstbewegung nie zu einer geistlichen Einheit, zu einer Kirche oder einer neuen Konfession zusammenwuchs, sondern bis heute das Bild einer ungeheuer diffusen Menge von größeren und kleineren Einzelgemeinschaften bietet. Es dauerte vierzig Jahre, bis sich 1947 erstmals wenigstens ein Teil der Pfingstgemeinschaften zu einer internationalen Konferenz zusammenfand, um einen ersten Kontakt herzustellen. Das war in Zürich. Aber eine engere Gemeinschaft entstand daraus nicht. Als auf einer zweiten Weltkonferenz in London 1949 eine festere Organisation angeregt wurde, wehrte sich die Mehrheit dagegen. Man begnügte sich damit, einen Sekretär zu berufen, der zusammen mit einem Beraterkomitee die alle drei Jahre zu veranstaltenden Weltpfingstkonferenzen vorbereiten und in der Zwischenzeit die Interessen der Mitgliedsgemeinschaften pflegen sollte.

Dabei ist es geblieben. Es hat inzwischen vier weitere Weltpfingstkonferenzen gegeben — in London (1952), Stockholm (1955), Toronto (1958) und Jerusalem (1961). Diese Konferenzen werden bei weitem nicht von allen Pfingstgemeinschaften besucht. Es fehlen die unzähligen kleinen Gemeinschaften, die oft nur lokal verbreitet sind oder ein Dutzend Gemeinden oder das Einzugsgebiet eines „Glaubenshauses“ umfassen. Es fehlen die radikal-schwärmerischen Gemeinschaften, die wie die südafrikanische „Spätregen-Bewegung“ eine scharfe Trennung zwischen sich und den älteren Pfingstgemeinschaften vorgenommen haben. Es fehlen aber auch nüchterne und besonnene Pfingstkreise wie der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr, der eine eindrucksvolle theologische Kritik an der Weltpfingstkonferenz übt.

Immerhin ist es gelungen, gewichtige Pfingstgemeinschaften vor allem in den USA, in England und Skandinavien in den Weltpfingstkonferenzen zu versammeln. Diese Konferenzen geben auch jeweils eine gemeinsame Botschaft heraus und haben eine gemeinsame Zeitschrift „Pentecost“ gegründet. Aber von einem festeren Zusammenwachsen kann nicht die Rede sein. Man trifft sich und geht wieder auseinander. Es kommt nicht zu gemeinsamen Arbeiten, etwa einem Zusammenschluß evangelistischer und missionarischer Unternehmungen, oder zu einer gemeinsamen Ausbildung der Prediger oder gar zu Fusionen.

Die Weltpfingstkonferenzen haben schon früh ihren Blick auf die Kirchen der Ökumene gerichtet. Ihr Sekretär David du Plessis bezeichnete sich selbst als einen „ökumenischen Pfingstler“. Er nimmt seit 1952 an allen Konferenzen des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates teil. Seine Berichte über diese Tagungen pflegen überaus warm und positiv auszufallen. Er rühmt die herzliche Aufnahme, das lebhafteste Interesse der ökumenischen Vertreter für die Pfingstgläubigkeit, ihre Offenheit für seine Darlegungen. Er glaubt

feststellen zu können, daß die Bereitschaft, ja die Sehnsucht nach der „Pfungst-erfahrung“ in den ökumenischen Kreisen wachse. Er wird auch häufig eingeladen zu Vorträgen und Gottesdiensten in theologischen Seminaren, Pfarrerkonferenzen, Gemeinden, besonders in Amerika, aber auch in Bossey, und nennt als seinen Gesamteindruck, daß „in dem letzten Jahrzehnt ein ganz neues geistliches Klima in den Kirchen des Protestantismus entstanden ist“. Die Kirchenführer seien bereit, das Wirken des Heiligen Geistes anzuerkennen. An die Stelle der Kritik an der Geistestaufe sei ein reges Interesse getreten. Fast überall werde die Glaubensheilung anerkannt, und „sogar das Reden in anderen Zungen gilt als eine Kundgebung des Heiligen Geistes in unserer Zeit“.

Du Plessis hob hervor, daß in der neuen Formulierung der „Basis“ der Heilige Geist seine Anerkennung als Gott finde, und er meinte generell von der ökumenischen Bewegung, sie sei vom Heiligen Geist inspiriert. So war es nicht verwunderlich, daß die Weltpfungstkonferenz erstmals 1952 ein positives Wort zur Ökumene fand: Sie veröffentlichte eine Broschüre, in der u. a. der führende englische Pfungstprediger Donald Gee schrieb, die Pfungstgemeinden möchten mit ihren „Schwesterkirchen“ in ein Verhältnis des Austausches, des gegenseitigen Lehrens und Lernens treten. „Nach nahezu einem halben Jahrhundert des Mißverstehens und der Verkennung, woran sie sich nicht für ganz unschuldig halten, bieten die Pfungstgemeinden der ganzen christlichen Kirche in dieser ernststen Stunde ihrer Geschichte die brüderliche Hand der Gemeinschaft an.“

Die Weltpfungstkonferenz in Stockholm 1955 notierte in ihrer Botschaft „mit Zufriedenheit die größere Gemeinschaft, die die Pfungstgemeinden jetzt mit anderen Christen haben, die ebenfalls den Herrn Jesus in Wahrheit und Aufrichtigkeit lieben, und wir wollen diese Gemeinschaft schätzen und pflegen. Wir haben die Zuversicht, daß auch wir zum Leibe Christi etwas besonders Wertvolles beitragen können, wenn wir in der bestimmten Botschaft, die uns vom Heiligen Geist anvertraut ist, treu verbleiben“.

III.

Diese Erklärung sollte, so möchte man denken, den Weg für die an der Weltpfungstkonferenz beteiligten Gemeinschaften zum Anschluß an die Ökumene frei machen. Aber es ist nun auffallend, daß in den folgenden Jahren keine einzige Pfungstgemeinschaft diesen Weg ging und daß es auch auf der Landesebene nur selten zu einer Zusammenarbeit von Pfungstgemeinschaften mit den Kirchen kam, etwa in den Nationalen Kirchenräten lateinamerikanischer Länder, in denen alle protestantischen Gemeinschaften nur kleine Diasporakirchen sind und sich deshalb stärker zusammengedrängt fühlen. Die einzige Ausnahme bildeten bis jetzt die zwei Pfungstgemeinschaften in Chile. Aber schon von der Statistik her dürfte ihr Beitritt nicht überbewertet werden. Sie zählen zusammen 20 000 Mitglieder. Die beiden größten Pfungstkirchen des Landes sind die Methodist Pentecostal Church mit 400 000 und die Evangelical Pentecostal Church mit 200 000 Seelen. Beide hielten sich abseits. Die ökumenischen Pfungstgemeinschaften stellen also nur eine ganz kleine Gruppe der Pfungstler von Chile dar.

Daß ihr Anschluß an die Ökumene bei der Masse der Pfingstgemeinschaften keine Nachahmung finden würde, hatte schon die Weltpfingstkonferenz von Jerusalem deutlich gemacht, die einige Monate vor Neu-Delhi stattfand. Hier erklärte der Generalsuperintendent der Assemblies of God, die man nach ihrer Größe und Leistungskraft als die gewichtigste Pfingstgemeinschaft betrachten kann: „Wenn auch einige Pfingstgruppen den Antrag an den Weltkirchenrat gestellt haben, um der Kirche näherzukommen, dann mögen das aufrichtige Bemühungen sein, aber wir bleiben innerlich und in der Lehre meilenweit von der Kirche entfernt. Wir können manches vermissen und aufgeben, aber wir können es uns nicht leisten, das geistliche Leben zu verlieren.“

Das war eine schroffe Absage. Sie behauptete nicht mehr und nicht weniger, als daß der Anschluß an die Ökumene zu einem geistlichen Selbstmord führen würde. Auch die Botschaft der Weltpfingstkonferenz von Jerusalem nahm eine deutliche Distanzierung von den Kirchen vor. Da war nicht mehr von brüderlicher Gemeinschaft und vom gegenseitigen Geben und Nehmen die Rede. Vielmehr: Auf die schwere geistliche Krise der Gegenwart hat die Welt keine Antwort. „Die christliche Kirche hat nicht genügend Kraft gehabt, um den Einzelnen oder die Gemeinschaft aus dem ernstesten Dilemma herauszuführen und zu retten. Diese Situation ist die Folge davon, daß die Christen das Evangelium nicht in seiner ganzen Fülle verkündigt haben.“ Die Kirchen haben also versagt, weil sie am vollen Evangelium Abstriche vorgenommen haben. Sie sind schuld daran, „daß da oft eine falsche Vorstellung dessen, was das Christentum sein sollte, bestanden hat“. Sie sind nicht mehr Träger des „Zeugnisses der Wahrheit“. Wenn dieses Zeugnis der Wahrheit trotzdem nicht untergegangen ist, so ist das der Pfingstbewegung zu verdanken: „Die Pfingsterweckung ist durch Gottes Gnade ins Leben gerufen worden, um ein lebendiges Zeugnis zu geben, daß das Christentum bis auf diesen Tag so wirklich, klar und kraftvoll ist, wie es am Anfang war.“ Die Pfingstbewegung ist darum auch allein in der Lage, die geistliche Krise der Gegenwart zu beantworten, die kranken Kirchen und die kranke Welt zu heilen. Die Botschaft von Jerusalem schließt mit den Sätzen: „Der einzige Weg ist eine Erneuerung der pfingstlichen Kraft des Heiligen Geistes unter allen Gläubigen. Eine persönliche Erfahrung der Taufe des Heiligen Geistes mit seinen Manifestationen, Kraftwirkungen und Dienstleistungen nach der Schrift ist das große Gebot dieser Zeit. Dies würde zu einer Erneuerung wahren Christentums führen, dessen die christliche Kirche und die Welt bedürfen.“

Diese Erklärung muß bis auf weiteres jede Illusion zerstören, als ob in der Pfingstbewegung, soweit sie an den Weltpfingstkonferenzen beteiligt ist, eine Bereitschaft zum Anschluß an die Ökumene bestünde. Die Leitung der Assemblies of God forderte denn auch die Prediger und Gemeinden ausdrücklich auf, sich an keiner ökumenischen Tätigkeit zu beteiligen, denn die ökumenische Bewegung sei „ein Zeichen der Zeit, das im Widerspruch zu der biblischen Lehre von der geistlichen Einheit in der Kirche Jesu Christi steht“. Der Generalsuperintendent Thomas Zimmermann bemerkte dazu in einem Kommentar, die Einheit in Chri-

stus sei „nicht identisch mit einer gewaltigen Weltkirche, die um der Organisation willen Kompromisse in grundlegenden Lehrfragen schließen muß“.

IV.

Unser Überblick hat gezeigt, daß in der Pfingstbewegung zwei Einstellungen zur Ökumene vertreten werden: eine offene und eine ablehnende. Die Wortführer der offenen Einstellung sind David du Plessis und Donald Gee. Sie sind in Jerusalem nicht durchgedrungen. Aber man darf sich auch bei ihnen keiner Täuschung hingeben: Bei aller positiven Beurteilung der Ökumene, die aus ihren Worten klingt, betrachten sie im Grund die Kirchen der Ökumene nicht als geistlich ebenbürtige Träger christlichen Glaubens, sondern als defizitäre Erscheinungen. Sie stehen im Zeichen eines „noch nicht“, sind zurückgeblieben, und der Eintritt der Pfingstgemeinschaften in den Kreis der Kirchen wird hauptsächlich deshalb empfohlen, weil sich ihnen damit ein weites Missionsfeld erschließt: sie haben dann die Möglichkeit, innerhalb der Ökumene das Zeugnis von ihrer Pfingsterfahrung zu geben und den Kirchen aus ihrem „noch nicht“ herauszuhelfen. Und weil die Vertreter der offenen Einstellung zahlreiche Anzeichen dafür entdeckt zu haben glauben, daß in den Kirchen eine Bereitschaft, ja ein Hunger nach der Pfingsterfahrung vorhanden sei, deshalb sind sie überzeugt, daß die Pfingstgemeinschaften jetzt eine große missionarische Chance in der Ökumene hätten, und sie meinen, diese Chance dürfe nicht versäumt werden. Ob dem Ökumenischen Rat ein Massenbeitritt von Pfingstgemeinschaften willkommen sein könnte, der nur oder vorherrschend von Missionsabsichten geleitet ist, ist eine andere Frage.

Einstweilen jedenfalls hat die ablehnende Einstellung im Kreis der Weltpfingstkonferenz gesiegt. Donald Gee schrieb von „Pfingstkreisen, welche sich scheuen, zu einer weitergezogenen Gemeinschaft mit anderen Kreisen die Hand zu bieten, weil sie der Meinung sind, daß dann unser unterschiedliches Pfingstzeugnis kompromittiert würde“. Das ist milde formuliert. In Wirklichkeit sitzen die Gegensätze sehr tief. Um sie kurz zu charakterisieren, muß ich noch einmal auf die Ausführungen über die Bewertung der „Geistestaufe“ zurückgreifen: Ist sie unbedingt notwendig für die christliche Existenz und gehört deshalb auch zum Pflichtenkatalog des Christen? Diese Frage wird von den Pfingstkreisen bejaht, die hinter der Botschaft der Jerusalemer Konferenz stehen. Aus dem Ja ergeben sich im einzelnen folgende Konsequenzen:

1. Nur der ist ein zur Fülle des Evangeliums durchgedrungener Christ, der die Geistestaufe erlebt hat. Nur er kann ein lebendiges Zeugnis der Wahrheit in der Welt geben.

2. Die Geistestaufe müßte also in jeder christlichen Glaubensgemeinschaft mindestens als Ziel verkündigt und erstrebt werden. Da die Kirchen dieses Kapitel nicht in ihre Verkündigung aufgenommen, ja es vielfach ausdrücklich abgelehnt haben, können sie nicht als Zeugen des vollen Evangeliums, sondern nur als Träger einer inferioren Verkündigung betrachtet werden.

3. Wahre Christen sind nur solche, die ihre Wiedergeburt erlebt haben und sich nach der Geistestaufe sehnen oder sie bereits empfangen haben. Die Christen der protestantischen Kirchen — von den anderen wollen wir hier nicht reden —, die sich mit der bloßen Rechtfertigung begnügen, sind bestenfalls Vorhofchristen.

4. Die wahre Gemeinde Jesu besteht nur aus Wiedergeborenen und Geistgetauften. Da die Kirchen unter ihren Gliedern massenhaft solche zählen, die nicht einmal gerechtfertigt, sondern im Grund gleichgültig, bloße Traditions- und Namenchristen sind, haben sie nichts mit der Gemeinde Jesu zu tun, sondern sind lediglich Institutionen mit christlichem Firnis.

Hier setzen die Pfingstgemeinschaften einen scharfen Gegensatz zwischen sich und den Kirchen. Man erkennt diesen zwar zu, daß sie Christus als den Sohn Gottes anerkennen. Aber das könne, so meint z. B. der Sekretär der „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland“ Ludwig Eisenlöffel, auch nur „zum Vorwand geschehen“ und hindere die Kirchen nicht an der Einführung so grober Irrlehren wie der Kindertaufe. „Zu der unmißverständlich geoffenbarten Wahrheit gehören ganz ohne Frage die unumstößlichen Ordnungen der Gemeinde Jesu. Sie muß immer noch als eine aus der Welt herausgerufene Gemeinde erkennbar sein . . . Und weil die Glieder dieser Gemeinde auch Glieder sind am Leibe Jesu, können sie nie und nimmer mit einer Allerweltskirche eins werden“ (Leuchter Nr. 11, 1962).

Noch schroffer urteilt H. Lauster, Vorsteher der „Gemeinde Gottes“ in Deutschland: Die Kirchenchristen sind zum größten Teil ungläubig, weltlich gesinnt, huldigen der eitlen Mode, feiern Karneval und schminken sich. Ein Teil der von der Kirche getauften Jugend sitzt in Gefängnissen. „Ich bezeichne denjenigen als einen Narren, der glaubt, daß Gott mit so einer Kirche Gemeinschaft hat.“ Wie anders die Pfingstbewegung: Ihre Prediger haben Bekehrung und Wiedergeburt erlebt; in ihren Versammlungen wird Gottes Wort lebendig, erquickend und überzeugend verkündigt; die Menschen werden frei von Lastern und Vergnügungen und „sind neue Kreaturen geworden“. Darum, du Kirchenchrist, „wie lange willst du dich noch am Narrenseil führen lassen?“

5. Die ökumenische Bewegung vereinigt in sich nur die Kirchen der Namenchristenheit. Deshalb kann sie niemals als Sammlung der Herde Christi und als Erfüllung des Gebets, „daß sie alle eins seien“, bezeichnet werden. Jesus hat, so schreibt L. Eisenlöffel, mit seiner Herde keinesfalls die „christianisierten Massen des Abendlandes“ gemeint, und es ist eine „fromme Verführung“ gläubiger Kreise, wenn man sie unter Mißbrauch des Gebots der Liebe für eine „sentimentale Verbrüderung“ und eine falsche Einheit zu gewinnen sucht.

6. Die Verbindung mit der Ökumene wird dadurch noch abschreckender gemacht, daß man dieser finstere Fernziele unterschiebt. Es wird ihr nachgesagt, sie wolle einen mächtigen „protestantischen Block“ schaffen und dann mit Rom über eine Wiedervereinigung verhandeln. Am Ende stehe die „Weltkirche“, die sich als „legitime göttliche Einrichtung, als Gemeinde Jesu“ ausgibt, die Autorität Gottes für sich in Anspruch nimmt und Macht übt, um alle nichtkonformistischen Christen zu verfolgen und zu unterdrücken. In Wahrheit aber ist sie eine „vom

Haupt abgefallene scheinchristliche Weltkirche“ (Eisenlöffel) und ist damit eine endzeitliche Erscheinung, das Werkzeug des Antichrists. Sie kommt am Ende der Gnadenzeit als eine Versuchung über den Erdkreis, die selbst für die Auserwählten gefährlich ist. Die „wahre Gemeinde Jesu“ ist „die einzige Instanz, die diesen Betrug entlarven und die fromme Lüge strafen kann“ (Eisenlöffel). Der Leiter der „Bruderschaft: Der König kommt“, W. Pauls, setzte denn auch Neu-Delhi mit „Babylon“ gleich und forderte sogar die Trennung von der Pfingstbewegung, weil auch von ihr Teile „in die Front der kommenden Welteinheitskirche einschwenken“ (Philadelphia-Briefe Juli/August 1962).

In dieser eschatologischen Zuspitzung ist der Gegensatz, durch den sich die Pfingstgläubigen von der Ökumene getrennt sehen, absolut geworden. Man sieht im ökumenischen Zusammenschluß der Kirchen nicht mehr die Erfüllung eines Gebots Christi, sondern ein Werk des Antichrists, und das Ergebnis wird sein, „daß die Kreise der entschiedenen Christen, die in dieser Kombination das weltliche Wesen der ‚Hure‘ sehen, darum Verfolgung erleiden werden“ (Albert Goetz in „Mehr Licht“ 1962, 23).

Überblickt man die Stellung der gesamten Pfingstbewegung zur Ökumene, sowohl der offenen als der ablehnenden Gruppe, dann wird deutlich, daß die Wurzel des Gegensatzes in der „Geistestaufe“ und in dem daraus entspringenden Kirchenbegriff liegt. Darum ist die in Neu-Delhi vorgenommene Änderung der „Basis“ auch völlig belanglos für die Pfingstbewegung; denn damit wird der Gegensatz nicht einmal angeritzt, geschweige denn beseitigt. Er würde erst dann fallen, wenn in die „Basis“ das Bekenntnis zur Geistestaufe eingefügt und daraus alle Konsequenzen gezogen würden. Solange dies nicht geschieht, ist die Ökumene eine von finsternen Absichten geleitete Sammlung von Abfallkirchen oder bestenfalls ein günstiges Missionsfeld für das Pfingstzeugnis.

Wird sich diese Einstellung einmal ändern? Darauf kann jetzt noch keine Antwort gegeben werden. Voraussetzung ist auf jeden Fall eine gründliche und nüchterne Selbstbesinnung der Pfingsttheologen. Die Fragwürdigkeit ihrer Positionen gibt ihnen, so sollte man annehmen, Anlaß genug für eine solche Selbstbesinnung. Da sind die völlig ungeklärten, widersprüchlichen und unbiblischen Auffassungen von der „Geistestaufe“ und vom Wesen und Wirken des Heiligen Geistes. Da sind die Fragezeichen um den Begriff der „reinen oder wahren Gemeinde Jesu“, ihre sichtbare Sammlung, Darstellung und Abgrenzung. Da ist auf der einen Seite der Anspruch jeder Pfingstgemeinschaft, Glied am Leibe Christi zu sein, und auf der anderen Seite die heillose Zerrissenheit und Kontaktlosigkeit der Pfingstgemeinschaften untereinander. Bis jetzt geschieht es nur selten, daß einzelne besonnene Pfingstprediger sich ernstlich mit diesen Problemen befassen. Die Masse geht über sie hinweg, vernebelt sie oder begnügt sich mit kurzatmigen Interimsantworten. So verwandelt sich die Frage, ob es einmal zu einer Verbindung der Pfingstbewegung mit den Kirchen und zu einer brüderlichen Zusammenarbeit kommen wird, in die Hoffnung, daß der Heilige Geist sein Werk in dieser Bewegung weiterführen wird nach der Richtung einer heilsamen Selbstklärung und heiligen Nüchternheit.

DIE BEDEUTUNG DER MITGLIEDSCHAFT IM ÖKUMENISCHEN RAT DER KIRCHEN

VON W. A. VISSER 'THOOF

I. Was sagen die offiziellen Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen über die Bedeutung der Mitgliedschaft?

Im ersten Teil dieses Referats wird versucht, die Hauptaussagen, die in den offiziellen Dokumenten des ÖRK über die Bedeutung der Mitgliedschaft enthalten sind, zusammenzutragen.

1. Da der Ökumenische Rat ein Organ *sui generis* ist, das erst in jüngster Zeit geschaffen wurde, ist man noch dabei, die Folgerungen, die sich aus der Mitgliedschaft im Rat ergeben, auszuarbeiten. Einige dieser Konsequenzen sind besonders in der Verfassung und den Satzungen des Rates und in der Toronto-Erklärung über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ niedergelegt worden. Andere sind in den Berichten der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates beschrieben worden.

2. Dem Ökumenischen Rat beizutreten heißt, einer Gemeinschaft von Kirchen beizutreten, die sich in der Gründung des Ökumenischen Rates miteinander verbunden und ihren festen Willen zum Ausdruck gebracht haben, beieinander zu bleiben (Botschaft der Vollversammlung von Amsterdam¹). Eine Mitgliedskirche übernimmt ihr Teil Verantwortung für die Aufrechterhaltung und Stärkung der Gemeinschaft. Sie verpflichtet sich auf Grund des gemeinsamen Glaubens an den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland gemäß der Heiligen Schrift, zusammen mit den anderen Mitgliedskirchen zu erfüllen, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Basis)².

3. Indem eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates wird, erklärt sie sich bereit, in brüderliche Beziehung zu anderen Kirchen zu treten, um sich mit ihnen zu beraten und in Fragen, in denen die Kirchen am besten zusammen handeln können, gemeinsame Maßnahmen zu ergreifen. Sie gibt ihre Autonomie in bezug auf Verwaltung, Gesetzgebung und Jurisdiktion nicht auf; denn „es liegt dem Ökumenischen Rat fern, irgendwelche Funktionen an sich reißen zu wollen, die den Mitgliedskirchen zukommen“ (Bericht der Vollversammlung von Amsterdam)³. Es ist ihm ausdrücklich untersagt, Gesetze für die Kirchen zu erlassen (Verfassung)⁴.

Jede Mitgliedskirche behält darum die Freiheit zu entscheiden, in welchem Umfang und in welcher Weise sie mit dem Ökumenischen Rat und den anderen Mitgliedskirchen im Rat zusammenarbeiten will. Aber jede Mitgliedskirche faßt solche Entscheidungen im Blick auf ihre Verantwortung für das Leben der ganzen Gemeinschaft.

4. Mitgliedschaft schließt die moralische und geistliche Verpflichtung ein, am Leben des Ökumenischen Rates dadurch teilzunehmen, daß man bei den Vollversammlungen und anderen Tagungen des Rates vertreten ist, so viel wie möglich zum ökumenischen Gespräch und zur ökumenischen Studienarbeit beiträgt, für die

Einheit der Kirche und für die anderen Kirchen Fürbitte hält und die Arbeit des Ökumenischen Rates finanziell unterstützt.

5. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat schließt die Verpflichtung ein, „das Wachstum des ökumenischen und missionarischen Bewußtseins“⁵⁾ bei den Gliedern der Kirche zu fördern. Es wird von jeder Mitgliedskirche erwartet, daß sie ihren eigenen Gliedern ermöglicht, die Arbeit des Ökumenischen Rates kennenzulernen, sich über das Leben der anderen Kirchen zu informieren und ihre persönliche geistliche Verantwortung für das Leben der gesamten Gemeinschaft wahrzunehmen.

6. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat schließt ein, daß jede Mitgliedskirche die Ergebnisse gemeinsamer Untersuchungen und Gespräche, wie sie in Berichten und Stellungnahmen der Vollversammlungen oder anderer Organe des Rates zum Ausdruck kommen, ernsthaft erwägt. Jeder Kirche bleibt es freigestellt, vom Rate abgegebenen Erklärungen nicht zuzustimmen. Aber alle Kirchen werden gebeten, solche Stellungnahmen ernsthaft daraufhin zu prüfen, ob sie solche „Weisheit und Wahrheit“ enthalten, daß man sie als Stellungnahmen betrachten kann, die eine geistliche Autorität haben (denn eine andere Autorität können sie nicht besitzen). Wenn die Antwort positiv ausfällt, sollten sie sich solche Erklärungen zu eigen machen und auf das Leben ihrer Gemeinden anwenden.

7. Der Ökumenische Rat hat sich „seinem ganzen Wesen nach von Anfang an einer Gestalt der Gemeinschaft verpflichtet gewußt, in der es keine Rassentrennung oder Rassendiskriminierung gibt“ (Entschließung der Vollversammlung von Evans-ton)⁶⁾. Darum schließt die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen ein, daß eine Kirche in ihrem eigenen Leben die Gemeinschaft in Christus sichtbar zu machen sucht, „in der die Menschen durch ihre gemeinsame Zugehörigkeit zu Gott zusammengehalten werden, und in der dadurch alle trennenden Schranken des Standes, der Rasse und des Volkstums aufgehoben werden“ (Botschaft der Konferenz von Oxford, 1937⁷⁾).

8. Mitgliedschaft schließt eine gewisse **Anerkennung** der anderen Kirchen ein. Gemäß der Toronto-Erklärung heißt das nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im vollen Sinne des Wortes betrachten muß. Wohl aber bedeutet es, daß die Kirchen im Rat „einander als solche anerkennen, die dem einen Herrn dienen“⁸⁾. Und es bedeutet, daß sie andere Kirchen als solche anerkennen, die teilhaben an der gemeinsamen Berufung, die alle Kirchen zusammen erfüllen, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (Basis)⁹⁾.

Mitgliedschaft schließt darum ein, daß Kirchen „sich solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen“ (Toronto-Erklärung)¹⁰⁾, wie z. B. jener Art von Proselytismus, die der von der Vollversammlung von Neu-Delhi zu dieser Frage entgegengenommene und den Kirchen empfohlene Bericht ablehnt.

9. Mitgliedschaft schließt ein, daß man die **Solidarität** der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen annimmt, so daß diejenigen, die in der Lage sind, Hilfe zu leisten, jene unterstützen, die Hilfe brauchen, sowohl durch Geld und Menschen als auch geistlich und moralisch. Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen hören nicht auf, sich umeinander zu kümmern, und suchen einer des anderen Last zu tragen. Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen suchen auch in ihrem gemeinsamen Dienst an der Welt dadurch zusammenzuarbeiten, daß sie der menschlichen Not begegnen und die Forderungen nach Gerechtigkeit und Frieden in sozialen und internationalen Beziehungen bezeugen.

10. Mitgliedschaft schließt die Bereitschaft ein, in den Prozeß des Dialogs, gegenseitiger Berichtigung und Bereicherung einzutreten, der die „raison d'être“ der ökumenischen Begegnung darstellt. In diesem Prozeß sind alle Kirchen sowohl empfangende als auch gebende. Mitgliedskirchen lassen sich „aus ihrer Vereinzelung heraus zu gemeinsamen Gesprächen“ führen (Satzungen von Glauben und Kirchenverfassung)¹¹). Sie sind bereit, sich in Christus voneinander berichtigen zu lassen (Botschaft, Vollversammlung von Amsterdam)¹²). Sie suchen miteinander die Gaben des Geistes zu teilen, denn „in einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutzen“ (1. Kor. 12, 7). Das bedeutet, „daß jede Mitgliedskirche in der Lage sein muß, ihr volles, unverkürztes Zeugnis offen und freudig in den Rat hineinzubringen und ihm voll und rückhaltlos Ausdruck zu verleihen“ (Bericht über „Proselytismus“)¹³).

11. Mitgliedskirchen suchen einander in ihrer gemeinsamen weltweiten missionarischen und evangelistischen Aufgabe so zu unterstützen, daß sie „zu einer wirkungsvolleren Zusammenarbeit und einem gemeinsamen Handeln in der Welt-evangelisation“ gelangen (Verfassung der Abteilung für Weltmission und Evangelisation)¹⁴). Sie bemühen sich, „die Missionsaufgabe als die gemeinsame Aufgabe des gesamten Volkes Gottes zu sehen, in der die Not jedes einzelnen Teils das Anliegen aller sein muß“ (Erklärung der Abteilung für Weltmission, Paris)¹⁵).

12. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen schließt ein, daß die Mitgliedskirchen auf Grund ihres Glaubens an die „wesenhafte Einheit der Kirche Christi“ die Verpflichtung, „diese Einheit . . . sichtbar zu machen“, übernehmen (Verfassung von Glauben und Kirchenverfassung)¹⁶). Wenngleich der Ökumenische Rat der Kirchen an dem Grundsatz festhält, daß nur Kirchen selber zuständig sind, „der Wiedervereinigung dadurch praktisch näherzutreten, daß sie Verhandlungen miteinander aufnehmen“¹⁷), so bedeutet Mitgliedschaft jedoch nicht, daß man die Kirchen auffordert, irgendeinen bestimmten Einheitsplan anzunehmen. Mitgliedschaft bedeutet allerdings die Pflicht für jede Kirche, „ihr Äußerstes dafür zu tun, daß die Kirche in ihrer Einheit sichtbar wird, und für die Erfüllung dessen, was Christus mit Seiner Kirche vorhat, zu beten und zu arbeiten“ (Toronto-Erklärung)¹⁸).

13. Der Unterschied zwischen Mitgliedschaft und Nichtmitgliedschaft besteht nicht darin, daß Mitglieder gegenseitige Verpflichtungen haben, während andere Kirchen keine solchen Verpflichtungen haben. Alle Kirchen haben gegenseitige Verpflichtungen. Der Unterschied besteht vielmehr darin: Die Kirchen im Rat glauben (mit den Worten von William Temple in seinem Einladungsbrief an die Kirchen, dem Ökumenischen Rat beizutreten), daß „es schon eine Einheit in der Zugehörigkeit zu unserem Herrn gibt, für deren Sichtbarmachung wir verantwortlich sind“, während „die volle Einheit der Kirche etwas ist, für das wir noch arbeiten und beten müssen“, und sie haben dementsprechend durch die Bildung des Rates gehandelt.

II. Ist eine weitere Klarstellung nötig?

Die „Toronto-Erklärung“, eine der umfassendsten Beschreibungen des Wesens des Rates, wurde 1950 vom Zentralausschuß angenommen. Sie wurde von den Kirchen günstig aufgenommen und hat seitdem immer sehr gute Dienste geleistet, wenn es darum ging zu erklären, was der Rat ist. Sie ist jedoch wegen ihrer mehr statischen als dynamischen Konzeption des Ökumenischen Rates der Kirchen kri-

tisiert worden. Man hat gesagt, daß sie mehr vom Ausgangspunkt des Ökumenischen Rates der Kirchen als von dem beständigen Prozeß der ökumenischen Begegnung spricht und der Umformung in den Beziehungen zwischen den Kirchen, die in und durch diesen Prozeß sich vollziehen sollte.

Jetzt, da mehr als zehn Jahre seit der Toronto-Tagung vergangen sind, mehren sich die Stimmen, die fragen, ob nicht die Zeit für einen weiteren Schritt in der Definition des Wesens des Rates und der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen gekommen sei. Die Frage wird oft so gestellt: „Hat nicht der Ökumenische Rat der Kirchen selber teil am Leben der einen allgemeinen Kirche? Macht er nicht in einer unvollkommenen und vorläufigen Weise Eigenschaften sichtbar, die der Kirche Jesu Christi eigen sind?“ Die Toronto-Erklärung und andere Dokumente des Rates hatten dem Ökumenischen Rat der Kirchen keine ekklesiologische Qualität (im strengen Sinne des Wortes) zugeschrieben. Aber haben die Kirchen nicht in ihrem Miteinanderleben etwas gelernt? Ist nicht ein Wachstum in der Gemeinschaft festzustellen, das in einem tieferen und reicheren Selbstverständnis des Rates seinen Ausdruck finden sollte? Und sollte nicht diese Erfahrung uns dazu zwingen, zuzugeben, daß das Wesen des Rates in ekklesiologischen Kategorien zu beschreiben ist? Verschiedene Theologen haben diese Frage positiv beantwortet und sprechen vom Ökumenischen Rat der Kirchen als einer „*réalité ecclésiale*“ (kirchlichen Wirklichkeit).

III. Die Diskussion der Konferenz von Montreal über Glauben und Kirchenverfassung

Eine Untersektion der Sektion über „Die Kirche in Gottes Heilsplan“ hatte sich mit dem Thema „Die Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen“ zu beschäftigen. Viele Mitglieder dieser Untersektion wünschten ausdrücklich zu betonen, daß der Rat Eigenschaften zeigt, die der Kirche Christi eigen sind. Einige wollten über diese allgemeine Aussage nicht hinausgehen. Andere schlugen vor, eine Erklärung zu entwerfen, die zeigt, in welchem Umfang der Ökumenische Rat der Kirchen heute ein Ausdruck der Einheit, Heiligkeit und Apostolizität der Kirche ist. Diese Delegierten waren sich natürlich darüber klar, daß der Ökumenische Rat der Kirchen nicht mit der einen allgemeinen Kirche gleichgesetzt werden und die *notae ecclesiae* nur in unvollkommener Weise sichtbar machen kann. Sie waren aber der Meinung, daß die Zeit gekommen sei, darzulegen, in welcher Art und Weise die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen eine Wirklichkeit sichtbar mache, die zum Wesen der Kirche gehört.

Gegen diese Konzeption erhoben andere Delegierte, besonders — wenn auch nicht ausschließlich — Delegierte der östlichen orthodoxen Kirchen, starke Einwände. Sie waren der Meinung, daß solche Feststellungen mit ihrer Ekklesiologie unvereinbar seien und den Ökumenischen Rat der Kirchen zu etwas anderem machen würden, als was er ursprünglich ihren eigenen Definitionen entsprechend gewesen sei. Es war ein unglücklicher Umstand, daß das eingehende Gespräch über die grundlegenden Fragen in den letzten Tagen der Konferenz stattfand, so daß es kaum möglich war, dem Thema voll gerecht zu werden. Das ist einer der Gründe dafür, daß der endgültige, dem Plenum vorgelegte Entwurf in seiner Kürze etwas überrascht. Der entscheidende Abschnitt lautet folgendermaßen:

„Der Rat bekennt dankbar, daß er in dieser ununterbrochenen Gemeinschaft etwas Neues, nämlich eine Bereicherung unserer christlichen Existenz und eine

neue Sicht unserer gemeinsamen christlichen Aufgabe in der Welt empfangen hat. Die sichtbare Darstellung dieser neuen Erfahrung hat verschiedene Gestalten: gemeinsame Treue gegenüber dem einen Herrn; zunehmender Fortschritt in Richtung auf ein gemeinsames Leben in Gebet, Lobpreis und Verkündigung; das gemeinsame Tragen von Lasten, Schwierigkeiten und Leiden; zunehmender Lehrkonsensus ohne Kompromisse (z. B. hinsichtlich des Wesens der Taufe); verstärktes Bibelstudium; Tendenzen zur gegenseitigen Anerkennung ihrer Glieder unter einigen Mitgliedskirchen. Wir stimmen in der genauen Beschreibung dieser Erfahrung nicht überein, aber wir sind uns einig, daß diese Erfahrung eine neue Dimension im Rat darstellt. Deshalb drücken wir den brennenden Wunsch aus, daß diese neue, gemeinsame Erfahrung ständig wachsen und zunehmen möge durch Gottes Hilfe und Leitung, die uns zur letzten Einheit führt.“

IV. Die zugrundeliegenden Probleme

Das Ergebnis der Diskussionen in Montreal hat in einigen Kreisen ein gewisses Gefühl der Enttäuschung hervorgerufen. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, daß der Montreal-Bericht betont, daß die neue gemeinsame Erfahrung der Kirchen im Rat eine wachsende Erfahrung ist, und den Zentralausschuß bittet, sicherzustellen, daß diese Frage der Bedeutung der Mitgliedschaft im Rat zum Gegenstand einer weiteren Untersuchung gemacht wird.

Welches sind einige der Hauptfragen, die im Verlauf einer solchen Untersuchung auftauchen können? Ich möchte besonders drei Punkte erwähnen:

a. Die ökumenische Erfahrung ist kirchengeschichtlich gesehen etwas völlig Neues. Unsere Kirchen haben noch nicht die Denkkategorien entwickelt, die diese Erfahrung angemessen beschreiben können. Es ist bemerkenswert, daß innerhalb der verschiedenen konfessionellen Weltbünde das Problem des ekklesiologischen Charakters dieser Organe weithin ungelöst geblieben ist. Wir versuchen, ökumenische Realitäten in den Denkformen eines vor-ökumenischen Zeitalters, d. h. der Zeit vor der Entstehung der ökumenischen Bewegung, zu beschreiben. Darüber hinaus entdecken wir bei unserm Bemühen, Formulierungen zu finden, die für alle Kirchen im Ökumenischen Rat annehmbar sind, daß die Worte und Ausdrücke, die wir benutzen wollen, im Verlauf der Kirchengeschichte im Leben der verschiedenen Kirchen verschiedene Bedeutungen angenommen haben. Das trifft besonders für den Unterschied in der Terminologie zwischen östlichen und westlichen Kirchen zu. Man sollte dabei auch nicht vergessen, daß einige Kirchen dazu neigen, geistliche Realitäten so genau wie möglich zu definieren, während andere der Meinung sind, daß solche Definitionen nicht ausreichen und darum unerwünscht sind.

b. Die ökumenische Erfahrung ist ein wesentlich neues Ereignis im Leben der Kirchen. Die Frage ist gestellt worden, ob ein Ereignis in Begriffen beschrieben werden kann, die gänzlich oder teilweise institutionelle Begriffe sind. Man hat geantwortet, diese Unterscheidung sei unzutreffend. Die Frage jedoch muß weiter untersucht werden.

c. Man ist sich allgemein darüber einig, daß der Ökumenische Rat nicht nur vermeiden muß, eine Superkirche zu werden, sondern auch den Eindruck zu erwecken, er sei auf dem Wege, eine Superkirche zu werden. Es entsteht die Frage, ob es möglich ist oder nicht, den Ökumenischen Rat in ekklesiologischen Begriffen zu beschreiben, ohne damit irrtümlicherweise einzuschließen, daß der Öku-

menische Rat nun doch in irgendeinem Sinn die Kirche ist und daß Mitgliedschaft in ihm etwas zur ekklesiologischen Realität seiner Mitgliedskirchen hinzufügt.

V. In welcher Richtung müssen wir uns um weitere Klärung bemühen?

Was ich bisher gesagt habe, war wesentlich Beschreibung und Analyse. Ich möchte jetzt gerne einige Beobachtungen machen, die nur meine eigene Meinung wiedergeben.

Mir scheint, daß wir alle mit der schlichten Behauptung übereinstimmen können, daß das, was in den Beziehungen der Kirchen zueinander geschieht, etwas mit dem Wesen der Kirche zu tun haben muß. Die ökumenische Begegnung ist sinnlos und ohne Substanz, wenn die Kirchen in der gleichen Weise wie säkulare Organisationen miteinander verkehren. Die Kirchen haben in und durch ihr gemeinsames Leben im Rat entdeckt, daß sie zu einem tieferen Verständnis des Wesens der Kirche gelangen und neue Gelegenheiten finden, um seinen wahren Sinn sichtbar werden zu lassen. Wir sind uns aber auch darüber einig, daß der Ökumenische Rat weder die Kirche, noch eine Kirche, noch die Superkirche ist.

Man könnte das Problem folgendermaßen beschreiben: Wir sollten einen Weg finden, um das, was Gott den Kirchen in und durch ihre Gemeinschaft im Rat geschenkt hat, zum Ausdruck zu bringen. Wir müssen aber einen solchen Ausdruck für dieses Geschenk Gottes finden, daß die sehr vorläufige Natur des Rates klar verstanden wird und keine Verwechslung dieser vorläufigen Einheit mit derjenigen Einheit entstehen kann, die der einen allgemeinen Kirche eigen ist.

Der Ökumenische Rat ist seinem innersten Wesen nach der Diener der Kirchen. Ohne seine Mitgliedskirchen hat er keine Vollmacht, keine Wirklichkeit. Sein Dienst aber hat ein Ziel, eine Richtung. Der Rat sucht, den Kirchen zu helfen, immer mehr ihre gemeinsame Berufung, ihr gemeinsames Leben, ihr gemeinsames Zeugnis, die zum Wesen der Kirche Christi gehören, zum Ausdruck zu bringen. Indem der Rat so handelt, geschieht etwas in seinem Leben, und indem die Kirchen miteinander leben, sprechen und handeln, beginnt eine neue Wirklichkeit aufzutauchen. Was ist diese neue Wirklichkeit? Wir können sie kaum die *Una Sancta* oder die Eine Allgemeine Kirche nennen; denn wir sind uns dessen wohl bewußt, daß wir wesentliche Aspekte des Lebens und Zeugnisses der *Una Sancta* vermissen lassen. Wir können aber sagen, daß wir zusammen geistliche Gaben empfangen, die Zeichen jenes Einsseins sind, das am Anfang da war, als „die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele war“ (Apg. 4, 32). Und sie sind eine Erstlingsgabe des Einsseins, das dann erscheinen wird, wenn alle, die den Namen Christi tragen, vom Herrn der Kirche zu einer Herde versammelt worden sind.

Nun scheint es aber, daß wir zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dieser neuen ökumenischen Wirklichkeit sorgfältig unterscheiden müssen, und zwar aus verschiedenen Gründen. Zunächst einmal ist der Ökumenische Rat der Kirchen keinesfalls der einzige Ort, an dem diese Wirklichkeit sichtbar wird. Sie kommt auf verschiedene Weise außerhalb der organisatorischen Grenzen des Rates zum Ausdruck. Zum andern heißt, die Beschreibung dieser entstehenden ökumenischen Wirklichkeit auf den Rat zu übertragen, das Werkzeug mit dem Erzeugnis zu verwechseln, das eben mit Hilfe dieses Werkzeugs hergestellt worden ist. Durch den Ökumenischen Rat der Kirchen oder wenigstens zu einem großen Teil durch ihn haben sich vielen Menschen Dimensionen des Lebens der Kirche

erschlossen, von denen sie vorher vorwiegend theoretisch Kenntnis hatten. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß das Wesen des Ökumenischen Rates der Kirchen darin besteht, ein Werkzeug zum Dienst der Kirchen zu sein.

Es ist interessant festzustellen, daß wir viele verschiedene Ausdrücke für diese neue Wirklichkeit haben und daß sie alle unzureichend sind. Viele sprechen von der „ökumenischen Bewegung“ (wer gehört zu ihr, wo sind ihre Grenzen?) oder von „der Ökumene“ (ein gleichermaßen unbestimmter Ausdruck), oder sie benutzen den sehr fragwürdigen Ausdruck „die Weltkirche“. (In welchem Verhältnis stehen die Kirchen zu ihr?) Indem wir diese Ausdrücke benutzen, geben wir stillschweigend zu, daß in der ökumenischen Situation sich etwas ereignet, was über das Leben jeder ökumenischen Organisation hinausgeht.

Soll das heißen, daß wir den Versuch, das Wesen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu definieren, aufgeben müssen? Nein — wohl aber müssen wir zuerst versuchen, das, was sich an uns in der ökumenischen Begegnung ereignet, deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Wir müssen im Licht eines neuen Verstehens und Erlebens des gesamten ökumenischen Ereignisses deutlicher definieren, welche Rolle dem Ökumenischen Rat der Kirchen darin zufällt. Dabei wird sich dann klar herausstellen, inwieweit der Ökumenische Rat der Kirchen in ekklesiologischen Begriffen beschrieben werden kann, d. h. in ekklesiologischen Begriffen, die ihn nicht als etwas anderes erscheinen lassen, als was er immer hat sein wollen, nämlich: Diener und Werkzeug.

VI. Der nächste Schritt

Der Montrealbericht fordert den Zentralaussschuß auf, dieser Frage weitere Aufmerksamkeit zu widmen. Mir scheint, daß solche Beschlußfassung sehr wohl in Form einer Aufforderung an die Mitgliedskirchen, ihre Meinung über dieses Thema zu äußern, geschehen könnte. Und zwar so, daß man ihnen den Bericht der Montrealkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zusammen mit einigen Fragen, wie sie in diesem Referat formuliert worden sind, zuschickt.

Was in den Dokumenten von Toronto und den Vollversammlungen und kürzlich von der Montrealkonferenz gesagt wurde, ist keineswegs belanglos. Es kann inzwischen als Wegweiser für die Gegenwart dienen. Einer meiner Kollegen sagte kürzlich: „Laßt uns unsere Gemeinschaft fortsetzen, ohne allzuviel über uns selbst nachzudenken, was uns nur zu leicht veranlassen könnte, stolz zu werden.“ Es ist besser, mit einer Wirklichkeit zu leben, die sich nicht definieren läßt, als mit einer Definition, die mehr Substanz beansprucht, als in Wirklichkeit vorhanden ist.

1) Die erste Vollversammlung des ÖRK, Gotthelf-Verlag, Zürich 1948 S. 7.

2) Neu-Delhi 1961, Ev. Missionsverlag Stuttgart, S. 457.

3) Die erste Vollversammlung des ÖRK, S. 168.

4) Neu-Delhi 1961, S. 458.

5) ebd., S. 457.

6) Evanston Dokumente, Luther Verlag, Witten/Ruhr, 1954, S. 115.

7) Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Genf 1938, S. 262.

8) Evanston—Neu-Delhi, ÖRK, Genf 1961, S. 278.

9) Neu-Delhi 1961. Ev. Missionsverlag Stuttgart, S. 457.

10) Evanston—Neu-Delhi, S. 278.

11) Arbeitsbuch für Neu-Delhi, S. 97

- ¹²⁾ Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Gotthelf-Verlag, Zürich 1948, S. 7.
- ¹³⁾ Evanston—Neu-Delhi, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1961, S. 271 f.
- ¹⁴⁾ Neu-Delhi 1961, Evangelischer Missionsverlag Stuttgart, S. 451.
- ¹⁵⁾ Protokoll der 16. Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Paris 1962, S. 127 f.
- ¹⁶⁾ Arbeitsbuch für Neu-Delhi, S. 97.
- ¹⁷⁾ ebd. S. 98.
- ¹⁸⁾ Evanston—Neu-Delhi, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1961, S. 277 IV₂.

DIE ENDGÜLTIGKEIT JESU CHRISTI IM ZEITALTER WELTWEITER GESCHICHTE

Bemerkungen zu einem ökumenischen Studienthema¹⁾

VON WOLFGANG SCHWEITZER

I. Christologischer Ansatz und nicht-christologische Fragstellungen

Auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 wurde beschlossen, daß die Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Zeit zwischen dieser und der nächsten Vollversammlung eine ökumenische Untersuchung mit dem oben angegebenen Titel durchführen sollte. Eine erste Skizze der damit anvisierten Fragen wurde schon damals vorgelegt und gutgeheißen²⁾. Im Herbst 1962 wurde dann ein ausführlicher englischer Text veröffentlicht; die deutsche Übersetzung folgte im Winter 1962/63³⁾. Danach soll sich die Untersuchung auf drei Hauptfragen beziehen:

„1. In welcher Weise versteht das Neue Testament die Tatsache, daß Jesus Christus ‚endgültig‘ ist?

2. Wie kann ‚weltweite Geschichte‘ am besten verstanden werden?

3. Was bedeutet die Endgültigkeit Jesu Christi für das Zeugnis der Kirchen im Zeitalter weltweiter Geschichte?“

Zu diesen Hauptfragen sind in den Mitteilungen der Studienabteilung insgesamt neun Zusatzfragen gestellt und ausführlich erläutert worden. Außerdem werden im zweiten Teil des Heftes als „Quellendokumente“ Auszüge aus Erklärungen früherer ökumenischer Studienarbeiten wiedergegeben, soweit sie zu den einzelnen Fragen eine Beziehung haben. Auf diese Weise soll verhindert werden, daß früher mühsam Erarbeitetes in dieser Untersuchung ignoriert wird.

Wenn man sich vor Augen hält, daß das letzte Thema der Studienabteilung vor Neu-Delhi sich mit dem überaus aktuellen Problem des „raschen sozialen Umbruchs“ in vielen Ländern der Erde befaßte, so fällt zunächst auf, daß hier scheinbar ganz abstrakt und grundsätzlich theologisch gefragt wird. Zwar wurden

in der Studienabteilung schon lange grundsätzlich theologische Themen (besonders biblisch-theologischer Art) neben den aktuellen Fragen behandelt; jetzt soll aber für einige Zeit offenbar der Scheinwerfer hauptsächlich auf diese Seite der Arbeit gelenkt werden. Das ist sehr zu begrüßen und wird zweifellos auch der übrigen Arbeit zugute kommen.

Was ist nun mit dem neuen Thema gemeint?

Als Paul Verghese, Beigeordneter Generalsekretär des Ökumenischen Rates in Genf, im Sommer 1962 vor einem ökumenischen Gremium über dieses Thema zu sprechen hatte, begann er mit dem sehr begreiflichen Ausruf: „Was für ein vager, plumper und zu nichts anregender Titel. Aber das ist nun mal die Art, in der einige von uns Theologen reden, und Sie müssen in lauter Barmherzigkeit mit uns fertig werden.“ Mit Recht wies er dann auch darauf hin, daß man vielleicht zu viele uns bedrängende Anliegen in diesen Titel hineingepackt habe⁴⁾ — woraus sich die Gefahr ergibt, daß diese neue Studienarbeit sich in eine Reihe von Einzelfragen zersplittert und dann zu keinem durchschlagenden Ergebnis kommen kann.

Um so wichtiger scheint es zu sein, daß diejenigen, die dieses Thema konzipiert haben, ihm einen christologischen Akzent gegeben haben, der nicht zu überhören ist. Man will sich um die Erkenntnis Christi bemühen, man will gemeinsam in dieser Erkenntnis wachsen: das ist das Thema, während das „Zeitalter weltweiter Geschichte“ eigentlich nichts anderes ist als eine etwas merkwürdig formulierte „Ortsbestimmung der Gegenwart“. Es wird zwar unvermeidlich sein, sich auch darüber Gedanken zu machen. Aber diese Gedanken müssen sich der zentralen Fragestellung unterordnen — nicht umgekehrt.

Blickt man zurück auf frühere ökumenische Themen, in denen nach der Geschichte gefragt wurde, so dürfte dieser christologische Ansatz ein deutlicher Fortschritt sein. Seit den Vorbereitungen auf Evanston und Neu-Delhi sind die Hauptthemen der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates christologischer Art gewesen. Die Frage „The Kingdom of God and History“, die in einem Vorbereitungsband für Oxford 1937 (mit Beiträgen von Dodd, Tillich, Wendland und anderen) behandelt wurde, setzt nicht in gleicher Weise im Zentrum des christlichen Glaubens an. Auch die Frage nach dem „Plan Gottes“, die das Thema von Amsterdam 1948 regierte, tat dies nicht. Dadurch aber, daß in Evanston die eschatologische Frage christologisch gestellt wurde, und dadurch, daß in Neu-Delhi gleichsam mehr räumlich-geographisch die ganze Welt, ja sogar der Kosmos zu Christus in Beziehung gesetzt wurde, ist nun die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi für diese weite Welt und ihre Geschichte unausweichlich geworden; sie ergab sich gleichsam von selbst.

In dem neuen Studienthema wird aber nicht allgemein nach der Bedeutung Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte gefragt, sondern es wird sofort bekenntnisartig von seiner Endgültigkeit gesprochen. Mag der Begriff Endgültigkeit — finality — auch noch mehrdeutig sein, mag es vielleicht sogar unmöglich sein, die positive Bedeutung Jesu Christi in der Geschichte und für die Geschichte in einen einzelnen abstrakten Begriff einzufangen: daß es aber darum geht, daß wir uns im Glauben zu ihm bekennen und daß wir diesem Bekenntnis heute die rechte Form geben müssen, das muß als entscheidende Aufgabe festgehalten werden. Dieser Glaube lebt nicht ohne viele Anfechtungen, und mit diesen Anfechtungen muß sich die Theologie befassen. Wirklich besiegt werden

können diese Anfechtungen und Zweifel aber doch nur in der Begegnung mit ihm, im Ringen um die Erkenntnis seines Kreuzes und seiner Auferstehung: Er selbst, sein Kreuz, seine Auferstehung stehen fest mitten in der Geschichte, ja sie sind das einzige, was wirklich zählt und vor dem sich alle übrigen Ereignisse, Mächte und Gestalten wie Nebelschwaden ausmachen⁵). Es liegt in der Natur der Sache, daß dies in dem Dokument, das diese Studienarbeit in Gang bringen soll, nicht so hervortritt wie die Fragen, Zweifel und Anfechtungen des Glaubens, mit denen wir uns herumschlagen müssen. Das Thema würde aber um seine Bedeutung gebracht, wenn man über diesen Fragen die Entfaltung des Christusbekenntnisses vernachlässigen würde.

Vielleicht kann man es auch so sagen: das Thema ist zunächst einmal eine Frage an uns selbst: Haben wir den Mut, Jesus Christus so als den Herrn zu bekennen, wie es die Christen des Neuen Testaments getan haben — oder sehen wir ihn insgeheim doch nur als einen Religionsstifter (oder was sonst immer) an, dessen Bedeutung für die Menschheit nicht umfassend sein kann? Es geht ja nicht darum, daß wir ihn auf einen Schild erheben und zum Herrn machen — sondern es geht darum, daß der Herr uns fragt, ob wir ihn anerkennen.

Aus der theologischen Einsicht, daß dies der richtige Ansatz ist, wurde das Thema bekenntnisartig formuliert. Nun kommt es darauf an, daß dies Bekenntnis sich durchsetzt gegenüber den Fragen, die es provoziert haben⁶). Sowohl im Bericht von Neu-Delhi als auch in dem uns vorliegenden Dokument wird deutlich, daß die Ausgangsfrage etwa gelautet hatte: Was heißt das, wenn wir sagen: Gott ist in der Geschichte am Werke! Wie ist Gott am Werke? „Braucht er das, was böse zu sein scheint, um zu seinem Ziel zu gelangen? ... Gebrauchte Gott den Kyrus?“⁷) Ohne Zweifel können das bedrängende Fragen sein. Statt nach Kyrus wird in der Zusatzfrage 5 nach den „Faktoren und Kräften“ gefragt, „die heute eine gemeinsame und weltweite Geschichte schaffen“: welchen Sinn haben sie im Plan Gottes? Und schließlich erwies es sich auch als unumgänglich, daß diese Studie sich mit „Geschichtsinterpretationen“ auseinandersetzt, die heute anderswo im Schwange sind (und die zugleich oft das christliche Denken mit beeinflussen). Gegenüber dem Ansturm dieser und anderer Fragen hat man sich schon in Neu-Delhi um eine positive, wenn auch vielleicht noch nicht sehr glücklich formulierte Antwort bemüht: das kann sachlich und methodisch nicht hoch genug veranschlagt werden!

Gewiß geht es nicht darum, jene Fragen zu unterdrücken. Sie sind da, und wir müssen uns ihnen stellen. Aber wir müssen uns auch von Anfang an der Gefahr bewußt sein, daß sie zu allerlei geschichtstheologischen und geschichtsphilosophischen Spekulationen Anlaß geben könnten. Deren Verbindung mit dem christlichen Glauben wurde in der Vergangenheit meist durch einen blassen Vorsehungsglauben angedeutet: aber kann der uns wirklich noch weiterhelfen? Die christologische Themastellung zeigt m. E. mit Recht, daß dies nicht mehr ausreicht.

Genau genommen ist es ja auch nicht die ganz allgemeine Frage nach dem Sinn der Geschichte und ihren verschiedenen Erscheinungen, die diese Studie in Gang brachte, sondern das in der ganzen Welt um sich greifende Bewußtsein, daß die Weltgeschichte immer mehr zu einer einheitlichen, in einer Richtung sich bewegenden, und das heißt ja: universalen Geschichte wird. Nicht, als ob die

Frage nach der Universalität der Geschichte neu wäre! Sie taucht ja schon im Alten Testament auf, sie findet sich wieder bei Euseb und seinen Vorläufern, bei Augustin und seinen Nachfolgern bis in unsere Zeit. Neu ist auch nicht, daß nun fremde Länder und Erdteile, fremde Kulturen und vor allem auch: fremde Religionen ins Blickfeld der abendländischen Christenheit geraten. Das haben ja schon die Kreuzfahrer erlebt, und das hat in besonderer Weise auch die Aufklärung beschäftigt. Aber es war dann doch immer nur eine kleine Schicht von Menschen, die sich mit diesen Fragen befaßte — Leute, die bei uns etwa Lessing, Herder, Kant oder Hegel lasen. Die Frage, ob die Weltgeschichte wirklich als Einheit zu betrachten sei, blieb zunächst eine akademische Frage. Heute dagegen erleben wir es, daß die menschliche Kultur auf der ganzen Erde wirklich zu einer Einheit wird, und daß die moderne Technik den Globus so zusammenschumpfen ließ, daß tatsächlich „das Bewußtsein, an universaler Geschichte beteiligt zu sein, universal geworden ist“⁸⁾. Und gerade dazu vermögen bisher unsere Kirchen in ihrem traditionellen Parochialismus und mit ihren traditionellen Sätzen über Gottes Vorsehung und Gottes Weltplan wenig Hilfreiches zu sagen: das ist nicht weniger beunruhigend, als es vor 120 Jahren beunruhigend war, daß die Kirchen zur industriellen Revolution im Abendland nichts Hilfreiches zu sagen wußten. Und es könnte genauso verheerende Folgen haben . . .

Das Studiendokument geht in der Fragestellung aber noch einen Schritt weiter. Anscheinend soll der Ausdruck „universal“ über die Geschichte unseres Globus hinaus das Universum der modernen Physik und der Astronauten einschließen! In der Zusatzfrage 2 klingt vermutlich auch das Referat nach, das Joseph Sittler in Neu-Delhi gehalten hat⁹⁾. Sicher soll durch Christus der ganze Mensch zu Gott in Beziehung treten. Zu seiner Ganzheit gehört auch sein Verhältnis zur übrigen Schöpfung, deren Teil er ist, die er aber zugleich durch Wissenschaft und Technik seinem Willen unterwirft: diese Fragen gehören gewiß hierher, sie sind ein Teil unserer allgemeinen Ortsbestimmung. Ob man aber abgesehen vom Menschen, sozusagen am Menschen vorbei von einer Bedeutung Christi für den Kosmos reden darf, erscheint mir trotz der hierzu anzuführenden Belege aus dem Neuen Testament zweifelhaft¹⁰⁾. Hier kann sich doch leicht ein Feld unkontrollierter Spekulationen öffnen. Und davor wird man sich in dieser Studie hüten müssen: sie ist schon ohne dies schwer genug durchzuführen!

II. Das Thema als Frage des angefochtenen Glaubens

Die Studie will sich um ein Bekenntnis zur Endgültigkeit Christi bemühen. Genau darin kommt nun freilich zum Ausdruck, daß dies Bekenntnis nicht selbstverständlich ist, daß es nicht unangefochten ausgesprochen werden kann: Der Glaube muß an dieser Stelle manchen Zweifeln und Anfechtungen standhalten, sich ihnen gegenüber bewähren. Ohne bisher näher darauf einzugehen, hatten wir ja bereits gewarnt vor einer christlichen Geschichtstheologie oder Geschichtsphilosophie. Holen wir an dieser Stelle wenigstens eine Art vorläufiger Begriffsbestimmung nach: Eine Geschichtstheologie besteht in dem Versuch, geschichtliche Ereignisse in definitiver Form theologisch zu deuten. Es wird dann also gesagt: Mit diesem oder jenem Ereignis hat Gott, der Herr der Geschichte, dies oder jenes erreichen wollen, dies oder jenes war sein Plan dabei. Wir kön-

nen in Deutschland nicht vergessen, daß man bei uns 1933 anfang, die Macht-ergreifung Hitlers als ein Heilsereignis theologisch zu würdigen und zu verherrlichen. Wir dürfen auch nicht wieder vergessen, daß wir neben Jesus Christus, dem einen Wort Gottes, keine „andern Ereignisse und Mächte... als Gottes Offenbarung anerkennen“ wollen (Barmen I)!

„Neben Jesus Christus“! Gerade da steckt nun das Problem, da kommen doch die schweren Fragen! Wie kommen wir denn dazu, zu behaupten, daß das, was an Jesus von Nazareth und durch ihn zur Zeit des Herodes und des Pontius Pilatus geschah, nun im Unterschied zu allen anderen Ereignissen doch das Heilsereignis schlechthin sei? Der Glaube sagt: Es ist in keinem andern Heil, dies Geschehen allein trägt eschatologischen, endgültigen Charakter. Und der Glaube wird doch zugleich angefochten durch die Frage: War das, was damals geschah, wirklich etwas so Endgültiges? War es nicht etwas ganz gewöhnlich Geschichtliches? Andere Religionen beziehen sich nicht in der gleichen Weise auf bestimmte geschichtliche Ereignisse. Ist das Christentum ihnen gegenüber nicht in einer schwachen Position? Wie kann man seine „Absolutheit“, seine Überlegenheit behaupten, wenn es eine so schwache Stelle hat?

Hegel hat diese Absolutheit dadurch sichern wollen, daß er es als höchsten Triumph bezeichnete, daß das Absolute auch den Gegensatz seiner Selbst, daß also das Unendliche die Endlichkeit annahm. Das war noch ein Nachklang von Phil. 2 — aber es war wohl doch zu früh vom Triumph dabei die Rede.

Wir kommen mit dem Bekenntnis zur Endgültigkeit Christi im Zeitalter der weltweiten Geschichte nur ins Reine, wenn wir uns auch dazu bekennen, daß unser Glaube hier eine schwache Stelle hat, die man nicht verdecken kann. Ja, man darf sie gar nicht verdecken, wenn man nicht das Bekenntnis zu Jesus Christus seiner Substanz berauben will. Denn sich zu ihm bekennen, bedeutet doch: anerkennen, daß Gott den Weg der Niedrigkeit ging, um zu uns zu gelangen. Es bedeutet doch: anerkennen, daß wir Gott nun nicht mehr woanders suchen und finden können als da, wo er in Jesus Christus Mensch wurde, als Mensch lebte und starb — und dann freilich: auferstand und erhöht wurde. Aber dies letztere behaupten wir nun doch von einem geschichtlichen Menschen — und das macht unser Bekenntnis vor der Welt für alle Zeiten überaus anfechtbar, ja sogar ärgerlich. Es ist nicht zu erwarten, daß dieses Ärgernis im „Zeitalter weltweiter Geschichte“ abnimmt, sondern eher, daß es zunimmt. Dem muß sich diese Studie von Anfang an stellen.

Merkwürdigerweise ist dieser Gesichtspunkt im Studiendokument nicht zur Sprache gekommen. Statt dessen wird in der Zusatzfrage 1 vor allem die Frage herausgearbeitet, wie sich unser Bekenntnis zu dem heute lebendigen Christus verhält, zu unserer Erwartung seiner Wiederkunft am Ende der Tage. Demnach soll es also um das Verhältnis der präsentischen zur futurischen Eschatologie gehen. Offenbar ist dies eine Nachwirkung der ökumenischen Diskussionen in der Zeit vor und nach Evanston, besonders in dem „Beratenden Ausschuß“ für das Thema von Evanston, dessen Bericht dankenswerter Weise im Anhang des Studiendokuments sehr ausführlich zitiert wird. Damals ging es um ein eschatologisches Thema — aber schon damals wurde ja von E. Schlink der Vorschlag gemacht (und vom Beratenden Ausschuß, nicht aber vom Zentralaus-

schuß angenommen), das Thema abzuändern und zu sagen: „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung der Welt!“

Daß in diesem Studiendokument so wenig auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth hingewiesen wird, ist merkwürdig unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der ökumenischen Theologie in unserer Zeit. Um 1925 oder 1930 hätte man darauf rechnen können, daß die in der Ökumene damals stark verbreitete liberale Theologie zunächst auf den irdischen Jesus hingewiesen hätte. Nun müssen diejenigen unter uns, die gewiß weder jenem alten Liberalismus, noch seiner modernen Wiederbelebung das Wort reden, daran erinnern, daß es ein Kurzschluß wäre, hier nur zwei Aspekte der biblischen Eschatologie zueinander in Beziehung zu setzen¹¹⁾!

Nun hängt zwar sicher das Bekenntnis zur „Endgültigkeit Christi innerhalb der Geschichte“ (so ist es in der Zusatzfrage formuliert; englisch: „within history“) daran, daß Jesus Christus als der lebendige, als der auferstandene Herr bezeugt wird. Das ist aber zugleich, nein: das ist vor allem ein eschatologisches Bekenntnis, genauer: das Bekenntnis zu einem eschatologischen Geschehen mitten in unserer Weltgeschichte, zu einem Geschehen, das historisch nicht verifizierbar ist, und doch einen „schmalen ‚historischen‘ Rand“ hat, wie K. Barth es ausdrückte¹²⁾. Die unübersehbare, zugleich auch ärgerliche Verbindung dieses Geschehens mit unserer irdischen, durch die Abkehr des Menschen von Gott charakterisierten Geschichte kann doch nur so bezeugt werden, daß vor seiner Auferstehung sein Kreuz, vor seiner Erhöhung seine Niedrigkeit genannt wird. Gerade die Frage nach der Endgültigkeit Jesu Christi in der Geschichte machen wir uns zu leicht, wenn wir sofort davon ausgehen, daß er der lebendige Herr unserer Geschichte ist. Wenn wir ihn den lebendigen Herrn nennen, deuten wir ja damit bereits an, daß er unserer noch heute durch den Tod gezeichneten Geschichte entnommen ist. Wenn wir davon sprechen, daß er zur Rechten Gottes sitzt, haben wir seine wahre Gottheit vor Augen. Wenn wir Christus in solcher Weise nur als den Herrn der Geschichte ansehen, wenn wir nur so seine Stellung zur Geschichte beschreiben, besteht die Gefahr, daß wir nun doch wieder in einen, das spezifisch Christliche vergessenden allgemeinen Vorsetzungsglauben zurückfallen, wie ihn etwa die Aufklärung so liebte — mit dem einzigen Unterschied, daß wir statt von Gott allein, nun auch von Christus zu sprechen versuchen. Es darf aber nicht von seiner Gottheit gesprochen werden, wenn nicht zugleich seine Menschheit bezeugt wird. Jeder andere Weg führt nicht nur zu einer doketischen Christologie, sondern auch — in deren Gefolge — zwangsläufig zu einer Verzeichnung des Verhältnisses Jesu Christi zur Geschichte. Denn jede Aussage über die Endgültigkeit Jesu Christi für die Geschichte, die nicht berücksichtigt, daß er aus der menschlichen Perspektive gesehen völlig in die Geschichte eingegangen war, daß er ein Mensch war gleichwie wir und als solcher eben nicht Herr der Geschichte, sondern den in ihr waltenden „Kräften“ ausgeliefert — jede Aussage, die das außer Betracht läßt, ist dem Wuchern von Geschichts-Spekulationen fast hilflos preisgegeben. Sie würde sich damit unweigerlich vom Zeugnis des Neuen Testaments entfernen.

Gewiß lebt der christliche Glaube davon, daß Jesus Christus dem Tode die Macht genommen hat, daß er ein lebendiger Herr ist. Es wäre aber ein Irrtum, wollten wir sagen, daß dieser Glaube um so stärker wäre, je weniger er vom irdischen Jesus und seinem Weg zum Kreuz spricht. Nein, gerade im Bekenntnis

zu dem Gekreuzigten, das die unübersehbare Anfechtung und das bleibende Ärgernis zum Ausdruck bringt, liegt doch die wahre Stärke des christlichen Glaubens. Es handelt sich also nicht darum, daß wir um theologischer Vollständigkeit willen die Niedrigkeit Christi und die Anfechtung des Glaubens nicht unerwähnt lassen möchten, sondern es handelt sich darum, daß der Glaube ohne dies leer und kraftlos würde. Der Erniedrigte, der Gekreuzigte ist die Hoffnung der Welt — und so, nur so ist er schon jetzt ihr lebendiger Herr!

III. Jesu Christi Stellung in der Geschichte und zur Geschichte

Skizzenhaft wird man von einer dreifachen Beziehung Jesu Christi zur Weltgeschichte sprechen müssen:

a) Jesus von Nazareth wurde geboren, lebte und starb wie andere Menschen: in die Geschichte hineinverflochten, ihr ausgeliefert, aber auch in ihr wirkend und Wirkungen ausübend, wie andere Menschen hier und da ebenfalls kräftige Wirkungen in der Geschichte hinterließen.

b) Jesus Christus wird wiederkommen am Ende der Zeiten und damit die Weltgeschichte zu ihrem Ziel und Ende bringen, zugleich den neuen Äon in Herrlichkeit heraufführen.

c) In seiner Auferstehung wurde Jesus von Nazareth als der Christus, als Gottes Sohn von Gott bestätigt und zum lebendigen, uns aber verborgenen Herrn der Welt und ihrer Geschichte eingesetzt: Dies war ein Ereignis, das zwar mitten in der Weltgeschichte geschah, das aber doch nur verständlich wird als eschatologisches, das Ende dieses Äons und den Anfang des kommenden Äons einleitendes, die Weltgeschichte in bestimmter Weise transzendierendes Ereignis.

Zum Herrn eingesetzt — aber doch verborgen: hier steckt das zweite Problem dieser Studie (wie der vorangegangenen über die Herrschaft Christi). Obwohl das in der gleichen Weise im Englischen nicht möglich ist, darf man wohl das deutsche Wort „endgültig“ zerlegen und sagen: Wir bekennen uns zu dem kommenden Herrn, der von Gott jetzt schon in gültiger Weise als Herr der Welt eingesetzt worden ist, dessen Einheit mit dem Vater vom Glauben nicht mehr anzuzweifeln ist. Das ist schon jetzt gültig, und es bleibt in Ewigkeit gültig — und doch bleibt es bis zum Ende der Weltgeschichte verborgen unter dem „Schein des Gegenteil“ (Luther), d. h. unter dem Kreuz. Das heißt keineswegs, daß der Glaube die Kreuzigung Jesu als Gottes endgültiges Urteil über ihn ansehen müßte! Das gerade nicht; denn hinter ihr sieht der Glaube die Auferstehung, den lebendigen Auferstandenen. Der Glaube sieht auch, daß in der Weltgeschichte seit seiner Auferstehung bestimmte Dinge geschahen, die ohne dieses merkwürdige Ereignis gewiß nicht geschehen wären. Und doch muß der Glaube zugeben — dies ist seine schwache Stelle und doch zugleich seine Stärke —, daß die Auferstehung Christi seine Kreuzigung, seine Niedrigkeit nicht rückgängig gemacht hat. Bis zum Ende der Geschichte bleibt die Kreuzigung Jesu ein nicht wieder rückgängig zu machendes Ereignis; denn in der Geschichte läßt sich überhaupt nichts rückgängig machen. Und es ist Gottes Gnade, daß er die Weltgeschichte nicht mit der Kreuzigung enden, sondern weitergehen ließ unter der verborgenen Herrschaft seines Sohnes!

Unter den eben skizzierten drei Aspekten wäre also das Bekenntnis zur Endgültigkeit Christi in der Geschichte ein Bekenntnis zu ihm als dem kommenden Herrn (b), der schon jetzt in gültiger Weise Herr der Welt ist (c) — und der doch gerade dies nur sein kann als der in der Geschichte Erniedrigte und Verworfenene (a)! Das Studiendokument enthält zwar den ersten und den zweiten, nicht aber den dritten Gedanken. Wenn er neutestamentlich zu Recht besteht, muß dies für die weitere Behandlung des Themas wesentliche Folgen haben.

Die Christenheit lebt in der Geschichte, in sie hineinverflochten, den in ihr wirkenden „Kräften“ ausgeliefert, so wie Jesus von Nazareth ihnen ausgeliefert war, also nicht nur zum Schein, sondern in Wirklichkeit. Und doch weiß sich die Christenheit mit dem verbunden, dessen Wirklichkeit alle andere Wirklichkeit umfaßt, dessen Geschichte die Weltgeschichte als ganze umschließt. Sie weiß daher, daß in dieser Geschichte nichts geschehen kann, was nicht seiner verborgenen Herrschaft dienen müßte. Sie weiß das, und dies Wissen wird ihre Haltung zu den Ereignissen der Weltgeschichte entscheidend bestimmen. Aber sie sieht das nicht — und sie kann es auch vor der Welt nicht sichtbar machen. Vor der Welt kann sie seine Herrschaft nur bezeugen, indem sie sich zu seiner Niedrigkeit bekennt — und indem sie selbst das Kreuz aufnimmt, wo es ihr zu tragen gegeben wird. Sie verläßt sich darauf, daß er der endgültige Herr ist — obwohl das, was sichtbar ist, seine Endgültigkeit völlig in Frage stellt.

Als der Auferstandene ist Christus auch unserer Zeit, unserem zwanzigsten Jahrhundert mit seinen merkwürdigen weltweiten Beziehungen der Menschen untereinander gegenwärtig. Die Hilfe, die er uns nun bringt, besteht zunächst darin, daß er uns zuruft: „Fürchtet euch nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige!“ Durch diesen Ruf werden wir von falschen Sorgen — und damit auch von falschen Fragestellungen befreit, mit denen wir vielleicht insgeheim der wirklichen Lage zu entfliehen suchen, statt ihr standzuhalten. Wie steht es dann aber mit der Frage, welchen Sinn bestimmte Entwicklungen der Menschheit in unserer Zeit im Plan Gottes haben?

Es zeigt sich spätestens an dieser Stelle, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte ja nur gestellt wird, um Gegenwart und Zukunft besser meistern zu können. Gerade das „Meistern“ wird aber nun in sich fragwürdig. Wenn wir es ernst meinen, daß Christus der verborgene Herr der Geschichte ist, werden wir darauf verzichten müssen, sie zu meistern, und das heißt dann auch: darauf verzichten, sie schon jetzt im einzelnen zu durchschauen und zu deuten; das könnte ja nur darauf hinauslaufen, daß wir einen apokalyptisch-typologischen Fahrplan aufstellen und dann meinen, innerhalb dieses Fahrplanes in oberflächlicher Sicherheit (*securitas* statt *certitudo*) von einer Station zur anderen zu rollen. Indem wir versuchten, uns selbst so zu Meistern der Geschichte aufzuschwingen, würden wir in Wahrheit unsere geschichtliche Verantwortung gerade verfehlen!

Auf einen apokalyptisch-typologischen Fahrplan zu verzichten, bedeutet nun andererseits keineswegs, daß wir in der Geschichte völlig im Dunkeln tapen müßten. Die Fragen unserer Studie werden nicht gegenstandslos; sie müssen nur so formuliert werden, daß wir uns keinen falschen Hoffnungen hingeben. Es ist durchaus legitim, zu fragen: Was hat Gott in dieser oder jener bestimmten geschichtlichen Lage, in der wir stehen, wohl mit uns vor? Was erwartet der Auf-

erstandene heute von uns? Wie haben die Kirchen in dieser Lage seinen Namen zu verkündigen? Es ist durchaus berechtigt, zu erwarten, daß er — das Licht der Welt! — Licht bringen wird nicht nur in das Leben der einzelnen Menschen, sondern auch in die Kultur, in der wir alle leben — jene Kultur, die jetzt immer mehr eine einheitliche Menschheitskultur zu werden scheint. Aber muß dies Licht darin bestehen, daß uns größere geschichtliche Zusammenhänge aufgedeckt werden?

Es könnte durchaus sein, daß manches, was jetzt geschieht, für uns in überraschender Weise durchsichtig, transparent wird. Aber nicht so, daß wir einen Schlüssel bekommen, um die Welt zu durchleuchten, sondern so, daß wir, die Kirchen, uns plötzlich in aufregender Weise in Frage gestellt sehen. Oder ist es etwa nicht unheimlich, daß der Herr der Geschichte die Menschheit durch Mittel, die dem ehemals „christlichen“ Abendland entstammen, zu einer neuen Einheit zusammenzuführen scheint — daß aber wir Christen, in unseren traditionellen Kirchen lebend, dies nicht recht zu fördern imstande sind, sondern nur allzuoft zu denen gehören, die unversöhnliche Gegensätze zwischen den Menschen geradezu kultivieren? Wenn nicht alles täuscht, steckt hinter der ganzen Themenstellung auch eine Unruhe in dieser Richtung: und das wäre eine heilsame Unruhe in der Christenheit. (Übrigens zeigt dieses Beispiel, daß Gott keineswegs nur die Christenheit benutzt, um uns Menschen Lehren zu erteilen . . . — ein Problem, das in dieser Studie auch erwähnt wurde.)

Was heißt das: im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung Christi die heutige geschichtliche Lage der Menschheit zu bestehen? J. M a r s h sagte dazu: „Für den Christen fassen Kreuz und Auferstehung in sich die ganze große Geschichte des Handelns Gottes mit seinem Volk Israel zusammen (Exodus, Exil und Rückkehr usw.), und sie verhelfen zur Entschlüsselung der Tiefe der Bedeutung aller nachfolgenden Ereignisse, von den Katastrophen wie dem Fall Jerusalems im Jahre 70 bis zu den historischen Tragödien der Gegenwart . . .“; die Christusereignisse seien also „endgültig in dem Sinne, daß sie in gewisser Weise alle Ereignisse der Geschichte, ja sogar der universalen Geschichte beschreiben“¹³). Im ökumenischen Gespräch begegnet man seit einiger Zeit solchen Gedanken. Ihr Kern dürfte die biblische Wahrheit sein, daß Christi Kreuz und Auferstehung in bestimmter Weise das Endgericht und den Anfang des Neuen Äons anzeigen — und auch einleiten. Aber eben dies kann man nur sagen, wenn man die Einmaligkeit dieser Ereignisse hervorhebt¹⁴); wird diese dagegen nivelliert, so wird damit auch ihre Endgültigkeit bestritten. Als Aussage für die Gegenwart kann dann nicht viel mehr übrigbleiben als der Satz, daß die Tragödien der Geschichte nach christlichem Verständnis Hinweise auf Gottes Gericht und Gnade sind. Müssen wir aber, um das sagen zu können, wirklich von Christus sprechen? Und hilft uns das, die Lage zu bestehen?

Wie verhalten wir uns nun gegenüber Versuchen der Geschichtsdeutung, die uns aus nicht-christlicher Sicht heute entgegen treten? Daß diese Versuche gemacht werden, gehört zu den Kennzeichen unserer Zeit; wesentliche Impulse gehen von ihnen aus, ja man kann vielleicht sogar sagen: Die zunehmende Universalität des Weltgeschehens in unserer Zeit beruht nicht nur auf technischen Errungenschaften und wirtschaftlichen Veränderungen, sondern auch darauf, daß bestimmte Vorstellungen vom Sinn der Welt-

geschichte die Menschen hinausgetrieben haben in fremde Länder und zu fremden Völkern.

Dies ist wohl die schwierigste Stelle unserer Untersuchung. Gerade, nachdem wir uns klargemacht haben, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte mit dem Versuch zusammenhängt, ihrer Herr zu werden, sie zu meistern, und nachdem wir uns klargemacht haben, daß neben dem Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi eine andere endgültige Sinnfrage keinen Platz hat, müssen wir nun doch auch umgekehrt fragen: Verbietet es uns der Glaube an Jesus Christus völlig, nach einem innergeschichtlichen, vorläufigen Sinn dessen zu fragen, was wir erleben? Zwar richten sich unser Glaube und unsere Hoffnung auf den lebendigen Herrn, der einst wiederkommen wird — könnte uns aber nicht doch die Liebe dazu veranlassen, die Versuche der Menschen, sich innerhalb der Geschichte Ziele zu setzen, nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv zu begleiten? Die Kritik muß wach bleiben: Wir dürfen im Sinne von Barmen I solche Zielsetzungen und Deutungsversuche nicht theologisch verbrämen und verherrlichen, wir dürfen ihnen also nie einen endgültigen Charakter zuschreiben. Aber die Kritik muß auch der Liebe Raum schaffen, die auch die nicht im Stich lassen darf, die zu jenem Glauben und zu jener Hoffnung keinen Zugang haben. Und nicht nur dies: Auch wir Christen können ja ohne vorläufige Orientierungen in der Gegenwart nicht auskommen, können ohne sie unsere geschichtliche Verantwortung nicht wahrnehmen! Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen müßte nur darin bestehen, daß die Christen der Versuchung widerstehen, irgendeine Geschichtsdeutung zu verabsolutieren, während es bei anderen wohl unvermeidlich ist, daß sie ihr immer wieder erliegen.

So, wie wir sagen, daß in der Geschichte nichts geschehen kann, was nicht in verborgener Weise der endgültigen Herrschaft Christi dienen muß, so müssen wir nun sagen: Dies gilt auch von den in der Geschichte entstandenen Geschichtsinterpretationen! Auch sie können nicht zufällig oder willkürlich entstanden sein, auch sie müssen einen verborgenen Sinn im Plan Gottes haben. Von diesem verborgenen Sinn können wir eine Ahnung bekommen, wenn wir Christen uns durch diese Interpretationen aus dem Schlaf aufgeschreckt und ratlos wiederfinden! Gestehen wir dann ruhig zunächst unsere Ratlosigkeit und Ohnmacht zu! Unsere Aufgabe ist es dann nicht mehr, Geschichtsinterpretationen von einer höheren Warte aus zu zerstören und durch bessere „christliche“ Deutungen zu ersetzen. Sondern unsere Aufgabe müßte einerseits in jener wachen Kritik bestehen, die vor der Verabsolutierung solcher Deutungen warnt — andererseits darin, an der weltlichen, innergeschichtlichen Beantwortung der uns gestellten Fragen unserer Zeit konstruktiv mitzuarbeiten in der Gewißheit, daß Gott diese weltliche Arbeit benutzen will — bei uns genauso wie bei denen, die nicht an Christus glauben.

1) Referat vor dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß in Frankfurt/M. am 25. 4. 1963 (dort verkürzt vorgetragen).

2) W. A. Visser 't Hooft (Herausg.), Neu-Delhi 1961, S. 184 ff.

3) Ökumenischer Rat der Kirchen, Mitteilungen aus der Studienabteilung, Jahrg. VIII Nr. 2; künftig zitiert: „Stud. Dok.“

4) P. Verghese in: Ecumenical Review, XV Nr. 1, Okt. 1962, zu diesem Thema, S. 12; im gleichen Heft vorher der Aufsatz von J. Marsh, auf den wir noch zurückkommen. (Beide Vorträge in Deutsch durch die Ök. Centrale erhältlich.)

- 5) In seinem Beitrag zu unserem Thema erinnert J. Marsh an das Wort von Dorothy Sayers: die Christusgeschichte sei „the only thing that ever really happened“ — die einzige Geschichte, die sich je wirklich ereignet hat. (Ec. Rev. a. a. O. S. 4.)
- 6) In der Aussprache in Frankfurt/M. am 25. 4. 1963 verschärfte Prof. Dr. J. Moltmann diesen Gedanken, indem er erklärte, von der Botschaft von Jesus Christus aus seien Fragen an uns, an die Welt zu richten — nicht umgekehrt. Nach seiner Meinung ist sonst eine dualistische Betrachtungsweise unvermeidlich.
- 7) Neu-Delhi, S. 185; Stud. Dok., S. 8.
- 8) J. Marsh, a. a. O. S. 15 (im Zitat bei Verghese).
- 9) J. Marsh will das Thema so verstehen (a. a. O. S. 6); in der Zusatzfrage 2 im Stud. Dok. ist das etwas zurückhaltender formuliert.
- 10) Das ökumenische Gespräch kann im Kern nie etwas anderes sein als ein Gespräch über das rechte Christusverständnis. Dies setzt sich einerseits immer aus einzelnen Bibelstellen zusammen — andererseits muß es u. U. auch gegen einzelne Bibelstellen zur Geltung gebracht werden. Dies methodische Problem kann hier nur angedeutet werden (es war der Leitfaden meiner Habilitationsschrift über „Schrift und Dogma in der Ökumene“, Gütersloh 1953); es ist auch nicht möglich, hier auf die einzelnen Bibelstellen näher einzugehen, die in diesem Zusammenhang zu prüfen wären.
- 11) Auch J. Marsh weist darauf hin, daß zunächst einmal Jesu Geburt und sein Leiden unter Pontius Pilatus zu beachten sind (a. a. O. S. 4), zieht daraus aber keine Folgerungen hinsichtlich der Anfechtungen, die dem Glauben daraus erwachsen.
- 12) Kirchl. Dogmatik III, 2, S. 535.
- 13) J. Marsh, a. a. O. S. 4 f.
- 14) Marsh hat dies in einem zweiten Gedankengang ebd. selbst stark hervorgehoben. Es scheint aber doch sehr schwer zu sein, die den ersten Gedanken beherrschende Typologie mit der Betonung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Christusgeschehens in Einklang zu bringen.

PROBLEME DER INNERDEUTSCHEN ÖKUMENE

VON HEINRICH BENCKERT

I.

Die 1948 gegründete Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat 1961 Thesen zum Kirchenverständnis beschlossen und zur Diskussion gestellt.* Um den Thesen gerecht zu werden, muß man zunächst die Tatsache im Auge behalten, daß zu dieser Arbeitsgemeinschaft so unterschiedliche Gruppen gehören wie die Alt-Katholische Kirche und die Heilsarmee mit der EKD, den Baptisten und Methodisten usw. dazwischen. Allerdings sind hier auch die „Gastmitglieder“ berücksichtigt, weil sie die Thesen miterarbeitet und mitunterschrieben haben. Bei einer solchen Spannweite wird man von vornherein nicht erwarten, daß die Gemeinsamkeit im Kirchenverständnis größer und tiefer als in der gesamten Ökumene ist. Jedenfalls ist es ein Ereignis der Kirchengeschichte in Deutschland und der Ökumene, wenn sich diese Kirchen in der „Arbeitsgemeinschaft“ erstmalig begegnen und nun auch das heiße Eisen des Kirchenverständnisses anpacken.

* Abgedruckt in Heft 3/1962, S. 224 f.; auch als Sonderdruck für DM —.20 erhältlich.

Um den Thesen gerecht zu werden, wird man weiter die in der Präambel der Thesen genannte Absicht zur Kenntnis nehmen müssen. Entsprechend dem Punkt 2 des Programms der Arbeitsgemeinschaft („Förderung des theologischen Gesprächs unter den Mitgliedern mit dem Ziel der Klärung und Verständigung“) liegt den Thesen die Frage zugrunde: „Wie sieht jede unserer Mitgliedskirchen sich selbst im Lichte der Heiligen Schrift?“ Auf den ersten Blick scheint es, als würde hier nach der Heiligen Schrift zurückgefragt. Man fühlt sich an die Ausgangsfrage der Arnoldshainer Abendmahlthesen erinnert: „Was hören wir als Glieder der einen apostolischen Kirche als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses vom Abendmahl?“ In Wirklichkeit springt der Unterschied jedoch in die Augen. Denn wie die Abendmahlskommission nach dem Schriftzeugnis fragt, so geht es der „Arbeitsgemeinschaft“ wesentlich um das Selbstverständnis der Mitgliedskirchen. Darum finden sich in den Thesen keine Hinweise auf bestimmte Schriftstellen oder -zusammenhänge. Das Alte Testament bleibt ganz draußen. Man beruft sich nur allgemein auf „das Neue Testament“. Auch die vorbereitenden Referate handeln ausschließlich von dem Kirchen- oder — häufiger — Gemeindeverständnis je ihrer Kirche und benutzen das Neue Testament lediglich zur Rechtfertigung ihres Selbstverständnisses. Es bleibt also dabei: Gefragt wird nicht nach dem Schriftverständnis, sondern nach dem Selbstverständnis der Kirchen, um — wie die Präambel sagt — „ihr Verhältnis zueinander klarer zu sehen und besser zu verstehen“.

Zur Absicht der Thesen gehört es ferner, die gemeinsamen Überzeugungen bis an die Grenze der Unterschiede sichtbar zu machen. Darum nennt die Präambel auch sofort die Differenzen in den Fragen „Tradition“, „Einheit“, „Amt“, und „Sakrament“, die aus der Grunddifferenz zwischen protestantischer und katholischer Lehrtradition fließen.

Es muß hier an Amsterdam 1948, Evanston 1954 und Neu-Delhi 1961 erinnert werden. Der Bericht der Sektion I in Amsterdam „Die Kirche in Gottes Heilsplan“ nannte als tiefsten Unterschied im Kirchenverständnis den von „katholisch“ — mit dem Hauptmerkmal sichtbarer Kontinuität in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes — und „evangelisch“ — mit dem Hauptmerkmal des sola fide. Aus diesem tiefsten Unterschied ergäben sich die Differenzen in den Auffassungen von Amt, Sakramenten und Einheit. In Evanston ist man in dieser Beziehung noch keinen Schritt weiter. Nur hat man jetzt deutlicher die Aufgabe der Einheit trotz aller Differenzen im Blick und weiß: „In den Stürmen der gegenwärtigen Stunde sammelt Jesus Christus Sein Volk in einer wahren Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams ohne Rücksicht auf bestehende Spaltungen.“ Auch in Neu-Delhi — z. B. im Bericht der Sektion III „Einheit“ — muß man u. a. wieder die verschiedene Auffassung vom Wesen der Ämter als eines der ernstesten Hindernisse für die Einheit nennen. Laut Protokoll muß auf Grund der Aussprache ein Hinweis auf die Kindertaufe gestrichen werden.

Und gerade an diesem kritischen Punkte stehen sich die Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft“ Rede und Antwort.

II.

Bedenkt man dies alles, so möchte man die Thesen nicht mehr gern einer monologischen dogmatischen Kritik unterziehen — wie es Weißgerber als Lutheraner und Schütz als Baptist in der „Ökumenischen Rundschau“ 1962 Heft 4 ge-

tan haben. Weißgerber nimmt den Kirchenbegriff der CA als Kriterium, um an ihm die einzelnen Thesen zu messen. Das ist natürlich unter Umständen möglich, bisweilen sogar nötig. In der gegebenen Situation ist es aber unbefriedigend, weil man so seine eigene Erkenntnis als allein möglichen Ausgangs- und Zielpunkt für die anderen Kirchen dogmatisch setzt, damit den anderen ein Glaubensgesetz auferlegt, sich von ihnen nicht mehr befragen läßt und so dem Dienst des Gespräches Auge in Auge ausweicht. Das gilt auch von der baptistisch-dogmatischen Kritik, die von vornherein die Kindertaufe radikal ablehnt und die Gläubigentaufe als allein neutestamentlich setzt.

Trotzdem können wir nicht einfach bei einem ökumenischen Vergleich stehenbleiben, der höchstens die Lage der Kirchen in Deutschland in die Problematik der gesamten Ökumene einzuordnen vermag; auch nicht bei einem konfessionskundlichen Vergleich, der gewiß unerlässlich ist, gerade um die Situation der Thesen zu erkennen, der aber gerade nur die differentiellen Auslegungen der Thesen durch die unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen erheben könnte. Ein konfessionskundlicher Vergleich ist darum so schwer, weil die echten Glaubenssätze tief in der geschichtlichen Existenz des Menschen und jeder Kirche wurzeln. Und wir haben keine Transformationsgleichungen, die es ermöglichen, ohne weiteres Glaubenssätze in eine andere Situation und Tradition zu übertragen oder angemessen zu vergleichen. Dieselben Formeln können verschiedenen Sinn, verschiedene Formeln denselben Sinn haben. In Christus hat sich Gott dem geschichtlichen Menschen akkommodiert; durch den Heiligen Geist akkommodiert sich der dreieinige Gott jedem Glaubenden und jeder Kirche in ihrer konkreten Existenz. Welche Schwierigkeiten stellen sich damit solchen Vergleichen in den Weg, wenn sie Gültiges aussagen wollen!

So bleibt uns nichts anderes übrig, als eine theologische Betrachtung zu wagen, die die lutherische Intoleranz des Wortes Gottes mit der ökumenischen Toleranz dialogischer Liebe zu verbinden sucht. Intoleranz des Wortes Gottes, das bedeutet, daß es nur e i n e Norm gibt und diese Norm nie in unserer Hand ist, sondern uns stets als Gottes Wort gegenübersteht, indem es Hörenden gesagt wird. Toleranz dialogischer Liebe: Die, die sich zum Mensch gewordenen Wort Gottes bekennen, bleiben auch über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg im Dialog, in dem sie fragen und sich fragen lassen, Antwort geben und fordern.

III.

Es wird nun deutlich sein, warum ich es für unangemessen halte, die Thesen auf die in ihnen genannten Einzelfragen zu untersuchen. Darüber können und wollen sie nichts aussagen. Es sind schon zu viele! Gestalt und Einheit der Kirche, Gemeinde, Nachfolge, Taufe, Abendmahl, Predigt, Sakrament, Amt, Leben aus dem Geist, Institution, Allgemeines Priestertum, Dienst, Charisma, Gemeindegemeinschaft, Mission, Kirche in Staat und Gesellschaft.

Statt die Einzelfragen zu behandeln, richten wir unser Augenmerk auf die obengenannte Grunddifferenz und fragen, ob diese die Gemeinsamkeiten schließlich doch noch paralyisiert. Kommen die gemeinsamen Aussagen etwa dadurch zustande, daß man bestimmte Sätze zum Kirchenverständnis immer mehr abstrahiert und formalisiert, bis schließlich jeder seinen eigenen Inhalt in ihrer Leere unterbringen kann? Man mache sich ausdrücklich klar: Gemeinsame Thesen zum

Kirchenverständnis in der Spannung zwischen dem „katholisch“-hochkirchlichen und dem evangelisch-gemeinschaftlichen Typ mit allen Zwischenmischungen auf einer breiten Skala! Es haben diese Thesen Männer unterschrieben, die Kirche und Sakramente an die in Sukzession weitergegebene Weihevollmacht gebunden glauben, und Männer, die den charismatischen Gemeinde- und Laiendienst unter Ablehnung eigentlicher Sakramente für das neutestamentlich Gebotene halten. So steht jede These in der zunächst unausgleichbaren Spannung zwischen „hochkirchlicher“ und „gemeinschaftlicher“ Interpretation. Machen wir die Probe aufs Exempel!

These 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 Raum gewinnt . . .“ Auf der einen Seite findet man darin die Bestätigung für die Aussage der CA, daß Wort und Sakrament — diese Formel mit „Sakrament“ im Singular scheint es erst seit dem 19. Jahrhundert in der evangelischen Theologie zu geben! — die wesentlichen Merkmale der Kirche sind; auf der anderen Seite kann man die These so interpretieren, daß sie das persönliche Glaubensleben als ausschlaggebendes Merkmal der Kirche nennt. Nimmt man diese These als dogmatischen Satz, so unterliegt er in der Tat dogmatischer Kritik, von welcher Seite auch immer. Das wäre eine merkwürdige Reihe von notae ecclesiae: Wort, Sakrament (!), Amt, Leben aus dem Geist!

Nun aber kann der „Sitz im Leben“ auch dieser Thesen nicht übersehen werden. Sie stehen zwischen den genannten verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Jede Seite hört, was die andere zur Beschreibung der „Kirche“ für wichtig hält, und muß ihr die Wichtigkeit unter Umständen zugestehen. Wo Gemeinde Jesu ist, da ist in der Tat auch Leben aus dem Heiligen Geist. Wo der Dienst der Predigt und der schriftgemäßen Verwaltung von Taufe und Abendmahl getan wird, da ist wirklich Kirche. Als eine solche Beschreibung dessen, was beide Seiten als Kirche glauben, kann man auch die These 4 verstehen und bei Beachtung ihres Sitzes im Leben hinnehmen: „Wie der erhöhte Christus, so ist auch sein Leib als Schöpfung im Heiligen Geist eine ewige Wirklichkeit.“ Macht man aus ihr freilich einen dogmatischen Bekenntnissatz, wird sie unklar, wenn nicht gar falsch. Ich kann das hier im einzelnen nicht ausführen. Statt dessen sei noch auf These 6 b als Beispiel für die Möglichkeit doppelter Interpretation hingewiesen: „Die neutestamentliche Ordnung, zu taufen, wo die Taufe begehrt wird, zeigt jedoch an, daß die Zugehörigkeit zur Gemeinde Bedingung und Grenze kennt.“ Nimmt man die Aussage dogmatisch, so hört die eine Seite die objektive Heilswirksamkeit der Kindertaufe, die andere Seite die Bedingung des persönlichen Begehrens hinein. In Wirklichkeit müssen hier beide Seiten im persönlichen Gegenüber — also nicht am Schreibtisch — einander zugestehen, daß nach neutestamentlichem Zeugnis Taufe und Glaube nicht voneinander zu trennen sind.

So könnte man an allen Thesen durchexerzieren, daß sie nicht als exakte dogmatische Sätze gemeint sind, sondern als Niederschlag eines Gespräches zwischen lange Zeit völlig getrennten Brüdern, dessen Formulierungen sicherlich mancher Verbesserung fähig sind. Es kommt hier alles auf die Intention an. Wir dürfen die Thesen nicht in Richtung auf die Grunddifferenz interpretieren, sondern müssen unter Voraussetzung der Grunddifferenz und ihrer jahrhundertalten Tradition auf den kleinen Schritt zur Gemeinsamkeit hin achten, der in der „Arbeits-

gemeinschaft“ stellvertretend getan worden ist und Nachvollzug an jedem Ort verlangt. Bei Beachtung der Intention wird man auch nicht wie Weißgerber das Überwiegen des Wortes „Gemeinde“ vor dem Begriff „Kirche“ als einseitigen Kirchenbegriff deuten, zumal man mit Luther das Wort „Kirche“ sehr gering-schätzen kann, ohne die Sache zu schmälern. Sieht man auf die Sache, so unterscheiden die Thesen m. E. nicht deutlich genug die Frage nach dem Wesen — und den Merkmalen — der Kirche von der Frage nach der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche. Ich sehe die Grenze richtiger Aussagen da überschritten, wo das persönliche Glaubensleben als Bedingung der Existenz der Kirche angegeben wird. Das geschieht in den Thesen aber nirgends.

Ich fasse zusammen! Die Differenzen sind faktisch vorhanden, und es ist keine Kunst, sie in den Thesen aufzudecken. Die Absicht, Gemeinsamkeiten auszusagen, geht aus der Einsicht hervor, daß die zusammengehören, die den Jesus Christus des Neuen Testaments (eigentlich der ganzen Heiligen Schrift!) ihren Herrn nennen. So versucht man in brüderlichem Dialog sich abzutasten, voneinander zu lernen und einander zu helfen. Hier kommt alles darauf an, daß man — fern von einer zeitlosen dogmatischen Wahrheit — auf einem Wege ist und auf diesem Weg bleibt. Sicher ist eine der nächsten Stationen auf diesem Wege, daß man sich der Frage stellt: Was hören wir Glieder am Leibe Jesu Christi als entscheidenden Inhalt des biblischen Zeugnisses von der Kirche?

IV.

Die Thesen sind im Grunde ein instruktives Beispiel für Möglichkeit und Grenze ökumenischer Gespräche überhaupt. Ökumenische Gespräche sind der einzige Weg zu einer ökumenischen Theologie, ohne die die Zukunft der Kirche auf Erden doch einfach nicht vorstellbar ist. Sollen ökumenische Arbeit und Theologie nicht die Angelegenheiten von Spezialisten, sollen sie nicht Hobbies bleiben, dann werden wir sie aus ihrer Verwurzelung in unserer Existenz herauszutreiben lernen müssen. Solch Wurzelboden läßt auch allein jene Intoleranz des Wortes Gottes im Bunde mit der Toleranz der Liebe zur Geltung kommen. Darüber zum Schluß noch einige Bemerkungen!

Intoleranz des Wortes ist nicht einfach Intoleranz des Glaubens oder der Konfession oder gar des Dogmas. Gott selbst übt seine unbedingte Autorität durch sein Wort. Sein Wort hören wir aber nur aus dem Zeugnis der Apostel und Propheten. Darum lauschen wir — als Christen und als Theologen — unablässig auf Gottes Wort in der Bibel, ohne je die Autorität des Wortes Gottes auf die apostolischen und prophetischen Formulierungen zu übertragen. Noch viel weniger hat die dogmatische Formel als solche göttliche Autorität. Sie steht in geschichtlichem Wandel und ist relativ, indem sie auf Gottes Wort hinweist. Unter diesem Gesichtspunkt haben wir allen Anlaß, dogmatisches und konfessionelles Selbstbewußtsein abzubauen: als sei unser Dogma als Formel, unsere Bekenntnisschrift als Formulierung der Väter — oder auch der Brüder — absolut. Beides müssen wir für ökumenische Gespräche klar wissen: Einerseits sind wir dessen unbedingt gewiß, daß unser Dogma und unser Bekenntnis allgemein und im einzelnen das absolut autoritative Wort Gottes selbst meinen; andererseits ist uns gegenwärtig, daß die historische Formel und die eigene dogmatische Formulierung stets der Änderung fähig sind und durch andere Formulierungen — natürlich nicht beliebig — ersetzt werden können. Nur unter diesen Voraussetzungen

ist ein redlicher Dialog mit anderen möglich. Er besteht schließlich nur in dem Bemühen, in den apostolischen und prophetischen Aussagen der Schrift Gottes eigenes Wort zu hören und von da aus Formulierungen des Glaubens zu verstehen und zu korrigieren.

In diesem Zusammenhang muß ich auf einen Aufsatz hinweisen, den A. Lochner (röm.-kath.) kürzlich in *Una Sancta* (1963, Heft 3) veröffentlichte: „Absolutes Dogma und konfessionelle Annäherung.“ Obwohl die Lage im römischen Katholizismus viel schwieriger ist, weil die Infallibilität (Irrtumfreiheit) des definierten Dogmas zum Wesen der Kirche gehört, sieht man auch hier immer klarer, daß es einen Wandel und ein Wachstum menschlicher Erkenntnis und damit die Möglichkeit einer Änderung der sprachlichen Formulierung gibt. Lochner faßt seine Lösung des Problems in einem Zitat aus Sartorys „Mut zum Katholizismus“ (1961, S. 442) zusammen: „Von den dogmatischen Definitionen des Lehramtes können wir nicht erwarten, daß sie den ganzen Reichtum der Wahrheit formulieren. Sie grenzen ab, präzisieren, klären im Hinblick auf Irrlehren. Dabei sagen sie selbst aber noch nicht das Letzte, ja, sie können aus der Frontstellung gegen Irrlehren selbst einseitig werden. Und da gerade hier der göttliche Schatz in irdischen Gefäßen getragen wird, gilt es immer Ausschau zu halten nach dem — in vielleicht menschlich unzulänglicher Sprache formulierten — Intentionssinn eines Dogmas.“ In der Tat müssen wir in die gleiche Richtung sehen, wollen wir nicht „päpstlicher als der Papst“ sein.

Die Toleranz der Liebe wird schon durch die theologische Erkenntnis geboten, daß Gottes Wort selbst und nicht eine kirchliche Formulierung einzige unbedingte Autorität ist. Denn solche Erkenntnis führt dazu, daß man den Bruder auch über Konfessionsgrenzen hinweg im anhaltenden Dialog sucht und sich selbst ihm stellt. Dazu ist dialogische Liebe heute eine Notwendigkeit christlicher Existenz schlechthin. Innere und äußere Anfechtung drängt in der Welt die zusammen, die den Namen Jesus bekennen. Die Erfahrung der Liebe Gottes in Jesus Christus erweckt die Liebe zu denen, die Jünger Jesu sein wollen. Jeder Riß zwischen zwei Gliedern am Leibe Jesu Christi gefährdet die Christuskommunion jedes Einzelnen. Jeder Riß zwischen zwei Gemeinden, die sich im Namen Jesu versammeln, gefährdet die Zugehörigkeit jeder Gemeinde zum Leibe Christi und macht das Zeugnis an die Welt unglaubwürdig.

Darum ist das Unternehmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland lebensnotwendig, so schwierig es auch sein wird, auf dem begonnenen Wege weiterzugehen. Am Ende dieses Weges, wenn der Herr in Kraft und Herrlichkeit kommt, sammelt er sich aus allen Menschen seine eine Gemeinde. Ich lese in der Schrift nichts davon, daß dann die Rede sein wird von Denominationen, Konfessionen, Kirchen und Gemeinschaften. Es heißt: „Wer mich bekennt . . .“ Das Zeitalter der Konfessionen mag zu Ende gehen. Die Zeit der Kirche währt „bis ans Ende“.

DIE ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND GESTERN, HEUTE UND MORGEN

VON HANS LUCKEY¹⁾

I. Die Arbeitsgemeinschaft im Gestern

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen hat seit fünfzehn Jahren die Aufgabe übernommen, innerhalb Deutschlands für eine echte zwischenkirchliche Ökumene sich einzusetzen.

Was hat das zu bedeuten? Zunächst sicher dies, daß die Arbeitsgemeinschaft im Jahre 1948 ein Unternehmen begonnen hat, das hundert Jahre zuvor gescheitert ist. Wir meinen die Gründung jenes Evangelischen Kirchenbundes, der im Zuge romantischer Katholizität zur Aussöhnung der Konfessionen führen und für die Freiheit des Glaubens in allen Ländern Europas eintreten sollte. Schon damals war der von Oncken 1834 gegründete deutsche Baptismus der eigentliche Gesprächspartner von den Freikirchen zu den Landeskirchen hin. Im Januar 1855 erhielten drei führende Baptisten, nämlich Oncken aus Hamburg, Lehmann aus Berlin und Schaufler aus Stuttgart, beim König Friedrich Wilhelm IV. eine Audienz, die den Verhandlungen in den Ministerien helfen sollte.²⁾ Im Jahre 1857 kam dann die große Versammlung in der Garnisonkirche zustande, bei der im Beisein des Hofes der damalige Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher u. a. sagte:³⁾ „... auch wird unser Verhältnis zu unseren baptistischen Brüdern hinfort sich ändern und freundlicher gestalten als bisher. Durch rührende, das Gepräge tiefster Aufrichtigkeit tragende Bekenntnisse haben sie uns in diesen Tagen beschämt. Sie werden der Mäßigung und Besonnenheit bei sich Raum geben, wie gleicherweise wir bei uns. Und wenn wir auch in Zukunft noch ihrer abweichenden Lehre wie ihrer Absonderung von unserer Kirche wegen sie bekämpfen werden, so werden wir doch eingedenk bleiben, daß die Waffen der Ritterschaft nicht fleischlich, sondern geistlich seien, und daß wir wider Brüder im Herrn streiten und nicht wider Fremdlinge, die außerhalb der Tore Zions wohnen.“ Was war geschehen? Offenbar hatte G. W. Lehmann, der Gründer der Berliner Baptistengemeinde, bei seinen Verhandlungen im Ministerium durchblicken lassen, daß er dafür sei, die Kindertaufe als „Auch-Taufe“ anzuerkennen.⁴⁾ Aber nicht er bestimmte die dogmatische Linie, sondern Oncken! Dieser aber war ein „strict baptist“, d. h. nach seiner Ansicht waren nur gläubig Getaufte wirklich Getaufte und durften nur solche zum Tisch des Herrn zugelassen werden.⁵⁾ Damit hatte man von landeskirchlicher Seite nicht gerechnet. Sobald man aber in Kirche und Regierung klar sah, erlitt das zwischenkirchliche Klima einen Temperatursturz, der lange nachgewirkt hat. Es war sicher kein Zufall, daß gerade die adeligen Pietisten im preußischen Kabinett zu schärfsten Gegnern der Baptisten wurden. Und darum gingen die Baptisten in den folgenden Jahrzehnten ins kirchenpolitische und theologische Getto. Erst die Erweckungszeit um 1900 brachte langsam ein freundlicheres Verhältnis, als Männer der dritten baptistischen Generation zur Evangelischen Allianz sich bekannten. Die Tauffrage ist aber auch in diesen erweckten Kreisen das heiße Eisen geblieben.

Von hier aus wird man verstehen, welche Bedeutung es gehabt hat, daß die Arbeitsgemeinschaft nach kurzer Zeit die Taufe und die Kirchenfrage zur Dis-

kussion stellte und in jahrelanger Kontroverse zu klären suchte. Zum ersten Mal waren die Freikirchen theologisch gefordert. Sie sollten es nicht mehr beim Selbstgespräch belassen, sondern mußten zum kirchlichen Gegenüber hin die Frage nach der biblischen Begründbarkeit der eigenen Position beantworten.

Man sollte darum nicht bloß kritisch anmerken, daß die Arbeitsgemeinschaft sich in einem gewissen Sinn in Klausur begab und wenig an die Öffentlichkeit trat, sondern auch anerkennend feststellen, daß alle Gespräche in den vielen Jahren ohne irgendeine Verletzung oder Mißstimmung abliefen. 1949–1955 begannen wir mit Selbstdarstellungen, 1955–57 erörterten wir die Taufe, 1957–61 behandelten wir das Kirchenproblem. Man wird also bei aller Vorsicht im Urteil doch heute schon sagen können, daß die Arbeitsgemeinschaft sich in dem Sinne bewährt hat, daß sie trotz der gegebenen Spannungen zwischen Zuwachskirchen und Freiwilligkeitsgemeinden, zwischen Landeskirchen und Erlebnisgemeinschaften die Gesprächspartner zueinander, nicht auseinander gebracht hat. Viele Symptome sprechen dafür, daß das zwischenkirchliche Klima sich wesentlich gebessert hat.

Auffallend ist auch, daß im deutschen Raum kirchliche Zusammenschlüsse gerade auf freikirchlicher Seite sich ereignen. Im Jahre 1940 verbanden sich Baptismus und Darbyismus und die pfingstlich gerichtete Elimbewegung zu einem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“. Gegenwärtig verhandeln Bischöfliche Methodistenkirche und Evangelische Gemeinschaft miteinander und hoffen, in absehbarer Zeit zu einer Kirche sich zu verschmelzen. Dies sind Vorgänge, die doch den ökumenischen Zug aus der Enge in die Weite offenbaren.

II. Die Arbeitsgemeinschaft im Heute

Was darf man nun heute als ökumenische Bewegung im deutschen Raum ansprechen? Und zwar in West und Ost, bei Landeskirchen und Freikirchen? Von der Antwort auf diese Frage wird es abhängen, welche Rolle man der Arbeitsgemeinschaft für die Zukunft zuerkennt.

1. Innerkirchliche Ökumene

Wer scharf hinsieht, dem wird auffallen, daß in den Landeskirchen viel ökumenische Arbeit an den Freikirchen vorbei geschieht, bei der die internationale Ausrichtung ganz deutlich ist, bei der aber die deutschen Freikirchen ausgeklammert sind. Man pflegt wohl über den Ökumenischen Rat die Beziehungen zu den großen freikirchlichen Konventionen und Unionen im angelsächsischen Bereich, aber nicht zu deren Bekenntnispartnern in Deutschland. Um diesen Tatbestand klar hervortreten zu lassen, möchten wir diese Art ökumenischer Arbeit als „innerkirchliche Ökumene“ charakterisieren. Dazu rechnen wir einmal die Beschikung der Weltkirchenkonferenzen. Ferner die Ausschüsse und Kommissionen, die man zur Vorarbeit und Nacharbeit in unserm Lande gebildet hat und bei denen man den Unterschied zwischen lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen sorgfältig berücksichtigt. Selbstverständlich ist gerade die EKD diejenige, die dieser Arbeit ihre ganze Aufmerksamkeit zuwendet. Dafür hat sie das ökumenische Referat im Kirchlichen Außenamt. Ferner sind hinzuzuzählen unter den rund 85 ökumenischen Studienkreisen etwa 60, die ihre Arbeit völlig „unter sich“ tun, d. h. den kirchlichen Nachbarn nicht einbeziehen.

Als Resultat langjähriger und vorsichtiger Beobachtung können wir nur formulieren: Die Größenordnung zwischen Landeskirchen und Freikirchen hat bisher das völlige Übergewicht dieser innerkirchlichen Ökumene bedeutet. Man wird verstehen, daß einem Freikirchler dieses Faktum auffällt und daß er nicht ohne weiteres zugibt, dies entspreche dem ökumenischen Ideal.

2. Zwischenkirchliche Ökumene

Hier zählen nur diejenigen ökumenischen Bemühungen, bei denen die Nachbarkirche von vornherein mitgesehen und hinzugezogen wird. Ganz gleich, ob in einzelnen Städten oder im Bezirk einer Landeskirche oder in Deutschland insgesamt. Dabei ist klar, daß eine solche zwischenkirchliche Ökumene in erster Linie ausgerichtet ist auf die „Ökumene zu Hause“. Diesen Ausdruck brauchte einmal der methodistische Bischof J. W. E. Sommer, der jahrelang zweiter Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft gewesen ist. Er meinte vor allem aber die „Ökumene am Ort“. Was dürfen wir dazu rechnen?

a. An erster Stelle die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“. Zu ihr zählen gegenwärtig 14 Delegierte aus der EKD und 16 Delegierte aus 9 Freikirchen (West und Ost). Viermal im Jahr findet — gewöhnlich in Frankfurt in den Räumen des Kirchlichen Außenamtes — eine Sitzung statt. Wollte man diesen Kreis ekklesiologisch charakterisieren, dann würde man sagen dürfen: Er ist eine um Alt-Katholiken, Altreformierte und Mennoniten erweiterte Evangelische Allianz und eine um Freie Evangelische Gemeinden und Heilsarmee verkürzte Allianz. Denn die beiden zuletzt genannten Gruppen partizipieren nur als „Gäste“. Es fehlen ganz etwa die Griechisch-Orthodoxen und die Pfingstkreise. Wir sagen dies im Blick auf Neu-Delhi.

b. Hierher gehört der „Deutsche Ökumenische Studienausschuß“, der seine Arbeit in Anlehnung an die Arbeitsgemeinschaft und an die Ökumenische Centrale in Frankfurt tut.

c. Wir nennen besonders die Ökumenische Centrale, weil sie in ihrem Mitarbeiterstab und in der „Ökumenischen Rundschau“ wie in den „Ökumenischen Arbeitsheften“ stets das landeskirchliche Element mit dem freikirchlichen verbindet. Daß ein junger freikirchlicher Theologe ihr zugehört, stellen wir ausdrücklich und mit Dank fest.

d. Wichtig sind aber folgende für sich bestehende Arbeitsgemeinschaften:

1. Evangelische Jugend
2. Ökumenische Diakonie
3. Brot für die Welt
4. Dienste in Übersee.

In ihnen besteht ein praktisches und gutes Zusammengehen auf wichtigen Gebieten. Allerdings: mit der Arbeitsgemeinschaft in Frankfurt besteht keinerlei Fühlung. Sie haben auch einen verschiedenen Umfang.

e. Schließlich nennen wir noch die rund 25 auch von Freikirchlern wahrgenommenen ökumenischen Arbeitskreise und die ökumenischen Arbeitstagungen, die zu Beginn des Jahres gewöhnlich an vier Orten stattfinden und die auf die Freikirchen bereits eine gute Wirkung ausüben.

III. Die Arbeitsgemeinschaft im Morgen

1. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, ganz gleich ob es ein Freikirchler oder Landeskirchler ist, muß Anwalt der echten zwischenkirchlichen Ökumene im deutschen Raum sein. Nur darum gestatte ich mir einige Hinweise auf die Rolle und die Bedeutung der National Councils in anderen Ländern. Allerdings muß ich sogleich einem Mißverständnis entgegenreten.

Meine Äußerung zur Öffentlichkeit hin, es sollte diese Art der Ökumene fruchtbarer gestaltet werden, ist hie und da als ein Bemühen meinerseits verstanden worden, aus der Arbeitsgemeinschaft, die nur funktionelle Bedeutung hat, ein National Council mit institutionellem Charakter zu machen. Ekklesiologisch könnte dies dann zu einer „Super-Kirche am Ort“ führen. Dies würde wohl von freikirchlicher wie von landeskirchlicher Seite abgelehnt werden; natürlich auch von mir.

2. Um was geht es aber? Wollen wir von einer ökumenischen Bewegung sprechen, dann darf Ökumene eben nicht nur verwaltet werden, sondern dann muß sie auch gelebt werden. Kein Mißverständnis! Die Freikirchen fordern nicht eine größere Ökumene oder stärkere Beteiligung an der Ökumene. Dafür sind sie im Augenblick noch viel zu sehr abwartend. Alle anti-ökumenischen Tendenzen, wie sie bei den „Conservative Evangelicals“⁶⁾ in den USA zu finden sind, darf man auch innerhalb der deutschen Freikirchen annehmen. Es ist eben eine geschichtliche Tatsache, daß die deutschen Freikirchen nicht auf dem Boden des Puritanismus, sondern auf dem der Erweckungsbewegung zu Beginn des vorigen Jahrhunderts entstanden sind.) Darum ist bei ihnen nicht wie im angelsächsischen Raum die persönliche Freiheit und die Glaubensentscheidung im Vordergrund, sondern die Frage nach dem Leben aus Gott. Die deutschen Freikirchen sind und möchten auch heute noch bleiben: Erlebnisgemeinschaft. Infolgedessen begegnet bei ihnen das Zueinander von institutionellen Kirchen immer tiefem Mißtrauen.

3. Von hier aus wird man verstehen, wenn die Freunde der Ökumene innerhalb der Freikirchen zu unserer Arbeitsgemeinschaft hin die Frage stellen: Will man in den Landeskirchen wirklich die „Ökumene zu Hause“? Oder will man die gebefreudigen und lebendigen Gemeinden in den Freikirchen lediglich einspannen? Denn es kann kein Zweifel sein, daß im landeskirchlichen Denken jener Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens noch immer in Wirkung ist: Cuius regio, eius religio.

4. Darüber hinaus wirkt auch hemmend die Unklarheit, wie man die „ökumenische Katholizität“ aus dem NT heraus begründen kann. Was will man? Wohin zielt man? Sollte wahr sein, was Prof. Käsemann meint, wenn er sagt: Am NT entsteht nicht die eine Konfession, sondern entstehen viele Konfessionen? Im NT beobachten wir nicht den einen Gottesdienst, sondern mehrere Arten von Gottesdiensten? Welcher Art wird dann die Einheit sein, vor allem dann, wenn von Neu-Delhi her es heißt: „Alle an jedem Ort“? Damit deuten wir die Richtung an, in die ein künftiges theologisches Gespräch der Arbeitsgemeinschaft gehen sollte.

5. Andererseits wird die deutsche Ökumene größere Beachtung jenen Kreisen schenken müssen, die der Ökumene gegenüber skeptisch sind. Es handelt sich vor allem um die Abwehr konfessioneller Exklusivität, ob kirchlicher oder freikirchlicher Art. Es muß in Deutschland alles getan werden, damit wir nicht in den Gegensatz zwischen „Fundamentalismus“ und „Modernismus“ hineingezogen

werden. Wir sind bisher vor einem Entweder-Oder bewahrt worden, weil die führenden Männer der deutschen Ökumene sich eher zu einem „Biblizismus“ bekennen. Aber die Argumente der hier gemeinten Kreise sollten wir in aller Demut und Geduld anhören und darüber hinaus auch in Bußfertigkeit uns einiges sagen lassen. Dadurch kann die ökumenische Bewegung nur gewinnen.

6. In diesem Zusammenhang wird dann auch die Frage kommen nach dem Erbe der Erweckungsbewegung. Es hat den Anschein, als ob die vier Jahrzehnte dialektischer Theologie seit dem Ende des Ersten Weltkrieges immer mehr das Pietistische und Erweckliche unterlaufen haben. Geht die Liquidation dieses Erbes nicht bereits vor sich? Manches läuft anscheinend so aus, daß man die aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen Gebilde in die Landeskirchen kirchlich einordnet und dabei die noch vorhandenen freikirchlich und erwecklich eingestellten Gebilde beiseite schiebt. Wir meinen, daß bei der Integration der Missionsgesellschaften, wie sie vor kurzem in Bethel beschlossen ist, etwas Derartiges sich auch vollzogen hat. In der Vergangenheit war es die Ablösung der DCSV durch die Studentengemeinde, mit der Folge, daß nach dem Kriege eine Studentenmission entstand, die fundamentalistisch eingestellt ist. Sollte es nicht doch möglich werden, daß in ökumenischer Gesinnung und in ökumenischem Rahmen dieses Auseinander vermieden wird und sich wieder ein echtes Zueinander ergibt?

7. Natürlich haben wir auch praktische Anliegen und Vorschläge:

a. Wir müßten die ökumenischen Arbeitskreise und Arbeitstagen stärken und vor allen Dingen auf ihre Erweiterung bedacht sein, so daß sie ein wichtiger Faktor der zwischenkirchlichen Ökumene werden.

b. Die bereits vorhandenen Arbeitsgemeinschaften sollten zu einer guten Koordination und Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen kommen, damit nicht nur „Einheit“ geredet, sondern auch innerhalb der ökumenischen Bewegung praktiziert wird.

c. Last not least möchten wir auf die ökumenische Gebetswoche hinweisen, weil mit ihr das kirchliche Fußvolk in Bewegung kommt, während bisher nur das kirchliche Offizierskorps an den Besprechungen beteiligt war. Alle, die dafür irgendwie verantwortlich sein könnten, sollten an ihrer Durchführung und Stärkung mitarbeiten, weil sie zu dem hinführt, was man „Ökumene am Ort“ nennen könnte. An der ökumenischen Gebetswoche wird sich viel entscheiden.

¹⁾ Dieser Artikel enthält Ausführungen des Verf. im Rat der EKD am 10. Mai 1963 anläßlich des 15jährigen Bestehens der Arbeitsgemeinschaft.

²⁾ H. Luckey „Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche“, Kassel 1939, S. 114 ff. u. 132 ff.

³⁾ A. a. O., S. 173.

⁴⁾ H. Luckey „Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus“, Kassel 1958, 3. Aufl., S. 256—258.

⁵⁾ A. a. O., S. 178—179.

⁶⁾ Eugene L. Smith „The Conservative Evangelicals and the World Council of Churches“, *Ecumenical Review* Nr. 2, Januar 1963, S. 182—191; deutsch erschienen in *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2, April 1963, S. 59—67.

⁷⁾ H. Luckey, Art. „Baptismus“, *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. I, Göttingen 1956.

DER ÖKUMENISCHE ERTRAG VON HELSINKI

Von dem Leiter der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Dr. Vilmos Vajta (Genf), ist uns ein Bericht über „Die theologische Arbeit in Helsinki“ zur Verfügung gestellt worden, dem wir folgende Abschnitte entnehmen:

Ekklesiologie und Lutherischer Weltbund

a. *Ökumenische Forschung*

Einen weiteren Themenkreis theologischen Nachdenkens auf der Vollversammlung bildete die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des Lutherischen Weltbundes. Eine Diskussion, die über diese Frage in der „Lutherischen Rundschau“ geführt worden war,¹⁾ hatte zu dem Studiendokument der Theologischen Kommission „Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes“ geführt.²⁾ Auch das Hauptreferat von Professor Clifford Nelson (USA) galt diesem Thema. Dieses Referat, das die Frage des konkreten Zusammenlebens der lutherischen Kirchen innerhalb und außerhalb des Lutherischen Weltbundes ebenso wie die der ökumenischen Verantwortung der lutherischen Kirchen entschieden angriff, hat gerade durch seine weitgehenden praktischen Konsequenzen allgemeines Interesse erweckt. Es wirkte anregend auf die schon in Minneapolis (1957) vorgeschlagene und in Helsinki dann auch beschlossene „Stiftung für ökumenische Forschung“³⁾. Der Referent betonte, daß Forschung und Dialog zusammengehen müßten. Helsinki sollte einen Schritt vorwärts in der Teilnahme der lutherischen Kirchen an der ökumenischen Bewegung bringen.

Durch die Gründung der Stiftung ist zum Ausdruck gebracht, daß es den lutherischen Kirchen bei der ökumenischen Arbeit um echtes theologisches Nachsinnen und eine Konfrontation der theologischen Tradition geht. Das geplante Institut soll die Begegnung, nicht nur mit der römisch-katholischen, sondern auch mit anderen Kirchen, fördern und so Vorarbeiten zu echten Einheitsgesprächen leisten. Daß die Stiftung zustande gekommen ist, ist ein Zeichen dafür, daß die lutherische Theologie und Kirche ihre seit langem bezeugte ökumenische Verantwortung konzentriert und koordiniert.

b. *Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft*

Die Diskussionen über das Wesen des Lutherischen Weltbundes brachten den einmütigen Wunsch zutage, der Lutherische Weltbund solle sich bemühen, unter seinen Gliedkirchen volle Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft herzustellen. So selbstverständlich diese Forderung besonders unter den europäischen Kirchen ist, so darf doch nicht verschwiegen werden, daß es andere Kirchen gibt, die einander diese Gemeinschaft noch nicht gewähren. Dies hat auch der von der Theologischen Kommission angeregte und zur Zeit der Vollversammlung erschienene Studienband über Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum bestätigt.⁴⁾ Die Vollversammlung hat die Mitgliedskirchen aufgefordert, mit Hilfe der hier gesammelten Dokumente diese Frage zu studieren, und die Pläne für einen zweiten Band mit dem Material über Asien, Afrika, Südamerika und die europäischen Minderheitskirchen begrüßt. Ein weiterer Beschluß wendet sich an die Gliedkirchen, die nicht allen anderen Gliedkirchen Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren. Sie werden gebeten, ihre Gründe dafür darzulegen und in brüderliche Gespräche darüber einzutreten.

Auch der zweite Studienband, der vorgelegt wurde, befaßt sich mit dem Wesen und Auftrag der lutherischen Kirchen.⁵⁾ Er gibt eine aufschlußreiche Bestandsaufnahme über Lehrgrundlage und Bekenntnisbildung der lutherischen Kirchen, wobei einzelne Kirchen exemplarisch untersucht und besonders den jungen Kirchen breiter Raum gewidmet wird. Eine systematische Auswertung am Ende des Bandes weist auf die ökumenische Bedeutung des Bekenntnisses hin. Die Vollversammlung hat auch hier die Gliedkirchen aufgefordert, entsprechende Studien in ihrem Bereich zu beginnen.

c. Änderung der Verfassung

Hier müssen die nicht unwichtigen Änderungen der Verfassung des Lutherischen Weltbundes erwähnt werden. Ihre theologische Relevanz kommt heraus, wenn man sie in Beziehung setzt zu der Debatte, ob der Lutherische Weltbund eine Kirche sei oder nicht. Man hat dies in der Vergangenheit stets verneint und auf den Unterschied zwischen Bund und Kirche hingewiesen. Das oben erwähnte Studiendokument der Theologischen Kommission hat diese Meinung ebenfalls ausdrücklich vertreten.⁶⁾ Es verstand sich als Entwurf zu einem authentischen Kommentar zur Verfassung. Es betonte die dynamische Seite des LWB und wollte nicht den LWB selbst, sondern seine Gliedkirchen als das Subjekt des im LWB tatsächlich geschehenden kirchlichen Handelns betrachten.

Noch vor der Vollversammlung gaben die Kirchenrechtler Professor Liermann und Professor Grundmann Gutachten zu diesem Studiendokument. Beide lehnten das Dokument als einen Kommentar zur Verfassung ab. Der Lutherische Weltbund befinde sich in der Entwicklung, und zwar in Richtung auf eine Kirche. Die Verfassung lasse sogar eine ursprüngliche Konzeption erkennen, die über einen Bund wesentlich hinausgehe. Man dürfe also nicht einen Schritt zurückgehen und, wie dies die Theologische Kommission vorschlug, dem Lutherischen Weltbund nur eine dienende Funktion zuschreiben. Die Meinungen der beiden Kirchenrechtler gingen nur darin auseinander, ob eine Änderung der ursprünglichen Verfassung schon jetzt geboten sei. Die Theologische Kommission hat auf ihrer Tagung unmittelbar vor der Vollversammlung unter dem Eindruck dieser Gutachten beschlossen, ihr Studiendokument nicht als Entwurf für einen Kommentar zur Verfassung, sondern nur als Diskussionsbeitrag vorzulegen.

Nun geschah auf der Vollversammlung etwas Eigentümliches. Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Dr. Fry, legte einige Verfassungsänderungen vor, die auf Grund von Verhandlungen mit Vertretern der Missouri-Synode entworfen waren und weder die kirchenrechtlichen Gutachten noch den neuen Beschluß der Theologischen Kommission beachteten. Diese Änderungen machen den Lutherischen Weltbund eindeutig zu einem Organ der Gliedkirchen und schließen aus, daß er kirchliche Aufgaben kraft eigener Vollmacht ausübt. Am deutlichsten ist dies an Artikel III, 2 zu erkennen. Die neue Formulierung lautet: „... hat der LWB folgende Aufgaben: a) die einmütige Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus als der seligmachenden Kraft Gottes vor der Welt zu fördern...“ In der alten Verfassung hieß es: „a) Das Evangelium von Jesus Christus als die seligmachende Kraft Gottes vor der Welt einmütig zu bezeugen“. Kirchenrechtlich wird diese Veränderung sicher als ein Substanzverlust betrachtet werden. Kirchenpolitisch wird sie vielleicht der Missouri-Synode den Weg in den Lutherischen Weltbund bahnen. Es ist also das Eigentümliche eingetreten, daß die von der Theologischen Kommission ursprünglich vorgeschlagene, aber unter dem Eindruck

der kirchenrechtlichen Gutachten fallengelassene Deutung in den Text der Verfassung selbst aufgenommen und konsequent durchgeführt wurde.

Ökumenisches Bekenntnis

Mit dem Hinweis auf eine weitere Verfassungsänderung sei diese Übersicht über die theologische Arbeit in Helsinki abgeschlossen. In der Lehrgrundlage des Lutherischen Weltbundes fand sich bis jetzt nur ein Hinweis auf die Heilige Schrift und die lutherischen Bekenntnisschriften. Die Theologische Kommission hat in ihrem Dokument zum Wesen des Lutherischen Weltbundes vorgeschlagen, hier auch die drei altkirchlichen Bekenntnisse zu nennen. Die Vollversammlung hat diesen Beschluß gefaßt. Man könnte dies als eine Kleinigkeit betrachten, es hat aber eine wichtige ökumenische Bedeutung. Mit der Nennung der altkirchlichen Bekenntnisse soll nämlich das Mißverständnis ausgeräumt werden, die lutherischen Kirchen und der Lutherische Weltbund verstünden ihre Bindung an die lutherischen Bekenntnisschriften in einem konfessionalistischen Sinn. Die reformatorischen Bekenntnisse sollen vielmehr in die ökumenische Tradition hineingestellt werden. Die im Lutherischen Weltbund vereinigten lutherischen Kirchen erkennen sich in dem Bekenntnis der ganzen Christenheit zu Gottes Heilstaten, wie es in den altkirchlichen Bekenntnissen festgehalten ist, wieder und suchen gerade hier die Einheit der getrennten Kirchen. Hoffentlich erkennt auch der Außenstehende in dieser „Kleinigkeit“ ein Symbol für den Willen der lutherischen Christenheit zur Ökumene, der in der Arbeit in Helsinki im ganzen in Erscheinung getreten ist.

¹⁾ 10. Jgg. Heft 3 und 11. Jgg. Heft 1/2

²⁾ Vollversammlungsdocument Nr. 4

³⁾ Vgl. Bericht des Sonderausschusses für ökumenische Forschung, Vollversammlungsdocument Nr. 10

⁴⁾ Vilmos Vajta (Hrsg.), Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1963, 348 S., DM 16.—. Englische Ausgabe: Church in Fellowship. Lutheran Interchurch Agreements and Practices. Augsburg Publishing House, Minneapolis 1963, 279 pp., \$ 5.95.

⁵⁾ Vilmos Vajta und Hans Weissgerber (Hrsg.), Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1963, 281 S., DM 16.—. Englische Ausgabe: The Church and the Confessions. The Role of the Confessions in the Life and Doctrine of the Lutheran Churches. Fortress Press, Philadelphia 1963, 218 pp., \$ 5.—.

⁶⁾ „Zum Wesen des LWB“ S. 10 ff.

CHRONIK

Die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 12.—26. Juli d. J. in Montreal vereinte fast 500 Teilnehmer, darunter 240 kirchliche Delegierte, 18 Jugenddelegierte und 46 Berater, die insgesamt etwa 130 Kirchen repräsentierten. Unter den 15 Beobachtern befanden sich 5 aus der römisch-katholischen Kirche. (Das nächste Heft der „Ökumenischen Rundschau“ wird ausschließlich dieser Konferenz gewidmet sein.)

Der Zentrallausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen trat vom 26. August bis 2. September d. J. in Rochester, N. Y., zusammen. Neben Berichten über das II. Vatikanische Konzil, die Faith and Order-Konferenz in Montreal und zwei Vorträgen von D. Klaus von Bismarck und Pastor Jean Kotto (Kamerun) über die Aufgabe der Kirche in den „neuen Gesellschaften“ stand das Referat von Generalsekretär D. Visser 't Hooft über „Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen“ im Mittelpunkt, das wir an anderer Stelle in diesem Heft veröffentlichen.

Neun weitere Kirchen wurden aufgenommen, so daß der ÖRK nunmehr 209 Mitgliedskirchen zählt. Es handelt sich um folgende Kirchen: Evang. Presbyterianische Kirche in Ghana, Evangelische Kirche im Kongo, Presbyterianische Kirche in Kamerun, Koptische Evangelische Kirche, Evang.-Lutherische Kirche in Chile, Slowakische Evang. Kirche A. B. in Jugoslawien, Tschechoslowakische Kirche, Methodistische Kirche in Nigeria und Tahitische Kirche. In ein Anschlußverhältnis — wegen ihrer unter 10 000 liegenden Mitgliederzahl — trat die Koreanische Christliche Kirche in Japan.

Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche war Gegenstand eingehender Erörterungen. Zu Beobachtern auf der zweiten Sitzungsperiode des Konzils wurden außer Dr. Lukas Vischer (reformiert) Prof. N. A. Nissiotis (griechisch-orthodox), Bischof John Sadiq von Nagpur/Indien (anglikanisch) und Prof. Mosotoshi Doi (Vereinigte Kirche Christi in Japan) bestimmt.

In ausführlichen Erklärungen nahm der Zentrallausschuß zu den rassischen und ethnischen Spannungen Stellung und begrüßte das Abkommen über die Einstellung der Kernwaffenversuche als einen ersten Schritt zur Verständigung.

* *
*

Die 4. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, über deren ökumenischen Ertrag wir gesondert berichten (S. 257 ff.), tagte vom 30. Juli bis 10. August d. J. in Helsinki. Zum neuen Präsidenten des Bundes wurde der Präsident der Amerikanischen Lutherischen Kirche, Dr. Frederick A. Schiötz, gewählt.

Der 3. Anglikanische Weltkongreß tagte vom 13.—24. August d. J. in Toronto.

In Nairobi (Kenia) wurde Anfang Mai die Weltvereinigung für christliche Rundfunk- und Fernseharbeit gegründet.

Kirchliche Delegierte aus 11 europäischen Ländern versammelten sich vom 12.—15. Juni in der Evangelischen Akademie Arnoldshain, um sich mit den Problemen der ausländischen Arbeitnehmer in Westeuropa zu beschäftigen.

Ende Mai fand in der Nähe Genfs ein mehrtägiger Gedankenaustausch zwischen Vertretern der Europäischen Allianz und des Ökumenischen Rates statt, der auf Wunsch der Beteiligten regelmäßig fortgesetzt werden soll.

Vertreter von 100 Kirchen in 40 afrikanischen Ländern beteiligten sich an der konstituierenden Versammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz vom 20.—30. April in Kampala (Uganda).

Sieben lutherische Kirchengruppen haben sich zu der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tanganyika zusammengeschlossen und damit die größte protestantische Denomination des Landes mit über 350 000 getauften Gemeindegliedern gebildet.

Nach fast dreijähriger Aufbauzeit wurde am 26. Februar in Addis Abeba der vom

Lutherischen Weltbund errichtete und auf ökumenischer Basis arbeitende Rundfunksender „Stimme des Evangeliums“ in Betrieb genommen.

Der Arbeitsausschuß der Prager Christlichen Friedenskonferenz beschloß auf seiner diesjährigen Tagung Anfang Juni in Prag, die 2. Allchristliche Friedensversammlung für Juni 1964 wiederum nach Prag einzuberufen.

Unter starker Anteilnahme aus den Kirchen der Ökumene feierte die Mönchsrepublik auf dem Athos im Juni ihr tausendjähriges Bestehen.

Eine Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche hielt sich im März zu einem Besuch der amerikanischen Kirchen in den Vereinigten Staaten auf.

Eine Delegation des Protestantischen Kirchenbundes Frankreichs besuchte vom 11.—22. Juni unter Leitung ihres Präsidenten, Charles Westphal, die Russische Orthodoxe Kirche, nachdem im Dezember 1962 ein

Besuch von Erzbischof Nikodim in Frankreich vorangegangen war. Auch den protestantischen Kirchen Ungarns statteten französische Kirchenvertreter im vergangenen Sommer einen Besuch ab.

Die Vereinigung der Baptistengemeinden in den Niederlanden beschloß, die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen aufzugeben und zu dessen Tagungen künftig nur noch Beobachter zu entsenden, weil im ÖRK „volkskirchlicher Imperialismus, Annäherung an die katholische Kirche, die Gefahr marxistischer Infiltration, ökumenische Ungeduld und eine relativierende Theologie“ bestimmend seien.

Für die Ökumenische Gebetswoche in der Woche vor Pfingsten wurden in Deutschland über 58 000 Handreichungen abgesetzt (im Vorjahr 43 000).

Das Sekretariat der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ging von Oberkirchenrat von Harling, (Hannover) an Oberkirchenrat Dr. Krüger (Frankfurt/Main) über.

VON PERSONEN

Das 50jährige Bischofsjubiläum von Patriarch Alexius wurde vom 14.—21. Juli in Zagorsk unter Beteiligung zahlreicher Gäste aus der Weltchristenheit feierlich begangen.

Erzbischof Nikodim, der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, sowie Erzbischof Joann (Wendland), Exarch des Moskauer Patriarchats für Nord- und Südamerika (früher Berlin), wurden zu Metropolitenern erhoben.

Bischof Vladimir Kotliarov ist zum offiziellen Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf ernannt worden und trat damit die Nachfolge von Erzpriester Vitali Borovoj, jetzt Professor an der Leningrader Akademie und stellvertretender Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes in Moskau, an.

Dr. Robert S. Bilheimer, seit 1954 Beigeordneter Generalsekretär und Direktor der Studienabteilung des ÖRK,

verläßt Ende November seinen Genfer Posten, um als Pastor an die „Central Presbyterian Church“ in Rochester, N. Y., zu gehen.

Hauptpastor D. Hans-Heinrich Harms (Hamburg), der Vorsitzende des Deutschen Evangelischen Missionsrates und Mitherausgeber unserer Zeitschrift, ist von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen für seine Verdienste um die Förderung der christlichen Einheit mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet worden.

Mit dem Schweizer Theologen D. Adolf Keller, der am 8. Februar in Los Angeles im Alter von 91 Jahren heimgerufen wurde, verlor die ökumenische Bewegung einen ihrer ältesten und namhaftesten Vorkämpfer.

Der methodistische Bischof G. Bromley Oxnam, von 1948—54 erster amerikanischer Mitpräsident des ÖRK, starb am 12. März im Alter von 71 Jahren.

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, angefordert werden.

Kurt Schmidt-Clausen u. Paul E. Hoffmann, „Faith and Order — mehr Mut zum Dialog!“, *Lutherische Rundschau*, Heft 2, April 1963, S. 141-150.

Die lutherischen Verfasser stellen im Blick auf die Vierte Weltkonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, die inzwischen im Juli 1963 in Montreal stattgefunden hat, einige kritische Fragen grundsätzlicher Art. Im Zentrum ihrer Kritik steht die Behauptung, daß Faith and Order es bisher versäumt habe, in ein verbindliches Gespräch mit den konfessionellen Kirchenfamilien einzutreten und dadurch bereits in eine falsche Entwicklung hineingeraten sei, die die Ursache für die augenblickliche Bedeutungslosigkeit von Faith and Order darstelle. Im engsten Zusammenhang damit stehen außerdem: ein „ungeschichtlicher Enthusiasmus“, dem Faith and Order zu erliegen drohe; eine Resignation vor den wirklich schwierigen Fragen durch den Verzicht auf die „vergleichende Ekklesiologie“ und die Flucht in die Christologie; die mangelnde Autorität der Verlautbarungen von Faith and Order auf Grund der geringen Verbundenheit mit den an ihrer Arbeit beteiligten Kirchen sowie eine notwendige Überprüfung der Arbeitsmethoden einer solchen Weltkonferenz, die den heutigen Anforderungen nicht mehr angemessen erscheine. Beachtenswert ist endlich die abschließende Forderung, Faith and Order solle, um seines eigentlichen Auftrages willen, stärker vom Ökumenischen Rat der Kirchen getrennt werden, damit es in der Lage sei, die Konfessionsfamilien in einen echten Dialog hineinzuführen.

Peter Brunner, „Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft“, *Lutherische Rundschau*, Heft 2, April 1963, S. 151-173.

Anhand mehrerer neutestamentlicher Exempel entwickelt Brunner in zahlreichen Thesen, systematisch geordnet, seine Grundgedanken von der Kirchengemeinschaft, die im Prinzip der bekannten lutherischen Position in dieser Frage entsprechen. Ein neuer Ansatz und ein gewisser Fortschritt zeigen sich jedoch in der größeren Offenheit an-

deren Konfessionen gegenüber, die in dem Satze gipfelt: „Keine Konfessionskirche ist heute mehr in der Lage, die anderen Konfessionskirchen so anzusehen, als seien sie von der Christenheit selbst abgefallen“ (S. 172). Wenn in diesem Sinne die neutestamentlichen Aussagen über die Koinonia als Kriterium für eine wahre Kirchengemeinschaft nicht nur an die anderen Konfessionen, sondern auch an die eigene angelegt werden, dürfte sich daraus ein fruchtbares ökumenisches Gespräch entwickeln.

Reinhard Slenczka, „Zum theologischen Gespräch mit der Ostkirche“, *Lutherische Rundschau*, Heft 2, April 1963, S. 174-190.

Die „Nebelregion zur Rechten“, als welche die Ostkirche von Karl Barth bezeichnet worden ist, erfordert unser intensives Hören und Lernen, wenn das mit der Orthodoxie so verheißungsvoll begonnene ökumenische Gespräch fruchtbar werden soll. Diesem Bemühen will der vorliegende Artikel dienen, indem er Grundsatzfragen der theologischen und ökumenischen Begegnung zwischen Protestantismus und Orthodoxie aufgreift und in wohlthuender Sachlichkeit analysiert. Neu-Delhi 1961 hat mit der Aufnahme von vier orthodoxen Kirchen einen Markstein gesetzt, der es nun ein für allemal verbietet, von einer östlichen Minorität im Ökumenischen Rat der Kirchen zu sprechen. Aus diesem Grunde ist es gut, daß die Zeiten einer rein phänomenologischen, psychologischen oder religionsgeschichtlichen Betrachtung der Orthodoxie vorbei sind. Friedrich Heiler war es vor allem, der hier mit seinem grundlegenden Werk „Urkirche und Ostkirche“ einen Wandel geschaffen hat. Die theologische Ostkirchenforschung heute hat das unverbindliche Schema der deskriptiven Methode der vergleichenden Konfessionskunde verlassen und gestaltet sich in verantwortlichem theologischen Ringen nach dem von E. Benz sogenannten Prinzip der „Ökumenik“. Dabei müssen in der Begegnung zahlreiche Vorurteile aus dem Wege geräumt werden, die als geschichtliche Irrtümer und Fehlentwicklungen, von denen Slenczka eine

ganze Reihe aufführt, unser gegenseitiges Verständnis belasten. Ansätze dazu zeigen sich vor allem in der Arbeit von Faith and Order, die von Konferenz zu Konferenz ein günstigeres Klima geschaffen hat und die vielleicht zur Hoffnung berechtigt, daß in den nächsten Jahren ein neues Stadium des Gespräches zwischen der ostkirchlichen und der evangelischen Theologie eingeleitet werden kann.

E. C. Blake, „The Union Proposal two Years later“, *The Christian Century*, Nr. 13 v. 27. 3. 1963, S. 394 bis 398.

In diesem Artikel untersucht Dr. Blake, der Generalsekretär der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA, die Frage, welche Früchte bis jetzt sein Vorschlag, zwischen Presbyterianern, Anglikanern, Methodisten und der Vereinigten Kirche Christi eine Union herzustellen, den er Ende 1960 vorgelegt hatte, getragen habe, und setzt sich dabei vor allem mit drei Einwänden auseinander: 1. Ist eine Vereinigung amerikanischer Kirchen vom christlichen Standpunkt aus wirklich nötig? 2. Würde eine solche Vereinigung nicht vorwiegend eine schwerfällige Mammutorganisation zur Folge haben, die das christliche Zeugnis mehr hindert als fördert? 3. Ist der Unterschied zwischen evangelischem und katholischem Verständnis des Evangeliums, der Kirche und des Amtes nicht so schwerwiegend, daß eine Union hier eine Verwässerung theologischer Überzeugungen bedeuten würde? — Die Antworten Dr. Blakes werden nicht jeden überzeugen, doch sind sie typisch für das Leitbild, nach dem ein bestimmter Flügel der ökumenischen Bewegung die Weiterentwicklung der ökumenischen Idee zu gestalten denkt.

Eugene L. Smith, „The Conservative Evangelicals and the World Council of Churches“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, Januar 1963, S. 182 bis 191¹⁾. In deutscher Sprache erschienen in *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2/1963, S. 59—68.

In einer äußerst aufschlußreichen Studie weist der Generalsekretär der Missionsbehörde der methodistischen Kirche in den USA nach, daß der Ökumenische Rat der Kirchen nicht nur eine Blickwendung nach rechts, zum römischen Katholizismus, son-

dern auch eine Blickwendung nach links, zu den sogenannten „konservativen Evangelikalen“, zu vollziehen habe. Diese Gruppe, die in den Vereinigten Staaten immerhin 24 Mill. Glieder zählt und rund 20 000 Missionare (gegenüber 40 Mill. Gliedern und ca. 9000 Missionaren der Kirchen, die in den USA dem ÖRK angeschlossen sind) auf den Missionsfeldern hat, bildet den linken Flügel des Protestantismus und ist in raschem Wachstum begriffen. Konfessionell sind in ihr alle Kirchenfamilien vertreten: Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten und Pfingstkreise. Die berechtigte Kritik der konservativen Evangelikalen an dem ÖRK muß gehört und das brüderliche Gespräch mit ihnen gesucht werden, wenn die ökumenische Bewegung wirklich eine umfassende christliche Einheitsbewegung bleiben will.

Norman Goodall, „Evangelicalism and the Ecumenical Movement“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 399—409. — In deutscher Sprache erschienen in *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2/1963, S. 49—58.

Das Gespräch zwischen der Evangelischen Allianz und der ökumenischen Bewegung bzw. dem Ökumenischen Rat der Kirchen wird aus verschiedenen Lagern mit verstärkter Dringlichkeit gefordert. Goodall untersucht in dem vorliegenden Aufsatz die Gemeinsamkeiten und die Gegensätze der beiden Organisationen. Seine Forderung nach einem engeren Kontakt zwischen Allianz und Ökumene wird man hüben wie drüben zur Kenntnis nehmen müssen. Ob sich jedoch die Führer der europäischen Allianz seiner These anschließen, daß die Evangelische Allianz und der Ökumenische Rat der Kirchen nur zwei verschiedene, organisierte Strömungen innerhalb der einen großen, auf die Einheit aller Christen zielenden ökumenischen Bewegung seien, bleibt sehr fraglich.

Karl Barth, „Thoughts on the Second Vatican Council“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 357—367.

Karl Barth hat sich bis heute nicht zu häufig über das II. Vatikanische Konzil geäußert, um so dankbarer wird man diese weise Abhandlung entgegennehmen, die auch in deutscher Sprache in der Festschrift für Karl Kupisch im Chr. Kaiser Verlag er-

scheinen wird. Zwei Einwände hält er denen entgegen, die im Verhältnis Roms zur übrigen Christenheit allzu voreilig eine neue Ära anbrechen sehen und ungestüm das Gespräch mit Rom suchen: 1) Barth weist darauf hin, daß das II. Vatikanum in erster Linie der eigenen Erneuerung und Stärkung der röm.-kath. Kirche dienen soll — Papst Johannes XXIII. hat dies deutlich und unmißverständlich ausgesprochen —, und nur insofern als mit dieser inneren Erneuerung auch eine Neuorientierung gegenüber den „getrennten Brüdern“ verknüpft ist, rückt auch die Beziehung zu diesen in das Blickfeld der römischen Kirche. Die erstaunliche Aktivität, die das Sekretariat Bea entfaltet hat, und die Offenheit, mit der die Beobachter vom Papst und vom Konzil aufgenommen worden sind, dürfen also nicht über die eigentliche Bestimmung des Konzils hinwegtäuschen. 2) Innerhalb der römischen Kirche sind diese Kräfte der Erneuerung schon am Werk. Die Bibelbewegung sowie die liturgischen Reformvorschläge sind ein bemerkenswertes Zeugnis dafür. Freilich muß nüchtern erkannt werden, daß alle diese Kräfte genuin röm.-kath. sind. Von einer Annäherung an die evangelische Position kann keine Rede sein. Dafür sorgen schon das mariologische Dogma und die Erklärungen des I. Vatikanischen Konzils. Trotzdem bewegt Barth die Sorge, ob die nichtrömischen Kirchen dieser Lebendigkeit etwas Gleichwertiges zur Seite zu stellen haben. Hier kommen Fragen über Fragen für die Ökumene und für den Protestantismus. Barth hat recht: Das II. Vatikanische Konzil stellt uns nicht in erster Linie von der Frage nach der Union und dem ökumenischen Dialog, sondern vor die Frage der eigenen geistlichen Erneuerung unserer Kirchen.

J. G. Davies, „Intercommunion — An Attempt to Distinguish Current Issues“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 510—418.

Die Frage der Interkommunion ist nach Davies — Anglikaner und Professor der Theologie an der Universität Birmingham — seit der Europäischen Jugendkonferenz von Lausanne im Jahr 1960 in ein neues Stadium eingetreten, das dadurch gekennzeichnet ist, daß die dem Ökumenischen Rat angeschlossenen Kirchen darüber

keine Ruhe mehr finden werden, bis sie eine annehmbare Lösung gefunden haben. Methodisch geht Davies so vor, daß er nicht die geschichtliche Entwicklung der Interkommunikationsfrage aufzeigt, sondern die einzelnen Hauptprobleme untersucht, die heute in der Debatte um die Interkommunion im Vordergrund stehen.

Vern Rossman, „The Breaking in of the Future“, *The International Review of Missions*, April 1963, S. 129—143*).

Das Problem der „Indigenisation“ wird auf den Missionsgebieten und in den jungen Kirchen in immer stärkerem Maße akut und wurde seit Neu-Delhi auch als eine ökumenische Aufgabe erkannt. Rossman untersucht als Beigeordneter Direktor des Rundfunk- und Fernschausschusses des japanischen Nationalen Christenrates die Möglichkeiten, die sich bei der Verwirklichung einer echten Indigenisation des Evangeliums und der christlichen Kirchen ergeben. Es bleibt oftmals nur ein schmaler Grat, zu dessen Linken die Gefahr der Kultursynthese lauert und zu dessen Rechten der Abgrund des Synkretismus gähnt. Trotzdem liegt hier für die Kirchen eine Aufgabe, die schöpferisch in Angriff genommen werden muß.

Vilmos Vajta, „Confessional Loyalty and Ecumenicity“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1/1962, S. 26—38*).

Die Angriffe der jungen Kirchen gegen die konfessionellen Weltbünde, das theologische Gespräch zwischen den Konfessionen und schließlich in Deutschland auch die große Umschichtung der Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg, durch die Lutheraner, Unierte und Reformierte in einer nie zuvor gekannten Weise vermischt worden sind, haben die Frage nach der Bedeutung einer echten Konfessionalität — im Gegensatz zum gesetzlichen Konfessionalismus — und ihr Verhältnis zur Ökumenizität neu aufbrechen lassen. Nachdem Vajta in instruktiver Weise dargelegt hat, daß Konfessionalität und Ökumenizität immer zusammengehören und nicht ausschließlich als Gegensätze gesehen werden dürfen, kritisiert er von hier aus das Einheitsverständnis, wie es vom Ökumenischen Rat seit

Neu-Delhi in zunehmendem Maße propagiert wird, indem er ihm das „ökumenische Modell“ der Konfessionsfamilien entgegengesetzt. „Wird man es anerkennen, daß das Modell einer ökumenischen Weltgemeinschaft, das sie darstellen, zumindest als eine Alternative gegenüber den geographischen und nationalen Modellen der Einheit ins Gespräch gebracht werden könnte?“ — Die Beantwortung dieser Frage wird das Gesicht und das Geschick der ökumenischen Bewegung in den kommenden Jahren bestimmen.

Rudolf Weeber und August Kimme, „Zusammenwirken von Ökumene und Gemeinde“, *Lutherische Monatshefte* Nr. 4/1963, S. 153—161.

Das Problem der „Ortsökumene“ wird uns in Deutschland noch lange beschäftigen. Die beiden Vorträge wurden auf der internationalen Theologentagung des Lutherischen Weltbundes in Alexandersbad bzw. in Berlin-Weißensee gehalten und befassen sich vorwiegend mit der Frage, auf welchen Wegen die Ortsgemeinde zu ökumenischem Denken erzogen werden könne und welche Gefahren dabei zu vermeiden seien. Weeber weist darauf hin, daß die ökumenische Erziehung der Gemeinde schon bei der Ausbildung der Pfarrer beginne, die oft eine erschreckende Unwissenheit in ökumenischen Grundkenntnissen an den Tag legten. Dabei ginge es nicht so sehr darum, an den theologischen Fakultäten und Predigerseminaren eine neue Disziplin für ökumenische Theologie einzurichten, sondern darum, daß alle theologischen Disziplinen in ökumenischer Ausrichtung gelehrt werden. Wenn es gelingt, der Gemeinde ihre ökumenische

Verantwortung bewußt zu machen, wird das immer zu einer Bereicherung ihres geistlichen Lebens und ihrer diakonisch-missionarischen Haltung führen.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Nicolas Afanassieff, „Le Concile dans la théologie orthodoxe russe“, *Irénikon*, Nr. 3/1963, S. 316—339).

Victor E. W. Hayward, „African Independent Church Movements“, *The International Review of Missions*, Nr. 206/1963, S. 163—172).

William Stewart, „The North India-Pakistan Proposals for Unification“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2/1963, S. 173—181).

Wolfgang Dietzfelbinger, „Vestigia Ecclesiae“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 368—376.

Paul Verghese, „Aggiornamento and the Unity of All — An Eastern Orthodox view of the Vatican Council“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 377—384).

J. R. Chandran, „The Second Vatican Council — A comment from Asia“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 385—390.

O. A. Van Peursen, „Truth and Unity“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1963, S. 391—398.

NEUE BÜCHER

UM GLAUBEN UND EINHEIT

Hendrik Kraemer, *Weshalb gerade das Christentum?* Basileia Verlag, Basel 1962. 111 Seiten. Kart. DM 7.80.

Dies Büchlein von Hendrik Kraemer behandelt eine in der Gegenwart oft gestellte Frage. Es ist aus einem 1958 gehaltenen Vortrag erwachsen. Von daher hat es eine persönliche, dialogische Art des Argumentierens, die sich gut liest. Hendrik Kraemer ist wohl auch der Mann, der für die

Beantwortung der Frage des Titels kompetent ist.

Um es deutlich zu sagen: Er gibt eine gültige Antwort, aber er tut das leider nicht bündig. Zwar ist man vom Verfasser ein wenig darauf vorbereitet, daß der Inhalt an den Leser einige Anforderungen stellen werde, weil der Gegenstand gründliche Behandlung fordert. Dennoch beschleicht einen das Gefühl, daß die Erörterung nicht recht von der Stelle kommt. Im einzelnen ist alles wertvoll, was und wie es gesagt

wird. Kapitel I umreißt das Thema und stellt den Ort des Verfassers klar: Er behandelt die Frage als überzeugter Christ. Kapitel II schildert, wieso das Thema heute so aktuell ist. Die Umwälzungen der Nachkriegszeit haben die anderen Religionen in erneuerter Gestalt mit starkem Selbstbewußtsein in unser Blickfeld gerückt und damit unser Selbstbewußtsein im Abendland erschüttert. Kapitel III behandelt die häufigsten Antworten auf die Frage und zeigt ihre Unzulänglichkeit in der Wirklichkeit auf. Kapitel IV bringt dann die Antwort, die auf die Unterscheidung der dialektischen Theologie zwischen dem Christentum als einer Religion und Christus als der Offenbarung gegründet ist. Daraus erfolgt ein Nein zu den Religionen, das differenziert, aber klar und dabei ohne Richtiggeist ausgesprochen wird. Kapitel V gibt nun die differenzierte Antwort. Das Christentum ist einerseits Religion wie andere, für Irrtum, Fehlentwicklung und Abfall in heimlichen Götzendienst anfällig, auch diesen Gefahren immer wieder erlegen, aber wenn es sich wieder klar an seinem Ursprung und seiner Norm ausrichtet, dann ist es Raum und Gerät für Gottes Offenbarung.

Man entbehrt ein Wort, das nun zeigt, was man mit den Religionen oder ihren Anhängern nun tun soll — kennenlernen? Mission treiben? Die Gültigkeit der Offenbarung Christi käme besser heraus, wenn da eine hilfreiche Anweisung gegeben würde, wie Christus als der Herr aller Menschen zu sehen ist. Es steht zu hoffen, daß weder der Preis noch die Mühe, die die Durcharbeitung des Büchleins kostet, die Leser abschreckt, denn es lohnt sich.

Niels-Peter Moritzen

Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung. Herausgegeben von Hans Jochen Margull. (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Band 18, Mission und Ökumene.) Chr. Kaiser Verlag, München 1963. 378 Seiten. Kart. DM 15.—.

Auf einer Sitzung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses hat Prof. Walter Freytag vor einigen Jahren bemängelt, daß eine neue ökumenische Generation im Heranwachsen sei, die von den Studien und Ergebnissen früherer ökumenischer Kommissionen und Konferenzen

nichts mehr wisse. Unnötige Doppelarbeit und ein Verlust der Kontinuität seien die Folge. Erst von daher gesehen wird man den Wert einer Dokumentensammlung recht ermesen, wie sie jetzt von dem Leiter des Referats für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat der Kirchen, Dozent Dr. Hans Jochen Margull, einem Schüler Walter Freytags, herausgegeben ist. Hier sind die wichtigsten Verlautbarungen „zur Sendung der Kirche“ zusammengestellt, und zwar im ersten Teil unter historischem Gesichtspunkt („Von Edinburgh bis New Delhi“), im zweiten Teil aus der Studienarbeit für Evanston bis hin zu New Delhi unter dem Stichwort „Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi“, im dritten Teil für den Fragenkreis „Mission und Einheit“.

Gelegentliche Überschneidungen mit dem von Hans-Ludwig Althaus herausgegebenen Band „Ökumenische Dokumente“ (vgl. „Ök. Rundschau“ H. 4/1962 S. 302 f.) ließen sich nicht vermeiden, fallen aber nicht störend ins Gewicht, da Althaus Quellentstücke über die Einheit, Margull solche über die Sendung der Kirche bringen will.

Dankenswert ist das Stichwortverzeichnis, wodurch diese sorgfältige und sachkundige Dokumentation zu einem überaus brauchbaren Arbeitsbuch wird, das in keinem theologischen Seminar oder ökumenischen Studienkreis fehlen sollte.

Max Thurian, Frère de Taizé, Sichtbare Einheit. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963. 184 Seiten. Leinen DM 14.80.

In diesem Band sind drei in sich geschlossene, aber sachlich eng verbundene Abhandlungen zusammengefaßt: „Die sichtbare Einheit der Christen“, „Die Tradition“ und „Die Bekehrung und das Gebet für die Einheit“. Das Schwergewicht liegt zweifellos auf dem zweiten Fragenkreis, wie der Titel der französischen Originalausgabe „L'unité visible des chrétiens et la tradition“ (1961) auch zum Ausdruck bringt. Bei allen drei Themen handelt es sich weniger um fachwissenschaftliche Untersuchungen, so gründlich und kenntnisreich sie auch theologisch fundiert sind, sondern mehr um geistliche Betrachtungen, die von einem ökumenischen Studium der Heiligen Schrift

her zu einem tieferen und umfassenderen Verständnis der Kirche, ihrer Ämter und ihrer Funktionen anleiten. Das gilt sowohl vom Begriff der Tradition („Die Tradition ist . . . die universale und ökumenische Lektüre der Schrift durch die Kirche im Licht des Heiligen Geistes“ S. 17) wie vom Bischofsamt („Das Bischofsamt ist, wenn man es als Weiterführung dessen versteht, was die Apostel gewollt haben, wesentlich das in Wort und Sakrament verordnete Hirtenamt der Einheit und der Liebe, verordnet, damit die Fülle der Wahrheit erhalten bleibt und die Mission voll wirksam werden kann“ S. 59). Aber das sind nur zwei Beispiele aus der Vielzahl der heute im ökumenischen Gespräch angeschnittenen Fragen, die der Verf. aufgreift, durchmeditiert und zu einer Lösung zu führen sucht. Insbesondere sei auch auf die Gedanken über die seit Neu-Delhi viel diskutierte ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen aufmerksam gemacht, der nach Thurian „die provisorische Funktion eines para-konziliaren Organs“ ausübt (S. 61; dazu S. 34 ff.).

Man wird dem Verf. sicherlich nicht in allem beipflichten können. Den Protestanten wird vieles zu „katholisch“, den Katholiken manches zu „protestantisch“ anmuten. Man wird ihm aber zugestehen müssen, daß alles, was er schreibt, die Frucht einer im Umgang mit der Heiligen Schrift gewonnenen reifen geistlichen Erfahrung ist, — erfüllt von jener Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi, die Leben und Wirken der Brüder von Taizé kennzeichnet. Darum stellt sich letztlich das, was in der dritten Abhandlung über das Gebet für die Einheit gesagt wird, als die geheime Quelle und Triebkraft allen ökumenischen Denkens und Handelns heraus: das Offensein, die „Verfügbarkeit“ für das Werk des Heiligen Geistes (S. 175).

Wir möchten wünschen, daß alle, denen es um die Ökumene ernst ist, dieses Buch ebenso aufgeschlossen und zugleich kritisch durchdenken, wie es uns vom Verfasser dargeboten wird.

Um der Mit- und Weiterarbeit willen sollten bei den Literaturangaben die in deutscher Übersetzung vorhandenen Bücher auch als solche aufgeführt werden. Und die „ökonomische Bewegung“

(S. 151) bedarf in einer Neuauflage dringender Berichtigung. Kg.

Max Thurian, Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz und Kreuz-Verlag, Stuttgart 1963. 270 S. Leinen DM 19.80.

Das vorliegende Buch des Subpriors der Communauté de Taizé erschien 1959 unter dem Titel *L'Eucharistie / Mémorial du Seigneur / Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. H. Hochstetter hat das Werk des französisch-reformierten Theologen übersetzt und dabei wichtige Begriffe wie vor allem den des „Memorial“ (als Wiedergabe des griech. Wortes anamnesis und des hebr. zikkaron) aus der Sprache des Vf. übernommen. F. X. Arnold (Tübingen) nimmt einleitend unter der Überschrift „Zeichen der Einheit“ von römisch-katholischer Seite Stellung, und P. Brunner (Heidelberg) wirft als evangelisch-lutherischer Theologe die Frage auf, ob wir hier dem „Aufbruch einer neuen Dimension in der evangelischen Abendmahlslehre“ begegnen. Als Gemeinschaftswerk eines katholischen und eines evangelischen Verlages ist Thurians Buch auch äußerlich in seinem ökumenischen Charakter gekennzeichnet.

Dem deutschen evangelischen Leser begegnet hier eine ihn überraschende und bereichernde ausführliche Darlegung über „das Memorial im AT“ mit Betrachtungen über das Passah, die alttestamentlichen Opferriten und andere liturgische Ordnungen des alten Bundes. Der Vf. führt weiter ein intensives Gespräch über den Sinn des neutestamentlichen Herrenmahles mit der katholischen Theologie und vor allem den uns oft unbekanntem Vätern der französisch-reformierten Kirche. Er betont die Dimension des Opfers als „sakramentale Präsenz des Kreuzesopfers“, als „liturgische Präsentation dieses Opfers durch die Kirche“, als „Teilnahme der Kirche an der Fürbitte des Sohnes . . . um die Zuwendung des Heils an alle Menschen und um das Kommen des Reiches Gottes in Herrlichkeit“, schließlich als „Opfergabe, welche die Kirche ihrerseits dem Vater darbringt, vereint mit dem Opfer und der Fürbitte des Sohnes“ (S. 204). — Wir mögen kritisch anmerken, daß Thurian so unbekümmert die historisch-exegetische Diskussion übergeht, die etwa hinter den Arnoldshainer

Thesen steht. Aber wir erkennen dankbar, daß hier ein Theologe schreibt, der im täglichen Vollzug der Eucharistie lebt. „Wie viele Pfarrer sähen ihre Arbeit in besserem Gleichgewicht, wenn sie das heilige Abendmahl häufiger feierten!“ (S. 261). Der deutsche Leser wird durch Thuriens Werk nicht nur theologisch in vielen Einzelheiten belehrt und sein Blick ökumenisch geweitet, sondern zugleich von der geistlichen Wirklichkeit des geopferten und auferstandenen Christus berührt. Das ist die schönste Frucht dieses Buches. Reinhard Mumm

Hans Weissgerber, Die Frage nach der wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung (Band 2 der Schriftenreihe „Koinonia-Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie“, hrsg. von Thomas Sartory). Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG Essen 1963, 392 Seiten; brosch. DM 22.—, geb. DM 26.—.

Die Zurückführung aller wesentlichen Differenzen im ökumenischen Gespräch mit Rom auf die eine große Grunddifferenz im Kirchenverständnis verdeckt zuweilen die Tatsache, daß die Ekklesiologie das theologische Zentralproblem der ökumenischen Bewegung überhaupt bis heute geblieben ist. Die umfassend angelegte Monographie von Hans Weißgerber weist nach, daß weder die mit gutem Willen betriebene ökumenische Aktion noch organisatorische Teilerfolge bei Kirchenunionen ausreichen, sondern allein hartnäckig betriebene theologische Detailarbeit zum Verständnis der wahren Kirche und dem ökumenischen Ziel näherbringt, die gegebene Einheit der Kirche wirksamer zu manifestieren und geschichtlich faßbarer darzustellen.

Nach einer lehrreichen Darstellung der geschichtlichen und konfessionskundlichen Voraussetzungen des Themas (besonders hilfreich die Übersichten über das ekklesiologische Problem auf den Weltkirchenkonferenzen, über Kirche und Kircheneinheit im Verständnis der Konfessionen und über die ökumenische Problematik der römisch-katholischen Kirche) erfolgt dann im zweiten Teil der Arbeit die Entfaltung und Beurteilung der ökumenischen und theologischen Problematik der wahren Kirche als

des entscheidenden Kriteriums für die Einheit der Kirche. Der Verfasser nimmt dazu seinen Standort im lutherischen Bekenntnis, da es „keinen archimedischen Punkt außerhalb der bestehenden Kirchengemeinschaften“ gebe, und fragt, ob das ökumenische Lehrgespräch den dogmatischen Konsensus, der die Einheit in der Wahrheit sucht, als Grundlage sichtbarer Einheit anstrebt oder ob es diese auf einem anderen Boden sucht. Zugleich aber ist der Verfasser selbstkritisch genug zu fragen, ob das lutherische Kirchenverständnis eine ausreichende Basis für sichtbare Kircheneinheit bietet oder ob es nicht wesentliche ekklesiologische Aspekte unberücksichtigt läßt.

Der dritte Teil des Buches konkretisiert das Thema noch einmal an den wesentlichen und gegenwärtig aktuellen Kriterien für die Wahrheit und Einheit der Kirche, nämlich an Ordnung und Gestalt der Kirche sowie am Verständnis von Amt, Sukzession, Taufe und Abendmahl (mit einem kritischen Exkurs über die Kirche von Südindien).

Weissgerber betont mit Recht, daß die ökumenische Bewegung, dogmatisch geurteilt, bisher zwar kaum über ihre Anfänge hinausgekommen sei, sich gegenwärtig aber an einer Wendemarke befinde, an der alles neu in Fluß zu geraten scheint. Um so verdienstvoller ist dieser Versuch eines jüngeren Theologen, der sich dem Ziele der ökumenischen Bewegung ebenso verpflichtet weiß wie den theologischen Grundlagen der Reformation, einen Querschnitt durch das gegenwärtige ökumenische Zentralgespräch zu zeichnen. Erwin Wilkens

Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h. c. Lorenz Jäger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD. Herausgegeben von Edmund Schlink und Hermann Volk. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, in Gemeinschaft mit dem Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1963, XVI und 395 Seiten, 2 Abbildungen, Leinen DM 40.—.

Der Anteil, der dem von Bischof Stählin geleiteten evangelischen und dem von Erzbischof Jäger geleiteten römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreis an der sich anbahnenden ökumenischen Neuorientierung Roms zuzumessen ist, kann nicht hoch

genug veranschlagt werden. Unter Verzicht auf jede unrealistische Programmatik und unter Abwehr jeder unnötigen Publizität ist hier im stillen eine ökumenische Pionierarbeit getan worden, die von Anfang an den wenig populären, aber eben doch allein verheißungsvollen Weg des subtilen Lehrgesprächs gegangen ist. Darin gibt die vorliegende, hervorragend ausgestattete Festgabe einen Einblick, indem sie neben einem vollständigen Verzeichnis aller seit 1946 gehaltenen 23 Tagungen mit den zugehörigen 90 Referaten und einer Übersicht über bisher veröffentlichte Arbeiten sieben Paare evangelischer und katholischer Referate zu zentralen dogmatischen Fragen vereinigt (Gottes Ebenbild; Die Rechtfertigung des Sünders; Das Wirken des Heiligen Geistes; Das Recht der Kirche; Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung; Zum Problem der dogmatischen Aussage). Dabei kommen Edmund Schlink, Peter Brunner, Heinz-Dietrich Wendland, Hans Dombois, Wilhelm Anz, Hans Frhr. von Campenhausen, Wolfhart Pannenberg, Gottlieb Söhngen, Hermann Volk, Viktor Warnach, Klaus Mörsdorf, Josef Pieper, Michael Schmaus und Karl Rahner zu Wort.

Die Beiträge machen ausnahmslos deutlich, um mit Edmund Schlink zu sprechen, „daß biblische Theologie noch nicht ohne weiteres zu dogmatischen Sätzen führt, sondern daß die systematische Arbeit zur biblischen Theologie hinzukommen muß“. Die theologische Bemühung um die kirchliche Lehre bei dem Spannungsverhältnis zwischen biblischer Theologie und dogmatischer Besinnung ist viel komplizierter, als die gegenwärtige einseitige Hinneigung der evangelischen Theologie zur Einzellexegese erkennen läßt. Wie nun diese ganze Denkarbeit gleichzeitig kontroverstheologisch zu treiben ist, dafür liefert dieser Band einige hervorragende Musterbeispiele. Auf diese Weise entsteht eine gegenseitige Abhängigkeit voneinander und ein Aufeinanderangewiesensein, in dem jeder den anderen kritisch befragt, jeder auf den anderen hin sich verständlich macht und sich niemand mehr ohne den anderen verstehen kann. Erst dies ist ein ökumenisch zugänglicher, d. h. auf die Einheit gehender Dialog, für den die Arbeit dieser ökumenischen Arbeitskreise einen beispielhaften Anfang darstellt.

Erwin Wilkens

VORLÄUFER DER ÖKUMENE

Richard Stauffer, Moïse Amyraut, un précurseur français de l'Oecuménisme. „Les Bergers et les Mages“, Vol. 24. Librairie Protestante, Paris 1962. 56 Seiten. 4.80 NF.

In einer ansprechenden Studie läßt der Verfasser vor uns die Gestalt jenes Professors aus Montauban erstehen, dessen Lebenswerk mit in dem Versuch bestand, eine Aussöhnung innerhalb des Protestantismus lutherischer und kalvinistischer Prägung zustande zu bringen. Er setzte sich dafür in Gesprächen, auf Zusammenkünften und durch Veröffentlichungen ein, die von der für ihn zuständigen Provinzialsynode gebilligt wurden. Wenn seinen Bemühungen auch kein unmittelbarer Erfolg beschieden war — sieht man von den beachtlichen Einwirkungen auf William Penn ab, der gegen 1660 sein Schüler und wohl auch sein Gast war —, so verdienen es doch einige Gesichtspunkte, als Hinweise für ökumenische Gespräche aufgenommen zu werden. So war er der Meinung, einer Einheit im Bereich des Protestantismus stehe kein unüberwindliches Hindernis entgegen, da man in den das Heil betreffenden Artikeln übereinstimme. Mit Scharfsinn und Einfühlungsvermögen geht er auch an die von beiden Seiten noch umstrittenen Punkte heran und fordert hier, man solle die Äußerungen des Gegners nach ihrem positiven Gehalt werten, daraus nur Konsequenzen ziehen, die der Gegner selbst zulasse, und sich schließlich über die Lehre einer Kirche nur auf Grund offizieller Dokumente informieren. Der Weg auf die Einheit zu könne nur dann gegangen werden, wenn die Auseinandersetzung zum Gespräch führe, wenn die Liebe zur Wahrheit den Vorrang erhalte und wenn man nicht über die Wahrheit abstimme; auch sei die „Mischung verschiedener Meinungen“ in harmonisierenden Formulierungen darum gefährlich, weil jeder sie nachher von seinem eigenen Standpunkt auslege und so letztlich kein wirklicher Fortschritt erzielt werden könne. Ein Vorankommen auf dem Wege zur Einheit ist ihm nicht aus politischen oder kirchenpolitischen Erwägungen wichtig, sondern weil das Schisma ein Hindernis für die Ausbreitung der Wahrheit und eine Lästerei der Ehre Gottes ist. Rudolf Pfisterer

Erich Beyreuther, Zinzendorf und die Christenheit. Verlag der Francke-Buchhandlung, Marburg/L. 1961. 316 Seiten. Leinen DM 14,80, kart. DM 11,80.

Mit Spannung haben wir diesen 3. Band von Beyreuthers Zinzendorfbioographie erwartet; denn seit dem Werk Spangenberg's (1775!) ist keine größere zusammenfassende Darstellung erschienen, die den Lebensweg des Grafen auch in den Jahren seiner Entfaltung und Reife gebührend vor Augen führt. In seinem gut lesbaren Stil und seiner spannenden Art zu schreiben, versteht es B., auf dem gedrängten Raum des in sich geschlossenen Bandes die Fülle und Kühnheit der Gedanken Zinzendorfs so nahezubringen, daß auch der unkundige Leser Zugang dazu finden kann. Er würdigt das Lebenswerk des genialen Mannes aus einer so umfassenden Kenntnis der Zeitgeschichte, daß dem heutigen Menschen die Augen für die Größe und Originalität der Persönlichkeit Zinzendorfs aufgehen.

Es ist einmal die Geschichte der *Missionsarbeit*, die einen immer wieder fasziniert und die keineswegs überholt ist. Sie geschah damals getragen von der ganzen Gemeinde. Ihre nüchterne Beschränkung war durch eine eschatologische Ausrichtung bestimmt, die wir heute wiederentdecken. Zinzendorf wandte sich mit Nachdruck dagegen, daß den jungen Christen der abendländische Konfessionalismus „aufgeputzt“ wird, und wollte einer eigenständigen Entwicklung weiten Raum gegeben sehen. — Zum anderen zeigt B. trefflich, wie Zinzendorfs ganzes theologisches Ringen — der sonderkirchlichen Entwicklung abhold — auf die Erneuerung der großen Kirche gerichtet war, die teils in der Orthodoxie erstarrt, teils von einem aufklärerischen Christentum bedroht war. Von den Schultheologen, die in ihren festen Bahnen blieben, wurde er freilich nicht verstanden, sondern zurückgestoßen; selbst die Mitarbeiter konnten ihm oft nicht folgen. In seiner Eigenart hat er es seinen Zeitgenossen freilich oft auch nicht leicht gemacht.

Ausgesprochen geglückt scheint uns die Darstellung der sog. „Sichtungszeit“, deren positive Ansätze B. gut herausarbeitet. Wieviel unsinnige Aussagen geistern doch da bis heute immer noch durch die Literatur. — Eine wertvolle Beigabe ist das — bisher

wohl unveröffentlichte — Itinerarium Zinzendorfs von J. Th. Müller. Dankbar sei auch das Stichwortverzeichnis für das ganze Werk vermerkt. Hellmut Reichel

ROM, KONZIL UND ÖKUMENE

Ferdinand Holböck / Thomas Sartory, *Mysterium Kirche* in der Sicht der theologischen Disziplinen. Otto Müller Verlag, Salzburg 1962. Zwei Bände, 1093 Seiten. Geb. DM 58.—.

In keiner Kirche gibt es eine verbindliche, voll entfaltete Ekklesiologie — auch in der römischen nicht. An diesem Lehrstück der Dogmatik müssen die Theologen arbeiten, um die vorhandenen Ansätze (wie etwa lutherischerseits der VII. Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses oder römischerseits die einschlägigen Enzykliken Pius XII.) in ständiger Befragung der Hl. Schrift weiterzubilden und zu entfalten. Das umfangreiche Sammelwerk „Mysterium Kirche“ faßt auf der einen Seite die Ergebnisse dieser Arbeit in der römischen Theologie zusammen, zugleich vermittelt es einen lebendigen, anschaulichen Einblick in ihren gegenwärtigen Stand. Denn die Arbeit ist ja noch nirgends abgeschlossen. Das liegt, wie die Herausgeber in der Einleitung bemerken, in der Natur der Sache: Alles, was über die Kirche gesagt wird, „wäre zwar wahr, aber ... würde doch immer nur inadäquat in menschlich bedingter Sprache das je größere *Mysterium* der Kirche wiedergeben oder besser an einzelnen Punkten aufscheinen lassen“.

Die in diesem Werk vereinigten zwölf Beiträge sind — als Betrachtung der Lehre von der Kirche in den verschiedenen theologischen Disziplinen — in mehrfacher Hinsicht wesentlich und weiterführend, dies übrigens nicht nur für die katholische Kirche selbst. Freilich können in diesem Rahmen einer Rezension nur einige Gesichtspunkte herausgegriffen werden, wie es sich auch verbietet, sämtliche Beiträge in dem Maße zu behandeln, wie es an sich notwendig wäre. Aber ungeachtet der kritischen Einwände, die der nicht-römische Theologe nun einmal vorbringen muß, sei dieses Werk zur Lektüre und zum intensiven Studium aufs wärmste empfohlen. Besonders hervorzuheben wäre m. E. dies:

1. Es ist den Herausgebern gelungen, eine Gesamtschau aller theologischen Disziplinen zu dem Thema der Ekklesiologie zu bieten bzw., umgekehrt, zu zeigen, wie sich die Disziplinen der katholischen Theologie (die zahlreicher und gegliederter sind als die klassischen der evangelischen Theologie) an der gemeinsamen Arbeit über einem einzigen Thema zusammenfinden und — trotz aller Unterschiede der Betrachtung, des Stoffes und auch der Behandlung — eine Einheit darstellen. Anders gesagt: In einer Zeit vielbeklagter Spezialisierung und des Auseinanderfallens und -klaffens der Disziplinen ist es hier gelungen, die Einheit der Theologie zu verwirklichen und darzustellen.

2. Es ist — vor allem für den nicht-römischen Betrachter — ungemein aufschlußreich und lehrreich, einmal einen Einblick in die Fragestellungen, Methoden und Forschungen der römischen Theologie zu nehmen; sie läßt sich — eben um ihrer Einheit willen — wie kaum an einem anderen Beispiel zeigen und erkennen. Dabei ist besonders erstaunlich, wie sie ihrem Gegenstand völlig neue Seiten abgewinnt, Tatbestände neu interpretiert, wie sie — mit einem Wort — bereit ist zum Wagnis, zur neuen dogmatischen Aussage. Zwar sind manche Aufsätze und Ausführungen noch im überkommenen Traditionalismus befangen (gerade was die Schau der Kirche anbelangt), aber vorwiegend wird hier doch versucht, die Kirche völlig neu in christologischen und sakramentalen Kategorien zu betrachten und zu verstehen oder das überkommene Glaubensgut neu zu interpretieren.

3. In diesen beiden Bänden ist eine Fülle von Einzeldarstellungen, Einzelbeobachtungen exegetischer, systematischer und theologisch-praktischer Art enthalten, die Einzelfragen aufhellen, Sonderprobleme lösen — hier ist ein Höchstmaß wissenschaftlicher Arbeit geleistet worden, deren Ergebnisse jeder Theologe, gleichgültig wo er steht und wo er arbeitet, mit Gewinn lesen und aufnehmen wird.

4. Mit geringen Ausnahmen sind diese zwölf Aufsätze im besten Sinn ökumenisch orientiert: Zwar gehen sie alle von der Voraussetzung aus, die römische Kirche sei die wahre, von Christus gestiftete Kirche und die anderen Kirchen seien — mit Aus-

nahme der Orthodoxie, für die andere Maßstäbe gelten — als abgefallene Glaubensgemeinschaften anzusehen, aber die römische Kirche wird dennoch nicht gleichsam verabsolutiert, so als ob es die anderen schlechterdings nicht gäbe — im Gegenteil. Dieses Buch läßt erkennen, daß auch römische Theologie in der ökumenischen Bewegung steht, daß auch die katholische Kirche Teil hat an dem weltweiten Aufbruch der Christenheit zu sichtbarer Kircheneinheit. Immer wieder wird das Gespräch mit den getrennten Brüdern gesucht, wird der Frage nachgespürt, wie denn die „abgefallenen Gemeinschaften“ ekklesiologisch zu verstehen und einzuordnen seien und was ihr Vorhandensein und ihre Auffassungen für die katholische Kirche (auch im Blick auf kritische Anfragen und Erkenntnis eigener Schwächen) bedeute und in sich schließe. Es sei in diesem Zusammenhang wenigstens auf Heinrich Fries verwiesen, der fundamentaltheologisch Eigenart und Anliegen der römischen Ekklesiologie so interpretiert, daß sie dem nicht-römischen Theologen wenn nicht annehmbar, so doch einsichtig und verständlich werden, oder auf Sartory, der ausführlich den Motiven und Anliegen der „reformatorischen“ Ekklesiologie nachspürt und sie entfaltet. Besonders wesentlich ist in diesem Zusammenhang für das ökumenische Gespräch, daß er — aber nicht nur er — die außer-römischen Kirchen nicht als eine Einheit („evangelisch“) ansieht, sondern durchaus zu differenzieren und die unterschiedliche Nähe zu Rom zu erkennen weiß.

Auch dem ekklesiologischen Gespräch im Ökumenischen Rat dürfte mit diesen Arbeiten ein wesentlicher und unschätzbare Dienst getan sein. Hans Weissgerber

Oscar Cullmann / Lukas Vischer, Zwischen zwei Konzilsessionen. Rückblick und Aussicht zweier protestantischer Beobachter. (Polis 15, Ev. Zeitbuchreihe.) EVZ-Verlag, Zürich 1963. 64 Seiten. Kart. DM 4.80.

Hans Küng, Kirche im Konzil. Herder-Bücherei Bd. 140. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1963. 221 Seiten. Kart. DM 2.50.

Konzil 1962. Die erste Sitzungsperiode in Dokumentaraufnahmen, Interviews und Kommentar. Zusammengestellt und kom-

mentiert von Gunthar Lehner, mit einem Geleitwort von Weihbischof Walther Kampe. Christophorus-Verlag Herder, Freiburg i. Br. CGLP 75 752, 30 cm, 33 UpM, DM 24.—.

Aus der Fülle der über die erste Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils erschienenen Stellungnahmen und Berichte möchten wir an dieser Stelle nur drei herausgreifen:

Das kleine Bändchen des EVZ-Verlages Zürich enthält zwei Vorträge von Oscar Cullmann und Lukas Vischer, die beide als Gast bzw. Beobachter am Konzil teilgenommen haben. Während Cullmann eine verständnisvolle Analyse der Konzilsverhandlungen gibt, legt Vischer den Ton auf die gegenwärtigen Probleme des zwischenkirchlichen Gesprächs. Beide Vorträge stellen in ihrer Klarheit und Tiefe eine ganz ausgezeichnete Unterrichtung über die ökumenische Gesamtsituation dar, der man weiteste Verbreitung wünscht.

Unter den römisch-katholischen Konzils-theologen hat der Tübinger Professor für Fundamentaltheologie Hans Küng durch seine Bücher „Konzil und Wiedervereinigung“ und „Strukturen der Kirche“ auch in nicht-katholischen Kreisen besonderes Gehör gefunden. In diesem Taschenbuch sind nun alle Vorträge zusammengefaßt, die er während der ersten Konzilsperiode bei verschiedensten Anlässen in Rom gehalten hat. Damit bietet Küng „Rückschau“ und „Ausschau“, Darstellung und Auswertung, Information und Impuls zugleich. Wer noch daran zweifeln sollte, daß auch in der Kirche Roms etwas in Bewegung geraten ist, sollte zu diesem instruktiven Büchlein greifen, das große Durchblicke mit detaillierten Einzelkenntnissen verbindet.

Eine in ihrer Art einzigartige Berichterstattung über das Konzil vermittelt der Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br., durch die Schallplatte „Konzil 1962“. Hier vereinen sich Originalaufnahmen, Berichte und Interviews zu einem lebensvollen Bild des Konzilsablaufs, wie es nicht eindringlicher sein könnte. In den Gesprächen kommen der russisch-unierte Bischof Andrej Katkoff, die Kardinäle Frings, Ottaviani und Bea sowie die Professoren Schlink und Cullmann zu Wort. Das beigegebene Textheft ermöglicht Mit- und Nacharbeit, so daß diese

Schallplatte in Gemeinden und Arbeitskreisen als Informations- und Diskussionsgrundlage vorzügliche Dienste leisten kann. Kg.

René Girault, Pour un Catholicisme évangélique. Editions Ouvrières, Paris 1959. 250 Seiten.

Man kann sich nur freuen, in welchem Umfang der Verfasser von der Übermacht des Evangeliums berichten kann, durch das Jesus Christus Menschen in seine Nähe zieht, die vorher der Botschaft der Kirche gleichgültig gegenüberstanden. Es ist bewegend, zu hören, wie hier das Wesentliche ganz in den Mittelpunkt rückt und als Definition des Christentums die Begegnung mit Jesus Christus angegeben wird. Was wird aber aus diesen vom Evangelium ergriffenen Menschen? „Wer durch den Ruf der Botschaft des Evangeliums überwältigt wird, muß in der Kirche leben...“ (S. 123). Dies ist nach der Meinung des Verfassers das „katholische Gleichgewicht“ zum Ereignis des Evangeliums. Der Sturzbad des Ereignisses muß in das gut ausgebaute Bett der Institution gelenkt werden. Denn das Ereignis ohne Institution (man erinnert sich hier an das bekannte Buch Leubas) führt nach der Meinung des Autors zur Schwärmerei. Aber auch die Institution bedarf immer wieder des Ereignisses; ohne diese lebendige Bewegung stagniert das vom Sturzbad des Ereignisses einst eingeflossene Wasser und wird trübe und abgestanden. Eine Institution ohne Ereignis birgt den Keim des Totalitarismus in sich, in der die Bischöfe den Propheten das Wort verbieten, weil sie mit ihrer Botschaft das Gefüge der Institution in Frage zu stellen drohen. Dies darf nach der Meinung des Verfassers sich nicht ereignen: Reformation der Kirche ist ein dringendes Erfordernis, sie muß aber im Zusammenspiel zwischen Bischöfen und Propheten erfolgen (S. 136). Ob dies immer möglich ist, ist eine andere Frage, auf die eine bündige Antwort wohl nicht gegeben werden kann. Dieses Miteinander von Institution und Ereignis darf um keinen Preis auf ein fades Nebeneinander gegenseitigen Sich-Duldens nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes hinauslaufen. Es kann dies harte und aufrüttelnde Kritik an den Vertretern der Hierarchie bedeuten. Die vom Evangelium erfaßten Christen „sind katholisch bis auf die Knochen, aber sie

möchten das Evangelium ohne irgendeinen Abstrich leben“ (S. 233). Gut, aber ob von daher an der Institution nicht immer wieder doch einige Korrekturen anzubringen sind? Rudolf Pfisterer

Yves Congar, O. P., Les Voies du Dieu Vivant. 448 Seiten. 21.— NF, und Sacerdoce et La Laïcité. 498 Seiten. 22,50 NF. Editions du Cerf, Paris 1962.

Man kann nur dankbar dafür sein, daß die umfangreichen, verstreut veröffentlichten Arbeiten von P. Congar in dieser glücklichen Weise in eine schöne Garbe zusammengebunden werden. Denn es handelt sich in den beiden vorliegenden Bänden um Artikel und Vorträge, die in verschiedenen Zeitschriften schon erschienen sind. Durch diese Veröffentlichung wird die reiche Lebensarbeit P. Congars einer größeren Schar von Lesern zugänglich gemacht.

Das Nachsinnen über den Inhalt und die Grundlagen der Offenbarung muß sich auf die Bibel richten. Daß dieses Buch in den theologischen Überlegungen eine so entscheidende Rolle spielt, ist eine deutliche Frucht der „biblischen Bewegung in der katholischen Kirche“ (I, 47; 49). Das in der Predigt ausgelegte und verkündigte Wort Gottes schafft sich sein Volk. Hier wird Luther zitiert und das Wort des Humbert von Romans angeführt, das vom Gewicht dieses wirksamen Gotteswortes deutlich Zeugnis ablegt: „Predigt dreißig Jahre lang in einem Lande, ohne dort die Messe zu halten, und es wird dort noch Christen geben; es wird aber keine mehr dort geben, wenn man sich nur mit dem Feiern der Messe begnügt, ohne je zu predigen.“ Durch dieses wirkende Wort wird auch über die Grenzen der Konfessionen hinweg „die Aussöhnung zwischen den Christen vorbereitet“ (I, 51): „Anstatt Feinde zu sein, für die wir uns halten, sind wir in Wirklichkeit Brüder“ (I, 51). Eine derartige Gewißheit von der unwiderstehlichen Gewalt des rettenden Wortes Gottes ist nur für Menschen möglich, die in der Gemeinschaft der Kirche leben, das heißt, die damit ernst machen, „daß die Schrift das Buch der Kirche ist und wirklich nur innerhalb des Volkes Gottes verstanden werden kann“ (I, 56; Zitat aus einer evangelischen Zeitschrift). Voraussetzungslosigkeit ist hier sowohl historisch wie auch sachlich ein Irr-

tum; es kommt darauf an, das „Vor-Urteil“ der Kirche — das heißt, daß andere vor uns gehört haben — einmal zu vernehmen und kritisch zu prüfen. Dieses Hören auf die Väter darf ja nicht mit einem Manipulieren der Wahrheit gleichgesetzt und im Blick auf das Vernehmen zeitgenössischer Stimmen prinzipiell diskreditiert werden.

Diese Offenheit für Gottes Wahrheit weist immer auch den Weg, den Christen in der Welt zu gehen haben. Hier kann kein gänzliches Aufgehen noch auch keine gleichgültige Distanz in Frage kommen. Die notwendige Dialektik christlicher Existenz wird hier sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Demarkationslinie zur Welt hin wird durch das Sterben in Christus bezeichnet. „Ohne diesen Tod (das daherrührende Absterben den Mächten der Welt gegenüber) gibt es kein Christentum und keine Heiligkeit“ (I, 362). Aber gleichzeitig wartet auf den Christen die durch die Berufung Gottes uns zuteil werdende Aufgabe in dieser Welt als „Pflicht und Gnade“ (I, 362), und zwar in der Weise, daß wir ganz konkret nach dem Willen Gottes fragen.

Was heißt das? Darüber werden im II. Band wichtige Hinweise gegeben. Es geht beim Evangelium und deshalb auch für die Kirche „um die Realisierung eines Menschen, der diesen Namen verdient“ (II, 372). Der Dienst der Kirche muß deshalb auf den konkreten Menschen zielen. Erst durch seine Veränderung (II, 386) — das heißt, indem er den Ruf vernimmt und sich als Zeuge und Dienstverpflichteter Gottes auf den Weg macht — kann die Kirche in der Welt und in die Welt — also nur indirekt! — wirken.

Darum kann es als Regel gelten: „Das Christentum kann in der Gesellschaft nur in dem Maße etwas ändern, als dieses den Menschen trifft und erreicht“ (II, 385). Dieser notwendige „Umweg“ ist eine Einbahnstraße und so der richtige Weg. Dadurch wird jedem kirchlichen Machtstreben die Axt an die Wurzel gelegt, etwa durch eigene Manipulationen eine „christliche“ Ordnung heraufzuführen.

Diese Erkenntnis wird auch noch von einer anderen, ganz entscheidenden Seite her unterstrichen. Von der Eschatologie her ist jede Plakatierung irdischer Gegebenheiten als „christlich“ eine

vorschnelle Unbesonnenheit. „Das Reich Gottes ist eschatologisch. Die souveräne Ausübung seiner Herrschaft durch Christus ist eschatologisch; dies genügt, um jeden Anspruch zu erledigen, der eine christliche Zivilisation, einen christlichen Staat, eine christliche Ordnung, ja eine Kirche, die schon das Reich Gottes sein soll, realisieren will...“ (II, 375).

Von daher ergibt sich auch die Gelassenheit und die Bereitschaft zu einer tatkräftigen Zusammenarbeit mit Nichtchristen. Das Ziel ist, dem hungrigen, gehetzten und geängsteten Menschen zu helfen. „Im Grunde genommen besteht alles, was man von einer christlichen Politik verlangen kann — einer sogenannten christlichen Politik; denn es gibt nicht eine christliche Politik, sondern nur die Versuche von Christen, als Christen im Bereich der Politik und der Wirtschaft zu handeln —, nur darin, daß sie in einem ganz echten Sinne menschlich sei“ (II, 386). Dabei sind Christen, wenn sie wirklich vom Evangelium her in Bewegung gesetzt sind, in aller Demut den Nichtchristen gegenüber dadurch im Vorteil, ihr Handeln nicht ideologisch rechtfertigen und dadurch schon wieder verbiegen zu müssen, sondern wirklich frei und ohne Nebenabsichten einzugreifen. —

Diese Hinweise machen wohl deutlich, daß es sich bei diesen beiden Büchern nicht nur um eine interessante Bestandsaufnahme zeitgenössischer katholischer Theologie handelt, sondern daß man hier wichtige Anstöße und weiterführende Anregungen für sein theologisches Nachdenken und sein praktisches Handeln erfahren kann.

Rudolf Pfisterer

F. W. Kantzenbach, Zur Deutung der kontroverstheologischen Problematik. Theologie und Gemeinde Heft 6. Claudius-Verlag, München 1963. 122 Seiten. Kart. DM 6.80.

In höchst konzentrierter Form wird in dem vorliegenden Buch eine Übersicht über die Geschichte des kontroverstheologischen Gesprächs vom 16. Jahrhundert an bis zur Gegenwart und eine Einführung in die kontroverstheologische Problematik gegeben. Die Beschäftigung mit diesem schmalen Band erfordert eine nicht geringe Mühe von seiten nicht nur des Nicht-Theologen

(weshalb die Aufnahme der Arbeit in eine Reihe „Theologie und Gemeinde“ fragwürdig ist), sondern auch des theologisch gebildeten Nicht-Experten, da es um Fragestellungen geht, die unserer Art zu denken und Theologie zu treiben recht ungewohnt sind. Aber gerade darum lohnt sich die Bemühung um diese kundige Deutung der kontroverstheologischen Problematik, die die Akzente richtig setzen dürfte, wenn sie sich besonders mit dem Entwicklungsgedanken, ohne den man den modernen Katholizismus kaum verstehen wird, und mit der katholischen Sicht der „Einheit des Christentums“ kritisch auseinandersetzt.

Ulrich Valesko

VON ORDEN UND BRUDERSCHAFTEN

François Biot, Evangelische Ordensgemeinschaften. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1962. 194 Seiten. Leinen DM 12.50.

Daß katholischerseits den parallel zur ökumenischen Bewegung oder in ihrem Gefolge auftauchenden Ordensgemeinschaften besonderes Interesse zugewandt wird, liegt auf der Hand. Der französische Dominikaner, François Biot, führender Mitarbeiter des ökumenischen Forschungszentrums St. Irenée in Lyon, will in diesem Buch „mit einigen dieser Formen bekannt machen und auf die gemeinchristliche Bedeutung dieser Ansätze hinweisen“ (S. 8). Dabei geht er zunächst auf die ablehnende Haltung der Reformatoren ein, die aber doch die Idee des „gemeinsamen Lebens“ im Protestantismus nicht völlig zum Erlöschen brachte und durch die in der Gegenwart sich vollziehende monastische Erneuerung, deren wesentliche Züge an einigen typischen Beispielen aufgezeigt werden, zur Korrektur gefordert ist. Biot ist der Meinung, es sei für die reformatorische Stellung zum Mönchtum charakteristisch, „daß sie der ekklesiologischen Fundierung entbehrt“ (S. 175). Das Aufkommen monastischer Strömungen sei daher letztlich auch ein Zeichen der kirchlichen Neubesinnung, um die sich der Protestantismus gegenwärtig bemühe.

Der Verfasser ist weit davon entfernt, diese Entwicklung zu überschätzen, aber er möchte sie um der ökumenischen Funktion und Methode der „Kommunitäten“ willen auch nicht übersehen wissen. Die wohltuend

abgewogenen und nüchternen Gedankengänge seiner Untersuchung, die auch mit kritischen Fragen an die eigene Kirche verbunden sind, aber andererseits die bleibenden Lehrdifferenzen zwischen den Konfessionen keineswegs verwischen, sind als Beitrag zum zwischenkirchlichen Gespräch gründlichen Nachdenkens wert. Kg.

Die Regel von Taizé. Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn, Gütersloh 1963. 108
Seiten. Leinen DM 9.80.

Die Bruderschaft von Taizé findet auch in den deutschen Kirchen mehr und mehr Beachtung. Darum ist es ein anerkennenswertes Verdienst des Gütersloher Verlags-
hauses Gerd Mohn, die von ihrem Gründer und Prior Roger Schutz in den Jahren 1952/53 entworfene Regel nunmehr auch in einer parallel zum französischen Text gegebenen deutschen Übersetzung zugänglich gemacht zu haben, ergänzt um die im Anschluß an die Regel aufgestellten „Geistlichen Weisungen“. Diese Lebensordnung der Brüder von Taizé ist nicht am grünen Tisch entstanden, sondern erbetet, erfahren und erwachsen aus dem praktischen Zusammenleben in der Gemeinschaft. Deshalb will sie nicht davon entbinden, „immer mehr nach dem Plan Gottes zu suchen, nach der Liebe Christi und nach dem Licht des Heiligen Geistes“ (S. 63), um für Abänderungen und Ergänzungen offen zu sein. Man wird also der Regel nicht gerecht, wenn man sie lediglich mit anderen Mönchsregeln kritisch vergleichen oder auf die in ihr wirksamen theologischen Motive hin abhören wollte, so wichtig und interessant das an seinem Orte auch sein mag. Vielmehr sollte man sich hier zunächst einmal vor die geistliche Wirklichkeit dieser im Protestantismus neu erwachten Gemeinschaftsform stellen und allein vom Evangelium her nach der inneren Berechtigung ihrer Existenz und Sendung fragen lassen.

Was sich für den Außenstehenden in den Abschnitten der Regel von Taizé theoretisch entfaltet, eröffnen ihm in unmittelbarer Lebendigkeit einige Schallplatten, von denen genannt seien: „*Prière pour l'unité*“ (SM 45—10, 17 cm, 45 UpM, DM 8.—), „*Dimanche à Taizé. Liturgie de l'eucharistie*“ (SM 33—93, 30 cm, 33 UpM, DM 24.—), „*Taizé. Nuit de Noël*“ (SM 33—26, 30 cm, 33 UpM, DM 24.—) und „*Soli Deo*

Gloria“ (SM 33—19, 30 cm, 33 UpM, DM 24.—; davon eine Seite: „*Taizé. Un office quotidien*“). Man sollte in Gemeinde- und Arbeitskreisen nicht über Taizé sprechen, ohne den Zuhörern Leben und Glauben, Gebet und Gottesdienst der Bruderschaft durch diese vorzüglichen Aufnahmen nahezubringen. Die deutsche Auslieferungsstelle für die Schallplatten ist der Christophorus-Verlag, Freiburg im Breisgau. Kg.

ORTHODOXIE

Johannes Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute. Otto Müller Verlag, Salzburg 1963. (Reihe Wort und Antwort Bd. 31. Ökumenisches Gespräch, Herausgeber: P. Thomas Sartory, OSB.) 284 Seiten. Leinen DM 16.50.

Mit diesem handlichen Buch schenkt uns Prof. Joh. Meyendorff vom St. Vladimirs Seminar in New York, Schüler von Prof. G. Florovsky, eine kurzgefaßte, gediegene Einführung in Geschichte, Glauben und Leben der Orthodoxie. Lediglich die Statistiken hätten — zumindest anlässlich der deutschen Ausgabe dieser ursprünglich 1960 in französischer Sprache erschienenen Veröffentlichung — auf den neuesten Stand gebracht werden können. Doch davon abgesehen: Wer sich zusammenfassend und zuverlässig über die Orthodoxie informieren möchte, dem wird man zur Zeit kein besseres Hilfsmittel empfehlen können als dieses Büchlein. Kg.

Eduard Winter, Rußland und das Papsttum, Band I—II in: Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas VI. Akademie-Verlag Berlin 1960/61; 375 bzw. 580 Seiten, DM 23.— bzw. 42.—.

Im „ökumenischen Jahrhundert“ hat dies schlechthin unökumenische Werk sich die Aufgabe gestellt, den historischen Nachweis zu führen von der tausendjährigen Bemühung des Vatikans um eine kirchlich-politische Unterordnung Rußlands unter die päpstliche Oberherrschaft. Der quellenmäßige Ausgangspunkt ist die verblüffende Feststellung, daß unter den Vatikanischen Nuntiaturreportagen aus Europa nach Deutschland (739 Bände) und Frankreich (655 Bände) Rußland mit 605 Bänden an dritter Stelle steht (S. 14). Den ideellen Ausgangspunkt nimmt Vf. bei Bonifatius' VIII. Bulle

„Unam Sanctam“ von 1302, welche die Überordnung des „geistlichen Schwerts“ über die weltliche Macht sowie die Heilsnotwendigkeit der Unterwerfung unter den römischen Pontifex für alle Menschen proklamiert (S. 1). Bei dem gegenwärtig bestehenden Primat des geistlich-ökumenischen Aspektes des Papsttums ist es nützlich, auch an seinen institutionell-absolutistischen Aspekt erinnert zu werden, der, wie W. richtig — wenn auch einseitig — darstellt, den Vatikan zum Gegner Nr. 1 sowohl des russischen zaristischen Absolutismus wie auch des antiabsolutistischen russischen Sozialismus werden ließ. Das Erscheinen des ersten Bandes dieser mit Verwertung der sowjetischen Literatur geschriebenen Geschichte einer tausendjährigen römisch-moskauischen Antipolarität fällt zusammen mit der um 1960 einsetzenden erstaunlichen Wendung in den römisch-sowjetischen Beziehungen.

Zur wechselseitigen Korrektur sollte man A. M. Ammans „Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte“, Wien 1950, bei der Lektüre ständig heranziehen. Grund zum Nachdenken gibt die — sprachlich ärgerliche — Bezeichnung „das Europa tripartita“, eine Widerspiegelung der Ideologie der „drei Rome“: Rom — Byzanz — Moskau, die Vf. an die Stelle von L. v. Ranke's Zweigliederung der romanisch-germanischen und der griechisch-slawischen Völkerwelt setzt.

Mit einiger Spannung wartet man auf E. Winters angekündigten dritten Band, der die römisch-russischen Beziehungen von der Oktoberrevolution bis heute schildern soll und also auch die große Wendung der 60er Jahre zu berücksichtigen haben wird.

Hildegard Schaefer

A. W. Kartaschow, Die Ökumenischen Synoden (russ.), Paris 1963 (Ausgabe eines Besonderen Ausschusses unter dem Vorsitz des Bischofs Sylvester), 813 Seiten, DM 38.— (Vermittlung in Deutschland über Pfarrer Lic. K. Fotiev, 638 Bad Homburg, Steinkaut 8).

Zu der Fülle evangelischer und katholischer Schriften über die Ökumenischen Konzilien der christlichen Kirche wird soeben das posthume Lebenswerk des Kirchenhistorikers des Russischen Orthodoxen St. Ser-

gius-Instituts, Paris (†1961) vorgelegt, eine Frucht kritischer Synthese, aufbauend auf langjährigem Quellenstudium, insbesondere in den Vatikanischen Archiven.

Ein Buch, das nicht unseren wissenschaftlichen Gepflogenheiten entspricht: Quellen- und Literaturhinweise sind in knappster Form gelegentlich in die Darstellung eingebaut. Die zugrunde liegende Auseinandersetzung mit der Forschung wird nur an einigen wichtigen Punkten entfaltet (z. B. Harnack S. 171, 207; die deutsche protestantische Erforschung des Bilderstreites S. 683; Hergenröther und die römisch-katholische Forschung zur Exkommunizierung des Papstes Honorius auf der 6. Ökumenischen Synode S. 597).

Wieweit die westliche Wissenschaft ein solches Werk zu akzeptieren vermag, wird sich zeigen. Auch, ob es unter den Patristikern des Westens den mindestens seit der Jahrhundertwende bestehenden Primat der „Gnosis“ gegenüber der „Pistis“, die Parteinahme für Origenes gegen Athanasios zu erschüttern vermag.

Der eigentliche Zweck des Werkes ist offenbar: der orthodoxen Theologie und Kirche ein modernes Instrument ihres historischen Selbstverständnisses zu liefern. Schon insofern ist das Studium jedem sprachverständigen an der Ostkirche Interessierten zu empfehlen. Jedenfalls wird die mit plastischer Darstellungskraft und knapper Hervorhebung des Wesentlichen geschriebene Konziliengeschichte auf dem Wege innerorthodoxer Selbstbesinnung auch das gesamtchristliche Bewußtsein befruchten.

Hildegard Schaefer

GESCHICHTE DES GOTTESDIENSTES

William Nagel, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. (Sammlung Göschen, Band 1202/1202a.) Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1962. 215 Seiten. Brosch. DM 5.80.

Wesen und Verständnis des Gottesdienstes gehören seit langem zu den zentralen Themen der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“. Nicht jeder kann aber soweit „Fachmann“ sein, um den Ablauf dieser Diskussion von ihren Ausgangspositionen und Hintergründen her zu verstehen und zu verfolgen. Darum wird weiten Krei-

sen diese kurzgefaßte, sachlich präzise und auch die ökumenischen Gesichtspunkte berücksichtigende „Geschichte des christlichen Gottesdienstes“, die aus der Feder des Greifswalder Praktischen Theologen in der bewährten „Sammlung Göschen“ erschienen ist, sehr willkommen sein. Kg.

INDIEN

Heinrich Meyer (Hrsg.), Wir lieben Indien. MBK-Verlag, Bad Salzflun 1963. 304 Seiten, 8 Fotoseiten, 1 Karte. Leinen DM 15.80.

Dieser ein wenig schwärmerisch klingende Titel, unter dem sich die 24 Mitarbeiter des Buches zusammengefunden haben, läßt kaum die Fülle der Information und Interpretation ahnen, die hier dem Leser über Indien geboten wird. Vergangenheit und Gegenwart, Religion und Kultur, Wirtschaft und Politik, die großen Probleme der heutigen Situation wie die kleinen Züge des Alltagslebens werden in kurzen, sachkundigen Abhandlungen lebendig; und natürlich nehmen nicht zuletzt die Geschichte der Mission wie die Formen und Aufgaben des Christseins im heutigen Indien einen breiten Raum ein. Ergänzende Zeittafeln, Statistiken und Literaturangaben machen dieses Buch zu einer zuverlässigen Arbeitsgrundlage für jeden, der sich ernsthaft mit Indien beschäftigen möchte, — und ihrer sind in unseren Kirchen viele geworden, seit die Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi die Aufmerksamkeit auf dieses Land und seine Christenheit lenkte. Kg.

DIAKONIE UND INNERE MISSION

Erich Beyreuther, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit. Lehrbücher für die diakonische Arbeit, Bd. I. Wichern-Verlag, Berlin 1962. 220 Seiten. Leinen DM 10.80.

Erich Freudenstein, Liebe haben für andere. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg o. J. 253 Seiten. Leinen DM 13.80.

Es ist nicht von ungefähr, daß hier gleich zwei Geschichten der Inneren Mission angezeigt werden können. Seit Uhlhorns großem Werk aus dem Jahre 1895 ist keine Geschichte der Inneren Mission mehr geschrieben worden, und es war geradezu eine Notwendigkeit, daß nun auch die letzten Jahrzehnte in der Geschichtsschreibung auf-

gearbeitet und neue Beurteilungen herausgestellt wurden. In diesem Bemühen ergänzen sich die beiden obengenannten Werke vortrefflich.

Freudensteins Geschichte ist eine überarbeitete und ergänzte Auflage des Buches „Vom Wesen und Werden der Inneren Mission“. Auf den ersten 110 Seiten bietet er einen kurzen Überblick über die Entwicklung der Inneren Mission in Deutschland bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. Mehr als eine Skizze konnte hier nicht geboten werden, und größere Lücken und Verallgemeinerungen muß der Leser in Kauf nehmen. Die Stärke des Buches liegt im zweiten Teil. Hier werden die letzten drei Jahrzehnte noch einmal lebendig, und man spürt, daß der Verfasser auch aus eigenem Erleben berichtet. Besonders wertvoll ist das umfangreiche Material aus den Jahren nach 1945, das zusammengetragen und ausgewertet wird. So gewinnt dieses Buch in seinem zweiten Teil den Charakter einer ersten Bestandsaufnahme der Wirksamkeit der Inneren Mission in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. — (Leider fehlt ein Quellen- und Literaturverzeichnis; außerdem wird das Erscheinungsjahr des Buches nicht genannt.)

Beyreuthers Buch ist eine reife Leistung der Kirchengeschichtsschreibung. In einer Kürze und Prägnanz, die einem „Lehrbuch für die diakonische Arbeit“ angemessen ist, entwickelt er die Geschichte der christlichen Diakonie von ihren Anfängen, um dann zu Beginn des 19. Jahrhunderts in eine größere Breite der Darstellung überzugehen. Bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit — man spürt geradezu hinter jedem Satz die fundierte Sach- und Quellenkenntnis — ist das Buch leicht lesbar und darum für die Hand eines jeden geeignet, der an der christlichen Liebestätigkeit interessiert ist. Die erstaunlich breite Entfaltung der Inneren Mission schon in ihrer Anfangszeit im Wurzelboden der Erweckungsbewegung und ihre Fortsetzung in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in kirchlichen und frei organisierten Werken wird zu einem eindrucksvollen Bild der Geschichte der Diakonie im deutschen Sprachgebiet verarbeitet. An Gestalten wie Fliedner und Wichern wird dabei deutlich, daß wesentliche Impulse auch von den angelsächsischen

Kirchen und erweckten Kreisen ausgegangen sind, und man wünscht sich nach der Lektüre des Buches, gewissermaßen als Fortsetzung und als „ökumenische“ Ergänzung, nun ein Werk, das die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in den außerdeutschen Ländern sowie ihre gegenseitige vielfältige Verflochtenheit, einschließlich der deutschen Gebiete, zur Darstellung bringt.

Ludwig Rott

LEBENSBSCHREIBUNGEN

A. Th. van Leeuwen, Hendrik Kraemer, Pionier der Oekumene. Basilea Verlag, Basel 1962. 240 Seiten. DM 15.80.

Der Verfasser gibt weniger ein Bild vom persönlichen Leben Hendrik Kraemers als von seinem Werk und von seiner Botschaft. Er zeichnet den ganzen bewegten Lebensweg Kraemers von Beginn an in großen Strichen nach, ohne dabei intim zu werden. Viel Platz ist der Darstellung der Aufgaben, an die Kraemer gerufen worden ist, und den Antworten, die er gegeben hat, gewidmet. Das erste Kapitel reicht von der Jugend bis zur ersten Ausreise nach Java im Auftrag der Bibelgesellschaft. Kapitel 2 (Sechs Jahre Pfadfinderdienst in Niederländisch-Indien) schildert die verschiedenen Studien- und Beratungsaufträge, die Kraemer bekam, die Impulse, die von ihm ausgingen. Die zweite Periode der Wirksamkeit in Niederländisch-Indien reicht von der Weltmissionskonferenz in Jerusalem bis zur Weltmissionskonferenz in Tambaram (Kap. 3) und war wieder mit wechselnden Aufträgen ausgefüllt, wobei sich Kraemers Werk gerade aus der Rückschau als wegweisend erweist, weil er den Aufbruch der Völker sah und bejahte und jungen Kirchen zum Eigenleben zu verhelfen suchte. Für die Tambaram-Konferenz schrieb er sein Werk: „Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt“ (Kap. 4). Dann folgen zehn Jahre im Kampf um Kirche und Mission in Holland (Kap. 5), ein ganz anderes Feld, der Missionar, der nie eine Station hatte, der Mann der Kirche, der aber nicht Theologe war, sondern Philologe und Religionswissenschaftler, nicht nur den Lehrstuhl in Leiden bekleidet hat, sondern sich auch leidenschaftlich für die Erneuerung seiner Kirche, diesmal in seiner Heimat, eingesetzt hat. Dann folgen zehn Jahre in

der Schweiz, wo er das neugegründete Ökumenische Institut Château de Bossey leitete (Kap. 6).

Jetzt steht Kraemer in loser Verbindung zum Institut „Kirche und Welt“ in Driebergen, dessen Direktor das Buch geschrieben hat. Auch wer die Jahre der Wirksamkeit Kraemers selber in der Mission und in der Ökumene miterlebt hat und dabei Kraemer persönlich begegnet ist, wird das Buch gern zur Hand nehmen. Hier ist gesammelt, was in vielen Schriftstücken und Protokollen verstreut ist und was sich auf so ganz verschiedenen Feldern abgespielt hat. Und für die anderen ist das Buch erst recht wertvoll, denn man lernt Werk und Botschaft Kraemers am Ort der Entstehung sehen. Dabei geht es zwar um Gewesenes, aber es ist keineswegs in die Geschichte eingegangen, sondern durchaus aktuell.

Das Buch enthält keine Quellenangaben oder dokumentarischen Belege für den Inhalt, und sicher wird später über Einzelheiten und Akzente eine wissenschaftliche Diskussion möglich sein. Der Ton trifft etwas von dem, was das Buch selber Kraemer nachrühmt: leidenschaftliche Sachlichkeit. Es wird dem Leser etwas zugemutet, aber es ist gut lesbar. Die Übersetzung ist gut und flüssig, einzelne Schwyzer Ausdrücke geben eine gewisse Würze. Es ist gut, daß das Buch ins Deutsche übersetzt ist.

Niels-Peter Moritzen

Harald von Koenigswald, Birger Forell. Leben und Wirken in den Jahren 1933–1958. Eckart-Verlag, Witten und Berlin 1962. 620 Seiten. Ganzleinen DM 19.80.

Dieses Buch hat sich die dankenswerte Aufgabe gestellt, die Erinnerung an den großen ökumenischen Freund des deutschen Volkes, den unermüdlichen Betreuer der deutschen Kriegsgefangenen und Flüchtlinge, Pastor Birger Forell († 1958), wachzuhalten. Es geschieht dies weniger in der Form einer eigentlichen Lebensbeschreibung, sondern im wesentlichen durch die ausführliche, mit kommentierenden Zwischentexten versehene Wiedergabe seiner Tagebücher und Briefe, die dem Werk fast den Rang einer Dokumentation verleihen. Das hat trotz gelegentlicher Längen, Wiederholungen und Ungenauigkeiten den Vorzug, daß der Leser auf eine unmittelbare und oft

spannungsreiche Weise hineingenommen wird in das vielseitige Wirken dieses reichsegneten Mannes während jener unwälzenden Jahrzehnte von 1933—58, auf denen das Schwergewicht der Berichterstattung liegt.

Was aber an dem Buch zutiefst beeindruckt, ist nicht nur das hier eingefangene Geschehen dieses jüngsten Abschnitts der deutschen Kirchen- und Zeitgeschichte, das aus der Sicht eines ausländischen Beobachters nochmals zu durchleben manche neuen Perspektiven auftauchen und herkömmliche Urteile revidieren läßt. Viel bewegender, ja zuweilen beschämend ist die selbstlose Güte dieses Bruders in Christus, der durch keine Enttäuschungen entmutigt sich im Dienste gelebter Ökumene buchstäblich verzehrte und dadurch seine schwedische Heimatkirche in einem heute schon fast wieder vergessenen Ausmaß zur Mithilfe gewann. Möchte dieses Buch dazu beitragen, die Überzeugungskraft eines solchen wahrhaft ökumenischen Lebens gerade in den deutschen Kirchen mit ihrer nicht seltenen Überbetonung des „Grundsätzlichen“ und Institutionellen beispielhaft weiterwirken zu lassen! Kg.

Günther Dehn, Die alte Zeit — die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen. Christian Kaiser Verlag, München 1962. 362 Seiten. Geb. DM 18.50.

Diese sehr persönlich gehaltenen Lebenserinnerungen des früheren Bonner Ordinarius für Praktische Theologie umspannen krisenreiche Jahrzehnte deutscher Theologie- und Kirchengeschichte, an denen er selber mitgestaltend und mitleidend teilgenommen hat. Darum werden nicht nur die Älteren unter uns, die sich noch an den damalige Öffentlichkeit erregenden „Fall Dehn“ aus dem Anfang der 30er Jahre erinnern, zu diesem ebenso fesselnden wie gehaltvollen Buch greifen, sondern alle jene, die in christlicher Verantwortung aus der Vergangenheit die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft zu meistern suchen. Kg.

JAHRBÜCHER

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 6. Verlag Vandenhoeck

& Ruprecht, Göttingen 1963. 191 Seiten. Kart. DM 15.80, Lw. DM 16.80.

Im neuen Verlag und in neuer Aufmachung verfolgt das Jahrbuch des Ostkircheninstituts in Münster seine alte Linie der „Zusammenordnung von historischer Forschung und aktueller Berichterstattung“ (S. 6). Das in der Ökumene geführte Gespräch mit der Orthodoxie bestimmt weiterhin auch die Thematik der Artikel: Ernst Hammerschmidt „Die Kirche in der Bekenntnisschrift des Metrophanes Kriptomilos“, Georg Wild „„Bogu mili“ als Ausdruck des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Sektenkirche“, Claire Louise Claus „Probleme der religiösen Erziehung in den russischen Schulen des 19. Jahrhunderts“, Werner Günther „Die Russisch-orthodoxe Kirche in Deutschland am Vorabend des Ersten Weltkrieges“. Robert Stupperich berichtet aus der Wirksamkeit des im 19. Jahrhundert in St. Petersburg amtierenden deutschen Pfarrers Hermann Dalton, Paul Wrzecionko untersucht „Die Theologie des Rakower Katechismus“.

Die sorgfältig geführte Chronik ist um Bulgarien erweitert und umfaßt zudem einen Bericht von Antonios Alevisopoulos über „Die Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos“. Eine Bibliographie zur Geschichte der Mennoniten Altpreußens von Adalbert Goertz schließt den reichhaltigen Band ab. Kg.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1961. Herausgegeben von Joachim Beckmann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963. 438 Seiten. Leinen DM 38.—.

Auch die vorliegende Ausgabe des Kirchlichen Jahrbuches gibt eine gründliche und zuverlässige Dokumentation über die kirchliche Zeitgeschichte 1961. Dabei hat Gottfried Niemeier das Kapitel „Die Evangelische Kirche in Deutschland“ übernommen. Besonders aufschlußreich ist Kapitel 2 „Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik“. Unter dem Stichwort „Kirchliche Statistik“ hat Paul Zieger in gewohnter Zuverlässigkeit Zahlen über die Gliederung der Evangelischen Landeskirchen, Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Jahren 1959 und 1960, die Zusammensetzung der Kirchenvorstände in drei westdeutschen Landeskirchen (Rheinland, Hessen und Nas-

sau, Lippe) und über die Studierenden der Evangelischen Theologie im Wintersemester 1960/61 zusammengestellt. All dieses Material wird auch für solche Leser außerhalb Deutschlands wichtig sein, die sich ein zuverlässiges Bild über das kirchliche Leben in unserem Lande erarbeiten wollen.

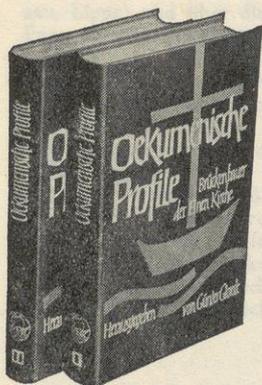
Für die Leser dieser Zeitschrift ist der Aufsatz „Ökumenische Bewegung 1960/61“ von Hanfried Krüger von besonderer Bedeutung. Hier sind sorgfältig die Vorarbeiten für die Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi registriert wie auch die Weltkirchenkonferenz selber beschrieben und dokumen-

tiert. Ein besonderer Absatz ist der Entwicklung in der Orthodoxie und in der Kirche Roms gewidmet; weitere den entstehenden Kirchenunionen, den konfessionellen Weltbünden und christlichen Weltorganisationen sowie den regionalen Entwicklungen und der „Ökumene zu Hause“. Es ist ein besonderes Verdienst des Kirchlichen Jahrbuches, daß es die ökumenische Entwicklung jeweils sorgfältig registriert und auch denen, die nicht selber die Literatur auf diesem weiten Feld verfolgen können, die Möglichkeit gibt, sich zuverlässig zu orientieren. Hans Heinrich Harms

Mitteilung der Schriftleitung

Die nächste Nummer der „Ökumenischen Rundschau“ wird zur Jahreswende als Montreal-Sondernummer erscheinen, in der die auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung gehaltenen Hauptvorträge (R. Mehl, O. Tomkins, V. Borovoy, Cl. Welch, E. Käsemann, R. E. Brown, A. C. Outler) sowie Darstellungen und Kritik der fünf Sektionen enthalten sein werden (Gesamteinführung: E. Dinkler; Sektion I: R. Slenczka; Sektion II: J. Moltmann; Sektion III: H. Renkewitz; Sektion IV: W. Hahn; Sektion V: F. Schlingensiepen). Falls über den Abonnementsbezug hinaus weitere Exemplare für Studienzwecke usw. benötigt werden, wären wir für vorherige Mitteilung dankbar, um die Auflage entsprechend bemessen zu können. Der im Frühjahr 1964 im EVZ-Verlag in Zürich (deutsche Auslieferung: Chr. Kaiser Verlag, München) erscheinende Dokumentarband wird die Vorträge nicht enthalten, so daß diese nach einem Beschluß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nur in unserer Zeitschrift zu finden sein werden. Der Preis des ca. 120 Seiten umfassenden Heftes wird DM 5.— betragen.

Aus den Beiträgen des vorliegenden Heftes heben wir nur zwei hervor, die auch als Sonderdrucke zu haben sind: zunächst den Vortrag von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, den er auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Rochester über „Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen“ gehalten hat — ein Thema, das auch in Montreal zur Debatte stand, ohne daß eine Einigung erzielt werden konnte. Der Zentralausschuß hat beschlossen, diesen Vortrag mit einer Zusammenfassung der Aussprache den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zuzuleiten. Zum anderen weisen wir auf den Artikel von Prof. Wolfgang Schweitzer hin, der eine grundlegende Einführung in das große Studienprojekt des ÖRK über „Die Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“ enthält und zur Mitarbeit auch in den deutschen Kirchen anregen möchte. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat Prof. Schweitzer zum Leiter einer deutschen Studiengruppe über das genannte Thema berufen. Das Genfer Studiendokument kann bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt/Main, Postfach 4025, zum Preise von DM 1.25 bestellt werden, der Sonderdruck des Artikels von Prof. W. Schweitzer (DM —.40) und von Dr. Visser 't Hooft (DM —.30) beim Evang. Missionsverlag, Stuttgart oder auch bei der Ökumenischen Centrale. Kg.



Oekumenische Profile

Brückenbauer der einen Kirche

Herausgegeben von Dr. Günter Gloede mit 42 Mitarbeitern. Band II. Mit Register für Bd. I und II. 47 Abbildungen. 416 Seiten.

Leinen DM 22.80.

42 Lebensbilder vereint dieser Band, und hier vor allem die Ökumeniker der Gegenwart, darunter eine Reihe von führenden Männern und Frauen aus dem Ökumenischen Rat, den Kirchen und Missionen. In 4 Abschnitten: Mission und Ökumene, Theologie in der Ökumene, Ökumene in den Kirchen, Planer und Gestalter werden sie von Fachleuten dem großen Kreis der an der Ökumene Interessierten vorgestellt. Zusammen mit Band I bietet diese anschauliche „Geschichte der Ökumene in Lebensbildern“ die Profile von 78 Persönlichkeiten aus allen Kontinenten. Auch für den Unterricht ist dieses Werk unentbehrlich.

Die in Band II dargestellten Persönlichkeiten

Mission und Ökumene:

V. S. Azariah / T. Kagawa / S. Chakko / St. Jones / D. T. Niles / R. Manikam / Chr. Baëta / H. Kraemer / K. Hartenstein / W. Freytag / St. Neill / A. Schweitzer

Theologie in der Ökumene:

A. Nygren / K. Barth / E. Brunner / R. Niebuhr / E. Schlink / A. Bea

Ökumene in den Kirchen:

D. Bonhoeffer / M. Niemöller / H. Grüber / W. Menn / R. von Thadden-Trieglaff / K. Scharf / H. Lilje / S. Michelfelder / B. Forell / F. Sigg / M. Boegner / P. Maury / R. Schutz / J. Hromadka / T. Vinay

Planer und Gestalter:

W. Temple / W. A. Visser't Hooft / L. Newbigin / S. Mc. Cavert / F. C. Fry / H. Schönfeld / K. Grubb / S. de Diétrich / M. Barot

Evang. Missionsverlag Stuttgart

263/693 2e

33 14

24. JAN. 1966

19. 8. 68

8. Jan. 1968

14. AUG. 1872

17. DEZ. 1980

02. FEB. 1982

10.25