

TEIL I: VORTRÄGE
DER GEGENWÄRTIGE STAND DER ÖKUMENISCHEN
BEWEGUNG

VON ROGER MEHL

I.

Es ist nicht unsere Aufgabe, eine Bestandsaufnahme über die verschiedenen erfreulichen und unerfreulichen Zeichen vorzulegen, wie sie sich seit der letzten Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung (Lund 1952) im Leben der um die Einheit besorgten Kirchen geäußert haben. Wir beabsichtigen lediglich, einige der Fragen aufzuwerfen, die heute einen gewissen Grad von Dringlichkeit und Reife aufweisen. Wenn wir vom Stand der ökumenischen Bewegung reden, so meinen wir damit nicht den Stand der Beziehungen zwischen den Kirchen, mögen sie dem Ökumenischen Rat angeschlossen sein oder nicht; vielmehr verstehen wir unter diesem Ausdruck die Gesamtheit der theologischen und ekklesiologischen Ereignisse, mit denen unsere Überlegungen im Laufe der gegenwärtigen Versammlung zu rechnen haben.

Das, was man ökumenische Theologie nennen kann, ist nicht völlig mit der Theologie als solcher gleichzusetzen. Letztere ist das in stetigem Fluß befindliche Werk von Spezialisten oder möglicherweise Spezialistengremien, die auf Grund des Schriftnachweises, der exegetischen Entwicklung, der hermeneutischen Forschungen, des Ablaufs der Kirchengeschichte sich um einen möglichst klaren und zugleich vollständigen Ausdruck für das Glaubensgut bemühen und somit die Aufgaben der Kirche mit zunehmender Schärfe formulieren. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir auf die Aussagen der Theologen zu horchen haben, ja es wäre höchst wünschenswert, wenn „Glauben und Kirchenverfassung“ alle diese Arbeiten zentralisieren, sichten und kritisch durchdenken könnte; unsere Konferenz dürfte sich jedoch nicht auf das Wirken einer theologischen Akademie beschränken. Wir dürfen uns nicht einbilden — denn dazu haben wir kein Recht —, höchste theologische Instanz zu sein, mit dem Auftrag, die Synthese aller theologischen Arbeiten zu unternehmen, falls dies überhaupt möglich wäre. Wir haben uns vielmehr folgende Frage zu stellen: Welches ist heute, vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, die ökumenische Lage, und was können wir auf Grund dieser Lage unternehmen, was können wir miteinander aussagen, um den Kirchen zu helfen, deutlicher und mutiger als bisher, und zwar auf dem Gebiet der Lehre, diese Einheit in Christo zu bekunden, dessen Mysterium uns bereits bekannt ist, ja geschenkt worden ist? Es ist nicht an uns, Neuerungen einzuführen, neue Lehren zu formulieren, theologische Entdeckungen zu machen: das alles geschieht

außerhalb unseres Kreises, in der lebendigen Theologie. Wir haben nichts anderes zu tun, als die Mahnung des Apostels: „Nur, was wir schon erreicht haben, darin lasset uns auch wandeln!“ (Philipper 3, 16) recht ernst zu nehmen und auf das Gebiet der Lehre anzuwenden.

Bis zu welchem Punkt sind wir im ökumenischen Gespräch gelangt? Diese Frage möchten wir des näheren erörtern, wobei wir uns auf die theologischen und ökumenischen Gegenwartsfragen beschränken. Wenn uns dies gelingt, werden wir vielleicht in der Lage sein, die Möglichkeit zu sehen, wie wir miteinander mit festeren Schritten einer Zukunft entgegengehen können, die Gott in seiner Langmut seiner Kirche immer noch offenhält. Wenn die Kirche wirklich das vorwärtsschreitende Volk Gottes ist, dann ist es für sie unerlässlich, auf diesem Vormarsch nicht nur über die Weltgeschichte nachzudenken, in welcher sich ihr eigenes Leben abspielt, sondern auch über ihre eigene Geschichte, über all die Jahre, die hinter ihr liegen, und dann muß sie sich selbst prüfen — und sich zugleich auch prüfen lassen — über die theologischen Ereignisse, die sie selbst erleben durfte, so unauffällig sie auch sein mögen. Die Kirchengeschichte ist weder Offenbarungsgeschichte noch Heilsgeschichte, und trotzdem erlangt diese in gewissem Sinne sehr profane Geschichte eine theologische Bedeutung, sobald sie von der Offenbarung aus beleuchtet wird; aus dieser derart beleuchteten und kritisch durchdachten Geschichte können Rufe nach einer mit größerer Treue bekundeten Einheit hervorbrechen.

Seit etwa zwanzig Jahren war ein Thema für das ökumenische Denken richtungweisend: das Thema der Herrschaft Christi über die Kirche und über die Welt, so wie sie uns in der Himmelfahrt Christi verkündet wird. Diese Erhöhung Christi zur Rechten Gottes verleiht uns, durch die Verkündigung seines Endsieges am Ende der Zeiten, die Gewißheit, daß die Menschheitsgeschichte niemals irgendeiner Fatalität oder Eigengesetzlichkeit unterworfen ist: diese Geschichte hat einen Sinn, sie geht in geheimnisvoller Weise ihrer Erfüllung entgegen. Die Erhöhung Christi verleiht seiner Kirche die nötige Vollmacht zur Spendung der Taufe; das Vorhandensein der Getauften, der Menschen, die dem Leibe Christi einbezogen sind, ist an sich schon das dem Glauben verliehene Zeichen vom Sinn der Geschichte. Das Vorhandensein der auf der ganzen Erdoberfläche verbreiteten Getauften, d. h. der Menschen, die das Kennzeichen des gestorbenen und auferstandenen Christus tragen, soll dafür zeugen, daß die Weltgeschichte sich nicht in einer Art düsterer Verlassenheit abwickelt, daß sie kein sinnloses Abenteuer ist, in welchem ein Ereignis das andere mit der Absurdität des Determinismus bestimmen würde. Die Erhöhung Christi und die Taufe schenken dem Glauben die Gewißheit, daß Gott wirklich der Herr der Geschichte ist, daß er seine Kirche mitten durch diese Geschichte führt und daß aus diesem Grunde die Geschichte, die ganze Weltgeschichte, der Kirche übertragen ist, nicht als eine undurchsichtige,

uninteressante, unbedeutsame Materie, sondern als eine Realität, die sie vom Gesichtspunkt des Gerichtes und der Verheißung aus verstehen muß.

Zweifellos wird die Kirche niemals am Ende ihrer Bemühungen sein, die Geschichte (oder sogar ihre eigene Geschichte) zu verstehen. Sie darf nicht der Versuchung erliegen, eine Geschichtsphilosophie auszuarbeiten zu wollen; jeder Versuch dieser Art birgt, in der Tat, die Gefahr, die Freiheit Gottes zu mißachten. Die Kirche kann weder die Ereignisse, mit denen sie sich auseinandersetzen hat, voraussagen, noch diese Ereignisse nachträglich in ein rationelles, unseren Geist befriedigendes Schema einordnen. Sie kann nur aussagen, daß alle diese Ereignisse, ob günstig oder ungünstig, einen Sinn haben, daß zwischen ihnen und der Heilsgeschichte ein verborgenes Band besteht, daß mittels all dieser Ereignisse das Gericht und die Verheißung Gottes zum Ausdruck kommen und daß es infolgedessen möglich und gerechtfertigt ist, selbst wenn wir keinerlei Gewähr für die Irrtumlosigkeit unserer Deutung haben, auf die Zeichen der Geschichte zu merken und den Versuch zu unternehmen, ihren Sinn (von dem wir ja überzeugt sind) in der ökumenischen Perspektive herauszuschälen, d. h. in der Perspektive dieser universalen Kirche, die auf der ganzen Welt verbreitet ist und die dem Tage der Erfüllung der Geschichte entgegengeht.

II.

Wir gedenken nicht, auf alle Ereignisse einzugehen, die im engeren Kreise der ökumenischen Bewegung im Laufe der vergangenen Jahre auftraten, denen, unserer Meinung nach, eine positive Bedeutung zukommt und die unser Handeln bestimmen. Wir beschränken uns vielmehr darauf, diejenigen Ereignisse hervorzuheben, die seit Neu-Delhi unsere besondere Aufmerksamkeit beanspruchen.

Die erste dieser Tatsachen scheint uns die Annahme einer Definition oder einer Beschreibung der Einheit durch den Ökumenischen Rat im Jahre 1961 zu sein, welche die dem Ökumenischen Rat angeschlossenen Kirchen suchen und fördern wollen. Es gilt zunächst, die Ausmaße dieses Ereignisses zu unterstreichen.

Unsere Kirchen waren sich darüber einig, beieinander zu bleiben und miteinander in der Einheit zu wachsen, zögerten jedoch, als es galt, diese Einheit klar auszudrücken. Dieses Zögern war an sich verständlich, denn die Auffassung von der Einheit ist von unseren Auffassungen vom Wesen der Kirche selbst abhängig. Nun sind aber unsere Kirchen in ihren ekklesiologischen Auffassungen getrennt. Es war also normal, daß sie große Schwierigkeiten empfanden, die Gestaltung der Einheit, die sie fördern wollten, zu definieren. So haben sie sich denn darauf beschränkt, sich gegenseitig zu Rate zu ziehen und das Problem der Einheitsgestaltung offenzulassen.

Dieses Zögern ist in dem Dokument von Toronto (1950) offenbar, denn es erklärt ausdrücklich, daß „die Mitgliedschaft im Rat die Annahme einer bestimm-

ten Lehre vom Wesen der kirchlichen Einheit nicht voraussetzt“. Zur Charakterisierung dieser Periode des Zögerns wandte man gerne den Ausdruck „ekklesiologische Neutralität“ des Ökumenischen Rates an. Dieser Ausdruck ist natürlich übertrieben, denn allein die Tatsache, daß die Kirchen einem Rat der Kirchen zustimmten, ließ den Schluß zu, daß sie diesem Rat die Aufgabe anvertrauten, ihnen zu einer stärkeren Bezeugung des Pleroma des Leibes Christi zu verhelfen, daß den einen wie den anderen, in verschiedenem Maße, das Verständnis dafür aufging, daß ihre Uneinigkeit auf irgendeine Art diese Fülle schädige, wenn auch nicht unbedingt in ihrer Substanz, so doch wenigstens in ihrer geschichtlichen Äußerung.

Nichtsdestoweniger zeigt die in Neu-Delhi angenommene Erklärung einen Rückgang dieses Zögerns, die Einheit, so wie wir sie in gegenseitigem Einverständnis suchen, zu definieren. Nun tritt dieses Ereignis in dem Augenblick ein, da den Kirchen des Ökumenischen Rates die Gnade zuteil wurde, miteinander eine inhaltsreichere und präzisere Lehrbasis anzunehmen, die sich stärker auf die großen Aussagen der universalen Kirche stützt und in ihrer kirchlichen Zielsetzung ausgeprägter ist als diejenige, die dem Rat die ersten Schritte seiner Existenz ermöglichte. Wenn auch die verschiedenen Kirchen in dieser Basis kein wirkliches Glaubensbekenntnis erblicken können, so dürfen sie darin doch mindestens die Struktur und die Form eines Glaubensbekenntnisses erkennen, einen entscheidenden Markstein auf der Suche nach einem Glaubensbekenntnis.

Zugleich wird der kirchliche Charakter des Ökumenischen Rates gestärkt; gewiß bleibt er eine brüderliche Gemeinschaft getrennter Kirchen, gewiß stellt er nicht das Urbild der Einheitskirche dar. Er ist jedoch gemäß den Worten des in Nyborg 1958 vom Zentralausschuß angenommenen Berichtes „ein Aspekt des totalen Mysteriums der Kirche“. Anstatt nur ein Begegnungsort zu sein, der das Gespräch und die Zusammenarbeit der Kirchen fördert — das soll er gewiß auch bleiben —, so darf man sich jetzt mit H. H. Wolf die Frage vorlegen, ob sich die Lage nun nicht derart zugespitzt hat, „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, gegründet auf das apostolische Zeugnis in der Heiligen Schrift und auf das glaubende Hören“ *). Mit anderen Worten: Kann heute eine Kirche in klarer und konkreter Weise vor den Augen der Welt und ihrer eigenen Gläubigen die ökumenische Tragweite ihrer Verkündigung zum Ausdruck bringen, ohne an der Gemeinschaft von Kirchen, wie sie der Ökumenische Rat darstellt, teilzunehmen? Es scheint mir, daß es seit Neu-Delhi nicht mehr möglich ist, dieser Frage auszuweichen.

*) Hans-Heinrich Wolf, Ekklesiologische Neutralität des Ökumenischen Rates der Kirchen? In: „Ökumenische Rundschau“, Heft 2/3, 1963, S. 120.

Fest gestützt auf eine trinitarische und zugleich christozentrische Basis, konnte sich der Ökumenische Rat gegen eine Definition der erstrebten Einheit nicht mehr sträuben. In der gleichzeitigen Annahme dieser neuen Lehrbasis und einer Definition der Einheit liegt eine tiefe Logik, die die weitere Entwicklung des Ökumenischen Rates bestimmt.

Eine der Aufgaben unserer Konferenz besteht also in der weiteren Behandlung und Vertiefung der Definition der Einheit und in der Erforschung ihrer Implikationen und Konsequenzen in bezug auf alle anderen Fragen, mit denen wir uns zu befassen haben. Die Erklärung von Neu-Delhi hat, in der Tat, eher den Charakter eines Programms als den einer fertigen Definition. Wenn auch die Kirchen sich darüber einig sind, in allen bereits ausgesprochenen Bedingungen zur Verwirklichung der Einheit Zeichen der wahren Kirche zu erkennen, so sind sie doch noch nicht einig über den relativen Wert dieser Zeichen und über die Rangordnung, in der sie aufzustellen wären. Wenn sie auch einig sind in der Aussage, daß die Einheit sichtbar wird, sobald sie sich unter allen Christen an ein und demselben Ort verwirklicht, daß die örtliche Gemeinde das deutlichste und entscheidendste Zeichen dieser Einheit ist, so bleibt doch noch zu präzisieren, auf welche Weise sich eine Beziehung zwischen der örtlichen Gemeinde und „der christlichen Gemeinde an allen Orten und zu allen Zeiten“ herstellen läßt, welche letztere in der Erklärung von Neu-Delhi ebenfalls erwähnt wird.

Wie man sieht, treten hier alle die Struktur der Kirche betreffenden Fragen ans Licht; tatsächlich sind dieselben nicht nur Organisations- und Ordnungsfragen. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Ausdrücken: Glaube und Verfassung, denn die Verfassung besteht ja aus der Gesamtheit der Mittel, durch welche die permanente und lebenswichtige Verbindung zwischen der örtlichen Gemeinde und der universalen Gemeinde in der Zeit und im Raum gewährleistet wird. Der ersteren kommt zweifellos entscheidende Bedeutung zu, jedoch würde sie sich selbst zerstören ohne die Unterstützung der anderen. Vielleicht haben wir bis jetzt die kirchlichen Struktur- und Verfassungsfragen in einer zu engen, zu gesetzlichen Perspektive untersucht. Ohne die Rechtmäßigkeit eines solchen Standpunktes verkennen zu wollen, gilt es doch, auch diese Strukturfragen anzuschneiden, und zwar in dem Bemühen, die Wechselwirkung zwischen der örtlichen Gemeinde und der Gemeinde in der Zeit und im Raum zu gewährleisten. Dabei ist es möglich, daß unsere Sonderauffassungen über das Amt der Kirche eine Wandlung erfahren.

Die zweite Tatsache, mit der wir im Verlaufe unserer Untersuchungen im höchsten Grade zu rechnen haben, besteht darin, daß die römisch-katholische Kirche, soweit wir dies zur Zeit beurteilen können, die Notwendigkeit ihrer Anwesenheit beim ökumenischen Gespräch erkannt hat, daß sie ebenfalls nicht mehr weiterleben und weiterhin ihr Amt ausüben kann, ohne sich um die ökumenische Ge-

meinschaft der Kirchen, die sich außerhalb ihrer Grenzen gebildet hat, zu kümmern. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Gründe dieser Entwicklung zu untersuchen. Wir müssen vielmehr rückhaltlos erklären — es ist dies unsere erste Pflicht —, daß wir uns über diese Entwicklung freuen, daß unser Suchen nach Einheit und das ganze ökumenische Werk in dieser Entwicklung einen Ansporn sehen, daß wir diese Entwicklung als eines der wertvollsten, unserer Generation geschenkten Zeichen begrüßen. Wie könnten wir es an dieser Stelle unterlassen, mit Dankbarkeit des für die Zukunft verheißungsvollen durch Papst Johannes XXIII. während seines kurzen Pontifikats unternommenen Werkes zu gedenken? Wir stehen nicht an, in Gegenwart unserer als Beobachter anwesenden Brüder aus der römisch-katholischen Kirche, denen wir unseren brüderlichen Gruß entbieten, zu erklären, daß die im Ökumenischen Rat vereinten Kirchen das Vatikanische Konzil nicht als ein ihnen fernliegendes Ereignis betrachten, sondern als ein Ereignis, das sie alle angeht, weil es in Wahrheit die Geschichte der inneren universalen Kirche betrifft.

Mit der gleichen Offenheit müssen wir an die Grundbedingungen für ein echtes Gespräch zwischen den Kirchen erinnern. Wie es Dr. Visser 't Hooft des öfteren wiederholt hat, stellen einfache Fühlungen und selbst die verschiedenen Formen von Zusammenarbeit noch kein Gespräch dar. Damit ein Gespräch entsteht, ist es unerläßlich, daß einerseits die Partner zu gegenseitiger Beantwortung von Fragen bereit sind und daß sie andererseits auf völlig gleichem Fuße stehen. Was das ökumenische Gespräch anbelangt, so liegt seine wichtigste Bedeutung darin, daß die Kirchen sich gegenseitig als Teilhaber an der Wirklichkeit der universalen Kirche anerkennen. Bis zum heutigen Tage hat die römisch-katholische Kirche lediglich die orthodoxen Kirchen als Kirchen in der wahrheitsgetreuen und nicht nur in der soziologischen Bedeutung dieses Wortes anerkannt, während sie die protestantischen Kirchen in zweideutiger Weise als Konfessionen oder kirchliche Gemeinschaften bezeichnet.

Es scheint nun, daß sich in dieser Hinsicht eine Änderung anbahnt, wenn wir dies auch nicht mit absoluter Sicherheit behaupten können. Wir verweisen ganz besonders auf die Erklärungen des Kardinals Bea, der am 15. Oktober 1962 beim Empfang der zum Konzil abgeordneten Beobachter diese mit der Anrede: „Meine Brüder in Christo“ begrüßte. Er selbst kommentierte diese Begrüßung folgendermaßen: „Diese Anrede versenkt uns sofort in das tiefe Bewußtsein der unermesslichen Taufgnade, die unzerstörbare Bande, stärker als alle unsere Trennungen, geknüpft hat. Es ist besonders wichtig, daß unser Glaube an die unwiderstehliche Kraft der Gnade Christi und an das Wirken des Heiligen Geistes in den Getauften nicht abgeschwächt werde.“ Wenn sich in der römisch-katholischen Kirche die Wahrheit durchgesetzt hat, daß trotz der Kirchentrennungen eine kirchliche Gemeinschaft der Getauften bestehenbleibt und sich behauptet und daß sie zwi-

schen den Kirchen Bande knüpft, die sich als stärker erweisen als alle ihre Trennungen, dann ist gleichzeitig Raum für ein ökumenisches Gespräch gegeben.

Selbstverständlich muß sich diese neue Sicht der Dinge in konkrete Taten umsetzen. In diesem Zusammenhang nimmt die an die nicht-römischen Kirchen ergangene Einladung, Beobachter auf das II. Vatikanische Konzil zu entsenden, tatsächlich die Züge eines symbolischen Ereignisses an. Denn die meisten unter ihnen waren als Vertreter ihrer Kirchen und nicht in privater Eigenschaft eingeladen worden. Rom vertrat also die Ansicht, daß diese Kirchen als solche in irgendeiner Weise bei den Erneuerungsbestrebungen, die es selber ins Werk leitete, anwesend sein sollten. Wenn eine Kirche auf solch konkrete Art ihrer Sorge Ausdruck verleiht, nicht mehr einsam ihr eigenes Leben weiterzuführen, dann ist die Grundbedingung für ein ökumenisches Gespräch verwirklicht. Bemerken wir noch, daß, wenn Johannes XXIII. das theologische Schema über die Schrift und die Tradition zwecks späterer Behandlung zurückstellte, er diesen Entschluß faßte, weil der vorgeschlagene Text das ökumenische Gespräch an einer entscheidenden Frage zur Unfruchtbarkeit verurteilt hätte. Die Versammlung von Neu-Delhi hat einen Wunsch geäußert und hofft, daß das Konzil ihm größtmögliche Beachtung schenken wird. Er betrifft die Änderung der kanonischen Bestimmungen der römischen Kirche über die Ehe. Wir wiederholen es an dieser Stelle: Solange diese Kirche die in den Kirchen der Reformation vollzogene Eheschließung für null und nichtig erklärt, wird es diesen schwerfallen, mit Rom zu einem wahren ökumenischen Gespräch zu gelangen, denn eine solche Haltung läßt darauf schließen, daß die katholische Kirche nicht sämtliche Schlußfolgerungen aus dem Dasein einer Gemeinschaft von Getauften zieht. An dem Tage, an dem die katholische Kirche aufhören wird, diejenigen ihrer Kinder zu exkommunizieren, die in einer Mischehe den Segen einer protestantischen Kirche empfangen, wird sich nicht nur die Atmosphäre ändern, sondern es wird auch eine der objektiven Bedingungen für das ökumenische Gespräch erfüllt sein.

Es versteht sich von selbst, daß, wenn diese Bedingung auch nicht in Erfüllung gehen sollte, wir nichtsdestoweniger die Tatsache zur Kenntnis nehmen müßten, daß die römische Kirche mit uns, und in großem Maße wie wir selbst, die Sorge um die Einheit trägt und daß sie schon jetzt bereit ist, sich um ein besseres Verständnis, um Übermittlung von Informationen und um gleichlaufende Forschungen zu bemühen, was einem der innigsten Wünsche des Ökumenischen Rates entspricht. Auch wir sollten von jetzt ab durchaus bereit sein, das nun möglich gewordene Gespräch aufzunehmen. Desgleichen müssen wir klar erkennen, daß, welches auch die positiven Ergebnisse des Konzils sein mögen, keines der großen Probleme, aus denen die Trennungen innerhalb der Christenheit entstanden sind, endgültig gelöst werden kann.

Die Abwesenheit der katholischen Kirche bei unseren Arbeiten und Untersuchungen bedeutet zweifellos eine Schwächung für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und für die ganze ökumenische Gemeinschaft überhaupt. Zwar ist auf theologischer Ebene — katholische Theologen haben dies oft erklärt — die katholische Kirche bei unseren Verhandlungen durch Mittelpersonen vertreten: in der Tat, abgesehen vom juristischen Primat des Bischofs von Rom, befürworten und vertreten die orthodoxen Kirchen eine Ekklesiologie, die der römischen in allen Punkten gleicht. Es ist Ihnen wohl bekannt, daß man seit Amsterdam den Ökumenischen Rat als einen Rat von Kirchen bezeichnet, in welchem eine protestantische Gruppe und eine katholische Gruppe sich in fruchtbarer Spannung beständig gegenüberstehen. Bei dieser Gelegenheit möchten wir die außergewöhnliche Tragweite des dritten Ereignisses, über das wir uns freuen, unterstreichen: den in den Ökumenischen Rat 1961 vollzogenen Beitritt der orthodoxen Kirchen von Rußland, Bulgarien, Rumänien und Polen. Ihr Beitritt zum Rat verstärkt in erfreulicher Weise das Gewicht der Orthodoxie in der ökumenischen Forschung. Von jetzt an ist es nicht mehr möglich zu behaupten, wie man es, übrigens irrümllicherweise, getan hat, daß der Ökumenische Rat vorwiegend vom Protestantismus inspiriert sei. Bemerken wir noch die wichtige Tatsache, daß die betreffenden orthodoxen Kirchen gerade zu dem Zeitpunkt dem Rat der Kirchen beitraten, da die Orthodoxie im Anschluß an die Konferenz von Rhodos ein neues Zeichen ihrer Einheit gegeben hatte.

Dem Ökumenischen Rat anzugehören, bedeutet für die verschiedenen christlichen Konfessionen keineswegs, daß sie es aufgeben sollen, ihre interne Einheit zu suchen und zu vertiefen. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung liefert im Gegenteil den Beweis dafür, daß eine vertrauensvolle und aufrichtige Teilnahme am Leben des Rates gleichen Schritt mit der Stärkung der internen Einheit jeder Kirche hält. Die Früchte solcher Bemühungen um die Einheit kommen wiederum jeder Kirche zugute.

Wir gedenken keinesfalls die Tatsache zu unterschätzen, daß die orthodoxen Kirchen eine Ekklesiologie vertreten, deren Struktur mit derjenigen der römisch-katholischen Kirche weitgehend übereinstimmt. Wir sind jedoch der Meinung, daß diese Ähnlichkeit nicht als Identität verstanden werden darf; die Frage nach dem Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom ist kein nebensächlicher Bestandteil, den man ganz einfach der in beiden Kirchentypen ähnlichen Ekklesiologie hinzufügen könnte oder nicht. Die Gründe, warum die orthodoxen Kirchen den Primat des Papstes nicht anerkennen, beruhen, wie es uns scheint, weder auf geschichtlichen Zufälligkeiten noch auf den Konflikten zwischen zwei Kulturtypen, sondern auf äußerst tiefgründigen theologischen Motiven. Es scheint uns, daß die Ablehnung der orthodoxen Kirchen in einer Grundauffassung über das Verhältnis zwischen Ekklesiologie und Pneumatologie verwurzelt ist, daß der vorbild-

liche Ernst, mit dem die Orthodoxie von alters her die Lehre vom Heiligen Geist und das Wirken des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche erwogen hat, sie vor den Fallstricken einer abstrakten Gesetzmäßigkeit bewahrt hat.

In unseren Auseinandersetzungen sollten wir uns, sobald wir einmal das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche geklärt haben, die Frage stellen, welchen Platz der Heilige Geist in jeder Ekklesiologie einnimmt. Die Kirchen der Reformation haben sich der Tatsache bewußt zu werden, daß die Theologie des 16. Jahrhunderts das Problem der Pneumatologie nicht genügend durchdacht hat und daß dieses Problem meistens nur auf sehr fragwürdige Weise, und zwar auf dem Umweg über Sektenbewegungen, innerhalb des Protestantismus wiederum einen Platz gefunden hat. Vielleicht würde uns eine besser ausgearbeitete Pneumatologie erlauben, unsere Untersuchungen über die Tradition vorwärtszubringen und besser als bisher die Konsequenzen der Anerkennung ein und derselben Taufe durch die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates herauszuschälen.

In Neu-Delhi wurde der Wunsch ausgesprochen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Geschichte der Konzile und des Konzilsgedankens studieren möge. Diesem Studium könnte die Orthodoxie, mit ihrer besonderen Auffassung über die Tradition, größere Klarheit verleihen. Das Abendland hat, besonders seit dem 19. Jahrhundert, die Meinung vertreten, die Tradition sei eine Art fortlaufender Entwicklung, die alle Erzeugnisse der geschichtlichen Evolution der Kirche und ihrer Frömmigkeit mit sich schlepe. Dieser Gedanke ist selbstverständlich unannehmbar für die Kirchen der Reformation, die vielmehr der Meinung sind, daß die Tradition einem Maßstab und einer Kritik unterworfen sein muß und daß dieser Maßstab nicht im Lehramt der Kirche liegen kann. Die Tradition, so wie sie von der Orthodoxie aufgefaßt wird, scheint uns etwas ganz anderes zu sein als eine ununterbrochene Entwicklung. Die ökumenischen Konzile stellen Maßstäbe für die Tradition auf, und das Verhältnis zwischen den ökumenischen Konzilen und dem apostolischen Kerygma scheint, in den Augen der Protestanten, weit unmittelbarer zu sein als das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition, wie die römisch-katholische Kirche es bisher aufgefaßt hat. Aus allen diesen Gründen dürfen wir uns freuen über die verstärkte Anwesenheit der orthodoxen Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates und über ihren Entschluß, an unseren theologischen Arbeiten mitzuwirken.

III.

Wir müssen an dieser Stelle noch ein viertes Ereignis erwähnen: es handelt sich um die zahlreichen Unionsverhandlungen zwischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Viele Verhandlungen sind noch im Gange und können nur auf lange Sicht einen Abschluß erhoffen lassen, andere stehen kurz vor ihrem Abschluß, und wiederum andere sind erfolgreich beendet. Wie Sie wissen, hat es sich

der Ökumenische Rat seit seiner Gründung untersagt, in solche Verhandlungen einzugreifen. Sie bedeuten nichtsdestoweniger eine direkte Folge des ökumenischen Beisammenseins und der ökumenischen Zusammenarbeit. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die sehr stark an solchen Unionsverhandlungen interessiert ist und sie mit äußerster Aufmerksamkeit verfolgt, hat sich sogar gefragt, ob es nicht angebracht wäre, auf Verlangen der beteiligten Parteien ihre guten Dienste im Hinblick auf solche Besprechungen anzubieten. Jedenfalls hat sie in Europa die Begegnungen zwischen lutherischen und reformierten Theologen gefördert, so daß wesentliche Vereinbarungen zwischen diesen beiden Familien der Reformation bestätigt werden konnten.

Eine Tatsache erscheint uns von besonderem Interesse: Wenn auch viele solcher Verhandlungen sich zwischen Kirchen anbahnten, die nur durch geschichtliche Zufälligkeiten getrennt waren, so daß der Zusammenschluß einen allerdings nicht zu unterschätzenden Sieg über nichttheologische Trennungsgründe besiegelte, so sind heutzutage, und zwar nicht nur in Asien, Verhandlungen im Gange, die eine Union zwischen Kirchen von überaus verschiedenem Typus fördern wollen. Die Verhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten, zwischen Anglikanern und Presbyterianern sind in dieser Hinsicht höchst bedeutsam. Wie könnte man solche Unionsversuche deuten, diese langsamen und doch unaufhaltsamen Schritte zu Vereinigungen, von denen jede einzelne einen Markstein auf dem Wege zur Einheit darstellt?

Verschiedene Deutungen sind möglich: Soziologen werden zweifellos der Versuchung erliegen, darin nur Merkmale einer der Christenheit aufgezwungenen Verteidigungspolitik zu sehen. Gegenüber der Bevölkerungszunahme in einer Welt, in der die Christenheit immer mehr zur Minderheit herabsinkt, gegenüber einer immer stärker säkularisierten und technisierten Weltzivilisation müssen sich die christlichen Kirchen zusammenschließen, um sich zu wehren und mit verstärkter Kraft ihre missionarische Sendung wieder aufzunehmen. Dann werden alle Schranken, die bisher als unüberbrückbar galten, wie durch Zauberei zusammenbrechen. Die Theologen werden versucht sein, gegen eine solche Deutung zu protestieren und mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß die Fortschritte in der biblischen Exegese tatsächlich zu Annäherungen geführt haben, die in vergangenen Jahrhunderten als unmöglich erachtet wurden; es genügt manchmal, Fragen in neuen, den Schriftworten besser entsprechenden Formulierungen abzufassen, um eine Lösung in Erscheinung treten zu lassen. Die Theologen haben zweifellos recht, was nicht heißen soll, daß die Soziologen unrecht haben: denn die rückläufige Bewegung der Christenheit, der Verlust ihrer beherrschenden Positionen, die weitgehende Entchristlichung altchristlicher Gebiete, das alles sind Zeichen der Zeit und rufen auf zur Mission, und schließlich entsteht aus der missionarischen Tätigkeit eine brennende Sehnsucht nach Einheit.

Selbst wenn die gegenwärtigen Einigungsverhandlungen durch soziologische Gegebenheiten bedingt sind, so haben sie nichtsdestoweniger eine große Wichtigkeit als Beispiele und können der Wahrheit gemäß durchgeführt werden. Die soziologischen Situationen bedeuten für die Kirche konkrete Gelegenheiten, über die der Trennung zugrunde liegende Sünde nachzudenken. Man kann es nie genügend wiederholen: die Einheit ist nicht nur eine zur Ausübung des apostolischen Amtes günstige Voraussetzung, sondern sie ist ein wesentlicher Bestandteil des apostolischen Kerygmas. Sobald die äußeren Umstände die Dringlichkeit der missionarischen Aufgaben spürbarer werden lassen, entdecken die Kirchen ihrerseits mit derselben Dringlichkeit die Forderung nach Einheit.

Man fragt sich manchmal, ob der Abschluß solcher Kirchenvereinigungen den Fortschritt der Einheit begünstigt oder nicht. Manche bezweifeln, daß solche Neugliederungsarbeit eine unbedingte, ökumenische Notwendigkeit aufweise. Zweifellos birgt sie eine zweifache Gefahr: die Gefahr, sich mit solchen Zusammenschlüssen zufriedenzugeben und sie als ein Endziel zu betrachten, sowie die Gefahr, innerhalb des Ökumenischen Rates das Vorhandensein größerer konfessioneller Gebilde zu stärken. Aber, wenn wir uns auch über diese Gefahren Rechenschaft ablegen müssen, so sollen wir trotzdem über solche Zusammenschlüsse hochofreut sein, denn sie dienen der Sache der Einheit. Auf der Suche nach Einheit gibt es keine kleinen Siege. Jede überwundene Trennung ist ein Hoffnungsstrahl für die anderen Kirchen. Gewiß geben uns diese Kirchenzusammenschlüsse keineswegs die Gewißheit, daß wir alle miteinander zu einer völligen Einheit gelangen werden. Es ist nicht sicher, daß die Einheit der Kirche durch die Summierung aller zweiseitigen oder mehrseitigen Zusammenschlüsse entsteht. Zum mindesten haben diese Zusammenschlüsse das Gute an sich, alle nebensächlichen, wenn auch oftmals sehr starken Trennungsgründe auszuschalten und uns einer geringeren Zahl fundamentaler Fragen gegenüberzustellen. Sie haben auch das Verdienst, die Interkommunion auf breiterer Basis zu ermöglichen.

Noch einmal müssen wir das Problem der Interkommunion anschneiden. Dabei müssen wir der Tatsache Rechnung tragen, daß innerhalb der jungen Generationen viele Hindernisse, die wir als ernst empfunden haben, hinweggeräumt werden konnten, ohne daß daraus Verwirrung oder Gleichgültigkeit der Lehre gegenüber entstanden wäre (dabei denken wir an die Ereignisse anläßlich der ökumenischen Jugendkonferenz in Lausanne 1960, an die Studienkonferenz des Christlichen Studentenweltbundes in Graz 1962 sowie an zahlreiche afrikanische Konferenzen). Ohne den Lösungen, die wir noch zu suchen haben, vorgreifen zu wollen, möchte ich meinerseits zwei Bemerkungen machen.

Zum ersten hat man unrecht, wenn man das Problem der Interkommunion unter der Form einer Alternative stellt: Entweder wird die Interkommunion als ein Mittel zur Erreichung der Einheit dargestellt oder sie ist das Endziel der Ein-

heit und kann nur in Erwägung gezogen werden, wenn einmal eine völlige Übereinstimmung über die Lehre zustande gekommen sein wird. Beides scheint mir gleich falsch zu sein. Es ist sicher, daß wir die Eucharistie nicht als ein in unserer Macht stehendes Mittel betrachten dürfen, sondern als eine uns angebotene Gnade. Andererseits ist die Meinung, daß man zu einer vollkommenen Lehrübereinstimmung gelangt sein müsse, um die Interkommunion durchführen zu können, ebenfalls nicht richtig: denn innerhalb der Kirche kann eine Lehrübereinstimmung nicht nur auf intellektueller Basis erreicht werden, als ob es sich um einen Konsensus zwischen philosophischen Lehren handelte. Eine Lehrübereinstimmung setzt das Vorhandensein einer Koinonia von Gläubigen voraus. Nun ist aber die Eucharistie gerade das Sakrament dieser Koinonia. Ich will der Frage nicht vorgreifen, ob wir uns im Ökumenischen Rat der Koinonia in einem Grade genähert haben, daß sie bereits ein Bedürfnis nach dem eucharistischen Sakrament hat; ich sage lediglich, daß es unrichtig ist, den Zeitpunkt der Interkommunion auf den Tag zu verschieben, an dem der Konsensus vollkommen verwirklicht sein wird.

Meine zweite Bemerkung betrifft die Konsequenzen der Interkommunion und steht in enger Beziehung zur Frage der Kirchenzusammenschlüsse. Wenn zwei oder mehrere Kirchen glauben, die Interkommunion ausüben zu dürfen oder zu müssen, so können sie die Konsequenzen dieser Interkommunion nicht ablehnen und weiterhin als getrennte Kirchen leben. Diese Konsequenz nicht annehmen, heißt in Wirklichkeit das Sakrament des heiligen Abendmahls nicht völlig ernst nehmen. Wie es der hochwürdige Erzbischof Ramsey ganz richtig gesagt hat: „Die Ausübung der Interkommunion ist wahrhaftig, sobald die Kirchen, die sie erwägen, sich tatsächlich mit ganzer Willenskraft dafür einsetzen, miteinander eine organische Einheit zu verwirklichen.“

*

Wir bitten, diese allzuschnelle Aufzählung von Tatsachen und Problemen zu entschuldigen. Wir können uns nicht zumuten, sie im einzelnen an der Schwelle dieser Konferenz behandeln zu wollen. Es schien uns jedoch nützlich, diese Tatsachen und Probleme aufzuzählen, weil sie, mit noch manchen anderen, die wir nicht anführen konnten, den Horizont abzeichnen, der sich vor unserer Konferenz abhebt, oder, besser gesagt, weil sie ihren Hintergrund bilden. Auf einer Theaterbühne kommt es vor, daß die Schauspieler die Ausstattung und den Hintergrund völlig vergessen, und oft tun sie gut daran, wenn die Ausstattung schlecht ist. An dieser Stelle steht es uns nicht frei, den Hintergrund zu übersehen. Weil wir Träger der Fragen und der Nöte der Kirchen sind, die uns abgeordnet haben, können wir die theologischen und ökumenischen Fragen nicht behandeln, als ob sie eine selbständige Existenz hätten, als ob sie sich selber lebten, als ob sie nicht

den Kampf der Kirchen ausdrückten, die in der Treue zu ihrem Herrn nach Einheit verlangen und die trotz dieses starken Wunsches nach Einheit noch nicht die Wege zur Einheit gefunden haben.

Unsere Kirchen leben aber ihrerseits auch nicht sich selber. Gemäß dem Willen ihres Herrn leben sie für die Welt. Hinter unseren Kirchen gibt es einen noch ausgedehnteren Hintergrund, unsere Welt, die in unsichtbarer Weise „der Schauplatz der Ehre Gottes“ (Calvin) ist. Nun geht aber diese Welt ihrer Vereinheitlichung entgegen, und dies trotz ihrer politischen Spannungen, trotz ihrer ideologischen Auseinandersetzungen, trotz der grauenhaften Trennungen unter den Völkern, von denen die einen im Überfluß leben und die anderen unterentwickelt sind. Eine planetarische Zivilisation, stark vereinheitlicht durch die Technik und durch neue Werte, die sie hervorbringt, ist im Begriff, sich unter unseren Augen zu bilden.

So müssen wir denn noch eine letzte Frage stellen, die trotz des Anscheins keineswegs soziologischer, sondern durchaus theologischer Art ist. Was bedeutet für die Kirche Christi die Bildung einer vereinheitlichten Weltzivilisation? Welche Beziehung besteht zwischen planetarisch und ökumenisch? Die Kirche hat von ihrem Herrn den Befehl erhalten, bis an das äußerste Ende der Welt anwesend zu sein. Die Kirche hat sich während langer Zeit dem Glauben hingegen, diesen Befehl treu erfüllt zu haben. Zahlreiche Theologen konnten in den vergangenen Jahrhunderten der Meinung sein, daß die Kirche eine tatsächliche Universalität verwirklicht habe. Anwesend in der Welt war die Kirche in Wahrheit bisher nur innerhalb der engen Grenzen dessen, was sie als menschliche Zivilisation betrachtete und was in Wirklichkeit nur westliche Zivilisation war. Nun ist aber eine wahrhaft universale Zivilisation im Entstehen. Trotz aller Kriegsdrohungen ist das Menschengeschlecht auf dem Wege, seine Einheit zu verwirklichen und mit den stärksten Mitteln alle Scheidewände niederzureißen. Die Wissenschaft erlebt bereits eine unbegrenzte Universalität, wie sie der christliche Glaube im Verlauf seiner Geschichte nie erlebt hat. Stehen wir da nicht der gewaltigsten Herausforderung gegenüber, die der Kirche jemals entgegengeschleudert wurde? In dem Augenblick, da sich die Kirche der Tatsache bewußt wird, daß sie wirklich nur eine „kleine Herde“ ist, wird sie sich innerhalb des Ökumenischen Rates auch bewußt, daß diese kleine Herde sich gemäß den Ausmaßen der heutigen Welt und einer vereinheitlichten planetarischen Zivilisation verhalten muß. In einer derart gestalteten Welt hat die Kirche die Verpflichtung, überall die frohe Botschaft vom Heil in Christo und von der Verheißung des ewigen Lebens zu verkünden.

Es ist sicher, daß sie, mit vollem Recht, vor dieser Aufgabe erschrickt. Gerade jetzt ist für sie der Zeitpunkt gekommen, stärker als je die an sie ergangene Verheißung zu erfüllen, der Zeitpunkt, den christozentrischen Universalismus

wiederzuentdecken. Wir sind hier zusammengekommen, um eine Menge besonderer Fragen zu studieren. Ihre Verschiedenheit möge uns nicht täuschen: ob es sich um Gottesdienst oder Interkommunion handelt, um Tradition oder Christi Herrschaft über die Kirche, so stehen wir in Wirklichkeit nur einem einzigen Problem gegenüber, nämlich der Wiederentdeckung des christozentrischen Universalismus, die wir *miteinander* machen — denn sonst machen wir sie überhaupt nicht —, die Wiederentdeckung des weltweiten Königiums des gekreuzigten und durch das Kreuz zur Rechten Gottes erhöhten Christus.

VOM STREITGESPRÄCH ZUM DIALOG

VON ALBERT C. OUTLER

„Glauben und Kirchenverfassung“ ist eine riskante Sache und ist es von Anfang an gewesen. In der Diskussion über Lehrfragen sind wir der Entzweiung so nahe wie zwei engstirnige Eiferer oder vom toten Punkt nicht weiter entfernt als drei Starrköpfe. Der Pfad zwischen frommem Hader und salbungsvoller Weitläufigkeit ist so schmal und schwierig, daß vielen ökumenisch gesinnten Christen Zweifel gekommen sind, ob die traditionelle Art und Weise, in der in „Glauben und Kirchenverfassung“ die dornigen Fragen der christlichen Spaltung behandelt werden, sich wirklich bewährt. Als 1922 Dr. Hermann Kapler in Helsingborg seinen inzwischen berühmt gewordenen Satz „Lehre trennt, aber Dienst vereint“ aussprach, schien dieser Satz fast selbstverständlich zu sein, vor allem sein Hinweis auf die Lehre. Er war das Destillat un guter Erinnerungen an Schrecken der Vergangenheit: an die „rabies theologorum“, über die Melanchthon sich so bitter beklagt hatte; an das Übermaß an Tinte und Blut, das so bedenkenlos im Namen des wahren Glaubens vergossen wurde. Die Rhetorik dogmatischer Streitgespräche hat eine finstere, abstoßende Geschichte. Sie zwingt uns, das Körnchen Wahrheit in Pierre Bayles bitterem Spott über das Christentum anzuerkennen: „eine grausame, mörderische Religion, die seit den vergangenen fünf oder sechs Jahrhunderten gegenüber dem Blutvergießen unempfindlich geworden ist.“ Wir können uns auch der Tatsache gegenüber nicht verschließen, daß die moderne Vorstellung religiöser Toleranz den Kräften des modernen Säkularismus mehr zu verdanken hat als ausgesprochen christlichen Einflüssen. So können wir die Warnung Dr. Kaplers auch heute nicht einfach abtun. Es ist doch eine Tatsache, daß „Glauben und Kirchenverfassung“ nur sehr allmählich und sehr mühsam weiter-