

N11< 39116193 021

UB Tübingen

E 21 472 F

MONTREAL-
1963

264/389

576

R. 2 J. 13 me

13. JAHRGANG

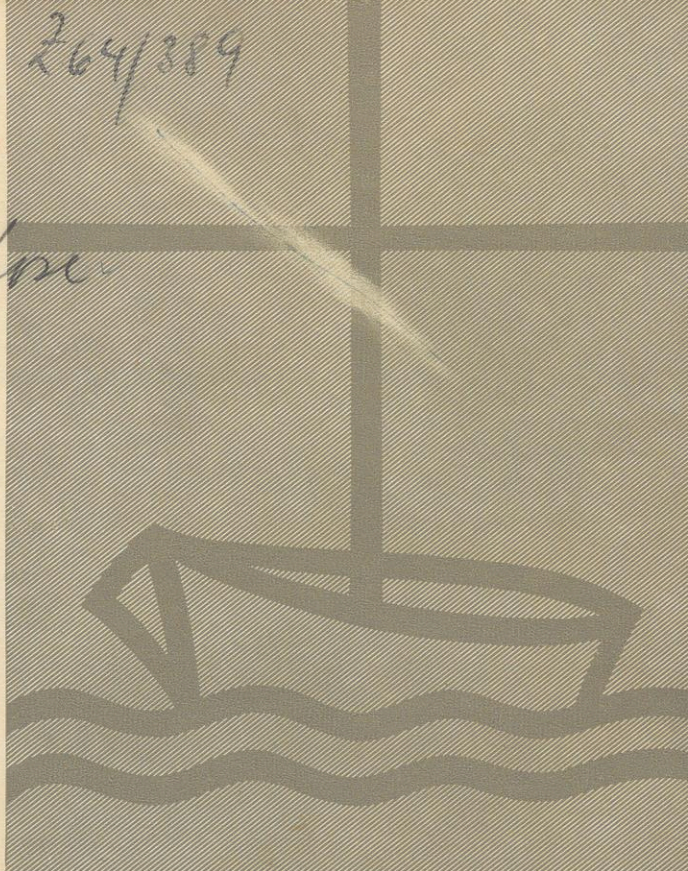
HEFT 1

JANUAR 1964

—
EVANGELISCHER

MISSIONSVERLAG

STUTTGART



Ökumenische Rundschau

13. JAN 1964

13. 1964 ohne T.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Missionsdirektor D. Gerhard Brenneke; Hauptpastor D. 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 vierteljährlich 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

H. Krüger: Zum Geleit	1
O. Tomkins u. a.: Ein Wort an die Kirchen	2

TEIL I: VORTRÄGE

R. Mehl: Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bewegung	4
A. C. Outler: Vom Streitgespräch zum Dialog	17
O. Tomkins: Die Aufgabe der Konferenz von Montreal	28
L. Vischer: Zur Frage der Katholizität	38
V. Borovoy: Die Bedeutung der Katholizität	40
C. Welch: Katholizität	48
E. Käsemann: Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche	58
R. E. Brown: Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Ekklesiologie	63
H. H. Harms: Der Dialog mit der Kirche Roms	73

TEIL II: BERICHT E

E. Dinkler: Kritischer Rückblick auf die 4. Weltkonferenz	83
R. Slenczka: Die Kirche in Gottes Plan. Bericht über Sektion I	94
J. Moltmann: Schrift, Tradition, Traditionen. Bericht über Sektion II	104
H. Renkewitz: Vom Dienst der Kirche. Bericht über Sektion III	112
W. Hahn: Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche Christi. Bericht über Sektion IV	124
F. Schlingensiepen: Ökumene am Ort. Bericht über Sektion V	131
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Ökumenisches Studien- und Arbeitsmaterial / Neue Bücher	140

ZA 4521



Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1964 13. JAHRGANG

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Beyreuther, Erich	Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert	237
Borovoy, Vitaly	Die Bedeutung der Katholizität	40
Brown, Raymond E.	Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Ekklesiologie	63
- 7 X Dinkler, Erich	Kritischer Rückblick auf die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal	83
- 7 X Hahn, Wilhelm	Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche Christi. Bericht über Sektion IV	124
Harms, Hans Heinrich	Der Dialog mit der Kirche Roms	73
Harms, Hans Heinrich	Mexiko 1963: Weltmissionskonferenz	181
* Käsemann, Ernst	Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche	58
Kampe, Walther	Die zweite Periode des II. Vatikanischen Konzils und ihre ökumenischen Aspekte	157
Küppers, Werner	Das Schema „De Oecumenismo“	166
Mehl, Roger	Der gegenwärtige Stand der ökumenischen Bewegung	4
Moltmann, Jürgen	Schrift, Tradition, Traditionen. Bericht über Sektion II	104
Müller, Ludolf	Russische Frömmigkeit	256
Newbigin, Lesslie	Die Pfingstler und die ökumenische Bewegung	323
- von Oppen, Dietrich	Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart	305
Outler, Albert C.	Vom Streitgespräch zum Dialog	17
Renkewitz, Heinz	Vom Dienst der Kirche. Bericht über Sektion III	112
Scheuner, Ulrich	Christliche Verantwortung gegenüber den neuen Mitgliedern der Staatengemeinschaft	312
Schlingensiepen, Ferdinand	Ökumene am Ort. Bericht über Sektion V	131
Schlink, Edmund	Zum Abschluß der 2. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils	149
Slenczka, Reinhard	Die Kirche in Gottes Plan. Bericht über Sektion I	94
X Tomkins, Oliver	Die Aufgabe der Konferenz von Montreal	28
Vischer, Lukas	Der römisch-katholische Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen	221
Vischer, Lukas	Zur Frage der Katholizität	38
Welch, Claude	Katholizität	48

Dokumente und Berichte

Aarhus 1964: I. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung am Anfang einer neuen Periode (L. Vischer)	327
II. Arbeitstagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (W. Joest)	337
„Komm, Schöpfer Geist“. Nach der 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (K. Halaski)	341
Methodisten und Anglikaner auf dem Wege zur Einheit (G. Gassmann)	186
Montreal 1963: Ein Wort an die Kirchen	2
Vor 50 Jahren: Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen (F. Siegmund-Schultze)	347
Zwischenkirchliche Beziehungen in Deutschland in freikirchlicher Sicht (L. Rott)	272

Ökumenische Praxis

Die Ökumene im Schulunterricht (N. Rückert)	195
Ökumene am Ort (W. Friedrich)	282
Wo das Wagnis der Ökumene Gestalt gewinnt. Ein Bericht über die ökumenische Gebetswoche in Deutschland (L. Rott)	351

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Alpers, Harm	Die Versöhnung durch Christus	362
Bähr, H. W. (Hrsg.)	Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg	216
Bailey, Derrick Sh.	Mann und Frau im christlichen Denken	363
Bea, Augustin	Die Einheit der Christen	294
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1962	300
Benz, Ernst	Asiatische Begegnungen	290
Benz, Ernst	Die protestantische Thebais	291
Berg, Christian, und v. Hammerstein, Franz (Hrsg.)	Leibhaftige Ökumene	206
Berg, Christian, u. a.	Stimmen aus der Ökumene	216
Berger, Peter L.	Kirche ohne Auftrag	215
Beyreuther, Erich	Die Erweckungsbewegung	215
Bouyer, L., u. a.	Getauft auf einen Namen	295
Brunotte, Heinz, und Weber, Otto (Hrsg.)	Evangelisches Kirchenlexikon	218
Congar, Yves M.-J.	Chrétien en Dialogue	364
Congar, Yves M.-J.	Le Concile au jour le jour	295
Congar, Yves M.-J.	Sainte Eglise	293
Congar, Yves M.-J.	Wege des lebendigen Gottes	365
Delius, Walter	Geschichte der Marienverehrung	212
Eidi, Hans, und Frevert, Hans (Hrsg.)	Freunde in aller Welt	206
Flademeier, Horst R.	Geschichte der evangelischen Weltmission	205
Flademeier, Horst R.	John R. Mott	216
Fuchs, Emil (Festgabe für)	„Ruf und Antwort“. Festgabe für Emil Fuchs	360
Galling, Kurt (Hrsg.)	Die Religion in Geschichte und Gegenwart	217

Verfasser	Titel	Seite
Geiselmann, Josef R.	Die Heilige Schrift und die Tradition	145
Geissler, Bruno/Stökl, Günther	In oriente crux	298
Gloede, Günther	Ökumenische Profile	143
Grundmann, Herbert	Ketzergeschichte des Mittelalters	215
Hampe, Johann Chr.	Ende der Gegenreformation?	296
Hansen, Kurt Heinrich	Go down Moses	203
Herder-Korrespondenz (Hrsg.)	Johannes XXIII. Leben und Werke	294
Herder-Verlag	Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht	210
Hershberger, Guy F.	Das Taufertum — Erbe und Verpflichtung	214
Heyer, Friedrich	Die katholische Kirche von 1648 bis 1870	215
van der Horst, Fidelis	Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil	211
Hutten, Kurt	Christen hinter dem Eisernen Vorhang	203
Jedin, Hubert	Krisis und Abschluß des Trienter Konzils	366
Joest, Wilfried, und Pannenberg, Wolfhart (Hrsg.)	Dogma und Denkstrukturen	144
Käsemann, Ernst, u. a.	Das Wort Gottes und die Kirchen	208
Kinder, Ernst	Die ökumenische Bewegung 1948—1961	202
Klein, Laurentius/ Meinhold, Peter	Über Wesen und Gestalt der Kirche	209
Kolarz, Walter	Die Religionen in der Sowjetunion	299
Krimm, Herbert (Hrsg.)	Quellen zur Geschichte der Diakonie	292
Krust, Christian (Hrsg.)	Was wir glauben, lehren und bekennen	302
Lambert, Bernard	Das ökumenische Problem	365
Lambert, Bernard	Von Rom nach Jerusalem	365
Lange, Dietz	Christlicher Glaube und soziale Probleme	362
Langmaack, Gerhard (Hrsg.)	Kirchenbau und Ökumene	302
Mackie, Robert C., und West, Charles C. (Hrsg.)	The Sufficiency of God	144
Margull, Hans Jochen	Aufbruch zur Zukunft	146
Maron, Gottfried	Evangelischer Bericht vom Konzil	295
Marxsen, W. (Hrsg.)	Einheit der Kirche?	360
May, Gerhard	Die Evangelische Kirche in Österreich	147
Menn, Wilhelm, und Krüger, Hanfried	Ökumenischer Katechismus	358
Metz, Johannes B., u. a.	Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner	301
Miegge, Giovanni	Die Jungfrau Maria	212
Müller-Krüger, Theodor (Hrsg.)	In sechs Kontinenten	367
Neubauer, Reinhard	Geschenkte und umkämpfte Gerechtigkeit	288
Newbigin, Lesslie	Eine Welt — ein Glaube	204
Nöllenburg, Wilhelm, und Subbe, Heinrich	Wo die Erde aufhört	363
Ökumenische Arbeitshefte	Ökumene am Ort	219
Philipp, Wolfgang (Hrsg.)	Das Zeitalter der Aufklärung	203
Philipp, Wolfgang	Religiöse Strömungen unserer Gegenwart	208

Verfasser	Titel	Seite
<i>Picker, Henry</i>	Johannes XXIII. Hinter den Mauern des Vaticans	294
<i>van de Pol, Willem</i>	Probleme und Chancen der Ökumene	211
<i>Renkewitz, Heinz</i>	Die Kirchen auf dem Wege zur Einheit	359
<i>Robertson, Edwin H.</i>	Christen gegen Hitler	292
<i>Robinson, John A. T.</i>	Gott ist anders. Honest to God	208
<i>Rodger, P. C., und</i> <i>Vischer, Lukas (Hrsg.)</i>	Montreal 1963	202
<i>Rosenkranz, Gerhard</i>	Religionswissenschaft und Theologie	363
<i>Ruh, Hans</i>	Geschichte und Theologie	209
<i>Rynne, Xavier</i>	Die zweite Reformation	296
<i>Schaefer, Hildegard</i>	Autokratie und Heilige Allianz	359
<i>Schallplatten</i>	Martin Niemöller, Gelebtes und Gelerntes	216
	Martin Niemöller, Predigt über 1. Petrus 2, 18—25 (Ev. Verlagswerk)	217
	Schwedische Kirchenmusik. Cantate-Schallplatten. „Oikoumene“-Reihe	368
<i>Schlatter, Theodor (Hrsg.)</i>	Die Bibel in der Welt. Bd. 5 und 6	301
<i>Schlette, Heinz Robert</i>	Die Religionen als Thema der Theologie	290
<i>Schlink, M. Basilea</i>	Immer ist Gott größer	303
<i>Schmidt, Kurt D. (Hrsg.)</i>	Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd. 4	291
<i>Schmidt, Wilhelm</i>	Bedrohte Einheit	289
<i>Schweigart, Hans G.</i>	Evangelischer Bericht über das römische Konzil	146
<i>Seeger, Theodor</i>	Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen	294
<i>Sentzke, Gert</i>	Die Kirche Finnlands	147
<i>Skydsgaard, Kristen, und</i> <i>Vischer, Lukas (Hrsg.)</i>	Schrift und Tradition	288
<i>Smolitsch, Igor</i>	Geschichte der Russischen Kirche. 1700—1917	298
<i>The Church of South India</i>	The Book of Common Worship	202
<i>Stählin, Wilhelm, u. a.</i>	Das Amt der Einheit	361
<i>Stählin, Wilhelm</i>	Symbolon II	289
<i>Stupperich, Robert (Hrsg.)</i>	Kirche im Osten. Bd. 7	300
<i>Stupperich, Robert (Hrsg.)</i>	Reformatrische Verkündigung und Lebensordnung	203
<i>Tappolet, Walter</i>	Das Marienlob der Reformatoren	212
<i>Tavard, George H.</i>	Écriture ou Eglise?	292
<i>Thurian, Max</i>	Marie, Mère du Seigneur et figure de l'Eglise	213
<i>Vicedom, Georg F.</i>	Der Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi	204
<i>de Vries, Wilhelm</i>	Rom und die Patriarchate des Ostens	297
<i>Wagner, Herwig</i>	Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien	205
<i>Webber, George W.</i>	Gemeinde in East Harlem	218
<i>Wilken, Waldemar</i>	Unser Geld und die Kirche	368
<i>Wilkens, Erwin (Hrsg.)</i>	Helsinki 1963	366
<i>Wingren, Gustaf</i>	Evangelium und Kirche	206
<i>Wolf, Ernst (Hrsg.)</i>	Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch	302
<i>Wunderlich, Friedrich</i>	Brückenbauer Gottes	291

Zum Geleit

Dieses Heft enthält im ersten Teil die auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 12.—26. Juli 1963 in Montreal gehaltenen Vorträge mit Ausnahme der beiden Referate von Lien-Hwa Chow (Formosa) „Der Dialog mit den Unabhängigen Evangelikalen“ und William Stringfellow „Die Freiheit Gottes“. Die Ausführungen von Lien-Hwa Chow beziehen sich auf die Auseinandersetzungen mit den evangelikalen Gruppen im fernöstlichen Raum, während der New Yorker Rechtsanwalt Stringfellow eindringlich an die Konferenz appellierte, nicht die Fühlung mit dem wirklichen Leben zu verlieren. Beide Referate — so interessant sie sind — stehen aber nicht in unmittelbarer Beziehung zu dem eigentlichen Konferenzablauf, so daß auf ihren Abdruck angesichts unseres ohnehin sehr begrenzten Raumes verzichtet werden kann.

Die im zweiten Teil dieses Heftes enthaltenen Berichte von Konferenzteilnehmern über die in Montreal geleistete Arbeit sind unabhängig voneinander entstanden und vermitteln gerade dadurch und auch dann, wenn sie sich gelegentlich überschneiden, ein überaus lebendiges Bild vom Konferenzgeschehen, das zudem eine erstaunlich einmütige Beurteilung findet.

Mit Kritik an Montreal ist in der kirchlichen Öffentlichkeit des In- und Auslandes nicht gespart worden, und auch diese Aufsätze verschweigen nicht die kaum zu leugnenden Schwächen der Konferenz wie die Unzulänglichkeiten mancher ihrer Ergebnisse. Zugleich aber weisen sie darüber hinaus auf verheißungsvolle und weiterführende Neuansätze, auf jene „ökumenische Wirklichkeit“, „die schneller Gestalt gewinnt, als wir es verstehen oder zum Ausdruck bringen können“, wie es in dem an den Anfang dieses Heftes gestellten „Wort an die Kirchen“ heißt.

So möge denn diese Nummer unserer Zeitschrift neben dem offiziellen Konferenzprotokoll ihren Auftrag erfüllen, an das, was in Montreal von den Vertretern der Weltchristenheit durchdacht, erarbeitet und nicht zuletzt erbetet wurde, heranzuführen und uns damit einen weiteren Schritt auf dem Wege zu jener Einheit tun lassen, zu der unser Herr uns ruft.

Hanfried Krüger

EIN WORT AN DIE KIRCHEN

Wir sind auf dem Wege zur Einheit der Christen. Das haben wir in Montreal von neuem gesehen, denn uns wurde gezeigt, daß der Herr der ganzen Welt am Werke ist, was auch immer wir tun. Er gestaltet eine Welt, die nicht verleugnen kann, daß sie eine Welt ist, es sei denn, sie zerstörte sich selbst. In dieser Welt finden wir Christen uns zueinandergezogen und -getrieben. Das ist gemeint, wenn wir von einer „ökumenischen Wirklichkeit“ sprechen, die schneller Gestalt gewinnt, als wir es verstehen oder zum Ausdruck bringen können.

Vierzig Jahre lang hat die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung daran gearbeitet, die Einheit, die uns in Christus schon zugeeignet ist, auch äußerlich zur Erscheinung zu bringen; denn wir glauben, daß dies Gottes Wille ist. Es wird uns immer klarer, daß viele unserer Positionen, die wir seit langem verteidigt haben, für Gottes Absicht ohne Bedeutung sind. Es fällt uns immer noch schwer zu erkennen, was Gott uns gebietet festzuhalten oder aufzugeben und welche Wagnisse er von uns fordert. Aber wir sind gewiß, daß wir fortfahren müssen, einander in der Erkenntnis des Willens Gottes zu echterem Gehorsam zu helfen.

Die Aufgabe unserer Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist heute vielgestaltiger als je zuvor. Eine größere Anzahl von Kirchen nimmt an dem Gespräch teil, so daß neue, hingebungsvolle Bemühungen zum rechten Verstehen und neue Ideen notwendig sind. Große Teile der Welt sehen sich schwierigen und revolutionären Situationen gegenüber, die dort Fragen nach der Aufgabe der Kirchen aufwerfen. Ein engerer Kontakt mit dem römischen Katholizismus läßt uns an dessen eigener Selbstprüfung teilnehmen, die auch der übrigen Christenheit neue Fragen vorlegt. Vermehrte Interessen mußten in unserem Programm berücksichtigt werden, so daß wir unserer Aufgabe nur annähernd gerecht werden konnten.

Auf unserer Konferenz hatten wir zu viele Probleme zu klären, um eine einmütige Meinung in einem einzigen Bericht zusammenfassen zu können. So reichen wir die Berichte unserer fünf Sektionen den Kirchen zum Studium weiter, in dem Bewußtsein, daß sie eine sehr vielfältige Erfahrung widerspiegeln, die in einem gedruckten Bericht nicht wirklich zum Ausdruck kommen kann. Und doch glauben wir, die wir an dieser Konferenz teilgenommen haben, daß diese Berichte uns Fragen vorlegen, die wir mit euch, die ihr uns hierher gesandt habt, teilen möchten, wenn wir nun zu unseren Kirchen zurückkehren:

Wollt ihr mit uns gemeinsam versuchen, all das, was uns unsere eigenen Kirchen bedeuten, und all das, was wir von anderen verstehen können, dem Schiedspruch Christi, der unser aller Herr ist, zu unterstellen? Das Verständnis unserer

Arbeit, in der wir miteinander in die Tiefe gehen, ist eine neue Weise, sich den Fragen zu stellen; sie ist voller Verheißung.

Wollt ihr versuchen, die Geschichte anderer Kirchen genauso umfassend zu verstehen wie eure eigene? So entdecken wir die Gemeinschaft mit anderen Christen durch die Zeiten hindurch wie auch in die fernsten Räume hinein. Und die Kirche, von alters her und zugleich weltweit, wird Ihn tiefer verstehen, der Er der Gott der Zeiten ist. Wollt ihr erkennen, daß Christus die ganze Kirche in Seinen umfassenden Dienst ruft, so daß wir ein neues Verständnis der verschiedenen Ämter gewinnen, die Er in der Fülle Seines Dienstes gibt?

Wollt ihr versuchen, von anderen Traditionen mehr davon zu lernen, was wahrer Gottesdienst in seiner Tiefe und Breite ist, indem er Seine Gegenwart in Erinnerung, Kommunion und Erwartung widerspiegelt und Ihn in der Herrlichkeit und im Seufzen Seiner Schöpfung preist?

Wollt ihr demütig erkennen, daß wir in unseren Ortsgemeinden an vielen der Gaben, die Gott Seiner ganzen Kirche gibt, keinen Anteil haben können, solange wir nicht an jedem Ort das eine Volk Gottes werden und dazu bereit sind, dies durch neue und kühne Wagnisse lebendigen Glaubens zu verwirklichen?

Wir behaupten nicht, daß wir uns diesen Fragen auch nur annähernd radikal genug gestellt hätten, und wir kehren zurück, um sie mit euch von neuem gemeinsam zu erwägen. Wir wagen auch nicht zu behaupten, daß wir uns hier wirklich so entscheidender Probleme, wie zum Beispiel der Auseinandersetzung um die atomare Bewaffnung, der erbitterten Rassenkonflikte, der Probleme der wissenschaftlich-technischen Welt oder des sozialen Wandels bewußt geworden sind. Dem theologischen Gespräch wohnt die heimtückische Neigung zur Introvertiertheit inne. Aber wir beten darum, daß unsere Arbeit wirklich ein Dienst für Gott in Seiner Liebe zu Seiner ganzen Welt sein möge, so daß die Einheit der Kirche nicht um unseretwillen, sondern um Seiner und Seiner Kinder willen Ereignis werde.

Wir bitten unsere Kirchen, auf diesen Wegen weiterzugehen und alles zu tun, um die Einheit des Lebens, das bei Gott in Christus verborgen ist, öffentlich darzustellen. Heute sehen wir Wege offen, die gestern nur der Glaube wahrzunehmen vermochte. Immer noch liegt ein weiter Weg vor uns, aber wir verharren im Glauben an Ihn, der uns ruft; denn Er ist treu und Er wird's auch tun (1. Thess. 5,24).

Vorsitzender: Oliver Tomkins, Bischof von Bristol

Stellvertretende Vorsitzende: Chrysostomos Konstantinidis,

Metropolit von Myra

Henri d'Espine

Albert C. Outler

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.

Zweifelloos 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 ausarbeiten 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 auseinanderzusetzen 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 nichtrömischen 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 irrümlicherweise, 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 schleppe. 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 hocherfreut sein, denn sie dienen der Sache der Einheit. Auf der Suche nach Einheit gibt es keine kleinen Siege. Jede überwundene Trennung ist ein Hoffungsstrahl 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 Königtums 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 unguter Erinnerungen an Schrecken der Vergangenheit: an die „rabies theologorum“, über die Melancthon 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-

gekommen ist; wir müssen auch heute noch „langsam eilen“. Denn es ist ebenfalls eine Tatsache, daß immer dann, wenn überzeugte Christen ihre voneinander abweichenden Standpunkte in entscheidenden Fragen zum Ausdruck bringen, notwendigerweise Spannungen entstehen, die nicht durch diplomatisches Geschick oder Kompromisse abgebaut werden können.

Dennoch haben wir, allen Gefahren unseres Unternehmens und der Entfernung, die uns noch von unserem Ziel trennen, zum Trotz, ein gutes Stück Wegs von unseren Anfängen her zurückgelegt. Stellen Sie sich, wenn Sie es vermögen, einen Visionär im Jahre 1910 oder 1927 vor, der damals voraussagte, was nun tatsächlich die Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung von Edinburgh I bis zum II. Vatikanum geworden ist! Hätte man ihn nicht eher für einen Verrückten als für einen Propheten gehalten? Trotzdem sind wir bis hierher gekommen, und dies ist die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Es ist daher nötig, daß wir die Geschichte im Auge behalten, die uns bis hierher, bis in diese entscheidende zweite Generation unseres Unternehmens gebracht hat.

Wir können uns glücklich schätzen, daß diese Geschichte in einem ausgezeichneten kurzen Überblick durch zwei unserer Kollegen in dieser Konferenz dargestellt worden ist (Prof. John Skoglund und Prof. Robert Nelson: *Fifty Years of Faith and Order*, 1963). Es wird uns für unsere Arbeit hier und in unserer Planung für die Zukunft helfen, wenn wir uns der mühevollen Reise bewußt sind, die unsere Vorgänger von Edinburgh (1910) nach Lausanne geführt hat, wo sie entdeckten, daß ein Dialog über Fragen der Lehre nicht zu scheitern braucht; von Lausanne nach Edinburgh (1937), wo sie bewiesen, daß er in der Tat schöpferisch sein kann; von Edinburgh nach Lund mit seiner Erkenntnis, daß die „bloße vergleichende Ekklesiologie“ (Tomkins) nicht ausreicht; von Lund nach Montreal, wo man von uns neue Erkenntnisse und Entscheidungen erwartet, die die Vergangenheit bekräftigen und die Zukunft formen sollen. Wir sollten uns auch an die große Dankesschuld und Ehrerbietung erinnern, die wir der würdigen Schar von Faith and Order-Pionieren schuldig sind, Männern vom Schlage C. Brents, R. Gardiners, J. Motts, William Temples, Peter Ainslies, Yngve Brilioths, deren Weitsicht, Geduld und Mut die Grenzen eines Landes öffneten, das wir immer noch zu besiedeln suchen.

Wir sind weder die erste Generation von Christen, die unter der Tragödie der christlichen Uneinigkeit Qualen leidet, noch haben wir in unseren Spaltungen auch nur ein Jota mehr an Gottes versöhnender Gnade verdient. Dennoch stehen wir hier am Ende eines halben Jahrhunderts, das von einer Wandlung im Gefüge und in der Art der Beziehungen zwischen getrennten Christen Zeugnis ablegt. Wir sind Augenzeugen des Heraufkommens der ökumenischen Bewegung als „der großen neuen Tatsache unserer Zeit“ (Temple). Wir täten daher gut

darán, dem Wesen dieser Wandlung nachzudenken, stellt sie doch eine große Veränderung in den theologischen Wettersystemen der christlichen Welt dar, eine wirkliche Wandlung der Atmosphäre und der Formen der Diskussion von Fragen der Lehre. Ich möchte Ihre Aufmerksamkeit, um eines der wichtigsten Merkmale dieser Revolution zu nennen, auf einen bemerkenswerten Wandel in den Gepflogenheiten einer christlichen „Konferenz“ lenken, den Wandel „vom polemischen Streitgespräch zum ökumenischen Dialog“.

Daß wir hier in Montreal zusammen sind, bereit, uns mit einer schwierigen Tagesordnung nach einem anstrengenden Zeitplan herumzuschlagen — in der Hoffnung, daß unsere Bemühungen Frucht bringen —, ist in sich schon ein Zeichen dafür, daß wir uns nicht mehr in den alten Geleisen eines unerschütterten Konfessionalismus bewegen. Wir sind hier nicht, um zu disputieren, sondern um Gedanken auszutauschen, unsere Übereinstimmungen zu suchen und zu feiern, um ehrlich und geduldig in unseren Meinungsverschiedenheiten miteinander umzugehen. Können Sie ein Beispiel für etwas Ähnliches aus irgendeinem Jahrhundert des letzten Jahrtausends bis heute anführen?

Ich möchte mir nicht den Anschein geben, als verstünde ich, wie all dies geschehen ist. Aber es scheint deutlich zu sein, daß einer der bedeutsamen Gründe für diesen neuen Stil ökumenischen Theologisierens die in unserem Jahrhundert recht spät erfolgte Aneignung seines ungefähren Vorbildes in der europäischen Renaissance des 14.—16. Jahrhunderts war. Es wird heute weithin anerkannt, daß die Menschen der Renaissance die Form des Dialogs zu einer besonderen Kunst entwickelt hatten. Man kann das Aufkommen dieses neuen rhetorischen Stils von Petrarca über Bruno und Valla bis Erasmus, ja sogar bis zu Galilei hin und darüber hinaus verfolgen. Sein Ziel war zu überzeugen — und zwar durch die Gegenüberstellung von widerstreitenden Gedanken, aber nicht durch einen Vernichtungskampf. Man erwartete vom Verfasser eines Dialoges, daß er in der Lage sei, gegensätzliche Positionen fair darzustellen, andernfalls hätte man ihm vorhalten können, er habe sie nicht verstanden. Der Renaissance-Dialog zögerte nicht, die Waage zugunsten der einen Auffassung gegenüber ihren Konkurrenten ausschlagen zu lassen. Aber selbst die abgelehnten Auffassungen mußten um des in ihnen enthaltenen Wahrheitsrestes willen geprüft werden.

Es überrascht wohl kaum, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts — Protestanten wie römische Katholiken — so eine Sache als zu geschmeidig und leicht für die Zwecke der „reinen Lehre“ oder der Verteidigung des Glaubens gegenüber Irrlehren ablehnten. Der von den Theologen abgelehnte Renaissance-Geist des Dialogs wurde jedoch zu einem wesentlichen Element in der Entwicklung der europäischen Kultur — in der Philosophie, Rechtswissenschaft und Ethik, in den Künsten und in der Literatur, in den Naturwissenschaften und in der Technik.

Die Rhetorik des Überzeugens wurde zu einem Kennzeichen der Aufklärung und des Liberalismus im 19. Jahrhundert. Schließlich haben aber in unserem Jahrhundert, in dem ein neuer säkularistischer Dogmatismus unsere gequälte Welt in einen Schlangenpfuhl verwandelt hat, christliche Theologen und Kirchenmänner gelernt, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, in einem neuen Geist der gegenseitigen Anerkennung und des Dialogs miteinander zu reden und zu arbeiten, neue Programme ökumenischer Studien, ökumenischen Gottesdienstes und Zeugnisses zu wagen.

Damit will ich nicht sagen, die ökumenische Bewegung sei das Ergebnis eines verspäteten Sieges des Renaissance-Geistes des Dialogs über den reformatorischen Geist der Disputation. Einmal behandelten die Humanisten der Renaissance die Herrschaft Gottes und das Elend der Menschen viel zu leichtfertig. Zum andern ist es offenkundig, daß das heutige ökumenische Denken eine schöpferische Verbindung vieler Einflüsse darstellt, unter denen das Erbe der Renaissance nur einer ist: z. B. das reformatorische Prinzip des „sola scriptura“; die anglikanische Auffassung von „lex orandi, lex credendi“; das orthodoxe Verständnis der „Heiligen Tradition“ usw. Aber ich meine, daß man sich ohne diese Wiedergeburt des Geistes des Dialogs schwerlich vorstellen kann, wie die alten Formen der Auseinandersetzung hätten je wechseln können. Es hat sich in unserer zerrissenen Welt, in der wir in tödlicher Gefahr durch den unbarmherzigen Streit der Ideologien leben, die Form des Dialogs herausgebildet, damit sie als ein Instrument der Vorsehung dazu diene, die ökumenische Bewegung vor dem toten Punkt — oder vor dem Auseinanderfallen! — zu bewahren.

Es ist von Gott so eingerichtet, daß seine menschlichen Geschöpfe auf Gemeinschaft hin angelegt sind (Gen. 2,18). Der Genius unserer zwischenmenschlichen Beziehungen drückt sich in der Sprache aus. Der Mensch ist „ho zoon logon echon“ — „das lebendige Wesen, das des Dialogs fähig ist“. Eine umfassende Gemeinschaft kann nicht ohne „Gespräch“ sein — ob es nun mit unseren Mitmenschen oder sogar mit Gott ist. In unserem Reden drücken wir uns selbst aus, bringen wir uns selbst zur Darstellung, werden wir erkannt und kommen wir zur Selbsterkenntnis. Mein bedeutender Kollege, Professor K. E. Skydsgaard, hat es so gesagt:

„Mensch, Wort und Sprache gehören zusammen. Es gehört zum Wesen des Menschen, daß er in der Lage ist, sich mit ‚dem anderen‘ zu verständigen und zu hören und zu verstehen, was seine Mitmenschen zu ihm sagen. Zweck der Sprache ist es, eine echte Begegnung zwischen Menschen zu bewirken, Verständigung zu schaffen und dadurch Gemeinschaft. Die Sprache des Menschen ist Ausdruck seines innersten Wesens und darum ist sie oft vergiftet oder verzerrt worden: sie bewirkt nicht nur keine Verständigung und Gemeinschaft, sondern sie treibt sogar Menschen weit auseinander... Die interkonfessionelle Sprache ist vergiftet wie jede andere Sprache, aber unsere Zeit hat den Beweis erbracht, daß

die Sprache nicht nur Trennungen schafft: sie kann ‚Gefangene‘ aus dem Gefängnis des Monologs in den offenen und echten Dialog hinausführen“ (The Ecumenical Review, Vol. XIV, No. 4, Juli 1962, S. 429—431).

Die Wirksamkeit des Dialogs hat offensichtlich Grenzen, besonders für diejenigen, die seine Anforderungen nicht gewohnt sind und sich in Situationen befinden, in denen es um letzte Fragen geht. Es gibt viele fromme und eifrige Christen, die die versöhnende Eigenschaft christlicher „Sanftmütigkeit“ (von der Tit. 3,2; Jak. 3,17; Phil. 4,5 sprechen) leider unterbewerten. Solche Menschen verlieren beim Gedankenaustausch die Geduld. Ein Dialog ist unmöglich, wenn die Gesprächspartner auf Spaltungen aus und streitsüchtig gestimmt sind. Wenn Menschen, die von der Unfehlbarkeit ihrer widerstreitenden Meinungen überzeugt sind, versuchen, diese zu diskutieren, dann kommt dabei kein Dialog, sondern ein ideologisches „Tennispokalspiel“ heraus.

Wo immer es um Fragen geht, über die man verhandeln kann, z. B. über Entscheidungsfragen, die einer Analyse und Neuformulierung bedürfen, ist die Methode des Dialogs eine in einzigartiger Weise schöpferische und wirksame Form der Verständigung. Die Maxime des Erasmus beschreibt ihr Ziel folgendermaßen: „Aus der Diskussion (*collatione*) verschiedener Meinungen heraus wird die Wahrheit ans Licht gebracht.“ In einem solchen Meinungsaustausch haben Menschen mit begründeten Auffassungen einen rechtmäßigen Platz und auch das Recht, um ihrer *begründeten* Auffassung willen respektiert zu werden. Aber sie müssen willens sein, ihre Auffassungen im Verlaufe der Diskussion zu ändern, denn niemand, der an einem ernsthaften Dialog teilnimmt, geht unverändert daraus hervor.

Während der nächsten zwei Wochen werden wir an einem Experiment im Dialog teilnehmen, das durch unsere große Zahl und unsere Verschiedenheit erschwert ist. Es ist interessant, daß ein Teil des Experiments in einem Dialog über andere Dialoge bestehen wird, da wir den Inhalt der Berichte unserer Studienkommissionen prüfen und bewerten sollen, die selbst Ergebnisse eines experimentellen Arbeitsprogramms einer genau entworfenen Dialog-Studienarbeit sind. Wichtiger ist jedoch, daß wir erkennen, wie entscheidend dieses besondere Experiment für die Zukunft von „Glauben und Kirchenverfassung“ ist. Was wir hier sagen und tun, wenn wir die Wirksamkeit der Dialog-Studienarbeit demonstrieren — und was wir für die Folgezeit planen, um so umfassend wie nur möglich Versuche in diesen Fragen, an den „Wurzeln der Dinge“ anzustellen —, wird viel beitragen zur Beantwortung der Frage, die sich während der letzten zehn Jahre mit zunehmender Dringlichkeit uns gestellt hat: Kann das Wagnis des Dialogs über Lehrfragen von allen Kirchen angenommen und zu einer dynamischen Kraft in ihrer Erneuerung werden?

Bisher hat es in den Kreisen der Fachtheologen ziemlichen Erfolg gehabt. Bei sporadischen Großtagungen war dies bedeutend weniger der Fall. Man hat gerade damit begonnen, es in einem weiteren Rahmen auszuprobieren, aber noch nicht im Rahmen von Gesprächen, die nach einem festen Plan schrittweise weiterführen sollen. „Glauben und Kirchenverfassung“ ist vielleicht nicht mehr nötig, um die Theologen beim Dialog zu halten, es sei denn, daß es deren Zusammenarbeit noch aktiver unterstützen könnte; es ist vielleicht nicht mehr nötig, von Zeit zu Zeit stattfindende Weltkonferenzen zu veranstalten. Aber etwas ist immer noch nötig, um die Masse der Kirchenleute in ihren konkreten Situationen der Getrenntheit und Passivität zu einem ökumenischen Dialog hinzuführen. Hier ist „Glauben und Kirchenverfassung“ das Mittel, das sich für diesen Dienst anbietet, wenn wir den Dialog wirklich als eine geeignete Form ökumenischen Theologisierens wollen und wenn wir bereit sind, die Ergebnisse dieser Ausweitung unseres Vorhabens zu beachten und zu nutzen. Sollte sich diese Konferenz als eine eindrucksvolle Empfehlung des Experiments „Christen im Gespräch“ für andere Christen erweisen, die auf diese Weise angeregt würden, das Wagnis eines Gesprächs miteinander einzugehen, dann werden wir und alle unsere Brüder Grund zur Freude haben.

Doch was erfordert dies von uns und wie können wir den berechtigten Ansprüchen unserer ökumenischen Verpflichtung entsprechen? Wenn ich auf eine solche Frage eingehe, kann ich einige der etwas abgenutzten Klischees nicht vermeiden. Ich bitte hierfür um mildernde Umstände einfach darum, weil es in dieser Frage, wie auch im christlichen Leben allgemein, weniger darum geht, eindrucksvolle Formen zu finden, um etwas zu sagen, als vielmehr wirksame Wege, um etwas zu tun.

Die erste und für einen Dialog selbstverständliche Forderung ist die Bereitschaft, zuzuhören und zu hören — und zwar zuzuhören mit Interesse und in der Erwartung von Einsichten und zu hören, was der andere *beabsichtigt*; nicht bloß, was seine Worte bedeuten können, sondern so zuzuhören, daß man die Auffassung des anderen wiedergeben kann und er anerkennen muß, daß man ihn wenigstens angehört hat. Das ist eine sehr schwierige Sache, die dadurch nicht erleichtert wird, daß so vieles, was wir anzuhören haben, fremd, langweilig oder zweifelhaft ist. In den Tagen, die vor uns liegen, wird es Zeiten geben, wenn selbst der Eifrigste durch den ununterbrochenen Wortschwall bis zur Langeweile übersättigt ist — wenn es sogar dem Gutmütigsten in den Sinn kommt, daß die wirklichen Nutznießer dieser Konferenz die Papierfabrikanten und die Reisebüros waren.

Das Heilmittel gegen Langeweile ist schöpferisches Zuhören — jene Art von Zuhören, die den Redner und seine Gedanken in ihren Zusammenhang und ihre Umwelt hineinstellt; ein Zuhören, das den Kern eines Gedankens herauschält,

mag er auch noch so sehr in Rhetorik eingehüllt sein. Das ist eine lebendige Arbeit und in überraschender Weise fruchtbringend — sowohl zu unserer eigenen Bereicherung als auch für das „Entdecken des anderen“.

Die zweite Forderung des Dialogs besteht in einer Funktion der ersten: einer Bereitschaft, von dem berührt zu werden, was wir hören. Die von einem Dialog bewirkten Wandlungen geschehen selten unmittelbar oder in sichtbarer Weise. Sie sind unauffällig, subtil, indirekt — und werden leicht durch eine Abwehrhaltung zunichte gemacht. Dennoch geschah der einzige bedeutsame Fortschritt, den man in der ökumenischen Diskussion feststellen kann, in indirekter Form, in Herzen und in Gedanken, die umgewandelt wurden, weil sie sich wandeln ließen. Professor Skydsgaard kann uns in diesem Zusammenhang ein anderes kluges Wort sagen:

„Der Dialog setzt eine klare Unterscheidung zwischen einem starren Anspruch auf das Monopol der Wahrheit einerseits und einer persönlichen Überzeugung andererseits voraus. Eine Bereitschaft, die eigene Unzulänglichkeit einzugestehen und zu wagen, für neue Erkenntnisse offen zu sein, erfordert Mut. Ist dieser Mut nicht vorhanden, dann wird der Übergang vom Monolog zum Dialog nicht möglich sein, auch wenn die anderen Bedingungen hierfür günstig sind.

Ein theologischer Dialog schließt den Willen und die Fähigkeit ein, an die Wurzeln, an die Grundlagen heranzukommen. Oft besteht der Unterschied zwischen den beiden Gesprächspartnern nicht in einem klar formulierten Gegensatz, sondern in einander unähnlichen Prinzipien des Wissens, die durch die Tradition von Jahrhunderten geformt und ausgestaltet worden sind... Die gleichen Worte und die gleiche Sprache einen nicht, sondern trennen. Darum verlangt der Dialog Geduld, er kann nicht von Menschen geübt werden, die darauf bestehen, in kurzer Zeit Ergebnisse zu erreichen.“

Die dritte Verantwortung im ökumenischen Dialog besteht in der Bereitschaft, nun auch selbst zu reden — so klar, so höflich und offen wie nur möglich — ohne anzunehmen, andere könnten unsere Gedanken lesen oder unsere Vorstellungen teilen. Sie sollten es versuchen, wir aber sollten ihr Einfühlungsvermögen nicht strapazieren. Die Kollegen haben ein Recht zu erwarten, daß unsere Beiträge zum Dialog durchdacht, begründet und repräsentativ sind — und vor allem, daß man über sie *verhandeln* kann. Gleich nach den bombastischen Typen sind diejenigen die am wenigsten brauchbaren Glieder einer Dialoggruppe, die alles mit einem geringschätzigen Schweigen über sich ergehen lassen.

Eine vierte Verantwortung im Dialog besteht darin, ihn in Bewegung zu halten. Grundsatzfragen müssen gewiß bis in ihre Verästelungen hinein geprüft und seziert werden, aber es ist selten weise, „dem Hause einen Antrag zur Abstimmung“ vorzulegen, der dann als ein Triumph für die eine Seite und als eine Niederlage für die anderen angenommen oder abgelehnt wird. Was wir erstreben, ist eher Erkenntnis als Beweis, eher Übereinstimmung als Unterwerfung.

Das bedeutet nicht nur, daß es tote Punkte geben wird, sondern daß man sich mit ihnen in der geduldigen Erwartung abfinden muß, daß sie, wenn man sinnvoll mit ihnen umgeht, zur rechten Zeit überwunden werden. Jeder alte Ökumeniker weiß: Wenn ein ernsthafter Dialog ohne Monopolansprüche geführt wird, dann kann das, was heute zum Stillstand kommt, morgen oder nächste Woche oder nächstes Jahr schon ganz anders sein.

Wir alle erinnern uns lebhaft an mehr als eine Erfahrung eines Durchbruchs — ich selbst denke an Oberlin, wo nach einer langen, hin und her wogenden Debatte der endgültige Entwurf des Berichts über den „Tisch des Herrn“ einstimmig angenommen wurde und ein Mitglied der Sektion, das sich bisher höchst eigensinnig gezeigt hatte, uns alle zu einem Dankgebet aufrief; oder auch an jenen Morgen in Toronto, als sich die Verwirrung in unserer Sektion der Kommission über Tradition und Traditionen schließlich auflöste und wir erkennen konnten, wie weit wir uns von der Verwirrung am Anfang der Arbeit auf einen Konsensus hin bewegt hatten. Es ist schon so, daß keiner von uns so etwas voraussagen kann, und niemand weiß, wie man so etwas bewirken kann. Aber es geschieht, und wenn es geschieht, dann wird eine echte Umwandlung bewirkt — und ich persönlich meine, daß es hier um wahrhafte *Charismata* des Heiligen Geistes geht.

Es ist selbstverständlich, daß ein verantwortlicher ökumenischer Dialog nicht nach jeder Seite hin offen sein kann. Sein allein angemessener und wesentlicher Gehalt hat ein fest umrissenes Zentrum und einen gemeinsamen Grund: die Wahrheit, wie sie in Jesus Christus ist — unser gemeinsames Leben im Leibe Christi. Allein eine Gemeinschaft des Glaubens stellt ein vernünftiges oder angemessenes Forum für einen Dialog über Lehrfragen dar. Allein unsere gegenseitige Anerkennung als Glieder einer solchen Gemeinschaft des Glaubens kann unseren Dialog wahrhaft ökumenisch machen. Der Weg der Kirchen zur Einheit muß in einem gemeinsamen Hinzutreten, in Buße, Glauben und Gehorsam, zu unserem einen Herrn, der das Haupt der Kirche ist, bestehen. Jede Frage aus dem Themenbereich von „Glauben und Kirchenverfassung“ hat es immer mit der Bedeutsamkeit der Inkarnation zu tun, mit dem, was sich aus dem höchsten christlichen Geheimnis ergibt: daß Gott in Christus war und die Welt mit ihm selber versöhnte und in und für diese Welt ein Volk und ein Priestertum auswählt und beauftragt hat, deren „Dienst“ das Amt der Versöhnung ist (vgl. 2. Kor. 5, 10—19; 1. Petr. 2, 9 f.).

Hier stoßen wir jedoch auf eine wesentliche Unterscheidung in unserem Verständnis des Dialogs als einer Weise theologischen Fragens und Entfaltens. Wir müssen darauf achten, zwischen dem Geheimnis von Gottes Selbstoffenbarung (seiner Selbstenthüllung in Jesus Christus und der Geschichte unserer Erlösung, die hierdurch bewirkt wurde) und der Rechtmäßigkeit jeglicher Form mensch-

licher Rede, die dieses Geheimnis anerkennt und interpretiert, zu unterscheiden. Die Wahrheit, wie sie in Jesus Christus ist, ist nicht die Wahrheit theologischer Summen und Schlüsse, noch kann sie umschrieben werden durch irgendeine diskursive Formulierung. Die Wahrheit des inkarnierten Wortes Gottes — und des Christus in uns, unsere Hoffnung der Herrlichkeit — ist ohne jeden Zweifel, umfassend, unfehlbar. Aber sie ist auch unbeschreibbar, unaussprechlich, unendlich. Es ist offenkundig, daß wir über eine unbeschreibbare Wahrheit nicht nachdenken oder sprechen können ohne irgendeine Form der Begriffsbildung. Aber alle unsere Begriffe, Bilder und Symbole sind in Sprachen eingebettet, die aus Substantiven mit Definitionen, Verben mit Zeitformen und Präpositionen, die auf Raum und Zeit hinweisen, gebildet sind. Man mag sie noch so sehr mit Frömmigkeit und Inspiration beladen, sie werden dennoch nicht in der Lage sein, die Wirklichkeit, auf die sie hinweisen, vollkommen zu erfassen oder auszuschnöpfen.

Zweifellos waren sich die Verfasser der Bibel dessen bewußt — und das gilt auch für die ersten „Väter der Kirche“. Ihre Sprache gibt Kunde von Gottes gnädiger Gegenwart, Herrlichkeit und gnadenreichem Handeln mit Hilfe sehr schlichter Grundsätze eines umfassenden, „wissenschaftlichen“ Lehrsystems. Das christliche Dogma — im Sinne des *consensus fidelium* unter der Führung des Heiligen Geistes und des Kanons der Heiligen Schrift — mag wohl unfehlbar und sogar irreformabel sein. Aber keine formale dogmatische Darlegung wurde dadurch jemals unfehlbar oder irreformabel gemacht. „Der Glaube, der den Heiligen ein für allemal übergeben worden ist“, wurde nicht auf einer Urkunde mit Behauptungen übergeben.

Für einen eindrucksvollen Kommentar zu dieser entscheidenden methodischen Frage weise ich Sie auf eine Quelle hin, auf die man vor noch gar nicht langer Zeit wahrscheinlich nicht gekommen wäre. In einem Vortrag vor der „Pro Deo“-Universität in Rom im vergangenen Januar sprach Kardinal Bea über die Bedeutung des ökumenischen Dialogs:

„Trennungen und Auseinandersetzungen entstehen auch aus der Schwierigkeit, die Wahrheit in der Form menschlicher Sprache zu erklären. Die Sprache ist zweifellos eine herrliche Gabe des Schöpfers, die uns in die Lage versetzt, unsere Gedanken anderen gegenüber zu öffnen und die Schätze des Geistes einander mitzuteilen: nämlich Erkenntnis und gegenseitige Liebe. Aber wie ist doch gleichzeitig unsere Erkenntnis dieser Mitteilung so unvollkommen, so veränderlich und so oft begrenzt. Sie bringt tausend Mißverständnisse hervor, auch im heiligen Bereich des religiösen Glaubens.

Es ist wohlbekannt, daß die katholische Kirche ziemlich konservativ ist, wenn es um Formulierungen geht, in denen das Erbe ihrer Lehre zum Ausdruck gebracht worden ist. Doch der Heilige Vater selbst hat in einem feierlichen Augenblick — in seiner Eröffnungsansprache beim Konzil — erklärt, daß die Wahrheit, deren Wächterin die Kirche ist, der Welt in einer neuen Sprache übermittelt

werden muß, der Sprache des heutigen Menschen, die die einzige ist, die er versteht. Und der Heilige Vater gab hierfür folgenden Grund an: Ein Gedanke ist eine Sache. Etwas anderes ist es, ihm durch konkrete Worte Ausdruck zu verleihen. Darum kann man bei treuer Bewahrung der reinen Lehre diese doch entsprechend der Mentalität und Sprache der Menschen gut durch andere Begriffe zum Ausdruck bringen.“

Das souveräne Heilmittel für Unwissenheit und Irrtum in ökumenischen Dingen ist weder das Streitgespräch noch bloße Toleranz, sondern Liebe. Weder Zwang noch Kapitulation wird der Sache der Wahrheit in der Lehre dienen. Die rettende Gnade des ökumenischen Dialogs besteht in einer von Herablassung freien Liebe zum irrenden Nächsten — oder, wenn der Irrtum bei uns liegt, in unserer Liebe zum Nächsten, der uns in Liebe wieder zurechtbringen wird. Alles, was man in diesem Zusammenhang zu sagen hoffen kann, wäre nur ein Kommentar zum apostolischen Kanon für Christen-in-Gemeinschaft entweder im Gespräch, beim Gebet oder „in der Welt“ — ich meine Eph. 4, 1—16 —, den ich für die biblische Charta der gesamten ökumenischen Bewegung halte. Und hier wird uns gesagt, daß die „Wahrheit in Liebe festhalten“ — *aletheuontes de en agape* — das allein angemessene Mittel zur Erlangung wahren Glaubens und rechter Ordnung ist.

Aber weder der Wahrheit noch der Liebe wird gedient, wenn wir vorgeben, eins gegenüber dem anderen vorzuziehen. Der Dialog muß auf Wahrheit aus sein, andernfalls wird er eine Selbsttäuschung sein; er muß in Liebe geschehen, oder aber er wird nie zur vollen Wahrheit gelangen. Lieblose Wahrheit verwundet und erniedrigt. Die entscheidende Wahrheit ist die Wahrheit, die in der Liebe bleibt, und in der Liebe zu jener wird die Wahrheit frei und versöhnt machen. Darum ist es unsere Pflicht — und es sollte auch unsere Freude sein —, alle Wahrheit, um die wir wissen, so gütig und geziemend wie wir nur können auszusprechen, in Dankbarkeit und Bescheidenheit, mit Herzen und Sinnen, die wach sind für die unerwarteten Weisen, in denen Gott uns seine Wahrheit sagen kann.

Es bedarf keiner besonderen Voraussicht, um zu erkennen, daß in dieser Konferenz und in ihrem Ergebnis „Glauben und Kirchenverfassung“ einer Prüfung unterzogen wird, und zwar von wenigstens zwei Instanzen. Auf der einen Seite sind es unsere Kollegen vom Ökumenischen Rat, die sich ein Urteil über unseren besonderen Beitrag zur ökumenischen Bewegung als ganzer bilden müssen. Auf der anderen Seite steht die beträchtliche Zahl von Kirchenführern, die bisher unser Unternehmen mehr für eine Art Geheimwissenschaft als für etwas Praktisches angesehen haben. Erst kürzlich kleidete einer dieser Männer seine Zweifel in die Frage: „Wird Montreal wieder ein Paradedag für die Theologen sein oder besteht eine Möglichkeit, daß es uns eine wirkliche Hilfe für die Verhandlungen über die Einheit der Kirche, in denen wir augenblicklich stehen, an die

Hand gibt?“ Auch nachdem ich mich gegen das offenkundige Vorurteil in dieser Frage gewandt hatte, empfand ich immer noch ihr Gewicht. Diese Konferenz wird mit ihrer Prüfung der Ernte der vergangenen zehn Jahre und mit ihren Planungen für die Zukunft sicher das Zünglein an der Waage im Urteil unserer Brüder darüber sein, welche Art von Funktionen wir im Ökumenischen Rat der Kirchen und in der Sache der christlichen Einheit auszuüben haben.

Es liegt nur allzuoft ein ungewisses Element in der Abstimmung einer Konferenz, wenn wir einen Bericht entgegennehmen und „ihn den Kirchen zum Studium und zur entsprechenden Veranlassung übergeben“. Was heißt entsprechende Veranlassung wenn nicht, das Programm des ernsthaften ökumenischen Gesprächs auf umfassenderer Ebene zu wiederholen? Es gibt ermutigende Beweise dafür, daß dezentralisierte Studien- und Konferenzprogramme sowohl durchführbar als auch nützlich sind —, wie es das Beispiel des Netzes regionaler Gruppen zeigt, die bei den Vorbereitungen für die Konferenz in Oberlin einen so bemerkenswerten Dienst geleistet haben. Gibt es irgendeinen unter uns oder irgendeine unter unseren Kirchen, die nicht *irgendetwas* beitragen könnten zur weiteren Förderung angemessener Studienprogramme in unseren verschiedenen Gebieten und Kirchen?

Wir sind hier von den Enden der Erde und unter dem Drängen der Liebe Christi (2. Kor. 5, 14) zusammengekommen, um uns selbst und unsere Traditionen im ökumenischen Gespräch in Frage stellen zu lassen. Wir werden sicherlich „den Lehrern zuhören und sie fragen“, wir werden uns über die Erkenntnisse aus allen Kreisen freuen, werden keiner Aussage zustimmen, die unsere tiefste Überzeugung verletzt, und alles annehmen, was wir mit gutem Gewissen annehmen können. Wir werden der Liebe dessen eingedenk sein, der dafür betete, daß wir alle eins seien, und dessen „neues Gebot“ war, daß wir uns untereinander so lieben sollen, wie er uns geliebt hat. Diejenigen, die uns hierher geschickt haben, werden wissen wollen, was hier über gemeinsames Reden und Beten hinaus geschehen ist. Und wie wäre es, wenn wir auf diese ehrliche Frage genauso ehrlich antworten könnten: „In Montreal ist es uns durch die Führung und Kraft des Heiligen Geistes gelungen, einerseits den Bereich unserer Meinungsverschiedenheiten zu verengen und andererseits den Wirkungskreis des ökumenischen Gesprächs in und zwischen den Kirchen auszudehnen“? Wer könnte dann daran zweifeln, daß diese *vierte* Konferenz eine würdige Nachfolgerin der ersten drei Konferenzen gewesen ist?

DIE AUFGABE DER KONFERENZ VON MONTREAL

VON OLIVER TOMKINS

Gestatten Sie mir zu Beginn die Bemerkung, daß ich es für eine große Ehre halte, Vorsitzender dieser Konferenz zu sein. Ich komme mir ein wenig wie ein Männlein vor, das man mit den Gewändern seiner viel größeren Vorgänger behängt hat, oder, wenn Ihnen dieser Vergleich angesichts meiner Statur nicht ganz angebracht erscheint, so doch wie einer, der sich in viel zu großen Schuhen bewegt. Drei Punkte drängen sich mir als charakteristisch für die Konferenz auf.

Erstens folgt die Konferenz auf eine Reihe großer Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung: auf die von Lausanne — ich ging damals noch zur Schule —; die von Edinburgh, an der ich als Jugenddelegierter teilnahm; und die von Lund, bei der mir die Aufgabe des Sekretärs für Glauben und Kirchenverfassung zufiel. Ich teilte diese Aufgabe damals mit Dr. Leonard Hodgson, dem diese Konferenz sehr herzliche Grüße sendet, und mit meinem hochverehrten amerikanischen Namensvetter, der zu unserer Freude unter uns weilt.

Zum anderen wurde diese Konferenz vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufen, dessen fester Bestandteil die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung jetzt ist. Diese Integration kam während meiner Mitarbeiterzeit im Ökumenischen Rat der Kirchen zustande. Damals war es meine Aufgabe, die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom Gesichtspunkt von „Glauben und Kirchenverfassung“ her vorzubereiten. Diese Vollversammlung führte ihrerseits zu einigen der Hauptakzente der Konferenz von Lund.

Drittens ist unsere Konferenz selbst ein einzigartiges Ereignis, das unbegrenzte Möglichkeiten in sich birgt, so wie es bei allen Versammlungen von Christen sein sollte, die die Führung des Herrn, des Heiligen Geistes, erbitten. Lassen Sie uns jeden dieser drei Aspekte und, was sich aus ihnen für uns angesichts der Aufgaben dieser Konferenz ergibt, betrachten.

I.

Als Erben einer intensiven 50jährigen gedanklichen Auseinandersetzung mit der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung und als Teilnehmer an dieser Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung sind wir Glieder der starken und wachsenden Gemeinschaft derer, die sich dem Werk der christlichen Einheit verschrieben haben. In den letzten Jahren, ja, man kann fast sagen, in den letzten Monaten, haben die Bemühungen um die Einheit der Christen in der ganzen Welt einen Auftrieb erhalten, wie er unseren großen Vorläufern in dieser

Bewegung als ein Wunder, wenn darum auch nicht als unglaublich erschienen wäre.

Ein neues Moment sollte uns alle heute, da der vor kurzem gewählte Papst seine Amtsgeschäfte aufnimmt, beschäftigen. Sicherlich ist das größte Ereignis in jüngster Zeit in der ökumenischen Bewegung der positive und fruchtbare Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der übrigen christlichen Welt, der heute als offene Möglichkeit erhalten bleiben sollte. Wir alle beten aufrichtig dafür, daß im Wirken Pauls VI. Gottes Wille tatsächlich geschehe. Doch wie immer die neue Regentschaft aussehen mag, mir scheint, daß in der römisch-katholischen Kirche Impulse und Wünsche ausgelöst worden sind, die man nicht mehr rückgängig machen kann. So wie wir über die zuvorkommende Behandlung der nichtkatholischen Beobachter auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfreut waren, so ist es uns jetzt eine Freude, davon ein wenig den römisch-katholischen Beobachtern, die hier unter uns weilen, zuteil werden zu lassen. Aber auf die einzelnen Möglichkeiten, die sich hier vor uns auftun, komme ich später noch einmal zurück. Im Augenblick wollte ich nur auf die erstaunliche Ausweitung dieser Einigungsbewegung, die wir erleben dürfen, hinweisen.

Wir sahen in Lund, daß die Zeit „bloßer vergleichender Ekklesiologie“ zu Ende ist. Schon damals wurde unterstrichen, daß jede Generation noch viel dazu beitragen muß, damit immer weitere Kreise sich mit der Aufgabe der christlichen Einheit befassen. Es kann wohl sein, daß sich einige der Delegierten unter Ihnen wie Neulinge in einer fremden Schule vorkommen. In jeder Generation und auf jeder Konferenz muß eine Art Dialog stattfinden zwischen jenen, denen der Boden fremden Gedankengutes schon lange vertraut ist, und jenen, die diesen Boden als Neuland betreten. Der heutige Erzbischof von Canterbury schlug als Theologieprofessor und Delegierter auf der Konferenz in Lund vor, doch bei der Ankunft der Delegierten einmal festzustellen, ob sie wirklich die ihnen zugestellten Arbeitsdokumente gelesen hätten. Ich fürchte, uns fehlt der Mut, diesen Vorschlag wirklich durchzuführen. Aber wir dürfen doch wohl hoffen, daß niemandem auf dieser Konferenz die Gedanken unserer Tradition von Glauben und Kirchenverfassung völlig fremd sind.

Natürlich besteht eine unserer Hauptaufgaben auf dieser Konferenz darin, auf dem Fundament weiterzubauen, das in vergangenen Jahren errichtet worden ist, d. h. besonders auf der Arbeit der vier Theologischen Kommissionen, deren Bemühungen die uns hier vorliegenden Früchte getragen haben.

Eine der großen Entdeckungen der Konferenz von Lund war die Erkenntnis, daß es fruchtbar ist, miteinander auf den Grund einiger unserer christlichen Überzeugungen vorzustößen; die Erkenntnis, daß der „Weg zur Einheit der Weg zum Zentrum“ ist. Der uns vorliegende Bericht über „Christus und die

Kirche“ legt die ersten Ergebnisse dieser Erkenntnis vor. Möglicherweise sind einige von Ihnen über die gedruckten Ergebnisse enttäuscht. Vielleicht können uns hier aber zwei warnende Bemerkungen unnötige Enttäuschungen ersparen. Einmal ist das gedruckte Wort einfach kein Ersatz für die lebendige Erfahrung einer derartigen Diskussion. Ich meine schon lange, daß die Hauptwirkung der Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung nicht so sehr in ihren gedruckten Ergebnissen zu suchen ist (ja, ich bin recht skeptisch, inwieweit diese mühsam hervorgebrachten Bände und Berichte tatsächlich von vielen gelesen werden), sondern vielmehr in der Verwandlung, die sie in den Ansichten derer hervorruft, die sich selbst aktiv beteiligen. Sicherlich dürfen wir dies doch als eines der größten Ergebnisse werten, daß einige unserer schöpferisch tätigen theologischen Verfasser ihresgleichen in einem lebendigen Gedankenaustausch begegnen konnten, der sie selbst eine Verwandlung hat durchmachen lassen.

Zum anderen war die Aufgabe, die sich die theologische Kommission über Christus und die Kirche gestellt hatte, derart umfangreich, daß selbst ein Jahrzehnt intensiver Arbeit über einen Teilabschnitt nur Wege zur Lösung aufzeigen, aber nicht die Lösung selbst bringen konnte. Es ist wohl nicht übertrieben zu sagen, daß Glieder voneinander getrennter Kirchengemeinschaften zum ersten Mal in der Geschichte mit der ausdrücklichen Absicht zusammenkamen, so tief wie irgend möglich in die grundlegende Aussage der christlichen Kirche, daß Jesus der Herr ist, einzudringen. Wir alle stimmen darin überein, daß unser kirchliches Leben, so wie wir es übernommen haben, letztlich nur soweit von Bedeutung ist, wie es dem Willen Christi entspricht. Diesen Willen, wie er durch Seinen Geist bekannt geworden ist, zu erforschen, heißt, gemeinsam zu einem Ausgangspunkt zu gelangen, von dem aus sich alles andere von allein ergeben muß. Noch nie zuvor haben Christen so versucht zu prüfen, inwieweit ihre gemeinsamen Traditionen im Hinblick auf die Person und das Werk Jesu Christi, der allein der Herr sein muß, eigene Wege gegangen sind. Dieses Vorhaben ist derart neu und umfassend, daß wir wirklich nicht erwarten können, schon jetzt ein endgültiges Ergebnis zu erhalten. Dazu bedarf es einer viel längeren Zeitspanne und weitreichenderer Bemühungen.

Der zweite Bericht über „Tradition und Traditionen“ beleuchtet das Kernproblem derjenigen unter uns, die vor allem Kirchengeschichtler sind. Auch hier sind wir uns der Paradoxie bewußt. Jede unserer getrennten Gemeinschaften hat auf irgendeine Weise ihre eigene Tradition entwickelt. Einer unserer Delegierten brachte das sehr treffend zum Ausdruck durch den Satz: „Es ist Tradition in meiner Kirche, der Tradition keinerlei Aufmerksamkeit zu schenken.“ Aber wir sind uns alle darüber im klaren, daß unsere Existenz als Christen nicht ein zufälliges Nebenprodukt der Geschichte ist. Irgendwo im Zentrum

macht sich der ständige und formende Einfluß des Herrn der Kirche selbst bemerkbar. Mitten in unseren auseinanderstrebenden Traditionen gibt es irgendwo einen zentralen gemeinsamen Halt, die wesentliche Tradition, die sich von Ihm, dem obersten Vermittler dieser Tradition, herleitet. Die Beschäftigung mit der Tradition hat alte Kontroversen über das Verhältnis von Schrift und Tradition auf äußerst fruchtbare Weise wieder eröffnet. Das Gespräch hat uns geholfen, uns mit den Augen anderer zu sehen, wodurch wir uns, soweit das sterblichen Augen möglich ist, „*sub specie aeternitatis*“ gesehen haben.

Unser drittes Thema, der „Gottesdienst“, muß uns ständig weiter beschäftigen. Wiederum stehen wir vor einem Paradoxon. Einerseits gibt es wohl keinen Punkt, an dem wir uns unserer Trennungen stärker bewußt werden. Gerade weil wir in Fragen des Gottesdienstes so empfindlich sind, befremden uns andere Formen so leicht. Gerade in diesem Punkt sagen wir uns schnell voneinander los und sind nur ungern geneigt, irgendwelche Veränderungen vorzunehmen. Gerade weil aber gleichzeitig unser Gottesdienst immer Anbetung Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, in seinem Heiligen Geist ist, wissen wir, daß dieser Gottesdienst doch immer christlicher Dienst ist, so verschieden, ja antagonistisch seine Formen sein mögen.

Die drei Sektionen der Kommission für Gottesdienst sind jeweils ihren eigenen Weg gegangen. Sie alle bekannten, daß sie eigentlich noch in den ersten Anfängen einer Lösung ihrer Aufgabe steckten. Nach der Konferenz von Lund hatte man vorgeschlagen, unsere Bewegung von da ab Bewegung für „Glauben, Kirchenverfassung und Gottesdienst“ zu nennen, um die fortdauernde Bedeutung dieses Aspektes der Aufgabe christlicher Einheit zu unterstreichen. Was immer wir von diesem speziellen Vorschlag halten mögen, so wird doch niemand unter uns leugnen wollen, daß es ein ganz fester Bestandteil unserer Verantwortung ist, gemeinsam demütig vor den Gott zu treten, den wir anbeten. Ich hoffe sehr, daß wir diesem Aspekt unserer Aufgabe noch größere Aufmerksamkeit schenken werden und daß wir mutig Wege aufzutun suchen, die uns weniger dazu führen, über den christlichen Gottesdienst zu reden, als vielmehr sorgfältig vorbereitete Schritte zu unternehmen, um zur gemeinsamen Feier und zum Erleben des christlichen Gottesdienstes zu gelangen. In dieser anbetenden Beteiligung beginnen wir, die Tiefe der Traditionen zu begreifen, die uns zu Beginn so fremd sind.

Aus den Berichten haben Sie sicher entnommen, daß man ein gut Teil der Mißverständnisse beseitigen konnte und die Aspekte einer Tradition zu würdigen ansetzte, die uns zuerst wesensfremd erschien. Das rechte Verhältnis von Wort und Sakrament, das weitverbreitete Interesse der Christenheit an den verschiedenen liturgischen Bewegungen, das erneute Studium der Feier des Herrenmahles und ihres Verhältnisses zum ein für allemal geschehenen Opfer Christi — all das sind Bereiche, in denen das Verständnis füreinander merklich zugenommen

hat. Ich meine, daß wir unsere Bemühungen auf dem Gebiet des christlichen Gottesdienstes nicht einstellen können, ganz gleich welche Entscheidungen wir über die Fortsetzung unserer Arbeit in den nächsten zehn oder mehr Jahren noch treffen werden.

Der vierte Bericht über den „Institutionalismus“ hat vielleicht die am wenigsten endgültige Form. Schon lange Zeit vertraten wir in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung die Überzeugung, daß wir sorgfältig den Einfluß aller möglichen Faktoren im Auge behalten müssen, die, abgesehen von denen, die gewöhnlich diskutiert werden, das zwischenkirchliche Verhältnis betreffen. Aber das Feld ist derart weit und umfassend, daß schon eine Frage zu formulieren sehr schwer, sie aber zu beantworten, fast unmöglich ist. Nach der Konferenz von Lund bedurfte es geraumer Zeit, um zu entscheiden, von welchem Winkel aus wir das Problem beleuchten wollten. Aus einer fast unbegrenzten Zahl von Möglichkeiten einigten wir uns schließlich auf die Zusammenarbeit von Theologen und Soziologen, deren Arbeitsergebnisse in unserem Bericht niedergelegt sind. Auch hierbei bitte ich Sie, die Früchte dieser Kommissionsarbeit lediglich als Andeutung dessen zu betrachten, was eine solche Partnerschaft hervorzubringen imstande ist, damit wir Wege suchen, um diese Zusammenarbeit noch zu verbessern.

Bis jetzt verlief die Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in ziemlich klar aufgezeichneten Bahnen. Den internationalen theologischen Kommissionen wurden Diskussionsthemen unterbreitet, die sie dann etwa ein Jahrzehnt lang mit einer Gruppe von Mitarbeitern untersuchten, einer Gruppe, die groß genug war, um wirklich repräsentativ zu sein, aber klein genug, um eine echte gemeinsame Meinungsbildung zu ermöglichen. Wir sind jetzt an dem Punkt angelangt, an dem die Früchte dieser Arbeit einer Versammlung vorgelegt werden, die einen weiteren Kreis von Kirchen repräsentiert, die nun das Ergebnis prüfen und eine Entscheidung darüber fällen sollen, welche weiteren Gebiete zu untersuchen sind. Es obliegt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und ihrem Arbeitsausschuß als den Erben des ehemaligen Fortsetzungsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, diese Untersuchungen bis zu dem Zeitpunkt anzuregen und in gewissem Rahmen zu kontrollieren, da sie den Kirchen zur ausführlichen Beurteilung vorgelegt werden sollen.

Nun ist es heute sicher an der Zeit, uns zu fragen, ob diese Methode die einzige, ja vielleicht die beste ist, um unseren Interessen zu dienen. Eines der Hauptziele der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zur Zeit ihrer Gründung war, wie wir uns erinnern, „die Kirchen aus ihrer Vereinzelung heraus zu gemeinsamen Gesprächen zu führen“. Heute liegt die Schwierigkeit eher woanders. Die Kirchen sind auf viele verschiedene Weisen zur Zusammenarbeit und zu gemeinsamen Gesprächen gelangt. Wir stehen heute vor der Schwierig-

keit, daß wir nicht recht wissen, wie jene vielen Anforderungen, die die ökumenische Aktivität stellt, am besten unter den verantwortlichen Gliedern der Kirchen aufzuteilen sind. Ja, wir müssen sicherstellen, daß wir im Rahmen unserer Organisationsform fortlaufende, intensive, ernste theologische Diskussionen ermöglichen, die uns berechtigen, die führenden Theologen der Christenheit zu bitten, ihre Zeit und Kraft für Zusammenkünfte aufzuwenden, die sich durch den ihnen eigenen inneren Gehalt rechtfertigen können. Natürlich besteht dabei die Gefahr, daß wir eine Art Statistenheer von ökumenischen Aktivisten, alle in verschiedenen Uniformen, heranbilden, die durch die Welt jagen und sich in einer Vielzahl von unterschiedlichen Verkleidungen wieder treffen. Darum, meine ich, müssen wir ernstlich Sorge dafür tragen, daß dieses Verfahren in Zukunft so nutzbringend eingesetzt wird, daß wir berechtigt sind, vielbeschäftigte Männer zu bitten, in unserer Bewegung in der ihnen gebührenden Bewegungsfreiheit mitzuarbeiten.

Es kann durchaus sein, daß ein Teil unserer Arbeit von nun an in Arbeitsgruppen und Ausschüssen, die mit einem besonderen Auftrag für eine bestimmte, begrenzte Zeit zusammengestellt worden sind, geleistet werden muß, deren kürzere und intensivere Zusammenkünfte zur Behandlung eines speziellen Problems den gesamten Dialog bereichern und die dann ihre Mitglieder aus ihrer besonderen Verantwortung entlassen. Möglicherweise könnten auch regionale Möglichkeiten noch besser genutzt werden, ohne damit unnötige örtliche Eigenheiten ungebührnd in den Vordergrund zu rücken. Ich hoffe, daß Sie im Laufe der Konferenz Gelegenheit haben werden, sich zu diesen Fragen zu äußern und der Kommission und dem Arbeitsausschuß für unsere weitere Aufgabe klare Richtlinien aufzuzeigen.

II.

Ferner wurde diese Konferenz vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufen, dessen fester Bestandteil die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung jetzt ist. Manchmal wird die irreführende Vermutung laut, „Glauben und Kirchenverfassung“ sei die theologische Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Das ist ganz gewiß nicht der Fall, denn die Theologie spielt eine wichtige Rolle z. B. auch in der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, im Laienreferat, ganz zu schweigen von unseren Kollegen, die sich als die wirklichen Erben der Bewegung für praktisches Christentum fühlen. In dem Maße, in dem die Verflochtenheit aller Aspekte des Ökumenischen Rates der Kirchen miteinander immer offensichtlicher wird, läßt sich auch die Rolle von Glauben und Kirchenverfassung immer schwieriger genau definieren. Hier läßt sich vielleicht sagen, daß unsere erste Verantwortung darin besteht, den Ökumenischen Rat insgesamt weiter daran zu erinnern, daß Zusammenarbeit nicht genug ist, und

daß die völlige Einheit des gesamten Gottesvolkes gemäß Seinem Willen unser höchstes Ziel sein muß. Unser Erfolg hängt zum Teil davon ab, wie fest man in allen Referaten und Abteilungen des Ökumenischen Rates der Kirchen sich an diesen Glauben hält. In diesem Zusammenhang müssen wir den Vorschlag des Referats für Glauben und Kirchenverfassung von Neu-Delhi erörtern, die Stellung von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des Ökumenischen Rates zu überprüfen.

Schon seit längerer Zeit wurde im Arbeitsausschuß für Glauben und Kirchenverfassung die Überzeugung laut, die sich meines Erachtens auch in den Kirchen selbst gezeigt hat, daß die der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des Lebens des Ökumenischen Rates tatsächlich zukommende Bedeutung in der Stellung eines Referates der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht richtig zum Ausdruck kommt. Einige traten mit Nachdruck dafür ein, daß die Vollversammlung von Neu-Delhi den Status des Referates für Glauben und Kirchenverfassung neu diskutieren sollte. Aber wie Sie sich erinnern werden, fand in Neu-Delhi schon eine wichtige Umstrukturierung des Ökumenischen Rates in seinem Zusammenschluß mit dem ehemaligen Internationalen Missionsrat statt. Viele wiesen damals darauf hin, daß diese große Anpassung die Vollversammlung durchaus voll in Anspruch nehmen würde. Es wurde jedoch zugesichert, daß der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen selber Schritte unternehmen werde, um den Aufbau des Ökumenischen Rates und die Stellung von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb dieser Struktur neu zu durchdenken. Natürlich liegt es innerhalb der Zuständigkeit dieser Konferenz, sich dazu zu äußern, wie unsere Hauptanliegen im Gesamtrahmen der Organisation des Ökumenischen Rates am besten Ausdruck finden können. Dabei müssen wir uns klar sein, daß wir eine von vielen Kräften darstellen, die zusammen die Wirkung ausüben, die vom Ökumenischen Rat auf seine Mitgliedskirchen ausgeht.

Unterdessen sind wir froh, drei hauptamtlich tätige Sekretäre im Mitarbeiterstab von Glauben und Kirchenverfassung zu haben, denen wir großen Dank schulden. In diesem Zusammenhang möchte ich auch daran erinnern, zu welchem Dank wir alle dem Direktor für Glauben und Kirchenverfassung verpflichtet sind. Ihn, Dr. Paul Minear, werden wir in Kürze als Vorsitzenden dieser Kommission selbst begrüßen können. Es scheint mir eine sehr wesentliche Voraussetzung der Arbeit zu sein, daß Glauben und Kirchenverfassung eine genügende Anzahl von Mitarbeitern innerhalb des gesamten Kräftepotentials des Ökumenischen Rates haben sollte, um die ganz speziellen Aufgaben dieser Bewegung, so wie es die Mitgliedskirchen erwarten, in Angriff nehmen zu können. Zweitens müssen wir Sorge dafür tragen, daß Vertreter des Stabes von Glauben und Kirchenverfassung wirklich bei Grundsatzentscheidungen, die von den leitenden

Mitarbeitern zu treffen sind, mitzureden haben und daß die Vertreter der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in jenen zentralen Gremien gehört werden, die die Richtlinien des Gesamtrates bestimmen.

Zur Frage nach dem richtigen Aufbau des Ökumenischen Rates im ganzen müssen auch andere außer uns sich äußern. Aber sicherlich sollten wir mit allem Nachdruck dafür eintreten, daß, ganz gleich wie die zukünftigen Pläne aussehen mögen, den Erfordernissen für eine wirksame Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiterhin Rechnung getragen und nötigenfalls die Arbeit noch verstärkt wird. Da diese Konferenz im Rahmen des Programmes des Ökumenischen Rates selbst stattfindet, ist es durchaus angebracht, Erwägungen dieser Art anzustellen.

Es gibt aber noch weitere Aspekte im Leben des Ökumenischen Rates, die gerade unsere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung berühren. Wie Sie wissen, wurde die Vollversammlung in Neu-Delhi merklich dadurch geprägt, daß die aktive Beteiligung der orthodoxen Kirchen durch die Mitgliedschaft neuer Kirchen im Ökumenischen Rat stark zunahm. Schon jetzt können wir sehen, wie diese Sache dazu beiträgt, das Gleichgewicht in der ökumenischen Arbeit im Rate selbst wiederherzustellen, nachdem wir zweifelsohne zahlenmäßig die östliche orthodoxe Tradition nicht annähernd so stark vertreten hatten, wie es ihr Platz in der Christenheit eigentlich verlangt. Die Hoffnung, daß wir in Zukunft einem freimütigen und kraftvollen Beitrag orthodoxer Überzeugung in unseren Gesprächen begegnen werden, erfüllt uns mit Freude. Gleichzeitig erlebte die Vollversammlung in Neu-Delhi den Beitritt von zwei Pfingstkirchen, die in den ökumenischen Dialog die Stimme des Protestantismus des linken Flügels trugen, der bisher nur unzureichend vertreten war. Auch hier hoffen wir, daß in Zukunft in unserem Gespräch die Vielfalt christlicher Stimmen, die zusammen von Christus und seiner Kirche reden, noch besser vertreten ist.

Ich sprach schon davon, daß wir in Papst Johannes XXIII. einen neuen Akzent in der Stimme der römisch-katholischen Kirche vernommen haben. Wir sind uns völlig klar darüber, daß es in der gegenwärtigen römisch-katholischen Position gewisse dogmatische Auffassungen gibt, über die es zu keinem Kompromiß kommen kann. Es trifft aber jetzt zu, daß die römisch-katholische Kirche mit uns anderen in ein lebendiges Gespräch eingetreten ist, wie das noch nie zuvor der Fall war. Darüber sind wir froh, und zu unseren zukünftigen Erwägungen gehört auch die Frage, wie dieses Verhältnis uns am besten zu beiderseitigem Nutzen zu einem geschärften Verständnis unserer Erkenntnis führen kann. Die Diskussion über christliche Einheit entbehrte bis zu einem gewissen Grad so lange der Realität, als die größte einzelne Gemeinschaft der Christenheit nicht wirklich an ihr beteiligt war. Auch der Ökumenische Rat selbst muß sich mit einigen schwierigen Fragen auseinandersetzen, wenn er daran geht, sein Verhältnis zu

einer Gemeinschaft von Christen — die Größe ist dabei eine andere Frage —, die nicht in gleicher Weise wie die Mitgliedskirchen Glied der Gemeinschaft ist, zu überdenken. Wiederum müssen wir im Zusammenhang mit unserer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat versuchen, schöpferische Wege aufzutun, um mit römisch-katholischen Theologen auf dem besonderen Gebiet von Glauben und Kirchenverfassung zusammenzuarbeiten.

III.

Schließlich stellt diese Konferenz in sich ein einmaliges Ereignis dar. Wann immer sich die Jünger Jesu in seinem Namen zusammenfinden und seinen Heiligen Geist anrufen, stehen sie vor unbegrenzten Möglichkeiten. Natürlich greift unser Programm für diese Konferenz, wie Sie gesehen haben, die Arbeit auf, die die vier Theologischen Kommissionen seit Lund geleistet haben. Aber es beschränkt sich in keiner Weise darauf. Wir versuchten, offen zu sein für das, was der Heilige Geist den Kirchen zu sagen hat. Wir müssen Gott bitten, daß er hier unsere Augen und Ohren für all das öffne, was er in der Welt und in der Kirche unserer Tage tut, damit wir unsere Pläne für die zukünftige Arbeit auf sein Handeln abstimmen. Hier ergeben sich einige Fragen, die wir zu diesem Zeitpunkt zumindest stellen sollten.

a) Laufen wir Gefahr, in unserer Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung eine Art theologischen Provinzialismus zu entwickeln? Ich glaube, es trifft zu, daß gewisse theologische Stimmen, die heute unter uns laut werden, in unserer Arbeit der vergangenen Jahre nicht genügend berücksichtigt worden sind. Um nur eine zu nennen, so spiegeln unsere Untersuchungen Gedanken wie die von Professor Bultmann nicht in dem Maße wider, wie es der Fall sein sollte, und es gibt ganz gewiß noch weitere Bereiche schöpferisch theologischer Einsicht, die wir sehr leicht übersehen könnten. Wenn tatsächlich der Weg zur Einheit der Weg in die Mitte ist, dann müssen wir im Gespräch bleiben mit all denen, die Grundsatzfragen stellen, wie schwierig es auch sein mag, diese Fragen in den jeweiligen Stand unserer Arbeit einzubeziehen.

b) Wir schlugen schon im Arbeitsausschuß für Glauben und Kirchenverfassung vor und leiteten diesen Vorschlag der Vollversammlung in Neu-Delhi zu, daß die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung heute ein viel verantwortlicheres Interesse an den vielen Bewegungen für tatsächliche organische Einheit, die in den verschiedenen Teilen der Christenheit heranwachsen, bezeugen muß. Hier muß die Frage richtig gestellt werden. Es wäre unheilvoll zu meinen, die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung stelle eine Art überkirchlichen Gerichtshof dar, vor dem Einheitspläne verhandelt würden. Für die Unionsverhandlungen auf lokaler Ebene sind vor allem die beteiligten Kirchen selbst verant-

wortlich. Gleichzeitig wäre es aber eine Verleugnung der Wirklichkeit unserer gemeinsamen Gliedschaft anzunehmen, daß in irgendeinem Teil der Welt die Einheit ohne Einsicht in die ökumenischen Rückwirkungen durchgesetzt werden könnte.

Ich gestehe gern als einer, der für die Gespräche zwischen Anglikanern und Presbyterianern in England mitverantwortlich ist, daß es ganz und gar nicht leicht ist zu sehen, wie man dieser unbezweifelbaren Wahrheit einen wirksamen organisatorischen Ausdruck verleihen kann. Wir sind uns alle dessen bewußt, daß wir nicht in einer unbelauschten und unbeachteten Ecke unsere Gespräche führen können. Aber mir ist absolut noch nicht klar, wie wirksam unsere Diskussionen in England und Schottland für Anglikaner und Presbyterianer in anderen Teilen der Welt sein können, ohne daß unsere eigene Aufgabe bis zu einem Grade kompliziert wird, daß es nicht mehr weitergeht. Noch schwieriger ist es, sich vorzustellen, wie diese Gespräche zwischen Anglikanern und Presbyterianern in England und Schottland dem ökumenischen Interesse in seiner ganzen Breite geöffnet werden können. Trotzdem dürfen wir uns natürlich nicht vor dieser Frage scheuen.

c) Schließlich, leben wir nicht in einer Atmosphäre, die uns mit einem „kairos“ der Einheit konfrontiert? Vor elf Jahren wurde in Lund sehr deutlich einiges darüber gesagt, wie gerade die Gaben Gottes, mit denen er uns in der Bewegung für die Einheit ausgerüstet hat, uns zum Gericht statt zum Segen werden, wenn wir nicht bereit sind, die Konsequenzen aus einem schon erreichten Zustand zu ziehen. Diese Aussagen sind heute noch aktueller und dringender. Wir wissen, daß die Suche nach Einheit mit der Gesamtaufgabe der Verkündigung an den „wissenschaftlichen Menschen“ eng verbunden ist zu einem Zeitpunkt, da die beinahe globale technische Zivilisation zum Charakteristikum unserer Zeit geworden ist. Unsere Gottesdienstkommission war sich sehr wohl der Tatsache bewußt, daß die traditionelle Sprache der Liturgie und der Bibelübersetzung für die meisten unserer Zeitgenossen eine Fremdsprache ist.

Die gleiche Kommission hat in der ostasiatischen Sektion die Frage der „Bodenständigwerdung“ aufgeworfen. Das ist durchaus nicht nur eine Sache der Kirchen in Asien und Afrika, obgleich sie für sie von besonderer Bedeutung ist. Sie ist Teil der größten Frage: Was muß die Kirche überall in der Welt tun, um eine organische Beziehung zum menschlichen Leben, das sie umgibt, zu gewinnen? In allen Teilen der Welt ändern sich die gesamten Lebensformen, häufig verwirrend schnell. Überall, wo wir leben, begegnet auch uns auf die eine oder andere Weise das Problem der Schaffung einheimischer Formen. Überall, wo wir leben, kann die Einheit der Kirche nicht von den Formen getrennt werden, die der Kirche an ihrem speziellen Ort in unserer Zeit eigen sind. Vielleicht am nachdrücklichsten nötigt die Einheit der Kirche die Christen dazu, ein neues Verständnis von Heiligkeit zu suchen. In Joh. 17 spricht unser Herr von Einheit im Zu-

sammenhang sowohl mit Wahrheit als auch mit Heiligung. Sicher fordert Gott von uns die Einheit. Aber die Einheit ist nicht die einzige Forderung. Er fordert von uns ebenso Mission, Erneuerung, Wahrheit, Heiligung. Aber trifft es nicht zu, daß Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes in jedem Lebensbereich, der es sich etwas kosten läßt, Segen auch auf allen anderen Gebieten mit sich bringt? Mit meinem Hinweis auf einen *kairos* der Einheit wollte ich lediglich sagen, wenn wir uns Gottes Forderung nach Einheit wirklich etwas kosten lassen, dann werden wir feststellen, daß wir so auch mit seinen anderen Forderungen konfrontiert werden.

Wenn wir unseren Auftrag für die Einheit sehen, werden wir besser für unsere Sendung gerüstet sein. Wenn wir den Preis für die Einheit zahlen, werden wir erneuert werden. Wenn wir uns die Notwendigkeit der Einheit vor Augen führen, werden wir erkennen, daß ihr wirklicher Preis in vertiefter Heiligung besteht.

Man könnte tatsächlich sagen, daß in jedem Fall auch der umgekehrte Prozeß gilt. Gerade unsere Mission fordert unsere Einheit. Nur wenn wir uns der Wahrheit in Christus nähern, werden wir auch unsere Einheit kommen sehen. Nur wenn wir in der Heiligung wachsen, wird uns die Gnade zuteil werden, alle tiefen noch vorhandenen Hindernisse zu überwinden. Das heißt aber nur, daß der eine Gott einen Willen hat, nämlich unsere Vervollkommenung in Christus. Wir befassen uns hier mit der Einheit der Kirche. Lassen Sie uns darum bitten, daß wir alle Schritte im Gehorsam diesem Willen gegenüber tun und so Seinen Segen in allen Bereichen unseres Lebens erfahren!

ZUR FRAGE DER KATHOLIZITÄT

VON LUKAS VISCHER*)

Wir haben in der ökumenischen Bewegung bis jetzt nur selten von der Katholizität der Kirche Christi gesprochen. Es gehört mit zu den Folgen der Trennung, in der wir leben, daß der Gebrauch des Begriffes gestört ist. Der Umstand, daß getrennte Kirchen sich gegeneinander behaupten mußten, hat dazu geführt, daß sich mit dem Ausdruck auf allen Seiten sofort apologetische oder polemische Gedanken verbinden, und es ist darum heute äußerst schwierig, die Sache, die mit dem Ausdruck gemeint ist, unvoreingenommen zu betrachten und darzustellen. Die Schwierigkeit ist so groß, daß wir uns in der ökumenischen Bewegung mit anderen Begriffen wie „ökumenisch“, „universal“, „wahr“ usw. beholfen haben.

*) Einführung in die Vorträge von V. Borovoy und Cl. Welch.

Können und sollen wir aber diese Beschränkung auf die Dauer aufrechterhalten? Werden durch den Fortschritt und das Wachstum der ökumenischen Bewegung nicht alle Kirchen dazu genötigt, von neuem und in neuer Weise die Frage zu stellen, was wir meinen, wenn wir alle bekennen, daß die Kirche, das von Gott in Christus berufene Volk, Christi eigener Leib katholisch sei? Wir dürfen uns dem Ausdruck darum nicht entziehen, sondern müssen vielmehr den Versuch unternehmen, die durch ihn bezeichnete Sache neu zu erfassen und von den Verkümmern und Verkürzungen zu befreien, in die sie im Verlaufe der Kirchengeschichte geraten ist. In dieser Absicht stellen wir das Thema heute zur Diskussion.

Die Begegnung der Kirchen in der ökumenischen Bewegung hat einen tiefen Einfluß auf ihr Selbstverständnis ausgeübt. Sie sind sich in steigendem Maße dessen bewußt geworden, daß Gottes Volk in Vergangenheit und Gegenwart größer und weiter ist als die Gemeinschaft, in der sie sich bisher befanden. Sie haben erkannt, daß die Gabe der Gegenwart Christi in seiner Kirche einen weit größeren Reichtum bedeutet, als im Leben ihrer besonderen Kirche zum Ausdruck kommen konnte, und sie haben die befreiende Erfahrung gemacht, daß ihnen der Dialog und die Gemeinschaft mit anderen Kirchen Seiten der in Christus geoffenbarten Wahrheit erschloß, deren sie sich vorher nicht in derselben Weise bewußt gewesen waren. Die gemeinsame Ausrichtung auf den Herrn, der das Haupt der Kirche ist, hat allen Kirchen neuen Zugang geöffnet zu dem unermesslichen Reichtum, der in ihm verborgen ist. Sie sind darum nicht mehr in der Lage, die Katholizität, die der Kirche durch ihre Gründung in Christus, dem Herrn der Welt, eigen ist, ohne Einschränkungen und in statischer Weise als Attribut ihrer Kirche zu bezeichnen. Gewiß, sie sind alle zutiefst davon überzeugt, daß sie in besonderer Weise in dieser Gabe leben. Wie könnten sie anders, wenn sie Christus der Welt verkünden? Sie sind vielleicht auch überzeugt, daß die Gabe außerhalb ihrer selbst nicht Wirklichkeit werden kann. Die Erkenntnis setzt sich aber in steigendem Maße durch, daß Katholizität nicht nur als Besitz verstanden werden dürfe, sondern als Aufgabe der Kirche gesehen werden müsse. Katholizität ist ein dynamischer Begriff. Die Kirche Christi ist nicht nur katholisch, sie ist im Begriff, es zu werden, und die getrennten Kirchen sind in der Aufgabe verbunden, die empfangene Gabe in vollkommenerer Weise zu manifestieren. Sie sind gemeinsam auf dem Wege, und man könnte unter diesem Gesichtspunkt die ökumenische Bewegung als Bewegung bezeichnen, die in Funktion wachsender und wahrer Katholizität steht.

Wachsender und wahrer Katholizität! Denn gibt es nicht eine falsche Sehnsucht nach Fülle und Ganzheit? Gibt es in der ökumenischen Bewegung nicht die Versuchung, immer mehr zu erschließen und darüber die in Christus gesetzte Mitte zu verlieren? Das Gewicht dieser Gefahr wird dann besonders deutlich,

wenn wir uns daran erinnern, daß der Antichrist nicht irgendwo weit entfernt zu suchen ist, sondern da am Werke ist, wo die Kirche lebt und sich zu erneuern sucht. Katholizität darf darum jedenfalls nicht als Prinzip verstanden werden, das losgelöst von Christus gültig wäre. Wenn wir von Katholizität sprechen, bekennen wir den einen Herrn, der der Herr der ganzen Welt ist und alles umfaßt, der aber zugleich zu allen Zeiten die tragende Mitte der Kirche ist.

In diesem Sinne möchte ich den Rednern des heutigen Abends — Erzpriester Vitaly Borovoy und Professor Claude Welch — das Wort geben.

DIE BEDEUTUNG DER KATHOLIZITÄT

VON VITALY BOROVOY

Alle Christen bekennen in ihren Glaubensbekenntnissen die Kirche als eine „katholische“ Kirche. Wo Jesus Christus ist, da ist die „katholische“ Kirche.

Ignatius von Antiochien bekannte in seinen Briefen an die Smyrner seinen Glauben in feierlicher Form. Er war nicht nur der erste, der das Wort „katholisch“ nachweislich verwendet hat, sondern er verband es auch unlöslich mit dem Namen unseres Herrn Jesus Christus. Seither bilden die Worte „christlich“ und „katholisch“ ein untrennbares Ganzes. Ein Jünger Christi zu sein, einer, der ihm nachfolgt und ihn bekennt, bedeutete gleichzeitig „katholisch“, d. h. ein Glied der einen, „katholischen“, universalen Kirche zu sein.

Aus diesem Grunde schließen alle alten Glaubensbekenntnisse, in denen der gemeinsame christliche Glaube an Jesus Christus enthalten ist, auch das feierliche Bekenntnis der Katholizität der Kirche mit ein:

„Ich glaube an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.“

Diese untrennbare Verbindung zwischen dem Glauben an Jesus Christus und der Zugehörigkeit zu dieser katholischen Kirche ist so offenkundig, daß die Begriffe „christlich“ und „katholisch“ in der Vorstellung der ersten Christen so eng zusammengehörten wie Vorname und Nachname. „Christianus mihi nomen, catholicus cognomen“ (Christ ist mein Name, katholisch mein Nachname). Wie Vorname und Nachname zusammen den vollen Namen einer Person ausmachen, so gibt der Nachname „katholisch“ dem Namen „christlich“ seine volle Bedeutung. So kann Augustin von sich bekennen: „Catholicus christianus sum“ (Ich bin ein katholischer Christ).

Der ganze Christus ist dort, wo die ganze katholische Kirche ist. Nach diesem Verständnis wird die „Katholizität“ der Kirche zum wichtigsten Bestandteil in der Bestimmung des Wesens der Kirche als solcher, und sie ist das wichtigste Kriterium für die wahre und wirkliche Kirche in den historischen Gegebenheiten der zerteilten Christenheit.

Aber da das Verständnis der „Katholizität“ je nach unseren denominationellen und konfessionellen Unterschieden und theologischen Richtungen verschieden ist, wird die Frage nach der Bedeutung der „Katholizität der Kirche“ nicht nur das Kernproblem jeder christlichen Ekklesiologie, sondern sie ist auch von grundlegender Bedeutung für den ökumenischen Dialog unter den Christen über das Verhältnis unserer historisch gegebenen Konfessionen, Kirchen und Denominationen zur Una Sancta.

Hier zeigt sich die ganz besondere Bedeutung eines rechten Verständnisses der „Katholizität“ im Blick auf die Kirche als solche und im Blick auf die einzelnen Gemeinden. Konfessionelle und theologische Unterschiede im Verständnis der „Katholizität“ sind uns allen wohlbekannt. Gerade hier treten unsere Trennungen so deutlich in Erscheinung.

Um zu einem wirklichen ökumenischen Dialog zu kommen, sollte man daher unbedingt einen konfessionellen Ansatz vermeiden und diesem Problem vom Standpunkt der von uns allen nach wie vor geschätzten Alten Kirche nachgehen.

Der Begriff „Katholizität“ wurde von den ersten Christen der alten griechischen Terminologie entnommen. Dort bedeutete er Universalität — Ganzheit, volle organische Wesenseinheit — in einer Mannigfaltigkeit von Funktionen und in vielfachen Ausdrucksformen. Im Alten und im Neuen Testament kommt der Begriff nicht vor. Wir finden ihn zuerst in den Briefen der apostolischen Väter und in der frühen patristischen Literatur. Dort bedeutet er so viel wie universal, allgegenwärtig und ökumenisch. Das zeigt sich zum Beispiel bei der Erwähnung der großen Auferstehung aller Menschen vom Tode durch Theophylos von Antiochien und Justin den Märtyrer. Dasselbe gilt von Clemens von Alexandrien, wenn er von der „allgemeinen Erlösung aller Menschen“ spricht. Irenäus gebraucht den Ausdruck „katholisch“, wenn er vom vierfachen Bund in der Geschichte spricht, sofern er sich auf alle Menschen bezieht. Wenn Origenes davon spricht, daß die Propheten die Zukunft nicht nur allgemein vorausgesagt haben, verwendet er hier ebenfalls den Ausdruck „katholisch“. Dieselbe Bedeutung des Begriffes „katholisch“ finden wir bei Pseudo-Dionysius im Blick auf kirchliche Gesänge und liturgische Texte, die von den frühen Christen verwendet wurden. Denselben Wortgebrauch finden wir bei den frühen lateinischen Vätern und Autoren. Tertullian zum Beispiel spricht von „katholischer“ Tradition, die allen Christen gemeinsam ist, im Gegensatz zu den Traditionen der Sektierer; er

spricht vom „katholischen“ Priestertum Christi, von „Christus als dem universalen, katholischen Tempel Gottes“; vom wahren und katholischen Himmlischen Jerusalem im Gegensatz zur historischen jüdischen Stadt. Ebenso erläutert Papst Gregor der Große die „Katholizität“ als Universalität.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Begriff der „Katholizität“ seiner wesentlichen Bedeutung nach zweifellos den Gedanken der Universalität und Ubiquität enthält. Gewiß ist dies nicht immer und überall deutlich zum Ausdruck gekommen, aber jedenfalls lassen sich umstrittene Stellen in diesem Sinne leichter als auf andere Weise erklären.

In dem Bericht vom Martyrium des Polycarp von Smyrna wird in den einleitenden Grußworten gesagt, daß man über der örtlichen Wesensart der Kirchen von Smyrna und Philomelia und der Ubiquität der anderen Gemeinden in der Gesamtkirche auch die „Katholizität“ feststellen konnte. Tatsächlich konnten alle anderen ungenannten Gemeinden Anspruch auf Ubiquität erheben, nicht von sich aus, sondern weil sie zu der „katholischen“ Kirche gehörten, die natürlich nicht örtlich, sondern universal ist. Indem sie zum Ganzen gehört, von dem her sie ihr Sein und ihren Wert hat, kann eine Gemeinde wie die Kirche von Smyrna in diesem Sinne eine katholische Kirche genannt werden — insoweit das Prinzip des Ignatius von Antiochien „Wo Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche“ auf jede von ihnen angewandt wird. Die Katholizität der Gemeinde steht auf jeden Fall, in welcher Weise auch immer, in engster Beziehung zu ihrer Universalität.

Natürlich werden „katholisch“ und „ökumenisch“ manchmal zusammen gebraucht, woraus mitunter gefolgert wird, daß das erste Wort nicht die Bedeutung von „Ubiquität“ enthalten kann, die dem zweiten Wort zukommt. Es ist jedoch einfacher, zuzugeben, daß diese zwei synonymen Begriffe nebeneinandergestellt werden, um — wie es in allen Sprachen der Fall ist — den Gedanken besonders zu unterstreichen. Gleichzeitig ist es jedoch gut, daran zu erinnern, daß sich das Wort „ökumenisch“ — gleich dem lateinischen Ausdruck „orbis terrarum“ — im strengen Sinne auf den Bereich der zivilisierten Welt bezieht. In der Zwischenzeit drang die Kirche in die ganze Welt, ohne Ausnahme, vor und war so nicht mehr bloß „ökumenisch“ oder eine Institution für zivilisierte Länder und Völker, sondern auch „katholisch“, d. h. ganz und gar allgegenwärtig.

So kommen wir zu dem Schluß, daß für das Verständnis des Begriffs „katholische Kirche“ das Beiwort „weltweit“ die nächstliegende und zutreffendste Entsprechung ist, denn diese Bestimmung erhält durch die alte Patristik ihre Würde und wird durch die Autorität der kirchlichen Kommentare bestätigt.

So wird z. B. in den „Apostolischen Konstitutionen“ die „katholische Kirche“ als die Kirche verstanden, die sich von einem Ende der Welt bis zum anderen

erstreckt, und Pseudo-Athanasius sagt ausdrücklich, daß sie weltweit ist — genauso wie Augustin in diesem Sinne fordert auch der Brief der Patriarchen der Katholischen Ostkirche über den orthodoxen Glauben (Artikel 10) den Glauben an eine heilige, universale (katholische), apostolische Kirche, die alle Menschen an allen Orten umfaßt, wer auch immer sie sein mögen.

Der Katechismus der Russisch-Orthodoxen Kirche bringt es nicht weniger deutlich zum Ausdruck: „Die Kirche wird ‚soborny‘ oder katholisch oder universal genannt, weil sie nicht auf irgendeinen Ort, Zeitraum oder eine Nation beschränkt ist, sondern alle wahrhaft Gläubigen an allen Orten, zu allen Zeiten und in jeder Nation einbeschließt, oder anders gesagt: ‚alle wahrhaft Gläubigen in der Welt‘“.

Die frühen christlichen Väter verstanden die Bestimmung der Kirche als „katholisch“ ebenfalls ganz in diesem Sinne der universalen Ganzheit und der an jedem Ort gegebenen Einheit aller Christen. So sagt z. B. Augustin: „Die Kirche ist eine, sie wurde von unseren Vätern katholisch genannt, damit dies schon durch ihren Namen zum Ausdruck kam; denn sie ist ein Ganzes.“

Diese universale Ganzheit oder „katholische Kirche“ trägt in ihrem inneren Wesen und in ihrer äußeren, historischen Erscheinungsform aber auch einen vieltätigen Charakter und ist in ihrer letztlichen Einheit dennoch ein sehr kompliziertes Gebilde. Die Kirche ist vor allen Dingen katholisch in solch einer Weise, daß sie als der „Leib Christi“ mit ihrem göttlichen Haupt durch Liebe zu einem unlöslichen Ganzen vereint ist. In seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten sagt Augustin: „Die Glieder Christi sind untereinander durch das Band der Liebe geeint, und allein durch die Liebe sind sie auch mit ihrem Haupt, Jesus Christus, vereint.“ Die innere Bedeutung und die äußere Weite dieses Bandes der Liebe zwischen den Gliedern der katholischen Kirche und Jesus Christus sind allumfassend und grenzenlos. In ähnlicher Weise ist Jesus Christus, der in der Inkarnation Mensch geworden ist, gekreuzigt wurde und auferstand, der litt und verherrlicht wurde, der in der Kirche gegenwärtig ist und zur rechten Hand Gottes des Vaters in Herrlichkeit sitzt, Herr und Erlöser aller Dinge im Himmel wie auf Erden, in dieser Welt und in der zukünftigen, in Zeit und Ewigkeit.

Gerade diese Seite der Katholizität der Kirche verlangt, allen alles zu sein, bereit zu sein und zu versuchen, in sich selbst die Kraft und die Weisheit zu finden, allen Fragen Genüge zu tun, in rechter Weise korrigierend und leitend zu wirken und alle Seiten, Formen und Verkörperungen menschlicher Existenz zu erfüllen, wie auch das göttliche Haupt der Kirche gleichzeitig Haupt, Herr und Erlöser all dessen ist, was außerhalb ihrer Grenzen liegt. Und da sie mit Ihm zu einem unlöslichen Ganzen verbunden ist, da dieser Leib der Kirche zur selben Zeit und seinem Wesen nach in demselben organischen Zusammenhang besteht,

so ist sie auch mit all dem verbunden, über das sich die Herrschaft und die rettende Fürsorge des Herrn Jesus Christus erstreckt. Dieser allumfassenden Bedeutung der Katholizität der Kirche wird durch eine andere, enger gefaßte und begrenztere Bedeutung nicht widersprochen, sondern sie wird dadurch eher erläutert und geklärt, d. h. daß die Kirche als katholisch bezeichnet wird, weil sie im voraus dazu bestimmt ist, den ganzen Erdball zu umfassen, die ganze Erde „bis an ihre äußersten Enden“. Dieser Gedanke kommt in wunderbarer Weise im Brief der Kirche zu Smyrna an die Kirche zu Philomelia über das Martyrium des Polycarp zum Ausdruck: „Wir gedenken aller, sowohl derer, die ihn (Polycarp) kannten, als auch der ganzen katholischen Kirche in aller Welt.“ Der Berichterstatter über das Martyrium des Polycarp bezeugt die Tatsache, daß der Heilige vor seinem Tode für alle, für die ganze katholische Kirche, die sich über die ganze Welt erstreckt, gebetet hat.

Wir möchten auch das Gebet am Anfang der Liturgie der Gläubigen im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen erwähnen, in dem von der „katholischen und apostolischen Kirche, die sich von einem Ende der Erde bis zum anderen erstreckt“, die Rede ist. Augustin spricht davon sogar noch direkter: „Im Griechischen wird die Kirche ‚katholisch‘ genannt, weil sie sich über die ganze Welt hin erstreckt.“ Augustin bringt die katholische Kirche mit der Erfüllung der Weissagung des Psalmisten in Verbindung: „Er wird herrschen von einem Meer bis ans andere, und von dem Strom an bis zu der Welt Enden“ (Psalm 72, 8), außerdem mit dem direkten Befehl des Herrn an alle seine Jünger und Nachfolger: „Ihr werdet meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde!“ (Apg. 1, 8). Dieses universale Siegel der katholischen Kirche verlangt von ihr nicht nur ein beständiges missionarisches Zeugnis in Wort, Tat und Leben ihrer Glieder, sondern gleichzeitig eine solche Struktur ihres Handelns, die mit ihrem universalen Charakter und ihren universalen Aufgaben in Übereinstimmung steht. Sie darf deshalb auch nicht an irgendeine bestimmte Rasse, Nationalität, Kultur, an ein bestimmtes Gesellschaftssystem, eine bekannte politische Ordnung oder Form der Regierung gebunden oder auf sie beschränkt werden. Da sie zu allen und für alle katholisch sein muß — zu allen Zeiten, überall und unter allen Umständen —, sollte ihr Leben und Handeln immer vielseitig, immer zeitgemäß sein und immer auf die Fragen antworten, die ihr von ihrer Umgebung, von der Zeit und von den Bedingungen her gestellt werden, in welchen sie zu leben hat. So soll sie sich als „katholisch“ erweisen.

Die Kirche ist ferner katholisch in dem Sinne, daß sie sich mit ihrer universalen Ganzheit und katholischen Einheit allen Aspekten und Kategorien einer teilweisen Entstellung der Fülle ihrer Wahrheit in verschiedenen Häresien, Abspaltungen, Schismen und jeder Art individueller Zersplitterung widersetzt. Jede

Häresie, Abspaltung, Entstellung eines Teiles der einen universalen Wahrheit der katholischen Kirche — zum Schaden ihrer Fülle — oder das Hervorheben eines einzelnen Aspektes dogmatischer Wahrheit zum Schaden anderer Aspekte der dogmatischen Ganzheit entfernt sich von der Katholizität der Kirche und verleugnet sie zum Teil.

Clemens von Alexandrien stellte die „einheitliche, alte, katholische Kirche“ der Vielfalt und Zerrissenheit der Häresien gegenüber; für ihn waren sie nichts anderes als der Bruch mit der wesenhaften Einheit der Kirche. In ähnlicher Weise stellt Augustin katholisch und häretisch einander gegenüber wie Universalismus und Partikularismus. Nach Augustin heißt „katholisch“ in weltweiter Gemeinschaft zu stehen, während für ihn „häretisch“ bedeutet: zufrieden, gesättigt und selbstgenügsam in seiner eigenen, privaten, lokalen Isolierung, abseits von katholischer Einheit, katholischer Wahrheit, katholischer Fülle und katholischer Ganzheit zu leben.

So bezeichnet also die Katholizität der Kirche nicht nur ihren allumfassenden, universalen Charakter und ihre universale Bestimmung, sondern enthält auch einen tiefen inneren Sinn.

Katholizität bedeutet beides: einerseits die Fülle der Wahrheit und des Lebens, die Ganzheit und Vielseitigkeit der von der Kirche verkündigten Glaubenswahrheiten und andererseits die Heilmittel und wohlthätigen Gaben, die sie bewahrt und austellt.

Die Heiligen Väter und Lehrer der Kirche lehren dies sehr klar und unzweideutig (z. B. die Katechesen des Cyrill von Jerusalem oder die Declarationes Augustins).

Die Väter und Lehrer der Kirche haben diese organische Ganzheit und Fülle der katholischen Wahrheit immer der willkürlichen Auswahl und Betonung privater individueller Meinungen, die noch immer der Boden jeder Häresie und jedes Schismas gewesen sind, gegenübergestellt.

Im Blick auf Häretiker sagt Clemens von Alexandrien: „Sie wählen nicht das Klare und Unzweideutige, sondern reißen vereinzelte Gedanken aus ihrem Zusammenhang und halten sie im Einklang mit ihren eigenen Meinungen hoch in Ehren.“

Irenäus unterstreicht dies: „Sie (die Häretiker) gehen am gesunden Verstand der Heiligen Schrift vorüber, und alles, was sie tun können, ist, einzelne Teile dieser Wahrheit voneinander zu trennen.“

Die bekannte Definition der katholischen Wahrheit durch Vincenz von Lerinum lautet folgendermaßen: „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Diese Formulierung stimmt völlig mit der Definition der Kirche durch

Paulus überein, wenn er von ihr sagt (Eph. 1, 23): „welche da ist sein (sc. Christi) Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllt.“

Hier kommen wir zu der inneren, strukturellen und qualitativen Bedeutung der Katholizität der Kirche als eines universalen Ganzen — der Una Sancta —, trotz der empirischen Trennung der Kirchen. Katholizität bedeutet hier die allgenugsame Fülle des Zieles und der Bedeutsamkeit der Kirche, trotz der Unangemessenheit ihrer lokalen Verwirklichung; sie bedeutet die absolute Wahrheit der Kirche, die sich schrittweise entfaltet und in verschiedenen Teilen der Kirche zu verschiedenen Zeiten ihres Lebens ebenso schrittweise angeeignet wird. Katholizität meint hier weiter: universale Einheit in der geschichtlichen Vielfalt der kulturellen und geschichtlichen Formen des Lebens und des Zeugnisses der Kirche. Gerade durch diese innere, strukturelle und qualitative Bedeutung der Katholizität tritt die auf die Einheit gerichtete Bewegung als die überwiegende und vorherrschende Bewegung im Leben der Kirche in den Vordergrund. Dadurch wird die Kirche ermahnt, nicht um eine autonome Isolierung getrennter Teile zu kämpfen, sondern um ihre zentralisierende Vereinigung in der ganzen Welt. Das ist die Einheit aller Menschen in der Gnade Jesu Christi — durch die Apostel und ihre Nachfolger im heiligen Dienst, in der christlichen Lehre und in der kirchlichen Disziplin.

Die Bedeutung der „Katholizität“ der Kirche kommt in der slawischen Übersetzung dieses Begriffes sehr gut heraus; Katholizität heißt dort „sobornost“. Das ist keine wörtliche Übersetzung, bringt aber den eigentlichen Sinn sehr getreu zum Ausdruck. „Sobornost“ meint nicht eine durch Bischöfe oder Bischofsversammlungen geleitete Kirche, wie viele Befürworter des konziliaren Systems der Kirchenleitung annehmen; sonst wäre die griechische Entsprechung nicht „katholisch“, sondern „synodal“.

Noch weniger ist mit dem Begriff „sobornost“ ein republikanisches und parlamentarisches Wahlsystem in der Kirche und die kongregationalistische Gleichheit aller ihrer Glieder vorweggenommen und geheiligt. Diese Vorstellung bezieht sich unvermeidlich auf die isolierte Gleichheit derer, die gewählt wurden, während „sobornost“ eine Einheit verlangt, die über aller Bruchstückhaftigkeit und unabhängig von ihr besteht.

Diese Einheit jedoch, die im Wesen der „Katholizität“ der Kirche eingeschlossen ist, bedeutet nicht Uniformität; sie bedeutet nicht die Vorherrschaft einer einzelnen Form oder eines einzelnen kulturellen und geschichtlichen Typs des kirchlichen Lebens über andere; noch bedeutet sie die Herrschaft einer einzigen Macht, eines einzigen Zentrums oder Trägers kirchlicher Autorität über andere, über den ganzen Organismus der Kirche als des Leibes Christi.

Es handelt sich vielmehr um eine Einheit in der Vielfalt, in voller und freier Einheit des Geistes und Denkens und in der Gleichgewichtigkeit aller Glieder

der Kirche. „So sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des andern Glied“ (Römer 12, 5). „Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, ein jegliches am Leibe besonders, wie er gewollt hat. Wenn aber alle Glieder ein Glied wären, wo bliebe der Leib? Nun aber sind der Glieder viele, aber der Leib ist einer“ (1. Kor. 12, 18—20).

Das bedeutet, daß die „katholische“ Kirche nicht die Kirche jeweils voneinander getrennter Einzelner noch die Kirche des einen oder andern Bischofssitzes ist, sondern die Kirche aller in ihrer Einheit.

So verstanden ist die Katholizität der Kirche nicht nur ihr unveräußerlicher Besitz, sondern auch ihre grundlegende Aufgabe. Sie ist der Kirche nicht nur von Christus gegeben, sondern wird von Ihm auch von allen Christen aller Zeiten gefordert.

Jeder Christ hat vor dem Herrn eine persönliche Verantwortung für die Art und Weise, in der seine Kirche ihre grundlegende Pflicht, die „katholische“ Kirche zu sein, erfüllt. Die Katholizität der Kirche befindet sich ständig im Prozeß ihrer Entdeckung, aber auch im Prozeß ihrer schrittweisen Verwirklichung. Wir glauben an die Katholizität der Kirche, d. h. wir glauben, daß diese Katholizität von der Kirche im Laufe ihrer geschichtlichen Existenz verwirklicht werden muß, wobei sie für uns immer ein Gegenstand des Glaubens bleibt, d. h. etwas, was nicht vollständig erschöpft, vollendet oder uns in fertiger Form gegeben ist.

Die Katholizität der Kirche ist für uns alle ein unveränderliches Axiom, selbst wenn wir sie in ihrer Fülle im Leben und Handeln der Kirche nicht immer wahrnehmen. Katholizität ist unser Ziel und unsere Aufgabe, und darum ist sie mit der Sendung und dem Zeugnis der Kirche gegenüber der nichtchristlichen und ungläubigen Welt untrennbar verbunden. Unsere gemeinsamen Bemühungen in dieser Richtung zeigen uns noch klarer die Katholizität der Kirche — für uns selbst und für unsere Brüder außerhalb der Kirche.

Die Versöhnung aller Christen, deren Verwirklichung in letzter Zeit wahrscheinlich geworden ist, und unsere gemeinsame Beteiligung am Ökumenischen Rat der Kirchen werden zweifellos vielen unserer Brüder dazu verhelfen, die echte Bedeutung der Katholizität der Kirche zu entdecken, zu verstehen und im Glauben wie im persönlichen Leben und öffentlichen Handeln wahrzunehmen. Die Katholizität der Kirche ist uns nicht nur vom Herrn gegeben, sondern auch zu unserer Vervollkommnung von Ihm gefordert; denn sie ist „die Fülle des, der alles in allen erfüllt“ (Eph. 1, 23).

KATHOLIZITÄT

VON CLAUDE WELCH

I.

Es ist hier schwerlich der Ort, die Geschichte der beiden Worte „katholisch“ und „Katholizität“ einer ausführlichen Untersuchung zu unterziehen. Im Rahmen dieser Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung suchen wir mehr als nur einen bloßen Überblick über vergangene Entwicklungen. Ein Christ, der in der Tradition reformatorischer Kirchen steht und versucht, sich verantwortlich und schöpferisch mit diesem Element unseres gemeinsamen christlichen Glaubensbekenntnisses von der „heiligen allgemeinen (katholischen) Kirche“ zu befassen, muß sich jedoch dabei darüber klar sein, welche Rolle diese beiden Worte in der Geschichte des Protestantismus gespielt haben.

Für den größten Teil dieser Geschichte ist kennzeichnend, daß man verhältnismäßig wenig daran interessiert war, die Bedeutung des Wortes katholisch im Zusammenhang mit der Kirche zu erforschen oder fruchtbar zu machen. So hat z. B. in den klassischen Bekenntnissen des Protestantismus das Apostolische Glaubensbekenntnis seinen festen Platz, das Beiwort „katholisch“ aber wird selten anders als beiläufig erwähnt. (Die hauptsächlichen Ausnahmen sind: die *Confessio Helvetica II* und die *Confessio Belgica*; aber selbst in diesen Fällen kann von einer ausgiebigen Erklärung nicht die Rede sein.) Normalerweise hat man diesem Wort ausdrücklich oder stillschweigend ganz einfach die Bedeutung von „universal“ beigemessen — im Sinne von „verbreitet in aller Welt“ (und zu allen Zeiten, so die *Confessio Helvetica II*). Die katholische Kirche ist dann die Gesamtheit der Gläubigen.

Um ein jüngeres Beispiel herauszugreifen: Auch in den Aufsätzen, die für die Lund-Konferenz ausgearbeitet wurden und die Lehre von der Kirche der verschiedenen Gemeinschaften zusammenfaßten (*The Nature of the Church*, herausgegeben von R. N. Flew, 1952), zeigen die protestantischen Aussagen nur wenig Neigung, eine Beschreibung der Kirche als katholische Kirche zu entfalten. (Ebenso ist zu vermerken, daß Alivisatos in seiner Erklärung für die Heilige Griechisch-Orthodoxe Kirche dieses Wort nicht gebraucht.) Obwohl jenes Wort in mehr als der Hälfte aller Aufsätze auftaucht, wird es doch fast durchweg als gleichbedeutend mit universal verstanden und nicht selten sogar dadurch ersetzt, wenngleich sich auch gelegentlich ein Hinweis auf den Einschluß verschiedener Rassen, Klassen und Geschlechter findet und die anglikanischen Beiträge sich der heute geläufigen Gegenüberstellung „katholisch-evangelisch“ bedienen. Aber weder das Beiwort „katholisch“ noch das Hauptwort „Katholizität“ spielen in diesen Lehr-

aussagen mehr als eine nebensächliche Rolle — und das trotz bestimmter Anzeichen für neue Möglichkeiten des Verstehens, die in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg auftauchen.

Sicher sind die Gründe dafür, daß im Protestantismus der Gedanke der Katholizität offenkundig nicht mit Begeisterung entwickelt wurde, nicht nur negativ. Die Reformatoren verstanden ihr Werk als ein Tun innerhalb der katholischen Kirche und hielten die „quantitative Bedeutung“ des Wortes im Sinne von „allumfassend“ für selbstverständlich. Gerade diese universale Kirche suchten sie unter dem Worte Gottes zu erneuern. Es ging ihnen um die Ganzheit wie um die Einheit der Kirche. Vielleicht war ihnen der unausgesprochene Gedanke gemeinsam, daß wahre Katholizität Authentizität bedeutet (ein lebenswichtiges Anliegen der Reformation!). Das wird deutlich an der lutherischen Fassung des Apostolikums, wo das Wort „christlich“ an die Stelle von „katholisch“ tritt, oder auch aus Calvins Verknüpfung von Katholizität mit der Einheit in Christus („Die Kirche wird ‚katholisch‘ oder ‚universal‘ genannt, weil es keine zwei oder drei Kirchen geben kann, sonst würde ja Christus unter ihnen zerrissen — was unmöglich ist“, Institutio IV, I, 2.). Es wäre aber nun nicht richtig, weil man dem Wort katholisch keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, deswegen auch anzunehmen, daß die mit dem Wort gemeinte Sache ipso facto nicht vorhanden gewesen sei. (So hat z. B. das Wort „ökumenisch“ neuerdings auch schon etwas von der Bedeutung von „katholisch“ angenommen.)

Eine klare Konzeption dessen, was „Katholizität“ oder „katholisch“ beinhaltet, ist aber bis zur heutigen Generation im protestantischen Denken nicht formuliert worden; eine Neubesinnung hat gerade erst angefangen. Das Wort katholisch wurde so etwas wie ein Unterpfand für die polemische Situation im christlichen Abendland, wo protestantisches wie römisches Denken im gegenseitigen Widerstreit ihre Prägung (und Verzerrung) erfuhren. „Katholisch“ wurde so in der Umgangssprache regelrecht zu einem Synonym für „römisch-katholisch“. Ebenso entstand die Gegenüberstellung einer „katholischen“ und „evangelischen“ Vorstellung von der Kirche mit jeweils einer besonderen Einstellung zu Form und Theologie von Sakrament und Amt. (Angesichts dieser Gegenüberstellung kann man sich wohl fragen, ob es nicht die „protestantische“ Versuchung gewesen ist anzunehmen, mit einer Verringerung der Fülle „katholischer“ Praxis der Reformation einen Dienst zu erweisen, besonders im Gottesdienst, wenn man die beiden gemeinsamen Dinge weniger treibt, und ob es nicht die „katholische“ Versuchung gewesen ist vorauszusetzen, diese Fülle würde durch eine Ablehnung von Reformen und Erneuerungen am besten behauptet.)

In Anbetracht dieses geschichtlichen Verlaufs trifft es sicherlich zu, daß sich Protestanten in ihrer theologischen Begrifflichkeit schlecht darauf vorbereitet finden, auf die neuen und gewichtigen Formulierungen der Katholizität im römi-

schen und orthodoxen Denken einzugehen. Wohl hat man bedeutsame Versuche unternommen, besonders im letzten Jahrzehnt, hier Abhilfe zu schaffen, indem man in besonderer Weise auf die qualitative und intensive Bedeutung von Katholizität Gewicht legte. Aber es ist durchaus nicht klar, ob selbst dabei nicht jenes polemische Erbe mitgespielt hat, nach dem jede Seite versucht, Katholizität möglichst so zu interpretieren, daß man sie nur für sich allein beanspruchen kann, für die andere Seite jedoch bestreiten muß.

II.

Wie können wir aber nun das Gewicht dieser so parteilich orientierten Tradition abschütteln, wenn wir in neuer Weise nach der Bedeutung der Katholizität suchen? Vielleicht so, daß wir damit anfangen, in unserem Sprachgebrauch auf Beiworte und Wesensbeschreibungen zu verzichten, als ob Katholizität etwas wäre, das man bestimmen, vollständig beschreiben und so entweder besitzen oder nicht besitzen könne. Mit einer solchen Denkweise würden wir unweigerlich zu geschlossenen Definitionen und in eine Verteidigungsstellung getrieben, in der Katholizität beansprucht oder verneint, auf jeden Fall aber zum Siegespreis gemacht würde, der im kirchlichen Wettstreit verliehen werden soll. Ja, noch schlimmer, ein solcher Anspruch würde dem dämonischen Ziel dienen, der Welt nicht Christus, sondern uns selbst zu empfehlen, indem wir in unserem Interesse nichts weiter als einen Haufen stolzer Worte machen. Auch wenn wir die gängigen Definitionen von Katholizität wiederholen und auf uns anwenden, würden wir der Sache keinen Dienst leisten, sondern sie nur mit einer unsachgemäßen Last befrachten (z. B. in der Behauptung, daß Katholizität verneint werde, wenn man eine „natürliche Theologie“ akzeptiere). Solch ein Denken führt eher zum Verrat als zur Würdigung der Katholizität. Es ist bedeutsam genug, daß diejenigen, die in unserer Zeit am meisten darum bemüht sind, in das Gebiet der Katholizität vorzustößen, und bei denen man deswegen schon von einem „Hunger“ nach Katholizität gesprochen hat, sich am wenigsten mit einfachen und bloß traditionellen Definitionen zufriedengeben.

Ich schlage deshalb vor, Katholizität als „Bild“ (image) zu nehmen, ja als ein Leitbild, das den Geist der Kirche in ihrem Selbstverständnis zum Ausdruck bringt, da es jene Tiefendimension zur Sprache bringt, die das Verhältnis der Kirche zu Gott in Jesus Christus betrifft. Bei dem Wort „Leitbild“ denke ich an etwas, das Wege des Verstehens weist, das ebenso umschreibt wie auch beschreibt, das seiner Intention nach eher offen, dynamisch und fließend als geschlossen, statisch und eingefroren ist, das in seiner Aussagekraft sich eher für eine lebendige Auseinandersetzung eignet als nur für eine Definition und das eine Menge von Bedeutungen (oder untergeordneter und zusätzlicher Bilder) umschließt — grandios in seiner Absicht und befruchtend in seiner Aussage. In

dieser Weise über „katholisch“ nachzudenken, ist keine Flucht in Verschwommenheit, Romantik oder Eklektizismus. Vielmehr geht es letztlich darum, an diesem Punkt unsere Gedanken gehorsam auf den Weg zu lenken, den das Neue Testament als die Wahrheit bezeugt: Jesus Christus. Dieser Weg bedient sich ja selbst vielerlei Bilder, um das in Worte zu fassen und mitzuteilen, was jede sprachliche Möglichkeit übersteigt.

Ein solches Verfahren könnte auch dazu beitragen, daß wir die Entwicklung des Begriffes katholisch im Zusammenhang des Lebens der christlichen Gemeinde verstehen, insbesondere, wie er von unscheinbaren (und womöglich nur vereinzelten) Anfängen in seiner Bedeutung und Geltung für den größten Teil der Christenheit zu einem erstangigen Mittel christlichen Selbstverständnisses herangewachsen ist, zu einem Wortsymbol von großer Tiefe und erhellender Kraft, einem Prisma, das das Licht des Evangeliums auf die Kirche konzentriert. Obwohl er in Wort und Tat oft mißverstanden, verzerrt, verengt oder gelegnet würde, ist dieses Wort doch noch lebenskräftig und fähig, erneut aufzuleuchten, was jetzt der Fall zu sein scheint. Es ist kein zweitrangiges Bild, sondern ein Leitbild, das bis an den Rand gefüllt und dazu imstande ist, neue Wege zu weisen. Wenn wir damit Ernst machen, dann kann es von der parteiischen Verfestigung, zu der unser Partikularitätsdenken immer wieder führt, befreit werden und seine Macht diesseits und jenseits unserer besonderen Traditionen bekunden.

Vom selben Gesichtspunkt aus können wir auch bemerken, wie sehr Katholizität, Einheit, Heiligkeit und Apostolizität aufeinander bezogen sind. Da finden sich einander übergreifende Bedeutungsebenen, Leitbilder, die sich gegenseitig nicht ausschließen und die man getrennt voneinander nicht voll würdigen kann, die zusammenspielen und die man ohne Zweifel letztlich nicht trennen darf. Sie sind zu unterscheiden, aber nicht eins auf das andere zu reduzieren. Jedes enthält ein ganzes Bündel von Bedeutungen, das nicht gleichbedeutend ist mit dem eines anderen. Wir würden fehlgehen, wenn wir sie alle vermischen und versuchen wollten, ihnen allen ein und dieselbe Bedeutung anzuhängen. So ist z. B. das „Ausgesondertsein“ der Kirche naturgemäß auf ihre Heiligkeit bezogen und nicht auf ihre Katholizität, und die Manifestierung ihrer Einheit bedeutet nicht ohne weiteres auch den vollständigen Ausdruck der Katholizität — obwohl Katholizität ein Korrektiv für eine bloß introvertierte Auffassung von Einheit ist. Gewiß können sich dabei kräftige Spannungsfelder zeigen, wenn diese Leitbilder ihre Ansprüche an uns stellen und uns dabei zu erdrücken scheinen. Richtig verstanden sollte eigentlich eins das andere inhaltlich erläutern und erklären (nicht in logischer Folgerichtigkeit, Einschließung oder Ausschließung, sondern in dauerndem Zusammenspiel erhellender Kräfte).

Wiederum — und das ist sehr wichtig — befähigt uns ein solches Verständnis der Katholizität als eines Leitbildes dazu, uns strikt an das Leben der Kirche als

die Teilhabe an Christus durch den Heiligen Geist zu halten. Katholizität beschreibt ja nicht einen Besitz oder eine Eigenschaft, über die die Kirche auch abgesehen von Christus verfügen könnte, sondern sie ist ein Mittel, durch welches die Kirche sich in ihm betrachtet und danach schaut, was er ist und was sie sein sollte — in ihm und für ihn. So muß das Wort „katholikos“ mit seiner Wurzel „kath'olos“ als Ganzheit oder als die Zusammenfassung einer Ganzheit unsere Aufmerksamkeit zu allererst auf die Ganzheit („Fülle“) Gottes und Jesu Christi lenken. Unsere Gedanken wandern dabei zur „allerlei Gottesfülle“, jenem „pleroma“, das Gott selbst ist (Kol. 1, 19; 2, 9; Eph. 3, 19), zu der unausforschlichen „Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und Erkenntnis Gottes“ und jenem „ta panta“, allen Dingen, die „von ihm und durch ihn und zu ihm“ sind (Römer 11, 33, 36). Untrennbar ist das auch auf den einen Herrn Jesus Christus bezogen, „denn es ist das Wohlgefallen gewesen, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte“, und durch ihn und für ihn „ist alles geschaffen“, er „ist vor allem, und es besteht alles in ihm“ (Kol. 1, 19, 16, 17; vgl. Eph. 1, 19—23). Es bedeutet die Ganzheit des göttlichen Werkes in Christus, die Herrschaft über alle Dinge dessen, der aufgefahren ist, „auf daß er alles erfüllte“ (Eph. 4, 10), der „über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft“ ist (Eph. 1, 21), in dessen Namen sich jedes Knie beugen soll (Phil. 2, 10) und in dem Gott „die Welt mit ihm selber“ versöhnte (2. Kor. 5, 19). Nur insoweit das Leitbild der Katholizität sich auf diese Ganzheit und Fülle bezieht und uns mit ihr verbindet, kann es Bedeutung für die Kirche als Leib Christi ausüben, als eine „Fülle des, der alles in allen erfüllt... auf daß ihr erfüllt werdet mit allerlei Gottesfülle“ (Eph. 1, 23; 3, 19). Nur so kann es zur Manifestation im Gottesdienst der Menschen „aus allen Heiden und Völkern und Sprachen“ (Offb. 7, 9) oder zur Mission „machet zu Jüngern alle Völker“ (Matth. 28, 19) führen — um nur eine Dimension seiner Bedeutung auszusprechen.

Weil sie als reiches und komplexes Bild von mitteilbarer Kraft und als Quelle für das Selbstverständnis der Kirche in der Fülle des dreieinigen Gottes und seiner Liebe in Jesus Christus begründet ist, kann man von Katholizität recht verstanden als von einem „Geschenk“ an die Kirche sprechen. Sie ist deswegen eine Gabe, weil — genau so wie jedes wahre Leben des „Leibes“ sich vom „Haupt“ herleitet — auch Katholizität niemals von einer Gemeinschaft als solcher, abgesehen vom Herrn der Gemeinde oder an seiner Stelle oder sogar über ihn hinaus, abgeleitet oder behauptet werden kann. Aber über dieses „Geschenk“ muß hier in lebendiger Beziehung von Geben und Empfangen gesprochen werden. Beim Reden über die Katholizität, so gut wie bei anderen Gesprächen über die Kirche, müssen unsere Worte oder Bilder das beständige und freie Gegenwärtigsein und Wirken Christi und des Geistes mitteilen. Sie alle spielen weniger darauf an, was die Kirche „ist“, als auf die Wirklichkeit der Kirche als eines „Seins

im Werden“, als einer Bewegung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott. Die Kirche erkennt „ihre“ Katholizität als vollständig und vollkommen in Christus, insofern als der Leib eins ist mit dem Haupt. Darum aber gehört sie ihr nur im Gehorchen, Empfangen und Hoffen, insofern als das Haupt dem Leib Leben gibt und ordnet und die Kirche auf Erden zum Herrn in Erwartung ihrer Reinigung und Erfüllung aufschaut. Es hilft darum nicht weiter, wenn man die simple Alternative aufstellt: entweder eine katholische Kirche in Perfektion oder aber eine bloße Sekte oder Denomination. Wenn wir schon quantitative Kategorien gebrauchen wollen, dann sollten wir besser von „mehr oder weniger“, aber nicht von „ganz oder gar nicht“ sprechen.

Nach all dem können wir sagen, daß Katholizität (wie Einheit, Heiligkeit und Apostolizität) als Anspruch und Auftrag machtvoll in der Kirche wirkt. Das „pleroma“ Gottes verlangt ein Hineinwachsen in die Fülle Christi (vgl. Eph. 3, 14—19; 4, 10—16). Jene Ganzheit, auf die die Katholizität hinweist und die in Christus gegeben ist, ist eine Aufgabe, die Aufgabe nämlich, diese Fülle Christi in der Kirche manifest werden zu lassen. So ist Katholizität als Leitbild, durch das die Kirche versteht, was es heißt, Kirche zu sein, immer eher ein Ruf zur Bekundung und Ausführung als eine Qualität, die wie ein Besitz beansprucht werden könnte. Jegliche Bemühung, die Bedeutung von Katholizität zu formulieren, ist im Zusammenhang jener Fülle Christi zu lesen, zu der die Kirche heranwachsen muß. In diesem Sinn gibt z. B. die berühmte Formulierung Cyrills von Jerusalem zu denken: „Die Kirche heißt katholisch, weil sie auf dem ganzen Erdkreis, von dem einen Ende bis zum anderen, ausgebreitet ist, weil sie allgemein und ohne Unterlaß all das lenkt, was der Mensch von den sichtbaren und unsichtbaren Dingen, von dem Himmlischen und Irdischen wissen muß. Weil sie das ganze Menschengeschlecht, Herrscher und Untertan, Gebildete und Ungebildete, zur Gottesverehrung führt, weil sie allgemein jede Art von Sünden, die mit der Seele und dem Leib begangen werden, behandelt und heilt, endlich, weil sie in sich jede Art von Tugend, die es gibt, besitzt, mag sich dieselbe in Werken oder Worten oder in irgendwelchen Gnadengaben offenbaren“ (Katechesen XVIII, 23, Bibliothek der Kirchenväter, Cyrill von Jerusalem, S. 351 f.).

Nimmt man diese Worte als eine einfache und wörtliche Beschreibung der Kirche auf Erden, wie Cyrill sie kannte, oder auch jeder christlichen Gemeinde, die wir kennen, ob groß oder klein, so enthüllen sie einen handfesten Irrtum und eine undchristliche Anmaßung und leiten uns unmittelbar hinein in eine Verteidigungsstellung und Polemik, die jede christliche Äußerung vergiftet und verhöhnt. Aber wenn wir diese Sprache als den Versuch betrachten, ein geheimnisvolles Leitbild zu formulieren, das solche Weite und Tiefe umgreift, weil es in das Geheimnis der Fülle Gottes selbst zurückreicht, und das so die Macht und die Fülle des Lebens der Kirche in Christus ausdrückt, ein Leitbild, das als Gleichnis

in Auftrag und Aufgabe wirkt, dann könnte eine solche Feststellung eher zu wenig als zu viel sagen. Wir können dann in der Kirche von Katholizität ohne Parteilichkeit und ohne die Umklammerung durch geschlossene Definitionen sprechen, dafür aber in einer Weise, die eine Erneuerung und ein Wachsen in Christus Jesus zuläßt.

III.

Von diesem Standpunkt aus können wir nun versuchen, den Gehalt der Katholizität und ihren eigentlichen Beitrag zum Selbstverständnis der Kirche zu interpretieren. Welche Elemente sind es, die so klar im Gesichtskreis dieses Leitbildes liegen und die es zu anderen Leitbildern beisteuern? In welche Dimension der Fülle von Gottes Werk in Christus führt es uns? Welche Forderungen stellt es an unser konkretes kirchliches Leben? Ich möchte kurz vier Bedeutungsgebiete erwähnen.

1. Katholizität weist uns auf die Fülle (wholeness) der Wahrheit in Christus hin, die von der Kirche empfangen und dargestellt werden soll. Indem wir das feststellen, haben wir uns vor zwei häufig begangenen Fehlern zu hüten. Der eine entsteht dann, wenn man zu leichtfertig Katholizität mit anderen Leitbildern identifiziert, besonders mit Heiligkeit und Apostolizität. Katholizität ist aber nicht identisch mit Authentizität oder Wahrheit. Wollte man mit „katholisch“ besonders die „wahre Kirche“ gegenüber einer „falschen Kirche“ bezeichnen oder Katholizität eher als „Qualität“ denn als „Quantität“ beschreiben, um sie so mit wahrer Lehre oder Treue im Zeugnis gleichzustellen, dann macht man sich bestenfalls einer Verwirrung, schlimmstenfalls aber einer parteilichen Auslegung schuldig, die als Katholizität zu verteidigen und zu beanspruchen sucht, was in Wirklichkeit weit weniger und eitel Prahlerei über „Katholizität“ ist, weil man sie ihrer Spannweite beraubt. Katholizität deutet nicht stärker auf die Wahrheit hin als Einheit, Heiligkeit und Apostolizität. Ja, die Frage nach wahrer Lehre scheint mehr von den Forderungen der „Heiligkeit“ auszugehen und die Frage nach einem Wahrheitskriterium mehr in das Gebiet der „Apostolizität“ zu fallen. Selbstverständlich umspannt Katholizität sowohl Authentizität wie Wahrheit, genauso wie es die anderen sogenannten Attribute tun; aber bei allen muß es deutlich werden, daß die Wahrheit der Kirche das Teilhaben an Jesus Christus meint, also eine Wahrheit, die weder ihr Erzeugnis noch ihr Besitz ist, sondern die Wahrheit, von der sie abhängt. Insofern katholische Kirche die wahre Kirche bedeutet, bezeichnet katholisch die Fülle der Wahrheit, in der die Kirche existiert, jene volle Wahrheit Christi, die als eine Bewegung von innen nach außen und nicht als Segment an der Peripherie verstanden wird.

Andererseits jedoch darf man Katholizität nicht als eine Einladung, weder zu einem auswählenden oder einschließenden Verfahren, ansehen, das keine Unter-

schiede kennt, noch zu einem Ausbalancieren von Gegensätzen ohne Hoffnung auf eine Lösung. Katholizität führt gerade nicht zu jener falschen Toleranz, die in Wirklichkeit einer Indifferenz in Sachen der Wahrheit entspringt. Ebenso wenig kann sie einfach für eine Anhäufung von Lehren und Praktiken beansprucht werden, die niemals einer kritischen Überprüfung unterzogen und durch das Wort (d. h. Jesus Christus) immer wieder neu erprobt worden sind.

Weil sich Katholizität auf die Fülle der Wahrheit in Christus bezieht, führt sie eher zu der Erkenntnis, daß die Tiefe und Fülle von Gottes Selbsterschließung sowohl die Totalität als auch die Partikularität übersteigt, wie sie sich im Zeugnis der Kirche widerspiegeln. Katholische Wahrheit meint weniger eine Gesamtheit von Lehren und weniger eine Authentizität des Lehrens als eine Einladung und eine Aufforderung, die eine konkrete Wahrheit, nämlich Jesus Christus, in ihrer Ganzheit zur Sprache bringt. Solche Art von Katholizität-in-Wahrheit reflektiert die Freiheit und die mannigfachen Weisen, in denen der Heilige Geist Christus bezeugt, die im biblischen Zeugnis die Fülle in Leitbildern zum Ausdruck bringt, die voneinander so verschieden sind wie die Gaben des Geistes. Solche Fülle widersteht auch jeglichem Eifer, ein einziges und ausreichendes Interpretationsschema aufzurichten oder unsere besonderen Traditionen mit der Tradition zu vermischen, um so andere Ausprägungen und Überlieferungen als unwahr einzustufen. Hierbei fordert Katholizität ganz konkret, daß man die Überlieferungen anderer nicht wie einen Fremdkörper in der eigenen Geschichte in Augenschein nimmt, sondern wie ein Teilhaben an ihr, da ja auch sie in Christus verwurzelt sind. Katholische Wahrheit wird so eine Ganzheit darstellen, durch die der versöhnende, heilende und einigende Charakter Christi, die Wahrheit strahlt. Sie verlangt das, was die Theologische Kommission über „Christus und die Kirche“ eine „Katholizität in der Methode“ nennt, eine Art zu denken, die unsere Aufmerksamkeit auf das Werk Gottes als Ganzes lenkt, die in Gegenwart (und in der Verantwortlichkeit) aller christlichen Denker fortgeführt wird, die nach Möglichkeiten sucht, wie die Wahrheit in aller Vielfalt theologischer Modelle und Formulierungen doch sich behaupten mag, und die in der Hoffnung getan wird, offenkundige Widersprüche durch eine gedankliche Neubesinnung und Vertiefung im Namen der Fülle Christi zu überwinden. Weil Katholizität schließlich in dieser Weise sich zuallererst auf die ganze Fülle Gottes bezieht, wird sie eine offene Tür für alle Bestrebungen sein, Christus als die Quelle und die Norm aller Wahrheit zu betrachten und zu bekunden, welche die ursprüngliche Frage des Menschen nach Wahrheit heiligten, erfüllten und verwandelten.

2. Katholizität bestimmt und intensiviert das Verständnis der Kirche von Mission. Gerade weil die Gnade und Liebe Gottes keine Grenzen kennt, und gerade weil der Christ in der Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Christi eine Betroffenheit von höchster Wirklichkeit und somit einen Sieg von

weltweiter Bedeutsamkeit und eine Herrschaft Christi über alle Dinge bezeugt, meint Katholizität eine Kirche, die in ihrer Mission die ganze Menschheit umspannt. Zunächst ist das ja kein neuer Gedanke, daß Katholizität von einer Kirche spricht, die alle Menschen an allen Orten umgreift und alle Rassen, Klassen und sozialen Schichten umschließt. Die Kirche darf geographische Grenzlinien oder Kasten-, Klassen- und Rassenunterschiede weder aufstellen noch anerkennen. Schon das genügt, um uns in unseren verschiedenen Kirchen die Schamröte ins Gesicht zu treiben, wenn wir einmal an die konkrete Ausführung dieses katholischen Auftrages in unserer modernen Welt denken. Da sind wir zu mancherlei Bußübung gerufen, und sicherlich muß jeder Christ in den Vereinigten Staaten zu diesem Zeitpunkt der Geschichte seines Volkes sich die Frage stellen, ob die Kirchen (alle zusammen) in seinem Land in ihrer tatsächlichen Einstellung zu den Rassenunterschieden nicht so weit von der eigentlichen Bedeutung von Katholizität entfernt sind, daß man Zweifel hegen kann, ob sie überhaupt den Namen Kirche verdienen.

Aber Katholizität geht noch weiter und tiefer. Indem sie nämlich die Predigt von dem freimachenden Evangelium für alle Menschen fordert und die Bemühung, alle in der Gemeinschaft Christi zu vereinigen, untergräbt sie kirchliche Machtansprüche. Die Kirche wird weder katholisch noch „katholischer“, wenn sie die Welt erobert. Vielmehr wird die Kirche in ihrer Tiefen- wie in ihrer Breiten-dimension durch ihre Katholizität auf verschiedene Weise in ihrer Beziehung zur Welt bestimmt. Dadurch, daß Katholizität auf die Fülle Christi und auf seine universale Herrschaft und Liebe weist, weist sie die Kirche an alle Menschen in Christus und offenbart ihre eigene Unvollständigkeit und Unerfülltheit als Kirche, die sich von vielen Manifestationen von Gottes schöpferischem und erlösendem Handeln im menschlichen Leben abschließt. Katholizität in der Kirche könnte sogar beschrieben werden als Widerspiegelung der Katholizität von Gottes Gnade und Wahrheit in der Schöpfung der Welt. Katholische Kirche zu sein, erfordert ein Leben in liebender Selbsthingabe in, mit und für alle Menschheit, ein Leben, das in dieser Weise ihr Hineinwachsen in die Fülle Christi abzeichnet. Eben weil Katholizität die Freiheit und den alles einschließenden Charakter des Wirkens Christi und des Geistes widerspiegelt, findet sie ihren Ausdruck in einer demütigen und selbstlosen Bejahung der mannigfachen Gnadenwirkungen, wo immer sie auch erscheinen, innerhalb oder außerhalb möglicher christlicher Gemeinden. Auch auf diese Weise befreit rechte Katholizität die Kirche davon, letztlich über ihre Grenzen beunruhigt zu sein, und regt im kirchlichen Leben zu Experimenten und neuen Formen an, um das Evangelium der Versöhnung allen Menschen unter allen möglichen Bedingungen und Situationen zu bringen.

3. Katholizität lenkt somit unsere Aufmerksamkeit immer wieder eher auf ein Maximum als auf ein Minimum, das als kritische Richtschnur der Kirche

dienen kann. Im Lichte der Fülle Christi erscheint jeder Versuch, die Kirche auf Grund eines Minimums an Zeichen oder Merkmalen sicher und hinreichend zu erkennen und zu fixieren, als unkatholisch. Denn wenn auch Wort und Sakrament oder Wort, Sakrament und Amt z. B. unterschiedliche Weisen und Zeichen sind, die das neue Sein, das in der Kirche am Werk ist, vermitteln und aussprechen (und deswegen auch als notwendig für die Kirche erachtet werden), so kommt doch in dem freien und unerwarteten Handeln des Geistes, in den verschiedenen besonderen Gaben von Einzelnen oder Gruppen, in den Charaktereigenschaften, die als Gaben des Geistes bezeichnet werden, und in der Liebe, die all dies beselen muß, die ganze Fülle Christi nicht weniger authentisch zur Sprache. Katholizität gebietet, uns mit nichts Geringerem als mit einer größtmöglichen inklusiven Ausdrucksweise der Fülle Christi zu begnügen.

Darum fordert Katholizität alle Kirchen auf, dem Sektengeist den Laufpaß zu geben. Dieser Geist gebraucht viele Formen: die Annahme, eine gewisse Reinheit schon erreicht zu haben, wodurch man die wahre Heiligkeit der Kirche in Christus nicht mehr wahrnimmt; die Verabsolutierung eines Teiles christlicher Wahrheit oder Praxis; der Anspruch einer einzelnen Körperschaft, über jene Fülle als Besitztum zu verfügen; die Haltung, sich mit dem gegenwärtigen Stand der Kirche zufriedenzugeben. Im Gegensatz zu solcher Art zu denken und zu handeln werden wir zu der Erkenntnis geführt, daß „katholisch“ durch keine kirchliche Bestimmung vorweggenommen werden kann. Und wir werden weiter zu einem offenen Bekenntnis von den vielerlei Weisen, in denen die Fülle Christi in unseren eigenen Kirchen keinen Ausdruck findet, und auch zu einer dankbaren Anerkennung jener Wege geführt, in denen in anderen christlichen Gemeinden diese Fülle sich manifestiert hat.

4. Schließlich bezieht sich Katholizität als Gabe und Aufgabe auf jede einzelne Kirche, auf die Kirche an jedem Ort, wobei jedoch das Wort „Ort“ noch definiert werden mag. Gerade weil Christus immer eine Ganzheit ist, muß jeder Akt in jeder Kirche eine Fortsetzung seiner Ganzheit beabsichtigen. Jede Wortverkündigung und jede Sakramenthandlung, jede Tat des Dienstes und der Gnade im Namen Christi, jede Anstrengung, seine schöpferische und versöhnende Macht zu bekunden — alles muß als ein Akt von der Kirche und für die Kirche und in der „ganzen“ Kirche unternommen werden. Ein solches Handeln kann freilich nur dort aufkommen, wo man damit Ernst macht, daß die Kirche als katholische Kirche auch anderswo (und sogar anders) ist, und man so eine Fülle nur für Christus allein proklamieren kann. Aber gerade kraft dessen ist es für die Kirche möglich, an jedem Ort in dem, was sie tut, die katholische Kirche zu sein und die Fülle Gottes in Christus in Wahrheit und in Kraft gegenwärtig sein zu lassen.

EINHEIT UND VIELFALT IN DER NEUTESTAMENTLICHEN LEHRE VON DER KIRCHE

VON ERNST KÄSEMANN

Alle neutestamentlichen Aussagen über die Kirche haben ihren besonderen geschichtlichen Ort. Sie unterliegen darum beständiger Wandlung, verdichten sich in verschiedenen Leitbildern und markieren Etappen und Umbrüche in der Urchristenheit. Das Neue Testament schenkt uns keine *ecclesiologia perennis*, bietet uns jedoch ekklesiologische Grundtypen. Dieses historische Urteil habe ich zunächst skizzenhaft zu rechtfertigen.

Vor das schwerste Problem stellt gleich der Anfang. Wir wissen, daß Jesus Gemeinschaft in seiner Nachfolge ermöglichte. Umgekehrt gründet er keine organisatorisch faßbaren und sich abhebenden Gemeinden und entzieht sich dem Volke ebenso häufig, wie er ihm naht. Kirche in unserem Sinne, nämlich Juden und Heiden umspannend, hat er nicht geschaffen und nach der Überzeugung vieler Neutestamentler nicht einmal gewollt. Jene von ihm verkündigte Gottesherrschaft deckt sich mit keinem späteren kirchlichen Modell. Das gilt nicht nur für ihn, sondern sogar für die unmittelbar nachösterliche Gemeinde. Sie ist noch völlig durch den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte bestimmt und erwartet apokalyptisch die Wiedererrichtung des nun messianisch erneuerten Zwölfstämmevolkes, das sich jedoch allein aus Juden, natürlich mit Einschluß von Proselyten, zusammensetzt. Die spätere Christenheit hat solche Konzeption in ihrem ursprünglichen und zentralen Sinn nicht festgehalten, auch und gerade, wenn sie das Motiv vom Gottesvolk übertragen aufgriff, nämlich auf die Heidenchristen mitbezogen.

Ein tiefer Bruch liegt also zwischen diesem Anfang und jenem Schritt über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus. Dieser Schritt ist mit dem Namen der Hellenisten, dem Führungskreis der Sieben und Antiochien als neuem Vorort der Christenheit verknüpft. Wenn Heiden Jünger werden, ohne zuvor Proselyten geworden zu sein, kann man ernsthaft nicht mehr vom erneuerten, sondern nur vom neuen Gottesvolk in der Antithese zum alten sprechen. Die prophetische Verheißung, daß nach der Erlösung Israels auch die Heiden hinzukommen würden, bleibt nicht mehr die allein Gott vorbehaltene Wundertat. Sie wird nun eine christlich zu verwirklichende Aufgabe. Sie kann das werden, weil man die Endzeit mit Zeichen und Wundern bereits angebrochen sieht. Entsprechend ändert sich auch die Christologie: Jesus ist nicht mehr der seiner Wiederkunft harrende, himmlisch verborgene Menschensohn, sondern der schon herrschende erhöhte Herr. Über seiner Herrlichkeit verlieren, wie der Stephanusprozeß doch wohl be-

weist, Tempel und Gesetz wenigstens für die Hellenisten ihre absolute Geltung. Dem Auferstandenen gehört jetzt nicht mehr allein Israel, sondern die Welt. Der Glaube als persönliche Entscheidung ist nun das eigentliche Kriterium des Christen und die Kirche als Schar und Raum der Glaubenden das regnum Christi auf Erden, das nur als Werk des Geistes begriffen werden kann.

Die sich vom jüdischen Religionsverband lösende Christenheit ist nach Aussage der Korintherbriefe vom Enthusiasmus bestimmt und bedroht. Da sie nicht ohne organisatorische Bindung bleiben kann, begreift sie sich weithin in Analogie zu den sie umgebenden Mysterienreligionen. Christus wird ihr Kultgott, der ihr Freiheit von den dämonischen Mächten, aber auch gegenüber den sonst geltenden irdischen Ordnungen gewährt. In der Taufe erfährt sie geistleiblich wirkende Auferweckungsmacht. Die Eucharistie wird als Mahl derer gefeiert, welche der weltlichen Anfechtung entrückt sind. Ekstase begrenzt und entleert christlichen Dienst. In langem Kampf ist die aktuelle Gefahr dieses Schwärmertums überwunden worden. Latent bleibt sie bestehen: Wo immer die Sakramente in die Mitte des Heilsgeschehens rücken, das alttestamentliche Kultugesetz erneut exemplarische Bedeutung gewinnt und aus sich ein privilegiertes priesterliches Amt heraussetzt, wird die Kirche den Charakter einer christlichen Mysterienreligion nie ganz abzustreifen vermögen, wird die Trennung von der Welt ihr das Gepräge geben.

Paulus muß sich in gleicher Weise gegen Judaismus wie Enthusiasmus wehren. So bezeichnet er nur in der Antithese zum ungläubigen Israel die Kirche noch als Gottesvolk. Die Kontinuität zur alttestamentlichen Geschichte ist für ihn allein im Glauben geschenkt. Sie ist eine Kontinuität allein der Verheißung und des Wunders, die von der Geschichte des Unglaubens immer wieder durchkreuzt zu werden scheint. Immanent kann sie nicht kontrolliert werden, wie sich gerade an Israel zeigt. Die Herrschaft Christi ist der Bereich, in welchem Gott eingebilddete Frömmigkeit zerschlägt und als Auferwecker der Toten und als creator ex nihilo handelt. Gerade so macht er uns jedoch zu Werkzeugen seiner Gnade in christlicher Bruderschaft, menschlichem Alltag und weltweiter Sendung. Die Kirche ist als Christusleib der Raum dieser überall und ständig sich ausbreitenden Gnade, die mit der Fülle ihrer Charismen keine Zeit und keinen Ort ohne ihre Verheißung und ohne ihren Anspruch läßt. Die nachpaulinische Epoche macht deutlich, daß dem Enthusiasmus nicht durchgreifend Einhalt geboten werden kann, solange der Geistempfang allein an die Taufe gebunden bleibt und allein das allgemeine Priestertum aller Gläubigen den christlichen Dienst in Gemeinde und Welt konstituiert. Die Ausbildung des durch Ordination übertragenen Amtes wird zum Kriterium der neuen Wandlung. Das Judenchristentum hat dafür die Form der Gemeindeleitung durch ein Presbyterium bereitgestellt, aus der sehr rasch der monarchische Episkopat wächst. Der verliehene Amtsgeist be-

vollmächtigt zur Verwaltung des apostolischen Erbes und beruft die Träger und Interpreten der heiligen Tradition in eine Sukzessionskette. Wenn die Pastoralbriefe die derart geordneten Gemeinden mit Hauswesen vergleichen, meldet sich, und zwar wohl wieder im Rückgriff auf älteste judenchristliche Anschauung, der Kirchenbegriff der *familia dei*. Er meint jetzt freilich jene Christenheit, welche sich gegen feindliche Angriffe von außen und innen verschanzt. Der Missionsgedanke tritt demgegenüber zurück. Wie im Kolosser- und Epheserbrief ist die Existenz der Kirche als solche das eigentliche Gotteszeugnis für die Welt. Das gilt wohl selbst für die Apostelgeschichte, welche das Werden der weltweiten Kirche als Missionsgeschichte erzählt. Auch hier ist die urchristliche Eschatologie zugunsten der Ekklesiologie verblaßt. Die Kirche ist als Raum der Wunder und Gaben des Geistes die Institution des Heils. Sie wird der Christologie gegenüber so verselbständigt, daß sie die Geschichte Jesu fortführt. Das gilt historisch. Denn sie ist Inhaberin und Tradentin der evangelischen Wahrheit, weil die zwölf Apostel als Augenzeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu ihre Botschaft garantieren. Die *Una Sancta Apostolica* verkörpert, in gleicher Weise historisch wie durch das Walten des Geistes ausgewiesen, heilsgeschichtliche Kontinuität. Die Schwelle des Frühkatholizismus ist damit erreicht.

Zu einem merkwürdigen Gegenschlag gegen diese Entwicklung kommt es noch einmal im vierten Evangelium; fehlt hier doch ein expliziter Kirchenbegriff ebenso wie eine Amtslehre und eine entfaltete Sakramentstheologie. Dem entspricht eine seltsame Reduktion der Verkündigung, welche emphatisch das *solus Christus* als das eine Notwendige heraushebt und selbst den Vätern als Repräsentanten der heiligen Tradition gegenüber ausspielt. Faktisch wird in den Abschiedsreden zwar das Thema der Kirche erörtert. Doch geschieht das charakteristischerweise unter der Frage, wie die nach Passion und Ostern von ihrem Herrn getrennte irdische Gemeinde gleichwohl noch bei Jesus bleiben könne. Die *praesentia Christi* als schlechthin dominierendes Thema des Evangeliums wird dabei mit einer im ganzen Neuen Testament singulären Strenge an Jesu Wort als den wahren Träger des Geistes gebunden. Kirche ist hier die Schar unter diesem Worte und allein dadurch qualifiziert.

Meine Darstellung war notgedrungen skizzenhaft und mag im einzelnen fragwürdig erscheinen. Kaum bestreitbar ist die Tatsache einer unablässigen Wandlung der Ekklesiologie im Neuen Testament, was natürlich eine entsprechende Wandlung der Eschatologie, Soteriologie, Anthropologie und der Lehre vom Amt einschließt. Theologie erwächst eben nie zeitlos im luftleeren Raum der Abstraktion. Diese im allgemeinen nicht geeignete Tatsache wird weithin jedoch um den Stachel ihres Ärgernisses gebracht. Wandlungen und Spannungen werden als notwendige Phasen einer organischen Entwicklung aus der jeweils verschiedenen Perspektive der Individualitäten, Gruppen und Epochen erklärt. Was

isoliert voneinander absticht, gewinnt von der gemeinsamen Mitte her Zusammenhang, Teleologie und Einheit. Das Recht solcher Betrachtungsweise ist evident. Jeder Historiker weiß um das Gesetz des Lebens, daß Überholtes stirbt und Neuem Platz macht, das Neue aber stets an ein Vorhergehendes anknüpft. Was hier abbricht, findet anderswo die Möglichkeit eines Überganges. Geist und Tradition müssen nicht identisch sein, schließen sich aber auch nicht notwendig aus. In der Folge der Zeit und im Abstand des Raumes schafft sich die gleiche Sache differenzierte und in extremen Situationen selbst konträre Ausdrucksformen. Weil Einheit stets Differenzierung voraussetzt, ist sie nie Gleichheit, welche Unfruchtbarkeit und Tod jeder Gemeinschaft heraufführen würde. Auch Leben und Gemeinschaft im Heiligen Geiste äußert sich als spannungsvolle Einheit.

Doch darf man bei solcher Feststellung nicht enden. Christus und die christliche Kirche sind ja nicht Chiffren, die sich mit jeder religiösen Organisationsform, allen möglichen theologischen Konzeptionen und den Wucherungen frommer Praxis verbinden lassen oder sie gar decken. Die Freude an der Mannigfaltigkeit des Geschichtlichen und der Wille zur Solidarität mit allen Geschöpfen Gottes dürfen nicht dazu führen, daß überall Heiliger Geist postuliert wird und die Kriterien zur Prüfung und Unterscheidung der Geister preisgegeben werden. Christliche Einheit und christliche Unvereinbarkeit sind einander komplementär, wenn anders Glaube und Unglaube nicht bloß psychologische Phänomene sind. Die Frage kirchlicher Einheit ist identisch mit der Frage christlicher Wahrheit. Nur Doketismus kann davon abstrahieren, daß Jakob und Esau sich ständig berühren, ohne je eins zu werden, und das Ärgernis des Kreuzes mit dem neuen zugleich den alten Adam weckt. Selbst theologische Entwürfe dokumentieren das und haben es bereits in der Urchristenheit dokumentiert. Denn die Kirche ist nie die reine Gemeinde der konstatierbar Heiligen, sondern stets der vom Unkraut befallene Acker gewesen.

Kein romantisches Postulat, wie heilsgeschichtlich es eingekleidet sei, darf die nüchterne Feststellung relativieren, daß der Historiker nicht von einer ungebrochenen Einheit neutestamentlicher Ekklesiologie sprechen kann. Er gewahrt dort das Modell unserer eigenen Situation mit ihren Differenzen, Verlegenheiten und Gegensätzen, bestenfalls eine antik-ökumenische Konföderation ohne Ökumenischen Rat. Die Spannungen zwischen judenchristlicher und hellenistischer Gemeinde, zwischen Paulus und den korinthischen Enthusiasten, zwischen Johannes und dem Fröhenkatholizismus sind nicht geringer als die unsrigen. Einseitigkeiten, Erstarrungen, Fiktionen und kontradiktorische Gegensätze der Lehre, Organisation und Frömmigkeit haben im Felde neutestamentlicher Ekklesiologie nicht weniger Platz als bei uns. Das zu erkennen, ist sogar ein großer Trost und für heutige ökumenische Arbeit ein theologischer Gewinn. Denn so zeigt sich, daß unsere Geschichte keine andere als die der Urchristenheit ist. Gottes Geist

schwebt auch heute noch über den Wassern eines Chaos, aus dem göttliche Schöpfung werden soll. So mag an dieser Stelle denn auch noch einmal betont werden, daß Jesu Verkündigung von der anbrechenden Gottesherrschaft zwar viele Ekklesiologien beschworen hat, aber jeder seltsam distanziert gegenübersteht und von jeder bestenfalls gebrochen und nicht selten verzerrt gespiegelt wird.

Nun zum Letzten: Allen ihren Wandlungen, Spannungen und Gegensätzen zum Trotz hat die Urchristenheit die eine Kirche proklamiert, und zwar nicht im Sinne eines organischen Entwicklungsgedankens, sondern im Namen der Realität und Wahrheit des Heiligen Geistes. Wie konnte sie das tun? Wie vermögen wir das aufzunehmen? Wie soll nicht die Einsicht in die Verschiedenheit der Ekklesiologien das Bekenntnis zur Einheit der Kirche Christi selber zerstören, sondern vertiefend klären? Das ist das zentrale Problem, dem wir uns zu stellen haben. Nach meiner Überzeugung ist diesem Problem auf rein historischer Ebene ebensowenig beizukommen wie mit organisatorischer Strategie. Die Einheit der Kirche war, ist und bleibt primär ein eschatologischer Sachverhalt, den man nie anders hat, als indem man ihn sich schenken läßt. Einheit der Kirche wird allein vom Glauben ergriffen, der die Stimme des einen Hirten hört, sich von ihr zur einen Herde, seiner Herde rufen läßt. Eine Kirche liegt hinter uns immer nur dann, wenn wir im Exodus des wandernden Gottesvolkes aus den alten Lagern zum regnum Christi stehen. Denn Kirche ist das regnum Christi auf Erden, und dieses regnum bleibt unseren irdischen Organisationen, Theologien und frommen Praktiken immer voraus. Es wird von uns nie eingefangen. Es fängt uns und sendet uns dann, es neu zu suchen, zu leben, zu bezeugen. Es ist der Weg, auf dem wir nicht stillstehen oder gar uns rückwärtswenden können. Dieser Weg muß nun aber auch so gegangen werden, daß wir uns theologisch in der Frage nach der adäquaten Signatur des regnum Christi nicht in Ruhe lassen. Lassen Sie mich darum mit Fragen enden, welche das Neue Testament mir stellt, wenn ich durch alle seine Ekklesiologien hindurch die Einheit und Wahrheit des regnum Christi zu sehen versuche.

Gilt nicht vor allem andern, daß der Herr seinen Knechten, das Haupt seinen Gliedern vorgeordnet bleiben muß und unser Bild von ihm und seiner Herrschaft nicht das seine verdrängen, überschatten, korrigieren darf? Das Verhältnis von Christus und seiner Kirche wäre dann nie umkehrbar, und Einheit der Kirche verlangte dann von uns, daß wir uns nicht vor ihn stellten, sein Werk nicht ergänzen wollten, uns in keiner Weise ihm gegenüber selbständig machten. Wir müßten abnehmen, damit er wachsen könnte. Die Christologie ist der bleibende Maßstab aller Ekklesiologie. Bedeutet regnum Christi nicht zweitens, daß allein Christus unser aller Herr wird? Das heißt aber doch wohl, daß er uneingeschränkt Zugang zu jedem seiner Glieder behalten und jedes seiner Glieder ebenso uneingeschränkt

Zugang zu ihm haben muß, von ihm durch keine Gewalt, auch nicht die mütterliche Gewalt der Kirche, getrennt. Sein Wort frei und jeden Hörenden unmittelbar vor sein Angesicht zu lassen, müßte dann die oberste Sorge und die unüberschreitbare Grenze aller kirchlichen Vollmacht und die Frucht christlicher Gemeinschaft sein. Folgt daraus nicht drittens, daß alle Tradition und jedes Amt der Kirche nur so lange und insofern Autorität besitzen, als sie uns Christi Stimme an uns vernehmen lassen, also Diener an der promissio des Evangeliums und der neutestamentlich genannten Gnadenmittel bleiben? — Nun erhebt sich natürlich sofort viertens die Frage, von wo aus das Evangelium interpretiert und die Predigt legitimiert werden sollen. Kann man das anders als erneut christologisch beantworten, nämlich so, daß man mit dem Täufer auf den zum Kreuze Schreitenden weist? Denn allein der ist das Ende unserer Willkür und die Quelle aller Gnade, der Richter der Frommen und das Heil der Gottlosen. — Damit ist dann fünftens auch das Wesen der Gemeinde Jesu zutiefst bestimmt: Kann sie etwas wie ein religiöser Verband unter anderen sein, meßbar an Kategorien der Frömmigkeit und Moral, des Kultes und der Organisation, der tiefen Spekulationen und des weiten Einflußbereiches? Zweifellos ist das ihr Schein und häufig genug ihr und ihrer Glieder Selbstverständnis. Was hat das aber mit dem Jesus zu tun, der sich Zöllnern und Sündern gesellte und für die Gottlosen starb? Ist seine Nachfolge nicht das einzige Kriterium, auf das es ankommt? Das würde sie frei machen, sich aus allen irdischen Lagern zu lösen, und sie zugleich in jeden Winkel der Erde senden, um nämlich Gottes Solidarität mit seinen Geschöpfen zu erweisen. In der Nachfolge des Gekreuzigten hätte sie Teil an Christi Herrlichkeit. In Summa: Jede Ekklesiologie selbst im Neuen Testament taugt genau so viel oder wenig, wie sie die königliche Freiheit und Herrschaft Jesu Christi anzuzeigen vermag, der nach Eph. 2 selbst und allein die Einheit seiner Kirche ist.

EINHEIT UND VERSCHIEDENHEIT IN DER NEUTESTAMENTLICHEN EKKLESIOLOGIE

VON RAYMOND E. BROWN, S. S.

Es ist für mich eine Freude und ein besonderes Vorrecht, zu Ihnen auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung sprechen zu dürfen. Ich freue mich, daß ich als römischer Katholik hier auf diesem Podium stehe; denn das ist ein Beweis für die viel engeren ökumenischen Kontakte, zu denen es während des Pontifikats unseres geliebten verstorbenen Papstes Johannes XXIII.

gekommen ist. Ich betrachte es aber auch als ein Vorrecht, daß ich als Vertreter der modernen kritischen Bibelexegese eingeladen worden bin, zu Ihnen über die Kirche im Neuen Testament zu sprechen. Die Bibelexegese tritt jetzt nach ihrer gefährlichen Reise zwischen der Szylla der Orthodoxie und der Charybdis des Liberalismus (oder des Modernismus in römisch-katholischen Kreisen) wieder stärker in den Vordergrund; und, wie ich meine, hat gerade auch die neue kritische Bibelexegese heute einen großen Beitrag zur ökumenischen Bewegung zu leisten. Vielleicht scheint eine solche kritische Untersuchung der Bibel für eine Versammlung wie diese, die doch an der Einheit interessiert ist, ein Hindernis darzustellen: Das Auseinandergehen kritischer Auffassungen könnte vor allem im Vergleich zu der monolithischen Einfachheit einer fundamentalistischen Bibelauslegung den Anschein erwecken, als arbeite sie nur auf eine stärkere Uneinigkeit hin. Echte kritische Bibelexegese verlangt jedoch eine demütige Unterwerfung unter den Befund und eine Bereitschaft, die Wahrheit anzunehmen, unabhängig davon, wo man sie findet. Auf lange Sicht tut diese demütige und der Wahrheit ergebene Haltung der ökumenischen Bewegung einen größeren Dienst als die versteckte Voraussetzung einer allzu wörtlichen und unkritischen Auffassung der Bibel.

Daß es unter den Kritikern in der Auslegung der neutestamentlichen Ekklesiologie unterschiedliche Auffassungen gibt, geht ganz klar hervor aus einem Vergleich der beiden jüngst erschienenen Werke zu diesem Thema von E. Schweizer und R. Schnackenburg. Ebenso gibt es Unterschiede zwischen Professor Käsemanns Auffassung und meiner eigenen. Bevor ich zu meinen Bemerkungen über die Einheit und Verschiedenheit in der neutestamentlichen Ekklesiologie komme, möchte ich noch auf drei Bereiche der neutestamentlichen Kritik hinweisen, die von den Bibelexegeten eifrig erörtert werden und die für die Ekklesiologie außerordentlich wichtig sind.

1. *Die Evangelien als Zeugnis von Jesu eigener Einstellung zur Kirche, zur Kirchenordnung, zu den Sakramenten usw.*

Wenn wir davon ausgehen, daß die wesentlichen Strukturelemente des Evangeliums „kerygma“ und „didache“ der urchristlichen Prediger und Lehrer sind, dann stehen wir vor der kritischen Frage, wie wir Jesu eigene Einstellung von der der späteren Kirche zu unterscheiden haben. Anscheinend rückt die neuere Exegese, z. B. die nach-bultmannianische Exegese in Deutschland, von der übermäßig skeptischen Haltung ab, daß wir nicht über das Kerygma hinaus bis zu Jesus vordringen können. Trotzdem bleibt noch eine scharfe Kluft zwischen den Kritikern hinsichtlich vieler in den Evangelien Jesus zugeschriebenen ekklesiologischen und sakramentalen Aussagen, z. B. die Abschnitte bei Matthäus (16, 18; 18, 17), in denen von „Kirche“ die Rede ist. Einige schreiben diese Aus-

sagen der palästinensischen Gemeinde zu; andere sind der Ansicht, daß es Be-
weise gibt, auf Grund derer solche Logien als echte Aussagen Jesu bewertet wer-
den können, erkennen aber, daß die Einsicht des Evangelisten hinsichtlich der
theologischen Bedeutung dieser Logien viel umfassender ist als das Verständnis,
das man bei denen voraussetzen kann, an die sie ursprünglich gerichtet waren.
Wenn man nach der in solchen Aussagen enthaltenen Ekklesiologie suchen will,
müßte man daher eine ganze Reihe von Fragen stellen: Was bedeuteten die Aus-
sagen, als sie von Jesus von Nazareth gemacht wurden? Was bedeuteten sie im
frühesten Stadium der apostolischen Verkündigung? Was bedeuteten sie für die
Gemeinden, die sie bewahrten? Was bedeuteten sie für den Evangelisten, der sie
in der Reihenfolge niederschrieb, in der wir sie heute vorfinden? Bei einem sol-
chen Vorgehen würde man sowohl dem theologischen Wesen der Evangelien
als auch den Stadien ihrer Zusammensetzung gerecht, ohne damit unnötig ihren
Wert als Zeugen von Jesus von Nazareth zu untergraben.

Insbesondere ist die Bewertung des vierten Evangeliums und seiner sakramen-
talen Ausrichtung eine sehr umstrittene Frage. Nach Professor Bultmann war das
ursprüngliche Johannesevangelium anti-sakramental, bevor es von dem kirch-
lichen Redaktor überarbeitet wurde; andere halten das Johannesevangelium für
nicht-sakramental oder nicht spezifisch sakramental (warum eigentlich weniger
als Markus oder Lukas?); nach Barrett und Cullmann scheint das Johannesevan-
gelium das sakramentalste aller Evangelien zu sein. Nun ist offensichtlich die
theologische Bedeutung der Taufe und des Abendmahls in einem späten Evan-
gelium wie dem Johannesevangelium äußerst wichtig für jede Theorie einer histo-
rischen Entwicklung der neutestamentlichen Ekklesiologie. Ich habe meine eigen-
en Ansichten hinsichtlich des johanneischen Sakramentalismus an anderer
Stelle verteidigt (*Theological Studies* 23, 1962, S. 183—206). Zusammenfassend
möchte ich sagen, daß ich nicht glaube, daß das Johannesevangelium ein Versuch
ist, den offenkundigen Sakramentalismus der Kirche zu korrigieren; ich halte es
für einen Versuch zu zeigen, wie dieser gültige Sakramentalismus in den Worten
und Taten Jesu verwurzelt ist. Daher setzt Johannes meines Erachtens Sakra-
mente in der Kirche voraus.

2. Die Bewertung der Apostelgeschichte

In seiner zweiteiligen theologischen Abhandlung über Christus und die Kirche
zeigt Lukas eine bemerkenswerte Fähigkeit, Material aus vielen Quellen zu
einem einheitlichen Bild zusammenzufügen. Es trifft zwar zu, daß gegenwärtig
Gelehrte weniger dazu neigen, die Apostelgeschichte in scharf voneinander ab-
gegrenzte Quellen aufzuteilen, wobei jeder Teil seine eigenen Merkmale behält.
Heute erkennen wir, daß alles, was in das Werk des Lukas eingegangen ist, den
Stempel seiner theologischen Auffassung trägt. Dennoch müssen wir zugeben, daß

Lukas über Quellen verfügte; er hat sein Material nicht erfunden. Die Parallelen zu Qumran haben viele von uns davon überzeugt, daß das Bild, das Lukas von der Kirche in Jerusalem, von ihrer Organisation, ihren Idealen des Gemeinschaftslebens und der Armut zeichnet, völlig übereinstimmt mit den palästinensischen Verhältnissen der dreißiger Jahre. Wenn Lukas die Apostelgeschichte aus der Sicht einer weiterentwickelten Theologie der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts dargestellt hat, dann handelt es sich bei dieser Theologie nicht um eine Schöpfung ex nihilo. Eine sorgfältige kritische Untersuchung ist erforderlich, um die früheren theologischen Einsichten, die uns in diesem Buch erhalten geblieben sind, aufzudecken.

3. Die Pastoralbriefe

Die Annahme, daß die Pastoralbriefe nachpaulinischer Herkunft seien, bleibt eine Annahme, für die es sowohl starke positive als auch negative Argumente gibt. Man sollte bedenken, daß es erstklassige Paulus-Forscher gibt, die Paulus immer noch für den Urheber halten (im umfassenderen biblischen Sinne des „Urhebers“, nicht notwendigerweise in dem geläufigen, beschränkten Sinne des „Verfassers“). Aber selbst wenn sich erweisen sollte, daß die Pastoralbriefe dem Paulus fälschlich zugeschrieben worden sind (datum sed non concessum), dann muß ihr unbekannter Verfasser gefühlt haben, daß die theologischen Aussagen dieser Briefe nahe genug an die Auffassungen des Paulus herankamen, um die Annahme des paulinischen Deckmantels zu rechtfertigen. Eine Untersuchung der Pseudoepigraphen in der Bibel scheint darauf hinzudeuten, daß im allgemeinen ein pseudoepigraphisches Werk einem bestimmten Autor zugeschrieben wird, weil es eine Fortführung seines Denkens, seines Stils und seines Geistes ist, und nicht weil es dazu bestimmt ist, seine Theologie zu korrigieren. Daher müssen wir vorsichtig vorgehen, wenn wir zwischen der paulinischen Theologie und der der Pastoralbriefe eine scharfe Trennungslinie ziehen wollen.

Nach diesen Prolegomena wollen wir uns jetzt dem allgemeinen Problem der Einheit und Differenziertheit der neutestamentlichen Ekklesiologie zuwenden. Zuerst muß die Frage der Kontinuität erörtert werden. Gibt es eine Kontinuität in der Theologie und speziell in der Ekklesiologie des Neuen Testaments? Oft wird die Kontinuität allzu einfach so dargestellt, daß Jesus den Zwölfen einen detaillierten Plan für die Kirche hinterließ, den die Apostel nur im einzelnen auszuführen hatten. Eine solche Theorie hält der Kritik von der Bibel her nicht stand. Nicht einmal die Apostelgeschichte, in der — wie Professor Käsemann gezeigt hat — der Gesichtspunkt der „einen, heiligen und apostolischen“ Kirche am ausgeprägtesten ist, bietet diese Art Kontinuität. Die Apostelgeschichte stellt die großen Neuerungen im Leben und in der Organisation der Kirche als unter der Leitung des Geistes gefundene Antworten auf neue Situa-

tionen dar. Wenn man die Korneliusgeschichte oder das Jerusalemer Konzil studiert, sieht man deutlich, daß die Frage der Aufnahme von Heiden in die Kirche ein schwieriges Problem war, das die Apostel unter der Leitung des Geistes Christi selber lösen mußten. Dies bedeutet nicht, daß wir die Echtheit aller Evangelienstellen, in denen Jesus den Nationen einen Platz im Reich Gottes zuteilt, einfach leugnen müßten. Vielmehr standen die Worte Jesu im Zusammenhang der prophetisch-apokalyptischen Predigt vom Reich Gottes. Die Beziehung dieser Worte aber auf das Problem der Aufnahme unbeschnittener Heiden in die *qahal* des neuen Israel war eine Sache, die für seine Nachfolger erst geklärt werden mußte.

Wenn wir daher von Kontinuität in der Theologie des Neuen Testaments reden (und ich glaube, daß man mit Recht davon reden kann), dann muß es in dem Sinne geschehen, daß der Geist Christi ununterbrochen die Bedeutung Jesu, seiner Worte und Taten, für die neuen Situationen, Zeiten und Räume, in denen seine Nachfolger sich befanden, ans Licht brachte. Sicherlich fördert ein kritisches Studium der verschiedenen Bücher neue Stadien und neue Begriffe innerhalb der Ekklesiologie des Neuen Testaments zutage, aber für die Verfasser des Neuen Testaments selbst war jedes dieser Stadien und jeder dieser Begriffe durch den Geist in Jesus selbst verankert. Dieses Kontinuitätsbewußtsein findet seinen bededtesten Ausdruck in Joh. 16, 13: „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, . . . er wird nicht von sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden, . . . von dem Meinigen wird er's nehmen und euch verkündigen.“ Wenn wir das Problem von Christi Einsetzung der Kirchenordnung und der Sakramente durchdenken, muß das fortschreitende Wirken des Geistes Jesu mit berücksichtigt werden.

Zweitens müssen wir nach der Einheitlichkeit der neutestamentlichen Theologie fragen: Gibt es eine lineare Entwicklung der Theologie und Ekklesiologie des NT? Daß es eine Entwicklung gab, ist offensichtlich; schließlich ist es ein alter Grundsatz, daß die Offenbarung erst mit dem Ende der apostolischen Zeit abschließt. Viele der Entwicklungen, die sich im NT finden, ergänzen sich gegenseitig, indem sie ein umfassenderes Bild von der Kirche ausfüllen.

Aber die Theologie des NT bietet nicht einfach das Bild geradlinigen Fortschrittes in Richtung auf eine einheitliche Position. Die verschiedenen neutestamentlichen Autoren vertreten stark unterschiedliche Anschauungen, eine Tatsache, die in der bisherigen theologischen Diskussion oft übersehen worden ist. Zum Beispiel unterscheidet sich die Einstellung zum Gesetz, die Matthäus (5, 18 und 23, 2—3) überliefert, von der, die sich in Gal. und Röm. findet. (Es reicht nicht aus zu erklären, Mt. biete uns die Einstellung, die während Jesu Lebzeiten vorherrschte, denn solche Logien wären nicht überliefert worden, wenn sie nicht bleibenden Wert für die Gemeinde gehabt hätten, für die Mt. sein Evangelium

bestimmt hatte.) Hinsichtlich der Ekklesiologie macht Lukas in der Apostelgeschichte keinen Versuch, die Nachricht zu verbergen, daß die hellenistischen Christen gegen die Organisation, die unter den Judenchristen üblich war, Einspruch erhoben.

Die Forderung, an eine absolute Uniformität der Theologie unter den verschiedenen Gruppen oder Theologen, die im NT zu Worte kommen, zu glauben, hieße uns nur auffordern, den offensichtlichen Befund zu leugnen. (Hat es denn schließlich zu irgendeiner Zeit absolute theologische Einheitlichkeit in der Christenheit gegeben?) Die Kirche des NT war weit genug, die judenchristlichen (Diaspora?) Gemeinden, denen das Matthäus-Evangelium galt, und die paulinischen Gemeinden zu umfassen. Die Kirche war jedoch — das sollte man nicht vergessen — nicht weit genug, die spätere judenchristliche Überspitzung, den Ebionitismus, miteinzubeziehen, ebensowenig wie die spätere Überspitzung der paulinischen Opposition gegen das Gesetz, nämlich die Lehre des Marcion.

Wenn die neutestamentliche Ekklesiologie nicht in Richtung auf theologische Einheit hin eingeebnet werden kann, so können wir genauso auch nicht die Einheit des Denkens über die Kirche zu kurz kommen lassen, die in allen Stadien des NT vorhanden ist. Zwar kann man mit Recht von den „Theologien des NT“ sprechen, aber man muß im Auge behalten, daß jede dieser neutestamentlichen Theologien sich der einen christlichen Kirche zugehörig wußte. Es gibt Elemente, die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind, und man würde kein vollständiges Bild des neutestamentlichen Kirchenbegriffs bieten, wenn man sie zugunsten der Unterschiede vernachlässigen würde. Um ein Beispiel zu geben, werde ich drei von ihnen auswählen und besprechen.

a) *Kontinuität mit Israel*

Durchs ganze NT geht das Bewußtsein, daß die Kirche, sowohl ihre vorwiegend judenchristlichen Teile wie ihre mehr heidenchristlichen, tief im Israel des Alten Testaments verwurzelt ist. Natürlich war die Vorstellung vom *erneuerten* Israel in der ersten Zeit, als die Gemeinde zum größten Teil aus bekehrten Juden bestand, stärker als später. Dies zeigt sich an den mannigfachen Parallelen zwischen der christlichen Gemeinde und dem Judentum: an der Niederlassung der Urkirche in Jerusalem, am Symbol der Zwölf, an der Jesus-Mose-Typologie und sogar am Namen *ekklesia* (gleichgültig, ob dieser nun *qahal* oder *sedah* wiedergibt). Die Gemeinde in Jerusalem war die Kirche Gottes, wie Israel die *ekklesia tou theou* in der Wüste gewesen war.

Als mit der Zeit der zahlenmäßige Anteil der Heiden wuchs, mag sich eine Verschiebung zur Vorstellung vom *neuen* Israel vollzogen haben (obgleich es interessant ist festzustellen, daß wir zum ersten Mal im Barnabasbrief 5, 7 der ausdrücklichen Erwähnung des „neuen Volkes“ begegnen — während Paulus

sich damit begnügt, den Christen als den neuen Menschen zu bezeichnen). Doch die Akzentverschiebung von einem erneuerten Israel zum neuen Israel ist kaum wahrnehmbar, und ich glaube nicht, daß man wirklich von zwei verschiedenen Vorstellungen im NT sprechen kann. Allein die Tatsache, daß die heidenchristlichen Gemeinden sich „Kirchen“ nennen, beweist ihre bewußte Identifikation mit der Mutter-*ekklesia* in Jerusalem, die ihre Wurzeln so tief im alten Israel hatte. Und diese Identifikation ermutigt dann Paulus zu seiner einenden Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde.

Unter den Hellenisten findet sich tatsächlich eine ziemlich weitgehende Neigung zur Loslösung vom Judentum, aber dies könnte seinen Grund in einer etwas außergewöhnlichen, sektenhaften Opposition gegen gewisse religiöse Einrichtungen wie den Tempel gehabt haben. Außerdem waren die Hellenisten nicht die Sprecher der Heidenchristen. Es ist wichtig zu sehen, daß Paulus im Jahre 58, lange nachdem die Heiden begonnen hatten, in die Kirche einzuströmen, immer noch die Meinung vertreten konnte (Röm. 11, 12), daß Gott das erwählte Volk Israel nicht verworfen habe, sondern daß der wilde Olivenzweig dem kultivierten Baum aufgepfropft werden müsse. Der komplizierte Beweis des Paulus, daß alle Christen wahre Nachkommen Abrahams sind, zeigt, daß Paulus glaubte, daß an der Kontinuität mit Israel festzuhalten sei. In 1. Petr. 2, 9, einer Stelle, die nach Meinung vieler eine der ältesten Tauf liturgien widerspiegelt, finden sich eine ganze Reihe von Termini, welche die neuen Christen mit dem Israel des Sinai-bundes (Ex. 19, 5—6) gleichsetzen. Ein spätes Werk wie die Apokalypse, das an die Kirchen in Kleinasien gerichtet ist, besteht immer noch darauf, daß die zwölf Apostel das Fundament des neuen Jerusalems sind.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die christliche Gemeinde sich von Anfang an sowohl einer Kontinuität mit Israel wie eines neuen Seins in Christus bewußt gewesen ist. Durch das ganze NT hindurch versuchen die verschiedenen Theologen, das Element der Kontinuität und das Element des Neuen ins rechte Verhältnis zueinander zu bringen. Natürlich wird zeitweise das eine, zeitweise das andere stärker betont. Es gibt verschiedene Meinungen hinsichtlich dessen, was die Kontinuität mit Israel konstituiert (aber Paulus ist keineswegs der erste, der fleischliche Abstammung von Abraham für unzureichend hält — vgl. Mt. 3, 9 und Joh. 8, 39—40). Es gibt eine schrittweise zunehmende Opposition gegen die ungläubige Masse der Juden (eine Opposition, die schon zu Jesu Lebzeiten begann). Und doch ist das grundsätzliche Bewußtsein einer Kontinuität mit Israel allen Stufen neutestamentlicher Ekklesiologie gemeinsam.

b) Apostolizität

Kritische Wissenschaftler (einschließlich römisch-katholische Wissenschaftler wie Cerfaux und Dupont) unterscheiden heute gewöhnlich zwischen den Zwölf,

die Jesus zu Lebzeiten begleiteten, und den *Aposteln*, der weiteren Gruppe derer, die „ausgesandt“ waren, den auferstandenen Jesus zu verkündigen. Es wäre jedoch überkritisch, den offensichtlichen Befund zu leugnen, daß die Zwölf sich unter den Aposteln befanden und in der Tat eine besondere Rolle spielten als die Apostel par excellence (so daß wir in späteren neutestamentlichen Schriften einfach den Ausdruck die *zwölf Apostel* finden). Selbst Paulus, der in den fünfziger Jahren schrieb (Gal. 1, 17), erkennt die Sonderstellung derer an, „die vor mir Apostel waren“, wie er sagt. Es ist interessant festzustellen, daß sowohl die synoptischen Evangelien wie die Apostelgeschichte Listen der Zwölf bewahren — ein Beweis für die bleibende Bedeutung der Zwölf für die Kirche in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. (Als die Zwölf allmählich dahinstarben und Kirchen von anderen Aposteln wie Paulus gegründet wurden, verdunkelte sich natürlich die lebendige Erinnerung an die Persönlichkeiten der ursprünglichen Zwölf, und daraus lassen sich die Unterschiede der in den verschiedenen Listen aufgeführten Namen erklären.) Wie wir bereits erwähnten, stellt die Apokalypse (21, 14) aber die zwölf Apostel immer noch als das Fundament des himmlischen Jerusalems dar.

Es ist zwar wahr, daß Jesus den Zwölfen eine eschatologische Rolle im Königreich versprochen hat (Mt. 19, 28; Lk. 22, 30), und zweifellos trat der eschatologische Charakter der Zwölf in der Frühzeit der christlichen Gemeinde, als die Wiederkunft Christi zum Gericht sehnend erwartet wurde, mehr hervor. Aber von Anfang an spricht manches dafür, daß die Rolle der Zwölf nicht auf ihre Mitwirkung im Endgericht beschränkt war. Es gibt einfach zu viele Zeugen im NT dafür, daß die Zwölf mit mannigfachen Gaben (zu predigen, zu lehren, zu heilen, zu taufen und Sünden zu vergeben) und mit Autorität betraut waren und diese auch von Anfang an ausgeübt haben. Petrus scheint z. B. ein Mann mit großer Autorität gewesen zu sein, nicht nur nach den Logien, die bei Mt., Lk. und Joh. überliefert sind, sondern auch nach dem Echo aus dem Leben der Gemeinde, das Paulus und die Apostelgeschichte bewahrt haben.

So will das Bild einer ursprünglich „geistlichen“ Kirche, die sich später in autoritäre und hierarchische Formen verfestigte, wie es die ältere kritische Schule zeichnete, den Forschungsergebnissen einfach nicht standhalten. Es muß als sicher begründet angenommen werden, daß die Kirche von Anfang an eine Organisation besaß — eine Organisation, die der von Qumran gar nicht unähnlich war. Wenn durch das ganze NT hindurch dauernd betont wird, daß solche, die über andere gesetzt sind, demütig dienen müssen, so spricht dies deutlich für die Behauptung, daß ein Kirchenbegriff ohne Autorität der neutestamentlichen Ekklesiologie zu keiner Zeit entsprochen hat. Einige mögen darauf bestehen, daß die christliche Gemeinde eine Herde ist, in der Christus allein das Hirtenamt zukommt. Doch es gibt gute Belege von so verschiedenen Zeugen wie Joh. (21, 15—17), 1. Petr.

(5, 2—11) und Lk. (Apg. 20, 28) dafür, daß in der frühen Kirche die Aufgabe, das Hirtenamt Jesu weiterzuführen, Menschen anvertraut worden ist. Auch andere Werke neben der Apostelgeschichte zeigen, daß die Zwölf und die Apostel im weiteren Sinne in neutestamentlicher Zeit Autorität besessen haben. Wenn Paulus aufgefordert wird, seine Autorität zu verteidigen, beruft er sich auf seinen Status als einer, der vom auferstandenen Christus gesandt ist (Gal. 1, 16). Er teilt den Korinthern mit, daß Gott im Leben der Gemeinde zuerst Apostel gesetzt hat (1. Kor. 12, 28). Eph. (2, 20) sieht bei all seiner entwickelten Christologie die Apostel immer noch als das Fundament der Gemeinde Gottes.

Wir wollen die Frage, wie das Amt, das die Zwölf und der weitere Apostelkreis verwaltet hatten, später an andere übertragen wurde, nicht in allen Einzelheiten aufrollen. Die Pastoralbriefe reden von einem Amt, das durch Handauflegung übertragen wurde (die Apostelgeschichte offenbar ebenso). Für den, der die Pastoralbriefe für nachpaulinisch hält, ist diese Art Ordination wie auch der Episkopat einfach eine der letzten Entwicklungen der Ekklesiologie im NT. Abgesehen vom vorläufigen Charakter solcher Beurteilung der Pastoralbriefe gibt es viele andere Einwände gegen eine derartige Vereinfachung. Hinsichtlich des Episkopats erwähne ich hier nur die bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen dem *mebaqqer* (*paqid*) von Qumran und dem neutestamentlichen Bild des Bischofs (in der Apg., Phil., 1. Petr. und in den Pastoralbriefen), eine Ähnlichkeit, die die Annahme nahelegt, daß die Anfänge des christlichen Episkopats eher in Palästina als in den Kirchen Kleinasiens zu suchen sind.

c) Taufe und Eucharistie

Es ist ganz sicher, daß die christliche Gemeinde die Taufe von Anfang an geübt hat. Die christliche Taufe sonderte Menschen aus und bewirkte ihre Zugehörigkeit zum Volk Gottes, das durch Jesus Christus gerettet worden war. Neben diesem Initiationsaspekt verbindet die Apostelgeschichte die Vergebung der Sünden mit der Taufe. Joh. verbindet den Gedanken der geistlichen Wiedergeburt mit der Taufe, und Paulus versteht die Taufe als das Eingetauchtwerden in Christi Tod und Auferstehung. Sind diese verschiedenen Anschauungen von der Wirkung der Taufe ein Zeichen für echte ekklesiologische Unterschiede? War die Taufe ursprünglich einfach ein Initiationsritus, dem erst von späterer Theologie die verschiedenen Wirkungen zugeschrieben wurden, wie sie in den verschiedenen Teilen des NT bezeugt sind?

Sogar bei äußerst kritischer Beleuchtung scheint es keinen wirklichen Beweis dafür zu geben, daß die christliche Taufe jemals ohne irgendeine Vorstellung von geistlicher Erneuerung gespendet worden ist. Buße als eine gegenwärtige Notwendigkeit charakterisierte sowohl die Johannestaufe wie die christliche Taufe. Der Hintergrund des Taufverständnisses im AT (Jes. 4, 4; Hes. 36, 25—27) und in

der Qumrangemeinde ist der der Mitteilung eines neuen Geistes und einer Reinigung von Unreinheit, kurz „einer Taufe mit dem Heiligen Geist und mit Feuer“. Ebenso bezeugt Lk. 12, 50, wo Jesus von seinem Tod als einer Taufe spricht, mit der er getauft werden muß, eine sehr frühe Verbindung zwischen der Taufe und dem Tod Jesu (vgl. auch Mk. 10, 38). Während also die großen Theologen des NT, wie Lukas, Paulus und Johannes, das Verhältnis zwischen Taufe und Sündenvergebung, geistlicher Wiedergeburt und dem Tode Jesu in ein klareres Licht gerückt haben mögen, gibt es doch auch schon im frühesten Bild der Taufe Spuren dieser Anschauungen.

Die Eucharistie ist ein anderer entscheidender Faktor in der neutestamentlichen Ekklesiologie. Paulus stellt seine Anschauung von der Einheit der Kirche am Beispiel der Einheit derer dar, die vom gleichen Abendmahlsbrot essen (1. Kor. 10, 17). In der Apostelgeschichte wie in den Evangelien vernehmen wir den Ton der Freude und der Enderwartung, die das erste eucharistische Brechen des Brotes begleiten. Doch Lietzmanns Herausarbeitung zweier verschiedener Mahlvorstellungen, die das eschatologische Jerusalemer Mahl von dem paulinischen Erinnerungsfest scheiden möchte, wird dem Befund im ganzen nicht wirklich gerecht. Das eschatologische und freudige Element findet sich auch in den eucharistischen Mahlfeiern der paulinischen Kirchen: Nach dem paulinischen Abendmahlverständnis wird im Abendmahl der Tod des Herrn verkündigt, *bis daß er kommt*, die eucharistischen Mahlfeiern in Korinth waren ausgelassen bis zum Exzeß. Andererseits gibt es kein wirkliches Zeichen dafür, daß die Jerusalemer Mahlfeier selbst in ihrer einfachsten Form keinen Zusammenhang mit dem Tod des Herrn kannte. Der Niederschlag der Erwartung des Todes beim ersten Abendmahl, dem letzten Mahl Jesu, ist in allen Einsetzungsberichten zu stark, als daß er als spätere Zutat beiseite geschoben werden könnte. Und die Grundvorstellung des Gedächtnisses oder der *anamnesis* findet sich nicht nur in der hellenistischen Welt. Das Bundeserneuerungsfest, dessen Schlüsselstellung die Arbeit am AT herausgearbeitet hat, bietet ein ausgezeichnetes Muster für das Verständnis des Gedächtnisses des Todes Christi, das im Neuen Bund durch die eucharistische *anamnesis* bewirkt wird.

Wir leugnen keinesfalls, daß die Enderwartung in den ersten Zeiten der Kirche stärker war als später. Und die Tatsache, daß das Beispiel griechischer Mysterienreligionen einen gewissen Einfluß auf die spätere Abendmahlstheologie gehabt hat, kann man in der patristischen Periode erkennen. Doch selbst wenn es zu verschiedenen Zeiten verschiedene Akzentsetzungen gegeben hat, sind das Element der Anamnesis und das eschatologische Element der Eucharistie von Anfang an dagewesen, und diese Elemente laufen auch durch alle Phasen der neutestamentlichen Ekklesiologie hindurch.

Um unsere sehr kurze Darstellung des neutestamentlichen Kirchenbegriffes zusammenzufassen: Wir haben ein allzu einfaches Bild von der Kontinuität und Einheitlichkeit der neutestamentlichen Ekklesiologie abgelehnt; aber wir haben uns ebenso gegen eine Überbetonung der Unterschiede im neutestamentlichen Denken gewandt, als ob es keine gemeinsamen Elemente gäbe, die die verschiedenen Stadien der neutestamentlichen Ekklesiologie miteinander verbanden. Wir haben nur drei Beispiele solcher gemeinsamer Elemente gegeben, könnten aber noch weitere heranziehen.

Bei der Bewertung dieser Art kritischer Bibelexegese sollten wir im Auge behalten, daß sie nur ein Zugang zur Erforschung der Kirche der ersten Jahrhunderte ist. Im Gegensatz zu E. Schweizer bin ich der Ansicht, daß die Geschichte der Kirche in der nachapostolischen Periode auch Zeugniswert für die Kirche im neutestamentlichen Zeitalter besitzt, da die Wirksamkeit des Geistes Christi nicht aufhörte, als das NT abgeschlossen war, und da dieser Geist in der Kirche die Kontinuität des Wesentlichen garantiert. Auch müssen wir erkennen, daß keine Form rein wissenschaftlicher Forschung hoffen darf, das Geheimnis der Kirche jemals gänzlich lüften zu können, denn die Kirche und alles, was zu ihr gehört, ist Gegenstand des Glaubens. Trotzdem müssen wir alle uns zur Verfügung stehenden Mittel anwenden, einschließlich der wissenschaftlich kritischen Bibelexegese, um zu erkennen und zu verstehen, was die Kirche des NT war und was sie nicht war, um uns hinsichtlich unseres Verständnisses dessen, was die Kirche heute sein muß, durch diese Erkenntnis leiten zu lassen. Die Bedeutung dieser Aufgabe kann nicht überschätzt werden; denn, wie Schnackenburg es ausdrückt, „Glaube an Christus, Gemeinschaft mit Christus, Leben in Christus ist nur gefunden worden inmitten einer Gemeinschaft, die an Christus gebunden ist“. Diese Gemeinschaft derer, die an Christus gebunden sind, die Kirche, ist unbedingte Voraussetzung der christlichen Existenz.

DER DIALOG MIT DER KIRCHE ROMS

VON HANS HEINRICH HARMS

Jeder, der das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche auf der einen Seite und dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dessen Mitgliedskirchen auf der anderen Seite sorgfältig beobachtet, wird leicht feststellen können, daß wir uns in einer Übergangsperiode befinden. Gerade darin aber liegt es begründet, daß es so schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, über den Dialog zwischen

der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Mitgliedskirchen in einer Weise zu sprechen, die alle Seiten befriedigt. Nicht allen sind alle die Situation bestimmenden Faktoren bekannt; und sicherlich gibt es auf beiden Seiten einige Dinge, die für unsere Lage bestimmend sind, die wir aber nicht gern erwähnt haben möchten.

Weil wir uns in einer Übergangsperiode befinden, herrscht Verwirrung. Vor vierzig oder fünfundvierzig Jahren gab es solche Verwirrung nicht. Die Grenzen zwischen unseren Kirchen waren genau festgelegt und wurden gut verteidigt. Die Kirchen waren so weit voneinander entfernt, daß sie nicht in Sprechweite zueinander, ja, daß die meisten von ihnen nicht einmal in Rufweite zueinander lebten. Heute spüren wir, daß sich die Atmosphäre erheblich verändert hat. Römisch-katholische Priester und evangelische Pastoren grüßen sich gegenseitig auf der Straße und unterhalten sich miteinander vor den Augen ihrer Gemeindeglieder. Nachbarn, die verschiedenen Kirchen angehören und die sich deshalb aus dem Wege gingen, sind Freunde geworden. Leitende Männer der Orthodoxen Kirchen, der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und der Reformationskirchen besuchen römisch-katholische Bischöfe und umgekehrt. Theologen der verschiedenen Traditionen helfen einander, zu einem besseren Verständnis der Heiligen Schrift und der Traditionen ihrer jeweiligen Kirchen zu kommen. In einigen Ländern werden Gottesdienste abgehalten — und nicht nur während der Gebetswoche für die Einheit der Christen —, die gemeinsam von römisch-katholischen Priestern und Pastoren aus Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates geleitet werden. Grenzen, die früher eindeutig festgelegt waren, scheinen fließend geworden zu sein. In vielen Kreisen — und keineswegs nur in den Gemeinden, sondern auch unter Mitgliedern dieser Konferenz — wird daher gefragt: „Was bedeutet dies alles? Wohin führt es uns? Waren die Unterschiede zwischen unseren Kirchen am Ende doch nicht so schwerwiegend und tief, wie es immer hieß?“ Und in dieser verwirrenden Situation, die durch eine von vielen begrüßte Wandlung der Atmosphäre hervorgerufen worden ist, entsteht ein romantisches Wunschdenken, wie es immer — und das ist auch ganz natürlich — in solchen Übergangsperioden der Fall ist. Dann werden wir, ganz gewiß auf beiden Seiten, leicht durch unseren Enthusiasmus fortgerissen, die lange und vielbeklagte Trennung, die kein aufrichtiger Christ in irgendeiner Kirche mit gutem Gewissen billigen kann, zu überwinden. Und gerade in einem solchen Augenblick ist eine realistische und nüchterne Prüfung der Lage dringend erforderlich. In diesem Zusammenhang sehe ich meine Aufgabe heute abend.

Es kann keine echte Selbstprüfung der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“ heute in ihrem Verhältnis zur Kirche Roms geben ohne einen kurzen Überblick auf die fast fünfundvierzig Jahre einer, wie ich es trotz allem, was geschehen ist, nennen möchte, „gemeinsamen Geschichte“.

Die drei Konferenzansprachen zu Beginn dieser Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung haben alle unser Thema bereits berührt. Damit haben sie wahrlich die gute Tradition von „Faith and Order“ fortgesetzt. Die Pioniere der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung waren von deren ersten Anfängen an der Überzeugung, daß das ökumenische Problem unteilbar ist und daß Ringen und Gebet um die Einheit der Kirche Christi nur dann Vollmacht und Autorität besitzen, wenn sie alle Traditionen und Kirchen einschließen. Es entsprach daher ganz dem Ziel der Bewegung, als 1919 die amerikanische Delegation bei den Vorbereitungen für die Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung eine — wie es im Bericht von Lausanne heißt — „förmliche Einladung und eine Erklärung über die Konferenz an Se. Heiligkeit den Papst durch Kardinal Gasparri“, dem damaligen Kardinalstaatssekretär, ergehen ließ. Über die Reaktion auf römischer Seite berichten die amerikanischen Besucher folgendes:

Der Papst (Benedikt XV.) „empfing uns sehr freundlich. Er antwortete mit großer Klarheit. Der Gegensatz zwischen der persönlichen Haltung des Papstes uns gegenüber und seiner amtlichen Haltung der Konferenz gegenüber war sehr scharf. Die erstere war von unwiderstehlichem Wohlwollen, die letztere von unüberwindlicher Strenge. Die Echtheit der persönlichen Freundlichkeit des Papstes uns gegenüber war ebenso offenkundig wie die Entschiedenheit seiner offiziellen Ablehnung unserer Einladung. Se. Heiligkeit selber betonte diesen Unterschied nachdrücklich . . . Der Papst hatte uns seine Antwort mündlich gegeben. Aber als wir den Audienzsaal verließen, wurde uns folgende schriftliche Erklärung, die vor unserem Besuch ausgefertigt worden war und die den amtlichen Teil der Worte des Papstes getreu wiedergibt, von Erzbischof Cerretti (damaliger Sekretär für außerordentliche Angelegenheiten) überreicht:

„Nachdem der Heilige Vater ihnen für ihren Besuch gedankt hatte, erklärte er, er habe als Nachfolger des heiligen Petrus und als Statthalter Christi kein größeres Verlangen als dies, daß eine Herde und ein Hirte werden möge. Seine Heiligkeit fügte hinzu, Lehre und Praxis der Römisch-Katholischen Kirche hinsichtlich der Einheit der sichtbaren Kirche Christi seien jedermann wohlbekannt. Es sei danach der Katholischen Kirche nicht möglich, an einem Kongreß wie dem geplanten teilzunehmen. Seine Heiligkeit wünscht indessen unter keinen Umständen den Kongreß für diejenigen zu mißbilligen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri stehen. Er wünscht im Gegenteil und betet darum, daß, wenn der Kongreß zustande kommt, diejenigen, die an ihm teilnehmen, durch Gottes Gnade das Licht sehen und sich mit dem sichtbaren Haupt der Kirche vereinigen mögen, von dem sie mit offenen Armen aufgenommen werden würden.“

Zur Kennzeichnung dieses „Dialogs“ zwischen Papst Benedikt XV. und seinen amerikanischen Besuchern zitiert Dr. Norman Goodall einen, wie er sagt, klassischen irischen Ausspruch: „Die Gegenseitigkeit war ganz auf einer Seite.“

Trotz dieser offiziellen Haltung wuchs das Interesse an der Lausanner Konferenz unter römisch-katholischen Theologen so sehr, daß das Heilige Offizium am 8. Juli 1927 einen Erlaß veröffentlichte, der römischen Katholiken die Teilnahme an der Konferenz untersagte. Diesem Monitum folgte bekanntlich die

Enzyklika Papst Pius XI., „Mortalium animos“, vom 6. Januar 1928. Der Papst war, wie er selber sagt, durch die Tiefe und Stärke dieses Interesses innerhalb seiner eigenen Kirche ernsthaft beunruhigt. Deshalb wandte er sich an die in Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri stehenden Bischöfe:

„Wenn man ... auch viele Nichtkatholiken finden kann, welche die brüderliche Gemeinschaft in Christus Jesus mit lauter Stimme preisen, so findet sich aber kein einziger, dem es in den Sinn käme, sich der Lehre und der Leitung des Stellvertreters Jesu Christi zu unterwerfen und ihm zu gehorchen. Inzwischen versichern sie jedoch, mit der Römischen Kirche unter Wahrung der Rechtsgleichheit, d. h. als vollständig gleichberechtigte Parteien, gerne verhandeln zu wollen. Über eines besteht kein Zweifel: Wenn es zu gemeinsamen Besprechungen käme, so würden sie nur in der Absicht verhandeln, daß sie in einem etwa abzuschließenden Übereinkommen nicht gezwungen würden, von den Meinungen abzulassen, die auch heute noch der Grund dafür sind, daß sie als irrende Schäflein außerhalb des einen Schafstalls Christi stehen.

Bei dieser Sachlage ist es klar, daß weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an ihren Konferenzen teilnehmen kann, noch daß es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten ...

Zum Apostolischen Stuhle also, der in dieser Stadt aufgerichtet ist, welche die Apostelfürsten Petrus und Paulus mit ihrem Blute geweiht haben, zu diesem Sitze, der ‚die Wurzel und der Mutterschoß der katholischen Kirche‘ (Cyprian, Epistola 48 ad Cornelium, 3) ist, mögen die getrennten Söhne kommen, nicht in der Absicht und Hoffnung, die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit (I. Tim. 3, 15), werde die Reinheit ihres Glaubens aufgeben und Irrtümer dulden und zulassen, sondern im Gegenteil, um sich ihrem Lehramt und ihrer Führung zu überlassen ...

Wenn diese (die von Uns getrennt sind) in demütigem Gebet das Licht vom Himmel erleben, dann werden sie ohne Zweifel die eine wahre Kirche Jesu Christi erkennen und werden dann in sie eintreten und mit Uns in vollkommener Liebe verbunden sein.“

Papst Johannes XXIII. bezieht sich in seiner ersten Enzyklika, „Ad Petri Cathedram“, vom 29. Juni 1959, ausdrücklich auf „Mortalium animos“, und wir tun gut daran, diese Tatsache nicht zu übersehen.

Die Enzyklika Papst Pius XI. rief in ökumenischen Kreisen wie auch in der römisch-katholischen Kirche selbst tiefe Enttäuschung hervor. Einige der Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung waren voller Bitterkeit. So schrieb z. B. der schwedische Erzbischof Söderblom öffentlich, daß jede Hoffnung auf einen ökumenischen Dialog mit Rom nach der Veröffentlichung dieser Enzyklika in seinen Augen „kindisch“ sei.

Trotzdem schrieb Dr. William Temple, damals Erzbischof von York, am 11. September 1936 an den römisch-katholischen Erzbischof von St. Andrews und Edinburgh, Andrew MacDonald, O.S.B., und kündigte die Zweite Weltkonferenz

für Glauben und Kirchenverfassung an. Dr. Temple erinnerte in seinem Brief an die Einladung zur Teilnahme an der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927, die an die Kirche Roms ergangen und nicht angenommen worden war. Er fuhr fort:

„Die Einladung ist noch immer gültig als Teil des ganzen Programms und der Intention unserer Bewegung. Nichts würde uns mehr erfreuen, als von Euer Gnaden zu hören, daß die römisch-katholische Kirche bei dieser Gelegenheit offiziell vertreten sein würde. Wenn Euer Gnaden es für geraten erachten, diese Anregung dem Heiligen Stuhl weiterzuleiten, so würden wir sehr glücklich sein, wenn es auch geschähe.“

Da Erzbischof Temple bis zum Februar 1937 noch keinerlei Antwort erhalten hatte, schrieb er einen zweiten Brief. Auf diesen hin gab der römisch-katholische Erzbischof die Antwort:

„Ich habe die Lage sehr sorgfältig erwogen und bin zu dem Schluß gekommen, daß es für mich besser sein wird, wenn ich nicht aktiv an der Konferenz mitarbeite, die im nächsten August in Edinburgh stattfinden soll.“

Nur kurz brauche ich zu erwähnen, daß Papst Pius XII. im Jahre 1943 in seiner Enzyklika „Mystici corporis“ die römische Lehre von der Kirche und vom Papsttum erneut unterstrich. Er erklärte: „Wer das sichtbare Haupt (der Kirche, den römischen Papst) außer acht läßt und die sichtbaren Bande der Einheit zerreißt, der entstellt den mystischen Leib des Erlösers zu solcher Unkenntlichkeit, daß er von denen nicht mehr gesehen noch gefunden werden kann, die den sicheren Hafen des ewigen Heils suchen.“

Dennoch konnte trotz aller offizieller Erklärungen und der wiederholten Erläuterung der römischen Lehre und des Kirchenrechts „die ökumenische Bewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche“ nicht zum Schweigen gebracht werden. So gab es während der Vorbereitung der Amsterdamer Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1948) eine beträchtliche Anzahl römisch-katholischer Theologen, die ihr großes Interesse an diesem Ereignis zum Ausdruck brachten und um die Erlaubnis baten, in Amsterdam anwesend sein zu dürfen. Man muß klar aussprechen, daß nicht Neugier der Grund dieses Interesses war, sondern hier zeigte sich ein echtes theologisches, um nicht zu sagen ein geistliches Interesse und sogar eine Leidenschaft im Blick auf diese erstaunliche neue Tatsache, ökumenische Bewegung genannt, die orthodoxe, anglikanische und protestantische Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengebracht hatte. Die offizielle römische Reaktion entsprach allerdings genau dem, was zur Zeit der Konferenz von Lausanne geschehen war.

Das Heilige Offizium bestimmte am 5. Juli 1948, daß es keinem römischen Katholiken erlaubt werden könne, an der Amsterdamer Vollversammlung des

Ökumenischen Rates teilzunehmen. Immerhin erkannte das Heilige Offizium in seiner Instructio an die Diözesan-Bischöfe vom 20. Dezember 1949, „Ecclesia Catholica“, die Tatsache an, daß Gespräche zwischen römischen Katholiken und anderen Christen „über Fragen der Glaubens- und Sittenlehre“ stattfinden und stattfinden werden und gab den römisch-katholischen Bischöfen die Bedingungen für solche Gespräche bekannt. Diese Instruktion wurde innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst sehr verschiedenartig ausgelegt. Wir tun gut daran, uns dessen zu erinnern, daß sie — im Gegensatz zu „Mortalium animos“ — von Zusammenkünften zwischen römischen Katholiken und Nichtkatholiken spricht, bei denen die Teilnehmer als auf gleicher Ebene stehend, „als Gleichgestellte“, miteinander sprechen, daß sie aber auch zugleich fordert, solche Gespräche in taktvoller Weise zu beenden, wenn keine begründete Hoffnung auf einen guten Ausgang zu bestehen scheint. Das letztere kann im Zusammenhang des Dekretes nur als „Bekehrung zur römisch-katholischen Kirche“ verstanden werden. Die Instruktion erlaubt auch gemeinsame Gebete bei solchen Gelegenheiten, beschränkt sie jedoch auf das Vaterunser und auf Gebete, die die Billigung der römisch-katholischen Kirche haben.

Es erscheint wie ein Wunder, daß unter solchen Umständen die Zahl der römisch-katholischen Theologen, die ihr Interesse für die ökumenische Bewegung bekundet und sogar an einem ökumenischen Gespräch auf persönlicher Ebene teilgenommen haben, ständig gewachsen ist und daß es z. B. eine Katholische Konferenz für Ökumenische Fragen gibt. Ich möchte das Wort „Wunder“ dabei unterstreichen. Denn es ist ein Wunder, daß mehr und mehr römisch-katholische Theologen es auf sich genommen haben, von einigen ihrer Glaubensgenossen als Randsiedler in ihrer eigenen Kirche angesehen zu werden, weil sie eben den ökumenischen Dialog auf persönlicher Ebene begonnen haben. Wir wissen durchaus, wieviel Energie sie darauf haben verwenden müssen, um nicht nur für ihre Kontakte mit uns, sondern auch für ihre Beiträge zur ökumenischen Studienarbeit und nicht zuletzt für ihre offizielle Anwesenheit bei der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952), bei den Zusammenkünften des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen seit Rhodos (1959), bei der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi (1961) und schließlich in einer solch eindrucksvollen Zahl hier unter uns offizielle Erlaubnis zu erhalten. Denken Sie doch nur an die Worte in „Mortalium animos“: „... noch daß es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten...“, und halten Sie daneben, daß vorgestern abend ein römisch-katholischer Bibelwissenschaftler (Prof. Raymond E. Brown, S. S.) einer der offiziellen Redner auf dieser Konferenz war und daß am kommenden Sonntag eine öffentliche Veranstaltung stattfinden wird — wenn auch nicht unter der Verantwortung dieser Konferenz, sondern

unter der des Montrealer Vorbereitungsausschusses —, bei der ein Kardinal zu den Rednern gehören wird (Kardinal-Erzbischof Léger von Montreal).

In der Tat, wir sind unseren römischen Freunden zu großem Dank verpflichtet, daß sie uns geholfen haben, eines unserer Ziele, wie es in der Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung niedergelegt ist, zu erfüllen, nämlich: „die Kirchen aus ihrer Vereinzelung heraus zu gemeinsamen Gesprächen zu führen, in denen von keiner Kirche verlangt wird, ihren Überzeugungen untreu zu werden oder Kompromisse zu machen, sondern einzig und allein zu versuchen, ihre Anschauungen den anderen mit dem Bemühen um ein Verständnis ihrer Anschauungsweise darzulegen.“ Und es scheint die Zeit gekommen zu sein, daß wir nicht mehr zu befürchten brauchen, die Instruktion des Heiligen Offiziums werde bei ihnen angewandt, indem man sie zurückruft, nachdem deutlich geworden ist, daß wir nicht zur römisch-katholischen Kirche übertreten werden. All dies kann gewiß als ein Wunder des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche Roms bezeichnet werden, wie auch in der römischen Kirche der Gedanke Raum gewinnt, daß innerhalb der ökumenischen Bewegung der Heilige Geist am Werke ist.

Die Entwicklung unter dem kurzen Pontifikat Papst Johannes XXIII. kann ebenfalls als ein Wunder des Heiligen Geistes beschrieben werden. In dieser kurzen Spanne hat sich die Atmosphäre gewandelt, und zwar so sehr — wir alle haben es selbst miterlebt —, daß offizielle Beobachter vieler nicht-römisch-katholischer Kirchen beim Zweiten Vatikanischen Konzil anwesend waren, und die Anwesenheit dieser Beobachter in Rom machte sich im Ganzen der Arbeit des Konzils durchaus deutlich bemerkbar.

Dennoch muß ich um der Wahrheit willen einige andere Beobachtungen hinzufügen. In den Äußerungen des verstorbenen Papstes, Johannes XXIII., und zwar sowohl in seinen Enzykliken als auch in seinen vielen Ansprachen, einschließlich derer, die er während der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils gehalten hat, wird kein Zweifel daran gelassen, wie er sich die Wiederherstellung der Einheit des Leibes Christi vorgestellt hat. Er hat deutlich zum Ausdruck gebracht, daß allein die Rückkehr nach Rom das ökumenische Problem lösen wird. Sein Gedanke war es, seine eigene Kirche durch das Konzil so zu reformieren, daß die getrennten Brüder nur um so stärker die Einladung und die Notwendigkeit der Rückkehr unter den päpstlichen Stuhl spüren sollten. Papst Paul VI. hat bereits ähnliche Gedanken geäußert.

Wir müssen daher feststellen, daß sich die Ekklesiologie der Kirche Roms, besonders in ihrem Verhältnis zur päpstlichen Unfehlbarkeit, noch nicht gewandelt hat, wenngleich die Wandlung des Klimas in der Praxis offenkundig ist. Und es kann wohl sein, wie es in der Kirchengeschichte häufig der Fall gewesen ist, daß diese Klimaänderung schließlich zu einem Wandel im Wesen und im Prinzip

führen kann. Aber noch ist dieser Punkt nicht erreicht. Es ist heilsam, sich der Tage der Ungewißheit und der ängstlichen Sorge nach dem Tod Papst Johannes XXIII. zu erinnern. Diese Ungewißheit und Sorge zeigten, wie schwach die „ökumenische Pflanze“ innerhalb der römischen Kirche noch immer ist.

Wir warten mit Spannung darauf, was unter der Regierung des gegenwärtigen Papstes und im Verlauf der kommenden Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils geschehen wird. In vielen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wird, wie es auch schon vorher geschah, für das Konzil gebetet werden, daß dem Heiligen Geist seine Freiheit eingeräumt werde. Diese Gebete sind ganz sicher nicht von Resignation begleitet. Wie ich es oft meiner eigenen Gemeinde und anderen Zuhörerkreisen im Blick auf ihre skeptische Frage „Hoffen Sie nicht gegen alle Hoffnung, wenn Sie einen echten Dialog mit Rom erwarten?“ gesagt habe, so möchte ich es auch hier sagen: Da es dem Heiligen Geist gelungen ist, mich zu Jesus Christus und zur ökumenischen Arbeit zu bekehren, trotz meiner eigenen Vorstellungen und geliebten theologischen Traditionen — warum sollte dieser selbe Heilige Geist größere Schwierigkeiten dabei haben, das gesamte Vatikanische Konzil, den Papst eingeschlossen, dazu zu bewegen, einen echten ökumenischen Dialog zu beginnen?

Es bleiben jedoch gewisse Fragen, denen wir auch heute nicht ängstlich ausweichen dürfen. Gibt es überhaupt eine wirkliche Chance für einen echten Dialog? Oder befinden wir uns immer noch in derselben Lage, wie sie von Pius XI. festgestellt wurde, daß es nämlich niemals einen solchen Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern geben kann, die sich auf derselben Ebene treffen? In Übereinstimmung mit ihrer eigenen ekklesiologischen Lehre muß die Kirche Roms ein anderes Verständnis dessen, was ein echter ökumenischer Dialog ist, haben als andere Kirchen. Wir erkennen dies an, wie wir auch mit der Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates (1950) oder auch mit unserer eigenen Verfassung für Glauben und Kirchenverfassung anerkennen, daß Mitarbeit im Ökumenischen Rat oder in der Faith and Order-Arbeit nicht unbedingt eine Anerkennung der anderen Kirchen als Kirchen einschließt. Ich möchte jedoch noch etwas anderes erwähnen. Neben Pius XI. haben auch andere römische Katholiken von der Gefahr des Relativismus gesprochen. Ich erinnere mich an mehr als ein Gespräch mit Gliedern der römischen Kirche, in dem es als ausgemacht galt, daß sich keine andere christliche Kirche wirklich und mit Ernst um die Wahrheit mühe und daß daher die römische Kirche den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates dadurch einen großen seelsorgerlichen Dienst leiste, daß sie diesem Rat nicht beitrete und so die ganze übrige Christenheit dazu zwingt, der Wahrheit nachzugehen. Ich würde mich meinerseits des Relativismus schuldig fühlen, spräche ich nicht ganz offen aus, daß unter solchen Umständen ein echter ökumenischer Dialog keine Chancen hat. Wir müssen unsere römisch-katholischen Partner in solch einem

Dialog bitten zu begreifen, daß auch wir in keiner Weise an Kompromissen interessiert sind. Wir ersehnen die Einheit des Leibes Christi in Wahrheit und Liebe, und nur so können wir darum beten. Und aus diesem Grunde würden wir gern auf einer Konferenz wie der unsrigen hier nicht nur römisch-katholische Beobachter, sondern wirkliche delegierte Partner sehen. Soviel wir auch unseren römisch-katholischen Freunden verdanken, wie ich es bereits ausgeführt habe, so muß es auf lange Sicht gesehen doch unser Ziel sein, Kirchen aus ihrer Isolierung herauszuführen und nicht nur einzelne oder Gruppen von solchen, die sich der ökumenischen Frage besonders annehmen. Dies gilt jedoch nicht nur für die Kirche Roms, sondern auch von vielen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, die, obwohl sie Mitgliedskirchen sind und offiziell an der Arbeit des Rates teilnehmen, aus ihrer eigenen Isolierung noch nicht wirklich herausgekommen zu sein scheinen.

Professor Dr. Roger Mehl, Straßburg, hat in seinem Eröffnungsvortrag bereits zwei Fragen angeschnitten, die einer Antwort bedürfen: nämlich, die Frage der Taufe und der Mischehe. Ich möchte ihnen noch eine dritte, sehr dornige Frage hinzufügen, die mit den beiden anderen zusammenhängt und die wir auch in dem Verhältnis unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates selber schmerzlich empfunden haben, das ist die *Frage des Proselytismus* (des Abwerbens von lebendigen Gliedern einer christlichen Kirche für eine andere Kirche), besonders in den Gebieten der Kirchen Asiens, Afrikas und im Pazifik. Analysieren wir diese drei Fragenkreise, dann kommen wir letzten Endes auf eine einzige Frage, die allen dreien zugrunde liegt: Was glaubt die römische Kirche wirklich vom Heiligen Geist? Wie und wo wirkt der Heilige Geist?

In der Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses, einer der Bekenntnisschriften meiner eigenen Kirche, findet sich der Satz: „Adversarii nusquam possunt dicere quomodo detur spiritus sanctus“. Der deutsche Text gibt das folgendermaßen wieder: „Die Widersacher haben nichts Gewisses, können nirgend recht sagen oder verständlich davon reden, wie der Heilige Geist gegeben wird“ (Apol. C. A., IV, 63). Wenn man die Lehrentwicklung der römischen Kirche überblickt, dann scheinen die letzten Jahrhunderte dieses Urteil Melancthons geradezu zu illustrieren. Wird dort nicht ein Versuch nach dem anderen gemacht, den Heiligen Geist durch Institution und kanonisches Recht zu sichern und gerade dadurch Seine Macht einzuengen, der doch Freiheit will? Und ist nicht das Papsttum in Wirklichkeit ein zu schmaler Kanal für das Wirken des Heiligen Geistes?

Noch einmal möchte ich an jene Tage der Ungewißheit nach dem Tode Papst Johannes XXIII. erinnern. Der Geist bindet sich nicht an eine einzige Institution oder an einen einzigen Mann und seine Entscheidungen. Alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen möchten ohne Ausnahme an dieser Stelle

die römische Kirche bitten, Gottes Geist im ganzen Leib Christi Freiheit einzuräumen. Das Geheimnis des Pontifikats Johannes XXIII. liegt nach meinem Urteil gerade in dem Versuch, sich von der Institution freizumachen und für den Heiligen Geist in seiner Kirche Raum zu schaffen. Und nur wenn das geschehen ist, wird ein echter ökumenischer Dialog möglich. Andernfalls werden wir aus der Situation niemals herauskommen, daß „Gegenseitigkeit immer nur ganz auf einer Seite ist“ (vgl. die oben angeführten Erklärungen Benedikts XV. und Pius XI.).

Ökumenische Arbeit ist echte Seelsorge einer Kirche an den anderen Kirchen. Deshalb müssen wir willens sein, für das Leben der übrigen Glieder des Leibes Christi Verantwortung zu übernehmen. Das gilt für alle Kirchen, für die auf dem „linken Flügel“ ebenso wie für diejenigen auf dem „rechten Flügel“, wie auch für die, die dazwischen stehen. Sind wir alle bereit, eine solche Verantwortung zu übernehmen?

Lassen Sie mich schließen, indem ich einige Sätze des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser't Hooft, anführe (aus „The Kingship of Christ“, S. 113—116), an dessen Einsichten in das Wesen des ökumenischen Dialogs uns Prof. Mehl bereits erinnert hat:

„Die ökumenische Bewegung muß steckenbleiben, bevor sie überhaupt richtig auf den Weg gekommen ist, wenn nicht diese letzten Fragen eine positive Antwort finden... Es ist die Wirklichkeit der Kirche Christi in dieser Welt, die auf dem Spiele steht. Deshalb können wir uns mit korrekten Beziehungen zwischen den Kirchen und zwischenkirchlicher Zusammenarbeit im Blick auf Fragen gemeinsamen Interesses nicht zufrieden geben. Diese Dinge können nur die Einleitung dazu sein, die wirklichen Fragen aufzugreifen, nämlich die Gestaltwerdung der Una Sancta, eins im Glauben und Sakrament und heilig in ihrer vorbehaltlosen Hingabe an den Herrn.

Wir haben allen Grund, dankbar zu sein für die bemerkenswerten Zeichen christlicher Solidarität, die die Kirchen in verschiedenen Bereichen gegeben haben. Aber die endgültige Bewährung steht noch aus, und zwar auf einem Gebiete, das viel tiefere Solidarität erfordert, wo nämlich Kirchen ihre Bereitschaft unter Beweis stellen, das zu lernen und zu empfangen, was der Geist ihren Schwesternkirchen und durch sie den anderen sagt, und wo sie ihre Sorge für die Wahrheit und Reinheit des Lebens dieser Schwesternkirchen zum Ausdruck bringen. Mit anderen Worten, die Wirklichkeit der ökumenischen Bewegung hängt von dem Dienst ab, den sie für die Erneuerung der Kirche leistet. Das ökumenische Problem ist eben nur ein anderer Aspekt der entscheidenden Frage, der alle Kirchen gegenüberstehen, der sie sich aber gemeinsam stellen müssen: Werden die Kirchen für ihren Unglauben Buße tun oder nicht? Werden sie sich in grenzenlosem Vertrauen wieder ihrem Herrn und König zuwenden, um sich erneuern zu lassen? Die Una Sancta kommt da, wo Kirchen in dem Bemühen eins sind, die Una Sancta zu werden.“

Wir bitten die Kirche Roms, an solch einem verantwortlichen Dialog teilzunehmen, um mitzuhelfen, dem ganzen Leib Christi seine Unversehrtheit in Er-

neuerung und Einheit wiederzugeben. Was sind alle unsere Gebete für den Leib Christi wert, wenn wir nicht bereit sind, uns dieser Aufgabe zu widmen und dem Heiligen Geist Raum zu schaffen? Gottes Geist ist eine lebendige und wirkliche Macht. Niemand unter uns wird sagen können, was das Ergebnis Seines Wirkens sein wird. Aber eines können wir schon jetzt wissen: Er will uns alle näher zu unserem gemeinsamen Herrn führen. Darum dürfen wir einer echten Begegnung miteinander unter der Leitung des Heiligen Geistes nicht ausweichen.

TEIL II: BERICHTE

KRITISCHER RÜCKBLICK AUF DIE 4. WELTKONFERENZ FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG IN MONTREAL

VON ERICH DINKLER

Der Abstand von den Wochen in Kanada ist noch zu kurz, um eine objektive, theologiegeschichtlich einordnende Würdigung zu geben. Und wer, wie der Verfasser dieser Zeilen, zum ersten Male an einer derartigen „Weltkonferenz“ teilgenommen hat, mag ohnehin nicht befugt sein, ein ausbalanciertes Urteil, das sich auf einen Vergleich stützen müßte, abzugeben. Schließlich war jeder Delegierte oder Berater so stark in die Arbeit der eigenen Sektion verwickelt, daß schon von hier aus seine Optik aufs Ganze begrenzt und bestimmt bleiben muß. Unter Betonung dieser den kritischen Rückblick relativierenden Bedingtheiten sollen einige Gesichtspunkte herausgestellt werden.

Eine Vorbemerkung zur geschichtlichen Einordnung: Die 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in *Lund* (1952) und die 4. in *Montreal* gehören enger zusammen als die vorangehenden von *Lausanne* (1927) und *Edinburgh* (1937), weil sie innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfanden und nicht mehr selbständige Konferenzen waren. Sie gehören aber auch theologisch zusammen, weil in *Lund* eine Wende in der theologischen Arbeitsmethode beschlossen wurde: die Fortwendung von der bis dahin vorherrschenden vergleichenden Ekklesiologie, bei der Konsensus und Dissensus zwischen den Gliedkirchen fixiert wurden, und die Hinwendung zur Christologie als der Basis aller Ekklesiologie. Die Richtigkeit dieser Wende sollte unabhängig von ihrer sofortigen Wirkung auf die Einheitsbestrebungen bejaht und als Intention festgehalten werden.

Worin lag zunächst einmal äußerlich das Neue der 4. Faith and Order-Konferenz? Zweifellos in der aktiven und verantwortlichen Mitarbeit der griechischen und russischen orthodoxen Kirche. Sie war nicht nur im Präsidium der Konferenz, in den Sektionen und Untersektionen stark vertreten, sondern hatte auch ihre Delegierten in allen Ausschüssen, die die Berichte auf Grund der Diskussionen abfaßten.

Damit ergab sich von Anbeginn ein im Niveau zwar wechselnder, aber an Höhepunkten reicher Dialog zwischen den Konfessionen und theologischen Traditionen, wobei nicht einfach der jeweilige Bekenntnisstand referiert und statuiert, sondern das Wort des Partners als Frage ernsthaft aufgenommen wurde. Vielleicht darf man sagen, daß an den Polen des ökumenischen Globus die Vertreter der orthodoxen Kirche einerseits und die der Reformationskirchen andererseits standen, während die Anglikaner das Mittelfeld einnahmen und die zahlreichen sonstigen Denominationen je nach ihrer Geschichte Stellung nehmend sich einordneten. Da die orthodoxe Kirche stärker als andere Kirchen durch hohe geistliche Würdenträger vertreten war und außerdem die orthodoxen Delegierten in zahlreichen abendlichen Konferenzen sich auf eine gemeinsame Stellung zu den aktuellen Konferenzfragen einigten, trat sie geschlossener hervor als jede andere Gliedkirche des Ökumenischen Rates der Kirchen, obgleich auch innerhalb der orthodoxen Theologie verschiedene Strömungen unverkennbar waren. So erfreulich auch die Gegenwart russischer Delegierter war und sachlich eine Bereicherung darstellte, so bedauerlich war, daß einzig aus der DDR drei Delegierten die Ausreise nach Montreal verweigert worden war und nur zwei Vertreter, Generalsuperintendent G. Jacob (Cottbus) und Prof. Beintker (Jena), anwesend sein konnten.

Neuartig war sodann die Gruppe von offiziellen römisch-katholischen Beobachtern. Sie fügten sich in erfreulicher Weise ein und meldeten sich in den Sektionsdiskussionen vielfach zu Wort. Auf einer der Abendveranstaltungen sprach neben Ernst Käsemann (Tübingen) ein katholischer Neutestamentler, Prof. Brown (Baltimore, USA) über das Thema „Die Kirche im Neuen Testament“, auf einer anderen Veranstaltung sprach neben dem Generalsekretär Visser 't Hooft und dem Metropoliten von Elaia, Athenagoras, der Montrealer Kardinal Léger. Es hat den Anschein, als sei eine neue Atmosphäre in der Gesamt-Ökumene insofern da, als man im getauften Glied der anderen, der „heterodoxen“ Kirche stärker als früher den Bruder sieht, wenn auch einen „irrenden Bruder“.

Eine Akzentverschiebung gegenüber früheren Konferenzen mag ferner darin zutage getreten sein, daß unter den Delegierten der Anglikaner und der Reformationskirchen die Theologen stärker als die Kirchenführer die Diskussion be-

stimmten. Gewiß sind die „Kirchenführer“ auch Theologen und die „Theologen“ auch Vertreter einer Kirche — wobei hier das „auch“ nicht diminutiv gesetzt ist —, aber diese Verlagerung liegt auch wieder in der besonderen Aufgabe der Faith and Order-Konferenz begründet, die zwar nicht das theologische Rückgrat des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, aber wohl doch in besonderer Weise der Mitarbeit gerade der Theologen nicht entraten kann.

Freilich hatte man zu den theologischen Kommissionen, die seit Jahren die Themen von Montreal vorbereitet hatten, keine Vertreter der kontinentalen kritischen neutestamentlichen Wissenschaft herangezogen, wohl aber deren Vertreter dann als Delegierte oder Berater nach Montreal entsandt. Daß man von der Genfer Zentrale aus diesen gewiß schwierigen Weg wagte und damit mögliche Kritiker herzurief, muß mit Dankbarkeit notiert werden.

Wie bei früheren ökumenischen Konferenzen waren auch Jugenddelegierte anwesend. Leider traten sie zu wenig in Erscheinung und hörte man nur selten in den Sektionen ihre erfrischende Stimme. Vielleicht muß in Zukunft die Auswahl der Jugendvertreter sorgfältiger vorgenommen und auch ihre Vorbereitung für eine theologische Konferenz planmäßiger durchgeführt werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß nicht nur die Fragestellung der Jugend für die ökumenische Bewegung ein fruchtbarer Impuls sein sollte, sondern überhaupt ihre Zukunft von der aktiven Beteiligung der jungen Generation entscheidend abhängt.

II.

Das Neue im äußeren Bild der 4. Faith and Order-Konferenz, die größere Weite in der Vertretung der christlichen Kirchen und die in allen Diskussionen aufbrechenden verschiedenen Lasten und Pflichten der Vergangenheit und Nöte gegenwärtiger Situationen in der Welt, führte nicht nur zu großer Lebendigkeit, sondern auch zu größeren Schwierigkeiten in der Erzielung von Einmütigkeit. Dies um so mehr, als man wohl als erfreulichen Grundzug der Konferenz hervorheben darf, daß die Wahrheitsfrage weitaus beherrschender war als die Einheitsfrage. Es ging niemals um eine Verkittung oder Verschleierung von Gegensätzen, es gab keine Tendenz, etwa eine Demonstration der romfreien Kirchen als geschlossenem Block zu bieten, es wurde jeweils scharfe und erfolgreiche Kritik jeder etwa anklingenden selbstgefälligen Fortschrittsideologie gegenüber geübt.

Die ersten Schwierigkeiten zeigten sich auf dem Gebiet von Sprache und Begrifflichkeit. Theoretisch waren als Konferenzsprachen mit Simultanübersetzungen Englisch, Französisch und Deutsch festgelegt, praktisch aber herrschte das Englische vor und erklang nur in Ausnahmefällen die französische und deutsche Zunge. Sowohl die Vertreter der Jungen Kirchen Asiens und Afrikas wie die griechischen und russischen Delegierten mußten sich also einer Fremdsprache be-

dienen und hatten beim Reden und Hören das ständige Risiko der sachlichen Inadäquatheit zu tragen. Noch komplexer war die Lage hinsichtlich der theologischen Begrifflichkeit: Einerseits ist die theologische Ausbildung der Delegierten ungleich und läßt sich nicht einfach die Kenntnis von hebräischem und griechischem Urtext der Bibel voraussetzen, noch gar die Vertrautheit mit der lateinischen Terminologie der klassischen Dogmatik. Andererseits, selbst wenn man letztere voraussetzen dürfte, wäre dieses Vokabular auch wieder durch die historischen Interpretationen so belastet, daß man derart dogmatisch vorgeprägte Begriffe nicht für neue Formulierungen verwenden könnte. Es mußte deshalb teilweise — z. B. in der Sektion „Schrift und Tradition“ — eine neue Begrifflichkeit im Anschluß an das Neue Testament erarbeitet und zugrunde gelegt werden. Um aber in der scheinbar neuen Terminologie die biblischen Begriffe mit zu hören, bedarf es der Verbundenheit mit dem Urtext. Die ökumenische Notlage in dieser Hinsicht fand Ausdruck in der angenommenen Empfehlung, bei der Ausbildung des Pfarrernachwuchses das Erlernen der biblischen Ursprachen allorts obligatorisch zu machen, eine Empfehlung, die vor allem im Blick auf eine einheitliche Terminologie auf ökumenischen Konferenzen von großer Bedeutung ist. Die griechische Sprache des Neuen Testaments (und der Septuaginta) hat für die Faith and Order-Bewegung annähernd die Bedeutung wie das Lateinische der Vulgata für die katholischen Konzile!

Methodische und sachliche Schwierigkeiten bereitete weiter die Anwesenheit von Neutestamentlern der kontinentalen kritisch-historischen Schule. Man hatte bisher zu stark — sieht man von der Mitwirkung von *Martin Dibelius* und teilweise auch *Adolf Deissmann* an den Arbeiten der Theologischen Kommission des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum vor etwa 35 Jahren ab — den Systematikern und Kirchenhistorikern die führenden Stimmen eingeräumt. Mit Recht hatte der Vorsitzende der Montreal-Konferenz, Bischof *Oliver Tomkins* von *Bristol*, in seinem Eröffnungsvortrag über „Die Aufgabe der Konferenz in Montreal“ auf die Gefahren eines „theologischen Provinzialismus“ hingewiesen und eine größere Aufgeschlossenheit gegenüber neueren theologischen Vorstößen gefordert: „Ich glaube, es trifft zu, daß gewisse theologische Stimmen, die heute unter uns laut werden, in unserer Arbeit der vergangenen Jahre nicht genügend berücksichtigt worden sind. Um nur eine zu nennen, so spiegeln unsere Untersuchungen Gedanken, wie die von Professor *Bultmann*, nicht in dem Maße wider, wie es der Fall sein sollte, und es gibt ganz gewiß noch weitere Bereiche schöpferischer, theologischer Einsicht, die wir leicht übersehen. Wenn tatsächlich der Weg zur Einheit der Weg zur Mitte ist, dann müssen wir im Gespräch bleiben mit all denen, die Grundsatzfragen stellen, wie schwierig es auch sein mag, diese Fragen in den jeweiligen Stand unserer Arbeit zu integrieren.“ Wenn jetzt in Montreal erstmalig in der Geschichte von „Faith and Order“ Neutestamentler

teilnahmen, die in Methode und Fragestellung Rudolf Bultmann viel verdanken, so brachte das zweifellos gewisse Integrationsschwierigkeiten mit sich, zumal die Voraussetzungen dieser neutestamentlichen Theologie — daß nämlich im Kanon der Kirche nicht eine harmonisierbare „Biblische Theologie“, sondern eine geschichtlich und sachlich zu differenzierende Pluralität theologischer Konzeptionen uns entgegentritt und damit die Sachfrage gestellt wird — nicht von allen Delegierten der Kirchen geteilt wurden. So entzündeten sich jeweils neu bei der Rückführung der diskutierten Themen auf den biblischen Tatbestand und bei dem Versuch, von hier aus zu theologisch verantwortlichen Aussagen zu gelangen, die heftigsten Diskussionen. Es stellt sich notwendig im Blick auf die Ökumene die Frage: Sind nicht die biblischen Exegeten vom Fache her genötigt, die Grundsatzfragen des Glaubens radikaler zu stellen als die Systematiker und Kirchenhistoriker, weil sie bei allem auch ihr Fragen begleitenden Geprägtsein durch die eigene kirchliche Tradition doch vom Christusereignis und vom Kerygma ausgehen müssen und dabei bereits im Vollzug der Exegese der eigenen Tradition gegenüber „kritisch“ sind?

Diese Frage ist um so ernster für die Zukunft, als in dem aktiven Eintritt der orthodoxen Theologie in die ökumenischen Konferenzen eine große Bereicherung und zugleich auch pointiertere Problematik der Ökumene als „Bewegung“ gesehen werden muß. Kann sich überhaupt die Theologie der orthodoxen Kirche auf Grund ihres eigenen dogmatischen Traditionsverständnisses wahrhaft „bewegen“? Ist nicht das Verhältnis von Kirche und Schrift in der Orthodoxie durch die eindeutige Vorrangstellung der Kirche, die allein das Verständnis der Schrift normiert, derart gegensätzlich zum protestantischen Verständnis, welches das Wort Gottes in der Schrift eindeutig als Kriterium und Norm der Kirche vorordnet, daß eine im echten Suchen sich ergebende Bewegung nur außerhalb der Orthodoxie möglich ist? Heißt dann „ökumenische Bewegung“, daß sich alle im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen nur zur „Orthodoxie“ — konfessionskundlich gemeint — hinbewegen dürfen, nicht aber alle, einschließlich der orthodoxen Kirche, zur einen Wahrheit in dem einen Herrn in Offenheit bewegen lassen? Diese Fragen sollen gewiß nicht ein Urteil implizieren, sondern sind als echte besorgte Fragen gemeint. Denn es steht einer Bejahung dieser Fragen auch wieder entgegen die Erfahrung der gemeinsamen Arbeit in Montreal, wo innerhalb der nur scheinbar wie ein Block geschlossenen Orthodoxie eine beträchtliche Spannweite existierte und im Dialog ein Geben und Annehmen sich zeigte. Auch muß in Rechnung gestellt werden, daß unsere Kenntnis der orthodoxen Theologie bisher leider nicht so differenziert und umfassend war, wie es für ein verantwortliches Urteilen notwendig ist. Und endlich sollten wir nicht zu voreilig unsere eigene theologische Arbeit als offen und zur Bewegung bereit ausgeben! Ich vermag nicht eine freundschaftlich kritische

Stimme zu überhören, die mich fragte, wieso wir Exegeten unserer Interpretation so beängstigend sicher sein könnten! Die einfache Tatsache, daß in Montreal die Delegierten der Reformationskirchen und der Orthodoxie sehr viel voneinander lernten, zeigt an, daß sie zu wenig voneinander wußten. Das konfessionskundliche und theologische Vorverständnis erwies sich weitgehend als schablonenhaft und schief, d. h. als ungerecht und im Grunde falsch. Im Vollzug des theologischen Streitgesprächs wurde man zeitweilig gewahr, daß man gegen Windmühlenflügel kämpfte bzw. argumentierte.

III.

Daß trotz der Schwierigkeiten und angedeuteten grundsätzlichen Problematik die 4. Weltkonferenz für Faith and Order als große Bruderschaft von Kirchen in Nord und Süd, in Ost und West, das Unterwegssein der Christenheit bestätigte und förderte, ist Grund genug, das Wort von der „ökumenischen Wirklichkeit“ positiv aufzunehmen. Die erarbeiteten Berichte der fünf Sektionen darf man allerdings nicht als alleinigen Maßstab für die Beurteilung des Ertrages nehmen, sie dürfen nicht einfach mit dem theologischen Zollstock abgemessen und mit den Berichten von Lund verglichen werden. In dem Sektionsbericht „Christus und die Kirche“ könnte es z. B. scheinen, als wäre man keinen Schritt über Lund hinausgelangt. Das wäre jedoch ein oberflächliches Urteil. Faktisch ist hier eine Vertiefung der Fragestellung durch Konzentration auf das Christus-Ereignis vollzogen worden, wodurch die von Ernst Käsemann in seinem Grundsatzreferat „Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Ekklesiologie“ aufgezeigte und für manchen Delegierten zunächst befremdliche Problematik aufgenommen und verarbeitet wurde. Die Unteilbarkeit des Ereignisses von Kreuzigung und Auferstehung Christi wurde als wesentlich für die Kirche als „Leib Christi“ betont, und im Bericht heißt es sodann: „Entsprechend muß die Kirche als Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus gesehen werden, deren Existenz geprägt ist durch Teilnahme an Tod und Auferstehung des Herrn, der ihr Haupt ist.“ Damit wurde der immer wieder so leicht einschleichenden Idee einer in der Welt triumphierenden Kirche ein Riegel vorgeschoben und der neutestamentliche Gedanke der verfolgten, leidenden, das Kreuz tragenden Kirche zur Geltung gebracht. Gewiß ist mit solcher theologischen Korrektur kein sichtbarer Schritt vorwärts zur ökumenischen Einheit getan, aber es ist in Absehung von jeder Unionspragmatik doch eine Vertiefung der Wahrheit erreicht worden, aus der eine Einheit im Glauben und Leben der Kirche wachsen kann. Der richtige Ansatz des Berichtes über die „Kirche“ wurde in der Durchführung zwar nicht klar genug festgehalten, aber das ist nicht den individuellen Delegierten und Beratern der Sektion zur Last zu legen, sondern liegt in der leider notwendigen „synkretistischen“ Arbeitsmethode einer ökumenischen Konferenz. Es galt ja

immer wieder, den laufenden Dialog plötzlich zu unterbrechen und dann in den kleinen Redaktionsausschüssen der Sektionen in nächtlichen Stunden das Erreichte zu formulieren und dabei den Akzentsetzungen und oft sogar dem Stil der Vertreter der verschiedenen Kirchen gerecht zu werden. Kein Wunder, daß mehrfach im Verlauf der Arbeiten z. B. von Sektion I und II ernsthaft erwogen wurde, auf jeden Abschlußbericht zu verzichten, obgleich gerade in diesen Sektionen die exegetisch- und systematisch-theologische Arbeit besonders intensiv war und die Gesprächsfronten oft quer durch die Delegationen hindurch liefen.

Das selbständige Arbeiten in den Sektionen brachte es mit sich, daß keine auf den Ergebnissen der anderen aufbauen konnte. Es könnte sehr wohl sein, daß bei einem genauen Studium der Berichte aller fünf Sektionen sich fruchtbare Neuansätze ergeben, z. B. aus der Behandlung des Themas „Schrift und Tradition“ für das Thema „Kirche“. Denn, indem man über die zur Formel erstarrten Prinzipien „sola scriptura“ und die vorgeschlagene „sola traditio“ sowie ihre kritische Gegenformulierung „non sine traditione“ hinausgelangte und die *παράδοσις* des *κήρυγμα* als die alles bindende Tradition vor die Traditionen und die Schrift als Kanon stellte, ist ja theologisch ein Sakriterium impliziert worden — wenn gleich der Bericht am Schluß auch wieder mit Recht darauf hinausläuft, daß und a s Kriterium nicht verfügbar sei. Mit dem expliziten Hinweis auf die *Paradosis* des *Kerygma* ist aber das Christus-Ereignis selbst als Grundlage des Glaubens und der Kirche anerkannt und ein in Zukunft weiter zu entfaltendes Kriterium für die notwendige Infragestellung der kirchlichen Traditionen in den Blick gefaßt. Um der Gefahr einer Tradition „extra scripturam“ zu begegnen und um die *Paradosis* des *Kerygma* in der Schrift als Norm zu betonen, wurde ausdrücklich der Zusatz gemacht: „wie sie in der Schrift bezeugt und durch die Kirche kraft des Hl. Geistes übermittelt ist.“ Man darf im Blick auf die Behandlung der Frage „Schrift und Tradition“ also von einem theologisch bedeutsamen Schritt vorwärts sprechen, der nicht nur für die Faith and Order-Bewegung neue Ansätze bietet, sondern auch ein Echo in den weiteren Arbeiten des II. Vatikanischen Konzils erhoffen darf.

Das Unterwegssein zeigte sich weiter im mutigen Aufgreifen von „heißen Eisen“ wie den Fragen, ob die Frau ein Pfarramt bekleiden darf, oder wieweit die Abendmahlsgemeinschaft bei ökumenischen Konferenzen sich verwirklichen läßt.

Man hat das Thema „Die Frau im kirchlichen Amt“ als Studienthema für die kommenden Jahre empfohlen und einige grundsätzliche Fragen formuliert — ohne sich dabei zu weit vorzuwagen. Über die Empfehlung von Neu-Delhi (1961) ist man nicht hinausgekommen. Andererseits kann man in der Praxis — nicht ohne Ironie muß es notiert werden — weiter: Wann immer in den Sektions- und Plenarsitzungen zwischen den männlichen Stimmen plötzlich die holländische

Theologin und ausgewiesene Patristikerin Dr. *Flesseman-van Leer* sich zu Wort meldete, war es nicht allein das Wort der Frau, sondern mehr noch das sachliche Argument der Rednerin — theologisch jeweils ein Wort der „Bekennenden Kirche“ —, das ihr besondere Aufmerksamkeit abverlangte. Es gab keinen Protest unter Hinweis auf 1. Korinther 14, 32!

Wo immer die Abendmahlsnot im allgemeinen und die fehlende Abendmahlsgemeinschaft im besonderen das Thema ist, wird das Scheitern menschlichen Theologisierens und die bleibende Gefahr eines Denkens aus einer *theologia perennis* offenkundig. Und doch ist jeder verantwortliche Theologe gerade einer ökumenischen Demonstration der Einheit kritisch gegenüber, wenn es die Frage der gemeinsamen Abendmahlsfeier betrifft. Die Abendmahlsauffassung, die theologische Aussage über das Wesen der Eucharistie, die exegetische Aussage über die Einsetzung des Herrenmahls — in allen Punkten ist der Dissensus noch so erheblich, daß es in der Tat frevelhaft wäre, die theologischen Bedenken einem demonstrativen Einheitswillen zu opfern. Die vielleicht oft zu ängstliche Vorsicht ist an diesem Punkte vermutlich wahrhafter und sogar „mutiger“ als ein blinder Sprung über den Graben der Gegensätze.

IV.

Wo sich Kirchen in ihrem traditionsgebundenen Selbstverständnis fragen, fordern und in eine Bewegung hineinführen lassen, da tauchen notgedrungen nicht nur Hindernisse, sondern auch echte Gefahren auf. Ohne auf Vollständigkeit aus zu sein, ohne die Gefahren zu überschätzen, sollen im Blick auf die vor uns liegenden Aufgaben einige kritische Punkte hier genannt werden:

a) Vom ständig auf der Lauer liegenden Gedankenkonzept einer *ecclesia triumphans* war bereits die Rede, ebenso von der durchlaufenden Kritik an solchen Expektationen einer „Gott mit uns“-Frömmigkeit. Es liegt in dieser Linie, daß eine der Welt gegenüber sich abschließende Selbstgenügsamkeit der Kirchen zur ökumenischen Esoterik führt und in dem Nichthören auf die Fragen dieser Welt dann auch die provozierende Botschaft an die Welt nicht zu sagen, hörbar auszusagen vermag. Gewiß war die Montreal-Konferenz aufgefordert worden, in neuer und gegenwärtiger Sprache die Berichte abzufassen, gewiß auch sind viele erbauliche, aber sachlich verdunkelnde Formeln zuletzt verschwunden — manche gleichwohl liturgisch konserviert —, aber aufs Ganze gesehen, braucht die „Welt“ doch noch die Hermeneuten, die die Sprache der Väter übersetzen. Der Horizont der Welt droht durch die Mauern der Kirchentümer dem Blick entzogen zu werden. Das einzig Ermutigende in dieser Hinsicht ist der mehrfach offene Hinweis auf diese Gefahr gewesen.

b) Die starke Delegation der anglikanischen und orthodoxen Kirche betonte in einseitiger Weise die Inkarnationstheologie und Pneumatologie,

so daß das eigentliche Heilsgeschehen zwischen Weihnachten und Pfingsten, nämlich Kreuzigung und Auferstehung Christi, in Gefahr geriet, unerwähnt zu bleiben. Das dogmatisch nicht anzuzweifelnde, exegetisch aber kritisch zu fassende „trinitarische“ Denken führte dazu, daß nahezu in jedem Absatz wenigstens einmal der „Heilige Geist“ (als dritte Person) bekannt wurde. Unsere Sorge ist die, daß mit dogmatischen Formeln die Klarheit des christologischen Ansatzes entschärft wird.

c) War in den Arbeitsunterlagen, die für Montreal vorbereitet waren, der eschatologische Gesichtspunkt der ökumenischen Aufgabe unterstrichen worden, so ist diese Perspektive leider wieder zu stark in den Hintergrund getreten. Das Eschaton ist nicht nur Horizont, sondern sollte eigentlich das Agens in der ökumenischen Arbeit sein. Vermutlich würde die Folge sein, daß aus den Tendenzen zu einer „Bekennntnis-Ökumene“ der befreiende Durchbruch zur „bekenennenden Ökumene“ erfolgt. Dieser Durchbruch wird aber nur in einem eschatologischen Umbruch theologischen Denkens möglich sein, der den Verzicht auf verobjektivierendes Reden mit sich führen müßte.

d) Immer wieder war eine Reduktion der Offenbarung Gottes allein auf das Christusgeschehen, unter Ausschließung des Offenbarungshandelns Gottes im Alten Bunde, als Gefahr greifbar. Das Alte Testament geriet in die Perspektive eines nur historisch relevanten Buches. Das Problem „Israel und die Kirche“ wurde eine Anmerkungsgröße (im Bericht der Sektion I). Man mußte auf Marcion und seine Nachfolger bis zu den „Deutschen Christen“ verweisen, um die hier akuten Gefahren — nicht nur in den Jungen Kirchen — zu signalisieren. Unser gemeinsamer Glaube an die Wirklichkeit Gottes und seines Handelns mit den Menschen in dieser Welt erfordert es, daß wir die Zuordnung von Altem und Neuem Testament als kirchliche Entscheidung respektieren, d. h. zu unserer Entscheidung machen, weil anders die Gefahr erneut akut würde, einer modernen Gnosis und Schwärmerei zu verfallen.

e) Auf einem anderen Blatt stehen die Gefahren, die durch die Arbeitsmethode der 4. Faith and Order-Konferenz offenkundig geworden sind. Der gegenwärtige Modus bedarf der Korrektur. Einerseits hatte der ständige Faith and Order-Stab in Genf, dem in Prof. Dr. Paul Minear ein vorzüglicher Theologe vorstand, eine klare Vorstellung von den möglichen Ergebnissen der geplanten Konferenz. Andererseits arbeiteten die vorbereitenden Studienkommissionen für die einzelnen Sektionen in Europa und Amerika unabhängig voneinander an den Themen — nur in zeitweiliger Verbindung der jeweiligen Vorsitzenden — und legten die Ergebnisse entweder als Gruppenbericht oder als Sammlung von individuellen Beiträgen vor. Für Montreal hatte sodann ein von Genf einberufener Theologenkreis sich an die Ausarbeitung von „Working Papers“ für jede der fünf Sektionen gemacht und versucht, aus den Kommissionsberichten in

der anvisierten Linie des Genfer Stabes eine zugleich straffende wie weiterführende Zusammenfassung zu formulieren. Es sollte den Sektionen damit eine Diskussionsbasis gegeben werden. Bei der Aufnahme der Sektionsarbeit in Montreal war das „Working Paper“ erster Anknüpfungspunkt, wodurch aber die eingehenden Kommissionsberichte — oft zum Nachteil — in den Hintergrund rückten. Da als Ziel der Konferenz die Ausarbeitung von Sektionsberichten gesetzt war, wurde in reichlich gedrängter Zeit diskutiert, formuliert, neu diskutiert und neu formuliert — und durch den Zeitdruck eine Kontinuität mit der vorausgegangenen Arbeit in den Kommissionsberichten und auch früheren Faith and Order-Konferenzen nicht mehr erreicht. Die Gefahr einer Diskontinuität in der Geschichte der Faith and Order-Konferenzen wurde ebenso akut wie die Gefahr eines unausgereiften, weil zu rasch kompilierten oder konzipierten Abschlußberichtes. Wie läßt sich diese Notlage überwinden, ohne die Dauer der Konferenzen wesentlich zu verlängern? Wir meinen, daß zweierlei Maßnahmen helfen können: Einmal muß eine größere Kontinuität im Personenkreis der Delegationen erstrebt und nur darauf geachtet werden, daß rechtzeitig jüngere Kräfte in die Arbeit hineinwachsen. Sodann aber sollte vor allem der Ausarbeitung der „Working Papers“, also der Diskussionsgrundlagen, größere Beachtung gewährt werden. Diesen relativ kleinen Arbeitsgruppen sollten nicht fünf Tage, sondern zwei bis drei Wochen Zeit zur gemeinsamen Arbeit an der Formulierung von substantiellen „Schemata“ gegeben werden. Die so erstellten Arbeitsthesen und -fragen müßten drei Monate vor Konferenzbeginn den Delegierten zugesandt werden, so daß eine Vorbereitung der Delegierten in ihren Kirchen möglich ist und in der Konferenz selbst jedes Extemporieren vermieden wird.

V.

Unser kritischer Rückblick, in dem die Schwierigkeiten und Gefahren der 4. Weltkonferenz in Montreal viel Raum erhielten, wäre einseitig, würden wir nicht zuletzt nachdrücklich auf die hoffnungsvollen Zeichen für die Zukunft der „ökumenischen Wirklichkeit“ eingehen. Denn auf das Ganze des Konferenzvollzugs wie -ergebnisses gesehen, muß man dankbar die Schritte zu einer ökumenischen Gemeinsamkeit und die mutige Absage an künstliche Uniformitäten konstatieren. Es ging faktisch in Montreal um den Primat der Theologie gegenüber der Kirchenpolitik. Es wäre eine Sünde wider den Geist gewesen, theologische Fragen durch kirchenpolitische Entscheidungen abzuschneiden. In der theologischen Arbeit und im Dialog des brüderlichen Fragens und Antwortens zeigte sich kirchliche Verantwortung gerade darin, daß unbestechliche Kritik und unerschöpfliche Liebe zur Einheit in der Wahrheit sich verbanden. So etwas wird nicht durch Entschluß des Einzelnen zu einer „ökumenischen Geisteshaltung“, sondern ist nur wahrhaft als ergriffenes Geschenk.

Ist schon das Unterwegssein der Kirchen in der ökumenischen Bewegung ein Geschenk, so noch deutlicher das allerorts aufbrechende Wissen darum, daß die an Christus Glaubenden „Kirche“ nur sind, solange sie „Kirche“ sein wollen und werden. Was wir in der Theologie des Neuen Testaments als die Korrelation von Indikativ und Imperativ der Taufgnade bezeichnen, war als leitendes Selbstverständnis der Kirchen für das verantwortliche Reden über Gabe und Aufgabe des Christseins in der Welt spürbar.

Hoffnungsvoll war vor allem der ernste Versuch, neuere theologische Fragestellungen und auch Ergebnisse moderner Bibelwissenschaft aufzunehmen. Es deutet vieles darauf hin, daß in Zukunft die gemeinsame Arbeit am Neuen wie am Alten Testament, das gemeinsame theologische Denken vom Kerygma aus, als der Botschaft von Gottes Wort und Gottes Handeln im Alten und Neuen Bund, stärker in den Vordergrund der ökumenischen Konferenzen (und ihrer Vorbereitung) treten wird, als dies bislang der Fall war. Die damit zugleich gegebene Aufgabe, dem Problem der Hermeneutik vordringliche Beachtung zu widmen, wurde klar erkannt. Es zeigt sich gerade an dem Ernst des Hörens auf das Kerygma in der Schrift, daß hier nicht Einheit im Rekurs auf Vergangenes gesucht wird, sondern im neuen Hören und gegenwärtigen Verstehen des einst Geschehenen und in der Schrift Bezeugten. Ein Reden von einem ökumenischen Enthusiasmus oder auch Pietismus ist für Montreal auszuschließen, ein kritischer Realismus prägte das demütige Unterwegssein der Kirchen in einer durch Krisen gesegneten (!) Welt.

Das ständige Insistieren auf letzte Wahrhaftigkeit in der Glaubensaussage, der Verzicht auf Rezitieren und Repristinieren alter Formeln, ließ einen frischen Wind in die heißen Hallen der Konferenz wehen. Ob die Arbeit in Montreal wirklich dem Ziele der Einheit nähergebracht hat, können wir Menschen nicht entscheiden und liegt in Gottes Hand. Daß wir auf dem Wege sind, glauben wir, daß wir auf dem richtigen Weg wandern, hoffen wir; daß wir zum Ziele hingezogen werden, zur Einheit in Christus ohne Einförmigkeit der Charismata, ist unser Gebet.

DIE KIRCHE IN GOTTES PLAN

Bericht über die Arbeit der Sektion I

VON REINHARD SLENCZKA

Auf der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 wurde von der „Krise in Faith and Order“ gesprochen. Seither ist die Frage nach der „Zukunft von Faith and Order“ nicht mehr zur Ruhe gekommen. Die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal stand auch noch im Zeichen der Krise und der Frage nach der Zukunft, und man kann kaum behaupten, daß die damit verbundenen Probleme von der Konferenz bewältigt worden wären. Der negative Eindruck, den der Verlauf der Konferenz nicht nur bei vielen Delegierten, sondern auch in der Öffentlichkeit gemacht hat, ist wohl bezeichnend für die Übergangssituation, in der sich die ganze Arbeit von Faith and Order zur Zeit befindet. Aber gerade diese Situation nötigt zu einer Besinnung auf die Ursachen und zur Frage nach den weiteren Möglichkeiten und Aufgaben.

Die Konferenz war keineswegs nur ein Fehlschlag. Bei näherem Zusehen hat sie auch ohne einen entscheidenden Durchbruch weiterführend gewirkt. Dies zeigte sich vor allem in der Art der theologischen Diskussion, die aber eben nach außen kaum in Erscheinung treten kann. Zum ersten Mal in der Geschichte der Faith and Order-Konferenzen verzichteten die ostkirchlichen Delegierten auf eine Sondererklärung, in der sie sonst als eine Minorität gegenüber einem Übergewicht protestantischer Gemeinschaften ihren eigenen Standpunkt in oft sehr pointierter Weise in den Konferenzbericht brachten. Die Tatsache, daß seit Neu-Delhi 1961 die Ostkirche fast vollständig im Ökumenischen Rat vertreten ist, hat zu einer offensichtlichen Stärkung der orthodoxen Position geführt, die sich auch im theologischen Gespräch bemerkbar macht.

Eine andere interessante Erscheinung dürfte darin zu sehen sein, daß sich die Fronten in der Diskussion verschoben haben. Die konfessionellen Gruppierungen wurden deutlich durch theologische überlagert. An vielen Stellen konnte man den Eindruck gewinnen, daß man es eigentlich nicht mehr so sehr mit einem Gespräch getrennter Kirchengemeinschaften, sondern verschiedener theologischer Schulrichtungen zu tun hatte. Die theologischen Fronten überschritten nicht selten die konfessionellen. Natürlich entsteht hier die Gefahr, daß die Faith and Order-Arbeit in einen theologischen Kongreß ausartet, auf dem man sich über alle möglichen Probleme austauscht, die die moderne Theologie nun einmal beschäftigen. Diese Gefahr ist bei der zunehmenden Differenzierung der ökumenischen Themen auch nicht zu gering zu veranschlagen, so anregend ein derartiger Gedankenaustausch für den Einzelnen auch sein mag. Aber es zeigt sich hier doch auch sehr

deutlich, wie die durch die ökumenische Bewegung aufgeworfenen Probleme zu einem gemeinsamen Anliegen geworden sind, und daß es nicht genügt, einfach konfessionelle Lehrformulierungen zu deklamieren.

1. Die Vorarbeiten

Die erste Sektion der Konferenz stand unter dem Thema „Die Kirche in Gottes Plan“, eine Formulierung, die schon in Amsterdam 1948 verwendet worden war. Im Mittelpunkt des dieser Sektion vorliegenden Arbeitsmaterials standen die 1962 abgeschlossenen Berichte der theologischen Kommission über „Christus und die Kirche“ (Zürich 1963), die seit 1954 von einer nordamerikanischen und einer europäischen Sektion ausgearbeitet worden waren. Hinzu kamen noch weitere Dokumente, darunter auch Stellungnahmen von römisch-katholischer Seite und aus konservativ protestantischen Gruppen außerhalb des Ökumenischen Rates.

Um das Thema der Berichte über „Christus und die Kirche“ wie auch die Arbeit in der ersten Sektion von Montreal in der rechten Perspektive zu sehen, muß man sich den Umbruch in der Thematik und Methode des ökumenischen Gesprächs vergegenwärtigen, der zwischen der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh 1937 und der dritten in Lund 1952 stattgefunden hat. Ging man in der früheren Arbeit von Faith and Order von den Differenzen aus, um zur Einheit und Übereinstimmung zu gelangen, so versucht man seit Lund oder auch schon seit Amsterdam den umgekehrten Weg, nämlich von der in Christus gegebenen Einheit her die Verschiedenheit und Zertrennung zu durchdringen. Damit trat an die Stelle einer „komparativen Ekklesiologie“ mit ihrer vorwiegend kontroverstheologischen Methode auch ein neuer ekklesiologischer Ansatz. In Lund war dieser Wechsel folgendermaßen formuliert worden: „Wir haben klar erkannt, daß wir keinen wirklichen Fortschritt auf die Einheit hin machen können, wenn wir nur unsere verschiedenen Vorstellungen vom Wesen der Kirche und die Traditionen, denen sie eingefügt sind, miteinander vergleichen. Aber es hat sich von neuem als wahr erwiesen, daß wir nur, indem wir Christus näherkommen, auch einander näherkommen. Deshalb müssen wir durch unsere Spaltungen hindurch zu einem tieferen und reicheren Verständnis des Geheimnisses der gottgegebenen Einheit Christi mit seiner Kirche hindurchdringen“ (Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft, S. 21).

Dieser „Lunder Ansatz“ schließt das Verfahren einer komparativen Ekklesiologie keineswegs aus. Es besteht auch weiterhin die Notwendigkeit, die unterschiedlichen konfessionellen Auffassungen vom Wesen der Kirche und ihrer Einheit zu klären. Aber es ist ebenso deutlich gemacht worden, daß die erstrebte Einheit nicht allein das Ergebnis eines formalen dogmatischen Konsensus sein kann, sondern daß die Einheit der Kirche und der Kirchen letztlich göttlicher Natur und Werk des Heiligen Geistes ist.

In diesem Zusammenhang ist auch der christologische und trinitarische Ansatz zu sehen, von dem her man seit Lund versucht, das Wesen der Kirche und ihrer Einheit zu bestimmen. Dies kommt in den Berichten über „Christus und die Kirche“ zum Ausdruck, deren Aufgabe man in Lund so bestimmt hatte: „Bei unserer Arbeit sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus wie zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird. Wir glauben, dieser Erkenntnis muß in der künftigen Arbeit dieser Bewegung ein hervorragender Platz eingeräumt werden“ (a. a. O. S. 26).

Wichtige Beiträge zu diesem neuen Thema wurden schon auf der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston 1954 in der ersten Sektion über „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen“ sowie in der Einheitserklärung von St. Andrews 1960, die dann in Neu-Delhi 1961 erweitert wurde, erarbeitet.

In den Berichten über „Christus und die Kirche“ war nun versucht worden, den christologischen und trinitarischen Ansatz in seiner Bedeutung für die Lehre von der Kirche zu reflektieren. Faktisch bedeutet dies eine Konzentration, insofern das Christusereignis, und zwar im Anschluß an die altkirchliche Christologie, Mittelpunkt aller Aussagen über die Kirche wird. Es bedeutet aber auch eine gewisse Reduktion, insofern man sich von vornherein auf eine Wesensbestimmung der Kirche beschränkte. Der Schwerpunkt der Berichte liegt auf einer heilsökonomischen Schau der Kirche, wohingegen die empirisch-geschichtliche Wirklichkeit der Kirche nicht mehr behandelt wurde. Sämtliche Fragen dieser Art, wie z. B. nach der geschichtlichen Gestalt der Kirche, der Kirchen und der Gemeinden, nach dem geistlichen Amt, nach den Sakramenten u. a., werden nicht mehr oder noch nicht erörtert; sie bleiben ganz am Rande. Wenn diese Themen auch zum Teil von anderen Kommissionen bearbeitet wurden, so bleibt es doch problematisch, daß, und sei es auch nur aus praktischen Gründen, hier gewissermaßen eine Trennung zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche vorgenommen worden ist. Ebenso blieb aber auch die in Lund und auch später noch stark betonte Eschatologie weitgehend außerhalb der Erwägungen. Allein von hier aus, man könnte noch andere Momente hinzufügen, waren die Kommissionsberichte fragmentarisch. Sie boten kein vollständiges ekklesiologisches Schema, sondern nur einen Entwurf, der jedoch auch in seiner Unvollkommenheit bedeutungsvoll ist.

2. Die Diskussion

Als Grundlage für die Arbeit innerhalb der ersten Sektion war ein ausführliches Memorandum vorbereitet worden, in dem die wichtigsten zu diskutierenden Probleme zusammengestellt worden waren. Sie waren unter vier Gesichts-

punkten gegliedert, die dann die Arbeitsthemen für die vier Subsektionen lieferten, nämlich: 1. Schöpfung, Christus, neue Schöpfung; 2. die Attribute der Kirche — Ereignis und Institution; 3. Christus, die Kirche und die Kirchen; 4. die Kirchenräte (Church Councils) in dem Plan Gottes. Aufs Ganze gesehen ist in diesen Themen schon zu erkennen, daß die in den Berichten über „Christus und die Kirche“ vorliegende Wesensbestimmung der Kirche fortgeführt werden sollte, daß aber dabei nicht an eine Erörterung dieses Ansatzes selbst und an eine Überprüfung seiner dogmatischen Tragfähigkeit gedacht worden war.

Gerade an diesem Punkt entstanden jedoch die größten Schwierigkeiten, die dann während der ganzen Konferenz die Diskussion in der ersten Sektion überschatteten und vielleicht auch hemmten. Die Beschäftigung mit den in dem Memorandum gestellten Aufgaben führte in allen Subsektionen zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung mit den Berichten über „Christus und die Kirche“, d. h. also mit dem christologischen und trinitarischen Ansatz in der Ekklesiologie. Indessen ist es hier nicht zu einer eindeutigen Stellungnahme gekommen. Man beschränkte sich schließlich in der Einleitung zum Sektionsbericht auf die Feststellung: „Für die Arbeiten von Faith and Order bildete der Bericht ‚Christus und die Kirche‘ einen wertvollen Beitrag. Zwar lieferte uns dieses Bändchen nicht ein detailliertes Programm, aber es war der Ausgangspunkt für unsere Diskussionen. Wir meinen, daß es eine nützliche Anwendung des neuen Ansatzes (wie er zum ersten Male von der Lunder Konferenz vorgeschlagen worden ist) für die Lehre von der Kirche darstellt. Doch dieser erste Versuch ist unvermeidlich unvollständig. Wir alle sind dankbar für die bisher an dieses Unternehmen gewandten Bemühungen. Doch einige von uns würden an verschiedenen Stellen die Akzente anders setzen. Für einige Mitglieder unserer Sektion ist es eine Frage, ob die Grundvoraussetzungen von ‚Christus und die Kirche‘ von der Christologie oder der Trinitätslehre ausgehen sollen. Andere haben den Eindruck, daß durch die Anwendung der Christologie die Bedeutung des Kreuzes in unangemessener Weise verringert wird.“ Das Fragmentarische und Problematische wurde also durchaus gesehen, aber man hat auf eine genauere Stellungnahme zu den Berichten verzichtet und sie den Kirchen zu weiterem Studium übergeben mit dem Bemerkens, daß der Lunder Ansatz einer weiteren theologischen Klärung bedürfe. Der Bericht der ersten Sektion bildet dann dazu eine Art Kommentar; er kann aber nicht als ein selbständiges theologisches Dokument angesehen werden.

Im Vergleich zu der bisweilen sehr heftigen Kritik, die in den Sektionssitzungen an den Berichten über „Christus und die Kirche“ geübt wurde, ist die Beurteilung in der Einleitung des Sektionsberichts harmlos. Trotzdem ist an einzelnen Punkten in dem Bericht und vor allem im ersten Abschnitt klar zu sehen, in welcher Richtung die Kritik ging. Kritisiert wurde der „heilsgeschichtliche“ Ansatz,

gegen den sich vor allem die Neutestamentler und besonders die Professoren E. Käsemann und E. Schweizer wandten.

Subsektion I: Diese Kritik war außerordentlich differenziert. Sie kommt zunächst darin zum Ausdruck, daß in der Überschrift zum ersten Teil des Berichts das ursprüngliche Arbeitsthema der ersten Subsektion umformuliert wurde. Es lautet nicht mehr „Schöpfung, Christus, neue Schöpfung“, sondern „Christus, neue Schöpfung, Schöpfung“. Damit wird angedeutet, daß der heilsgeschichtliche Ansatz nicht genetisch in einer zeitlichen Abfolge verstanden werden soll, in der das Christusereignis lediglich eine Stufe bildet. Der christologische Ansatz sollte nicht allein ontologisch und kosmologisch verstanden werden, sondern christozentrisch und soteriologisch. Die Kirche ist im eigentlichen Sinn Frucht des Erlösungswerkes; sie steht primär im Heilshandeln Gottes, und erst von hier aus kann sie im Rahmen des Schöpfungshandelns betrachtet werden. Die Grenze und Gefahr des heilsgeschichtlichen Ansatzes sah man wohl besonders darin, daß er zu einem rein noëtischen und kontemplativen Verständnis des Heilshandelns Gottes führen kann, ohne daß dabei das existentielle Moment des „pro me“ zur Geltung kommt.

Auf der Linie dieser Kritik liegt es auch, wenn im Gegensatz zu den Berichten über „Christus und die Kirche“ in der Diskussion wie auch in dem Sektionsbericht das Kreuzesgeschehen hervorgehoben wird. In dem heilsgeschichtlichen Ansatz wurde vor allem von der Zweinaturenlehre und mithin von der Inkarnation ausgegangen. In der Kritik wollte man aber nun zeigen, daß die Kirche nicht nur die in der Glorie ihrer heilsgeschichtlichen Bestimmung triumphierende sei, sondern daß sie in der Geschichte, in der Welt Kirche unter dem Kreuz ist, Kirche in der Nachfolge ihres gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Als notwendige Ergänzung wurde damit auch der Übergang von einer Wesensbestimmung zu der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche vollzogen.

In sieben Fragen sind dann die wichtigsten Punkte dieser Kritik programmatisch an den Bericht der ersten Subsektion angehängt worden. Sie kennzeichnen die Kirche als leidende, verfolgte, außerhalb jeder herkömmlichen immanenten Ordnung stehende, als eine ständig durch eigene Selbstzufriedenheit in sich selbst in Frage gestellte und angefochtene. Die christologisch begründete Wesensbestimmung der Kirche wird also hier ergänzt durch die Konfrontation der Kirche mit ihrem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, dem sie in ihrer irdischen Wanderschaft nachfolgen soll.

Es war interessant, daß diese recht prononciert vorgetragenen und in weiten Kreisen keineswegs selbstverständlichen Gedanken praktisch widerspruchlos von der Sektion und dann auch von dem Plenum der Konferenz aufgenommen wurden. Ungelöst blieb indessen noch die Aufgabe, das Verhältnis zwischen dem

inkarnatorischen und heilsgeschichtlichen Ansatz auf der einen Seite und der Kreuzestheologie auf der anderen zu klären. Die Kritik führte hier nicht zu einer Synthese, aber immerhin wurde das Problem recht präzise formuliert. Ebenso kam man nicht mehr dazu, die Frage „Schöpfung, neue Schöpfung“, d. h. also das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung zu behandeln.

Subsektion II: Hier konzentrierte sich die Diskussion vor allem auf die Problematik von „Institution und Ereignis“. Die Bedeutung der vier Attribute der Kirche aus dem nicäno-konstantinopolitanischen Symbol konnten aus Zeitmangel nicht mehr ausreichend diskutiert werden.

Schon in dem Bericht der nordamerikanischen Sektion über „Christus und die Kirche“ hatte sich gezeigt, daß eine klare Scheidung zwischen institutionellen und ereignishaften Momenten im Leben der Kirche nur schwer durchzuführen ist, und jedenfalls nicht im Sinne einer klaren Distinktion. Es tauchte so auch in der zweiten Subsektion sofort die Frage auf, ob man dieses eine Zeitlang sehr beliebte Begriffspaar überhaupt in angemessener Weise in der Ekklesiologie verwenden könne, oder ob es sich dabei nicht um Hilfsbegriffe handle, mit denen man gewisse Phänomene des kirchlichen Lebens oder konfessionellen Kirchenverständnisses zu umschreiben sucht — etwa in Entsprechung zu der schon in Amsterdam nur mit größtem Vorbehalt verwendeten Unterscheidung zwischen einem „katholischen“ und einem „evangelischen“ Kirchentyp. Bezeichnenderweise erschien auch in Montreal das Begriffspaar in Verbindung mit der Frage nach Freiheit und Bindung der göttlichen Gnade in der Kirche.

In den Bedenken gegen die Verwendung dieser Begrifflichkeit war man sich durchaus einig, wenn man sich auch nicht entschließen konnte, völlig darauf zu verzichten und eine andere Formulierung zu wählen. Vorgeschlagen und im Text des Sektionsberichts dann auch ohne besonderes Gewicht verwendet wurden Begriffspaare wie „Gabe und Aufgabe“, „Verheißung und Erfüllung“ oder auch „Gebot und Gehorsam“, in denen nicht nur ein noëtisches, sondern ein personales Moment liegt. Auf welchem Wege in der Überschrift zu diesem Abschnitt im englischen Text an die Stelle von „Ereignis und Institution“ die Wendung „Akt und Institution“ getreten ist, wird den meisten Beteiligten wohl ein Geheimnis geblieben sein, das nur aus dem komplizierten Prozeß bei der Redaktion ökumenischer Dokumente zu erklären ist.

Die theologischen Schwierigkeiten lagen wohl vor allem auf der Deutung des Begriffs „Institution“, der ja nicht nur das „Anstaltliche“ in der Kirche bezeichnet, sondern auch das von Christus Eingesetzte und Angeordnete, z. B. die Sakramente, Predigt etc. Dieses Problem ist wohl angedeutet, doch in keiner Weise erschöpft. Das positive Ergebnis dieses Abschnitts ist wohl darin zu sehen, daß mit „Ereignis und Institution“ nicht bestimmte konfessionelle Typen in der Ekklesiologie bezeichnet werden können; jede Kirchengemeinschaft steht vielmehr un-

abhängig von ihrer ekklesiologischen Struktur hier vor der Frage, ob und inwieweit Christus als der Herr der Kirche Subjekt alles ihres Handelns ist.

Subsektion III: In dem dritten Abschnitt mit der Überschrift „Christus, die Kirche und die Kirchen“ finden sich Erwägungen, die für das weitere ökumenische Gespräch noch sehr anregend sein können. Die Aufgabe bestand hier darin, von dem christologischen Ansatz her die Vielheit der Kirchengemeinschaften zu erklären. Es ging also um die alte Frage nach dem Verhältnis der vielen empirischen Kirchen zu der einen Kirche Jesu Christi. Diese Vielheit der Kirchen wurde aber nun ausdrücklich nicht auf die konfessionellen Gemeinschaften bezogen, sondern auf die lokale Gemeinde (local congregation), die sich um das Wort und die Sakramente versammelt. Diese Ortsgemeinde wird im neutestamentlichen Sinne als „koinonia“ verstanden, d. h. als Teilhabe an Christus und Gemeinschaft der Glieder untereinander. Im Anschluß an das Wort des Ignatius von Antiochien, „Wo Christus ist, dort ist die katholische Kirche“, wird dann betont, daß diese Gemeinschaft nicht durch organisatorische Strukturen, sondern eben durch die Teilhabe an Christus und seine Gegenwart begründet wird. So heißt es dann: „... jede Kirche oder Gemeinde, die an Christus teilhat, ist darum mit den anderen Kirchen und Gemeinden nicht durch die Teilhabe an einer sie übergreifenden Struktur oder Organisation, sondern vielmehr durch die Identität ihrer Existenz in Christus verbunden. In diesem Sinne ist jede Gemeinde, die sich zur Verkündigung des Wortes und zur Feier des Heiligen Abendmahls versammelt, eine Manifestation der einen katholischen Kirche, die in Dienst und Zeugnis gegenüber der Welt im Begriff ist, das zu werden, was sie ist.“

In der bisherigen Arbeit von Faith and Order ist dies noch niemals in dieser Klarheit gesagt worden. In der Konzentration der Ekklesiologie auf die Ortsgemeinde in der eucharistischen und gottesdienstlichen Gemeinschaft liegt eine Aussage von ungeheurer Tragweite, die auch durch die in der Diskussion wie dann auch im Bericht folgenden Einschränkungen nicht übersehen werden kann. Denn alle konfessionellen Strukturen und Gruppierungen, wie sie in der Geschichte der Christenheit entstanden sind, werden damit in Frage gestellt. Ihr relativer Wert in einer bestimmten geschichtlichen Situation wird durchaus anerkannt; sie werden auch nicht als ein prinzipieller Gegensatz zum Wesen der Kirche betrachtet. Aber es wird gleichzeitig unübersehbar darauf hingewiesen, daß Organisationen dieser Art von dem neutestamentlichen Verständnis der Kirche her keine absolute Geltung besitzen, daß sie kein Selbstzweck sind, sondern nur funktionale Bedeutung haben, und daß sie sich schließlich ständig auf dem Wege zur Einheit und um der Kirche Christi willen in ihrer Existenzberechtigung einer kritischen Überprüfung unterwerfen müssen, inwieweit ihre Unterscheidung und Trennung von anderen Kirchengemeinschaften noch weiterhin aufrechterhalten werden kann.

Selbstverständlich mußte in diesem Zusammenhang die Wahrheitsfrage gestellt werden, und es wird dann auch in aller Eindeutigkeit gesagt, daß eine Übereinstimmung über die Elemente, die eine echte eucharistische und gottesdienstliche Gemeinschaft konstituieren und ermöglichen, noch nicht erzielt werden konnte. Aber diese Wahrheitsfrage darf nicht auf einen formalen dogmatischen Konsensus beschränkt werden, sondern muß auch die Bereiche der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens (*devotion and spirituality*) einbeziehen, d. h. die lebendige Wirklichkeit der Kirche in der lokalen Gemeinde.

Wahrscheinlich ist in diesem Abschnitt die Bedeutung der christologischen oder besser: christozentrischen Grundlegung der Ekklesiologie in ihrer Anwendung auf die empirische Gestalt der Kirche am besten zum Ausdruck gekommen. Sie führt hier letztlich zu einer kritischen Überprüfung kirchlicher Gestaltung, und zwar nicht nur im Blick auf die Vereinigung der Kirchen, sondern auch im Blick auf den Dienst (*diakonia*) der Kirche in der Welt.

Subsektion IV: Das Gespräch in der vierten Subsektion konzentrierte sich ganz auf das Thema „Die Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen“. Mehr noch als bei den anderen Subsektionen kam es hier zu einer sehr intensiven Auseinandersetzung. Das Thema stand im Brennpunkt des Interesses nicht nur innerhalb der ersten Sektion, sondern auch in dem Plenum der Konferenz. Noch während der Endredaktion des Berichts wurden in diesem Abschnitt eingreifende Änderungen vorgenommen, auf die besonders die ostkirchlichen Delegierten größten Wert legten.

Die Diskussion ging von der Frage aus, ob die sogenannte Toronto-Erklärung, in der 1950 vom Zentralausschuß das ekklesiologische Selbstverständnis des Ökumenischen Rates formuliert worden war, im Lichte der neueren Entwicklung der ökumenischen Bewegung erweitert werden könnte. Wenn es auch bereits hier einige Mißverständnisse gab, wie sie stets in diesem Zusammenhang aufzutau-chen pflegen, so war man sich doch durchaus darin einig, daß dem Rat selbst auch weiterhin keinerlei selbständige ekklesiologische Bedeutung beigelegt werden dürfe. Es ging vielmehr darum, ob die Gemeinschaft der im Rat zusammengeschlossenen Kirchen in ihrer ekklesiologischen Relevanz nunmehr positiv beschrieben werden kann, was in der Toronto-Erklärung vor dreizehn Jahren noch nicht möglich gewesen war. Man verwies dafür auf die inzwischen angewachsene Zahl der Mitgliedskirchen, auf die Integration von Weltmissionsrat und Ökumenischem Rat, auf die Einheitserklärung von Neu-Delhi, auf die Erweiterung der Basis, auf die größere Zusammenarbeit in der zwischenkirchlichen Hilfe und in der Mission sowie auf die zunehmende Überwindung der zwischen den einzelnen Kirchen bestehenden Fronten. Zweifellos sind dies alles Faktoren, die Ausdruck einer bereits bestehenden und praktizierten kirchlichen Einheit sind, und man kann die Frage deshalb auch so stellen: Ist die Zeit schon reif, diese erlebte und prakti-

zierte Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat in ekklesiologischen Kategorien zu beschreiben? Die Antwort der Konferenz auf diese Frage war eindeutig negativ.

In den ersten Entwürfen hatten die Mitglieder der Subsektion versucht zu zeigen, wie die Kirchen durch den Ökumenischen Rat zu einem tieferen Verständnis der Einheit geführt worden sind und wie für sie diese Gemeinschaft im Rat eine Hilfe ist, die erlebte Einheit in immer stärkerem Maße zum Ausdruck zu bringen und auszuüben. Man wollte dieses Wachsen der Einheit ursprünglich unter Verwendung der vier Attribute der Kirche — der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität — beschreiben, und zwar nach einem dynamischen Verständnis in dem Sinne, daß für die Kirchen im Rat diese Wesensmerkmale der Kirche in einer größeren Tiefe erschlossen worden sind.

Gegen diesen Versuch hatten sich schon in der Sektion, dann aber auch im Plenum die ostkirchlichen Delegierten gewandt. Sie wiesen nachdrücklich darauf hin, daß sie niemals mit so weitgehenden Aussagen einverstanden sein könnten, die den Eindruck erweckten, als würde hier das kirchliche Selbstverständnis der Ostkirche relativiert, und sei es auch dadurch, daß die Eigenschaften der Kirche in einer undifferenzierten Weise auf andere Kirchen oder auf deren Gemeinschaft im Ökumenischen Rat übertragen werden.

Man konnte sich fragen, ob dieser Protest lediglich gegen die Verwendung dieser Terminologie gerichtet war oder überhaupt gegen den Versuch, das Wesen des Ökumenischen Rates bzw. der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen ekklesiologisch zu bestimmen. Nach dem Verlauf der mitunter sehr heftigen Debatte ist anzunehmen, daß die Orthodoxen in der Sache durchaus zustimmten, aber die Verwendung der für sie besonders bedeutsamen Begriffe mindestens für mißverständlich hielten.

Sicher haben diese Einwände, die zunächst bei vielen Delegierten eine große Enttäuschung hervorriefen, einen durchaus positiven Beitrag zu der Endredaktion des Berichts der ersten Sektion geleistet. Denn man mußte nun versuchen, dasselbe in einer anderen Terminologie zu sagen, die nicht konfessionell vorbelastet war. Weitgehend blieb es bei negativen, abgrenzenden Aussagen, die in manchem wohl noch hinter die der Toronto-Erklärung zurückgehen. Die positiven Bestimmungen sind in einem der neun Paragraphen dieses Abschnitts zusammengefaßt, in dem im wesentlichen eine Beschreibung der Situation innerhalb des Rates gegeben wird: „Die Zeichen dieser neuen Erfahrung werden auf verschiedene Weisen sichtbar: in dem gemeinsamen Bekenntnis zu dem einen Herrn, in dem Fortschreiten zu einer Gemeinschaft des Gebets, des Lobpreises und der Verkündigung, in dem gemeinsamen Tragen von Lasten, Schwierigkeiten und Nöten, in einem zunehmenden kompromißlosen Lehrkonsensus (z. B. im Blick auf die Be-

deutung der Taufe), in einem intensivierten Bibelstudium, in den Tendenzen zu einer gegenseitigen Anerkennung der Glieder unter einigen Gliedkirchen. Wir stimmen zwar nicht überein in einer genauen Beschreibung dieser Erfahrung, aber wir sind einer Meinung, daß dies eine neue Dimension innerhalb des Rates ist. Deshalb bringen wir den brennenden Wunsch zum Ausdruck, daß diese gemeinsame Erfahrung ständig wachsen und zunehmen und uns durch Gottes Hilfe und Leitung zu völliger Einheit führen möge.“

Zweifellos ist diese Beschreibung nicht erschöpfend, aber jeder der angeführten Punkte hat sein eigenes Gewicht. Man wird schlechterdings nicht bestreiten können, daß es sich hier um die Beschreibung kirchlicher Realität handelt. Unwillkürlich denkt man an jene sieben äußerlichen Kennzeichen der Kirche, die Luther in seiner Schrift „Von Konziliis und Kirchen“ (1539) aufzählt: „Wort Gottes; Taufe; Abendmahl; Amt der Schlüssel; Predigtamt; Gebet, Gott loben und danken öffentlich; Kreuz und Leiden.“

Die Arbeitsergebnisse der ersten Sektion sind schwer auf einen Nenner zu bringen; in manchem laufen sie auch in verschiedene Richtungen auseinander. Gewiß sind gerade in der Kritik an dem heilsgeschichtlichen Entwurf in den Berichten über „Christus und die Kirche“ wichtige Gesichtspunkte ergänzt worden, die dort fehlten oder nicht ausreichend zur Geltung kamen. Ebenso wurden in dem dritten und vierten Abschnitt Gedanken berührt, die für die weitere Arbeit bedeutungsvoll werden können. Aufs Ganze gesehen zeigt sich aber eine Stagnation, eine gewisse Richtungslosigkeit.

Die Ursachen für diese Situation mag man an verschiedenen Stellen suchen, und es hat während und nach der Konferenz ja auch nicht an mitunter heftigen Einwänden und Vorwürfen gefehlt. Die Konferenz hat auch gezeigt, daß eine Neuordnung der Arbeit von Faith and Order nicht mehr zu umgehen ist, die vor allem in einer stärkeren Konzentration des theologischen Gesprächs bestehen müßte. Dafür liegen bereits konkrete Pläne vor. Doch geht es wirklich nur um eine äußere Neuordnung? Stehen wir nicht heute vielmehr in der Gefahr einer Introversion der ökumenischen Begegnung, durch die das Ringen um die Einheit in eine Fülle theologischer Einzelprobleme zerläuft, ohne die Kirchen selbst in die Entscheidung zu führen?

SCHRIFT, TRADITION, TRADITIONEN

Bericht über die Arbeit der Sektion II

VON JÜRGEN MOLTMANN

1. Anlaß und Problemstellung

Es ist in der ökumenischen Bewegung sehr bald klargeworden, daß alle Übereinstimmungen in der Lehre unwirksam bleiben, solange die Geschichte, aus der die verschiedenen Kirchen jeweils kommen, mit den traditionellen Selbstverständlichkeiten im Denken, Sprechen und Handeln übersprungen wird. Die zunächst verwendete Methode der „vergleichenden Ekklesiologie“ stieß sehr bald auf eine Fülle sog. „nichttheologischer Faktoren“ in der Traditionsbildung, die sich keineswegs von den „theologischen Faktoren“ abtrennen ließen, sondern selber ein eminent theologisches Problem darstellen. Die dritte Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ in Lund hat darum im Jahr 1952 angeregt, die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Traditionen, aus denen die Kirchen kommen, zu der einen, wahren Tradition, die sie mit Christus verbindet, im Lichte des ökumenischen Gespräches zu klären. Die durch Lund ins Leben gerufene Kommission hat daraufhin in zwei Sektionen gearbeitet, einer nordamerikanischen unter Vorsitz von Professor A. C. Outler und einer europäischen unter Vorsitz von Professor Skydsgaard. Die Arbeitsberichte beider Sektionen liegen vor¹). Die nordamerikanische Sektion hat sich vornehmlich mit den Problemen einer neuen ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung und der notwendigen Überwindung des konfessionellen Provinzialismus in der Darstellung der Kirche in der Vergangenheit beschäftigt. Die europäische Sektion bemühte sich um eine neue philosophisch-theologische Klärung der Begriffe für Tradition, Kirche, Schrift und Geschichte. Seit Neu-Delhi ist das Traditionsproblem durch den Beitritt der orthodoxen Kirchen noch dringlicher geworden. Leider kamen orthodoxe Stimmen in den Sektionen der Vorbereitungskommission noch kaum zur Geltung. Die leidenschaftliche Mitarbeit der orthodoxen Theologen war darum in Montreal eine Überraschung und gab den Gesprächen oft eine unvorhergesehene Wendung.

Für die Gespräche in Montreal hatte eine kleine Kommission eine spezielle „Arbeitsgrundlage“ mit spezifizierten Fragen vorbereitet, durch die diese Sektion in drei Untersektionen aufgeteilt wurde: 1. Schrift, Tradition und Traditionen, 2. die Einheit der TRADITION und die Verschiedenheit der Traditionen, 3. die christliche Tradition und die verschiedenen Kulturen. Hinzu kamen in letzter Minute zusätzliche Aufsätze von G. Ebeling²), K. Bonis³), Y. Congar⁴), S. L. Greenslade⁵), E. Flesseman - van Leer⁶), H. Lefever⁷), J. L. Leuba⁸) und J. M.

Phillips⁹⁾). Diese Aufsätze waren im Arbeitsheft und in der „Arbeitsgrundlage“ nicht mehr verwendet worden und gewannen leider in den Gesprächen auch keine Bedeutung mehr. Um so mehr sei für das nachfolgende Studium auf sie verwiesen.

2. Klärung einer gemeinsamen Terminologie

In den Gesprächen stellte sich sehr bald heraus, wie sehr Theologen aus verschiedenen Kirchen und Traditionen dieselben Worte mit ganz verschiedenen Bedeutungsinhalten verwenden und daß also die Einigung auf eine gemeinsame Terminologie die erste und wichtigste Aufgabe sein mußte. Wahrscheinlich liegt im Auffinden einer gemeinsamen Sprache die eigentliche Aufgabe ökumenischer Konferenzen. Das allein bedeutet in sich schon Freiheit gegenüber der traditionell überkommenen Ausdrucksweise, und diese Freiheit wird gewonnen im Hören aufeinander und im „Übersetzen“. In dieser Kommission einigte man sich heuristisch auf einen dreifachen Traditionsbegriff:

1. **TRADITION** meint die Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Hl. Geist.
2. **Tradition** meint den Tradierungsprozeß des Evangeliums.
3. **Traditionen** (im Plural) meint die konfessionell, kulturell und geschichtlich verschieden gearteten Überlieferungen der Kirchen.

Gegen diese etwas gewaltsam anmutende Terminologie wurden auch noch in der Schlußdebatte Einwände erhoben, namentlich gegen das christologische Verständnis der **TRADITION** als *traditio Dei*, als Offenbarung, als Selbstmitteilung Gottes im Hl. Geist. Doch gab es kaum eine andere Möglichkeit, um über einen bloßen Vergleich der verschiedenen traditionellen Traditionsbegriffe hinaus in die Nähe der gemeinten Sache zu kommen. Und es gab keine andere Möglichkeit, um auch das orthodoxe Traditionsverständnis aufzunehmen, in welchem unter Tradition immer die ganze Offenbarung Gottes selbst gemeint ist. Für die Reformationskirchen fragt es sich nun aber, ob diese theologische Aufwertung des Traditionsbegriffs, wenn er in dieser Weise mit Offenbarung und Evangelium gleichgesetzt wird, nicht die notwendigen Unterscheidungen von Evangelium und Gesetz, von Evangelium und *traditio humana*, dem von Luther sogenannten „Leviathan“ der Zusätze durch die Kirchentraditionen, verdunkelt. Doch wird man das orthodoxe Traditionsverständnis nicht begreifen, wenn man es nicht in der vorgeschlagenen Weite versteht, und die reformatorische Unterscheidung wird an anderer Stelle ihren sachgemäßen Ort finden müssen, wenn Reformation nicht dem spiritualistischen Antitraditionalismus gleichzusetzen ist.

3. Subsektion I: Die Rolle der Schrift im Traditionsvorgang

Versteht man TRADITION im vorgeschlagenen Sinne, so muß das große Thema der nachreformatorischen, protestantisch-katholischen Kontroverse „Schrift und, bzw. o d e r, Tradition“ umgekehrt werden zum Thema „TRADITION und Schrift“. Die TRADITION der Selbstoffenbarung Gottes in Christus muß dann zur Voraussetzung für eine Theologie der Schrift werden. Der Vorschlag der Subsektion geht deshalb dahin, gemäß 1. Kor. 15, 3 die TRADITION als die „Paradosis des Kerygma“ zu verstehen. Diese Paradosis gründet in den Erscheinungen des auferstandenen Christus selbst und wird von der Schrift bezeugt, wird insofern von der Schrift vorausgesetzt. Sie wird von der Kirche in der Kraft des Hl. Geistes übermittelt, wird insofern auch von der Kirche vorausgesetzt als die Quelle ihrer Existenz, ihres Lebens und ihres Auftrages.

Es entspann sich eine Diskussion darüber, ob man dann das „sola scriptura“ auch auf die TRADITION übertragen und sagen könne: wir existieren „sola TRADITIONE“. Diese Formel wurde jedoch als zu mißverständlich fallengelassen, zumal ihr im Sinne des reformatorischen „Sic et non“ das „non“ fehlte. Doch bleibt natürlich die Frage nach der particula exclusiva offen, denn die Paradosis des Kerygma gründet 1. Kor. 15 in den Erscheinungen des Auferstandenen und nicht in der Fülle geschichtlicher Erscheinungsformen der Kirche, ihren Lehr- und Lebensformen. Damit würden dann auch die weiteren particula exclusiva der Reformation ihre kritische Bedeutung wiedergewinnen, so daß das Verhältnis des auferstandenen Christus zu seiner Kirche unumkehrbar würde.

Die weitere Diskussion richtete sich auf das Kriterium für die ursprüngliche, wahre TRADITION. War man sich einig über die Bedeutung, die die alte Kirche in und seit der gnostischen Krise im 2. Jahrhundert der Schrift als Kriterium beigemessen hatte, so wurde doch die Frage wiederum nach dem Kriterium der rechten Auslegung der Schrift, nach dem hermeneutischen Prinzip, fast unbeantwortbar. Aus diesem Grunde ist es nur zu einer losen Aufzählung verschiedener hermeneutischer Prinzipien, wie sie in verschiedenen Kirchen und Theologien verwendet werden, gekommen, und die Arbeit verlief wieder in „vergleichender Ekklesiologie“. An dieser Stelle müßten zumindest Kriterien für die richtige Stellung der Frage nach den hermeneutischen Grundsätzen entwickelt werden. Man war sich einig darin, daß diese Frage nach der rechten Auslegung sich auf die „Mitte der Schrift“ richten und auf das „Zentrum der Schrift“ und damit zur TRADITION leiten müßte. Weiterführen würde m. E. die Einsicht, daß die Schrift kein Organismus mit einem Herzen oder ein geschlossener Kreis mit einem Zentrum ist, sondern auf die Zukunft des gekreuzigten und auferstandenen Christus, auf die zukünftige Erfüllung der Gottesverheißungen ausgerichtet und offen ist. Alle hermeneutischen Prinzipien — die Rechtfertigung des Gottlosen, die

Gewissensnot des Einzelnen, die Kirche, das nahe Gottesreich usw. — greifen in diese „Zukunft der Schrift“ vor und bringen die Schrift auf die Gegenwart ihrer Zukunft hin zur Sprache. Sind sie darum nicht relativ und relativierbar auf diese eschatologische Zukunft Christi? Im europäischen Bericht wird im letzten Absatz über „Tradition und Eschatologie“ diese gemeinsame Ausrichtung hermeneutischer Prinzipien angedeutet: „Die Heilige Schrift ist vor allem anderen auf das Reich Gottes ausgerichtet, das zukünftig ist . . . Dieses ‚Letzte‘ ist schließlich die einzige Intention der Bibel . . . Das ‚Spätere‘ der Kirche darf das ‚Letzte‘ des Gottesreiches niemals verdunkeln“¹⁰). In diesem Sinne könnte gesagt werden: Das Zentrum der Bibel ist ihre Zukunft, auf die alle Gottesverheißungen und vor allem die Auferstehung Christi weisen.

Die Subsektion I schließt mit der Aufforderung nach einem vertieften Studium der Schrift in allen Kirchen. In der Tat hat es sich gezeigt, daß Einigungen eigentlich immer nur auf dem Boden und in der Sprache des Neuen Testaments gegeben waren. Die Verhandlungssprache der Ökumene ist zwar Englisch, aber die gemeinsamen Denkmöglichkeiten sind durch die Sprache des Neuen Testaments gegeben, so daß die Theologensprache der Ökumene Griechisch ist.

4. Subsektion II: Die Einheit der TRADITION und die Verschiedenheit der Traditionen

Diese Subsektion bemühte sich um die Dimensionen des TRADITIONS-Begriffes in bezug auf die Geschichte und die vielfältigen Traditionsströme der Kirchen in ihr. Es wurde Einigkeit darüber erzielt, daß mit Tradition nicht nur der Hintergrund und die Herkunft einer jeweiligen gegenwärtigen Kirchengestalt gemeint sei, sondern daß der eigentümliche Inhalt der christlichen Tradition dazu nötigt, Tradition und Mission der Kirche zu identifizieren. Treue zur Tradition und eschatologische Erwartung, Erinnerung und Aufbruch in die Zukunft sind in der christlichen Tradition identisch. Die Erinnerung an das ein für allemal geschehene Christusereignis begründet Hoffnung und Sendung nach vorne. So vollzieht sich das Leben der Kirche im Prozeß der Paradosis des Kerygma in einem ständigen Erinnern, Aneignen, Übermitteln und in ständiger Erwartung des kommenden Christus.

Differenzen ergaben sich hier in der näheren Bestimmung der TRADITION. Der Ausdruck „Christusereignis“ (Christ-event) erschien vielen zu historistisch. Der Ausdruck „Christuswirklichkeit“ erschien anderen zu verschwommen. So ergaben sich im Extrem zwei Standpunkte: Für die Orthodoxen war die TRADITION „nicht nur die Tat Gottes in Christus, sondern auch der christliche Glaube selbst wie er in ungebrochener Kontinuität durch die Kirche und in der Kirche von Generation zu Generation übermittelt wird“. Für Protestanten war die TRADITION „wesentlich identisch mit der Offenbarung Gottes in Christus und

der Predigt des Wortes, aus der die Kirche geschaffen wird“. Die eigentlichen Differenzen, so zeigte es sich, lagen und liegen in der Christologie, speziell in dem Verhältnis des Hl. Geistes zu Christus: Kann man von Offenbarung Gottes in der Kirche sprechen? Fügt sie der einmaligen Christusoffenbarung etwas hinzu oder legt sie diese nur aus? Gibt es einen Fortschritt in der Erkenntnis auf dem Grunde der Christusoffenbarung? Leider kam es an dieser Stelle nicht über einen Vergleich der Standpunkte hinaus, so daß im weiteren Verlauf der Arbeit über die Beurteilung der verschiedenen Traditionen, in denen die Kirchen leben, ebenfalls nur die Aufzählung der verschiedenen Ansichten übrigblieb: Ist die Kirche unteilbar eine und befindet sie sich derzeit in einer „schismatischen Situation“? Oder gewinnen die verschiedenen Kirchen ihre Einheit in der gemeinsamen Suche nach der Einheit? — Auch die Frage, ob und wie der Ruf zur Einheit und der Auftrag der Mission zu einer Kritik und Revision der verschiedenen geschichtlichen Traditionen der Kirchen führen könnte, blieb darum offen.

Die praktischen Vorschläge dieser Subsektion gehen dahin, auch die Kirchengeschichtsschreibung aller Kirchen in einen ökumenischen Horizont zu stellen, so daß neben der Darstellung der eigenen Geschichte auch die anderen Kirchen und besonders die Interdependenzverhältnisse zwischen den Kirchen sichtbar werden. Die Kirchen sollten ihre Unterrichts-, Lehr- und Handbücher im Lichte der ökumenischen Weite der Einen Kirche überprüfen: Wieweit spiegelt sich in unseren Unterrichtsbüchern der ökumenische Horizont wider, in den unsere Kirche hineinwächst? Bringen unsere Katechismen nur „Unterscheidungslehren“ oder behandeln sie auch das Dilemma, das darin besteht, daß wir eine Taufe in Christus anerkennen und doch in getrennten Kirchen leben? Wie werden andere Kirchen im Unterricht behandelt? Wäre es nicht sinnvoll, andere Kirchen und Glaubensweisen selbst zu Wort kommen zu lassen? Wieviel Zeit wird im Unterricht auf die speziell eigene Geschichte und Lehre und wieviel auf die gemeinsame Geschichte und Lehre der Christenheit verwendet?

5. Subsektion III: Die christliche TRADITION und die verschiedenen Kulturen

Diese Subsektion behandelte vornehmlich den missionarischen Aspekt im christlichen Traditionsprozeß und die Eigenarten, die dieser in verschiedenen Landschaften, Zeitaltern und Kulturen annimmt. Es sind Probleme, die sich zwischen dem weiterdrängenden Traditionsprozeß und den geschichtlichen Gestalten, die er annimmt und hinterläßt, ergeben. Muß nicht dieser Traditions- und Missionsprozeß für die christlichen Kirchen wie ein praktisches Kriterium zur Beurteilung, Erneuerung und auch zur Befreiung von den überkommenen Sprach-, Denk- und Lebensformen werden? Wie kann die Kirche in echter Weise in fremden Kulturen „einheimisch“ werden (indigenisation), ohne sich selbst im Synkretismus zu verlieren? Wie können die christlichen Kirchen ihre TRADITION mis-

sionarisch einer Welt vermitteln, die sich in der modernen, wissenschaftlichen Zivilisation universal ausbreitet und sich von allen Mächten der Herkunft und Geschichte überhaupt emanzipiert? —

Die erste Frage ist an die sog. „alten Kirchen“ gerichtet, die mit dem Segen und der Last einer langen Vergangenheit begnadet sind. Es muß für sie deutlich werden, daß sie ihr Leben in der einzigartigen Vergangenheit des Christuserignisses, nicht aber in ihrer eigenen Vergangenheit haben, daß TRADITION Evangelium ist und nicht das Gesetz ihrer eigenen Gewordenheit. Die „Traditionen“ können im guten Sinne als geschichtliche Antworten des einen Apostolats der Kirche auf die Forderungen Gottes in der Vergangenheit genommen werden. Diese geschichtlichen Antworten sind aber nicht in sich selber „ein für allemal“ bindend, sondern bekommen und empfangen ihre Verbindlichkeit aus dem Evangelium, das sie bezeugen. Sie sind insofern Aufforderung und Anleitung zur eigenen Verantwortung des Evangeliums heute.

Die zweite Frage ist an die sog. „jungen Kirchen“ gerichtet. Sie haben das Evangelium ohne die Voraussetzungen und Anstöße einer fremden Kultur, aus der sie es empfangen haben, in ihrer Umwelt auszurichten, aber keinesfalls ohne den Anstoß des Kreuzes. Gerade im Übergang des Traditionsprozesses von einer Kultur in eine andere muß der universale Charakter des Evangeliums für alle Menschen hervortreten, und zwar um so stärker, je mehr das Evangelium in verschiedenen Formen besonderer Kulturen zur Sprache gebracht wird. Nur durch Besinnung auf die Voraussetzungslosigkeit oder den Gnadencharakter der frohen Botschaft und nur durch Besinnung auf die wahre Katholizität der Kirche wird der Synkretismus in Nationalismus, Europäismus oder Antieuropäismus überwunden. Die Kirchen sollten im Vollzug ihrer missionarischen Aufgabe nicht sich selbst reproduzieren, sondern sich bemühen, die una sancta ecclesia auszubreiten.

Die dritte Frage endlich bringt ein Problem zum Bewußtsein, das heute alle Kirchen, junge und alte, gleich welcher Konfession und gleich in welchem Lande, in ein und dieselbe Lage versetzt. Während die Kirchen zäh und beharrlich ihre eigenen Traditionen behaupten und um die Werte ihrer Traditionen ringen, ist in der Welt eine technische und soziale Revolution im Gange, die sich von allen Traditionen und von jeglicher Macht der Herkunft und Überlieferung emanzipiert. Der Anblick der Wolkenkratzer von Montreal, der Bericht, den Dr. Stringfellow, ein Rechtsanwalt aus New York, an einem Konferenzabend von den Fragen und Nöten der Jugend dieser Großstadt gab, ließen einem die Diskussionen in der Sektion über „Tradition“ oft in einem etwas anachronistischen Lichte erscheinen. Zwar wird die Eigenart der „modernen Welt“ in den verschiedenen Ländern und deren Kirchen verschieden wahrgenommen. Es gibt Länder, wie z. B. die kontinentaleuropäischen, in denen die technische Revolution mit einem radikalen Traditionsbruch einsetzte. Es gibt andere Länder, wie z. B. die

angelsächsischen, in denen man den Eindruck einer Evolution hat. Nichtsdestoweniger werden „Traditionen“ und namentlich die kirchlichen Traditionen durch eine dem Fortschritt verschworene Technik entweder abgebrochen oder aber in einen Winkel gedrängt, wo sie nur noch romantische Bedeutung finden. Die Sektion hat als ganze diese Problematik der Tradition angesichts der modernen Welt erst am Schluß wirklich wahrgenommen. Sie hat hier keine Lösungen gefunden und vorgeschlagen. Auch die Aufforderung, das Wort von Gnade und Hoffnung den Menschen in dieser neuen Weltkultur weiterzugeben, wie einst in Jerusalem, in Griechenland, Rom und Gallien, ist so lange nichts als eine Forderung, als nicht der tiefgreifende Unterschied zwischen diesen Kulturen und dem, was heute über den Horizont heraufdämmt, erkannt wird. Immerhin hat sich die Sektion gegen jede kulturkritische Verdammung der modernen Welt und gegen jede Empfehlung der Kirche als kulturelles Heilmittel gewehrt.

Das eigentliche theologische Problem in der Frage „Tradition und Kultur“ kam nur in Gesprächen zum Vorschein. Es liegt in der Frage nach der rechten Gestalt des eschatologischen Erwartungshorizontes für den Traditionsprozeß von Verkündigung und Mission. Auf welches eschatologische Ziel hin wird tradiert und verkündigt? Von welcher Erwartung ist die christliche Mission motiviert? Ist das Ziel die Sammlung des eschatologischen Gottesvolkes aus allen Völkern? Ist das Ziel die Einung des Menschengeschlechtes in der einen Kirche, die durch den einen Christus dem einen Gott geeint ist? Ist das Ziel die anakephaleiosis aller Dinge in Christus, die consummatio mundi, nicht nur der Menschen, sondern auch aller Dinge und also auch aller Kulturen? Geht die Mission aus der Kirche „nach draußen“ oder geht sie in eine von Christus potentiell schon versöhnte Welt hinein? — Hier zeigten sich noch unbeachtete Differenzen und ungemein fruchtbare Gesprächspositionen zwischen ostkirchlichen und westkirchlichen Theologen. Eine Untersuchung über das Wesen der orthodoxen Mission und Martyria wäre hier für Protestanten sehr hilfreich¹¹⁾.

6. Kritik und Hinweise

Es muß zum Konferenzverlauf kritisch vermerkt werden, daß die Zeit in den einzelnen Sektionen nicht ausreichte, um das vorbereitete Material in seiner zuletzt kaum noch übersehbaren Fülle wirklich zu verarbeiten. Auch die „Arbeitsgrundlage“ für die Sektionsgespräche hat diesem Mangel an Konzentration auf das wirklich Wichtige nicht abhelfen können. Nachdem auf dieser Konferenz das Feld der Probleme in seiner Weite allererst sichtbar geworden ist, kann nun die fruchtbare Arbeit überhaupt erst beginnen. Insofern war die Konferenz in Montreal nicht ein Abschluß der Arbeit seit Lund, sondern eher ein Programm für die Zukunft. Es ist an vielen Stellen endlich gelungen, über einen bloßen Vergleich der Standpunkte hinaus zu gemeinsamer Arbeit und auch zu gemeinsamen Er-

kenntnissen zu gelangen. Das muß dankbar vermerkt werden, auch wenn man eingestehen muß, daß an vielen Punkten wenig mehr als die Probleme selber erst sichtbar wurden und gemeinsam benannt werden konnten.

Die dunklen Punkte lagen in dieser Sektion für die meisten spürbar in noch unausgesprochenen Bereichen der Christologie und der Pneumatologie. Es wurde darum eine Studie über das „filioque“, dem anscheinenden Trennungspunkt zwischen Ostkirchen und Westkirchen, vorgeschlagen. Diese Untersuchung sollte jedoch nicht nur historisch sein, sondern auch dogmatisch. Sie würde die Konsequenzen dogmatischer Entscheidungen in der Trinitätslehre bis hinein in die verschiedenen Traditionsbegriffe aufzeigen können. Der andere dunkle Punkt oder blinde Fleck im theologischen Blickwinkel lag in der Eschatologie. Es wurde von vielen noch kaum wahrgenommen, daß Christologie Eschatologie impliziert und daß Eschatologie sich nicht in der Behauptung eines einmaligen Schlußpunktes der Geschichte erschöpft, sondern eine dynamische Kraft für die Geschichte, für Tradition und Mission, für Glauben, Hoffen und Handeln des Christen in der Welt darstellt. Die es aber so wahrnahmen, waren noch im Unklaren darüber, was auf Grund der Auferstehung Christi rechtens von seiner Zukunft zur Welt zu erwarten sei und wie diese Erwartung im Leben der Christenheit Gestalt gewinnen müsse. Von diesen beiden Punkten aus wird das Traditionsproblem angesichts der Welt von heute neu angefaßt und seine Lösung gesucht werden müssen.

Anmerkungen:

- 1) Vgl. Arbeitsheft II: Tradition und Traditionen, EVZ-Verlag, Zürich 1963.
- 2) G. Ebeling, „Sola scriptura“ and the Problem of Tradition.
- 3) K. Bonis (orth.), Tradition and the traditions. Towards an orthodox attitude.
- 4) Yves Congar (kath.), Roman catholic reactions to Faith and Order reports.
- 5) S. L. Greenslade, The concept of heresy in the early church.
- 6) E. Flesseman - van Leer, Tradition, scripture and church in Irenaeus.
- 7) H. Lefever, Tradition, traditions and the christian mission.
- 8) J.-L. Leuba, Tradition and traditions. An essay in systematic theology.
- 9) J. M. Phillips, The formation of a Japanese protestant tradition.
- 10) Arbeitsheft II, S. 65 f.
- 11) Als erste Orientierung sei verwiesen auf den Vortrag, den N. A. Nissiotis auf der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi gehalten hat: „Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die Eine, ungeteilte Kirche“ in: „Neu-Delhi 1961“ S. 543 ff.

VOM DIENST DER KIRCHE

Bericht über die Arbeit der Sektion III

VON HEINZ RENKEWITZ

Zum ersten Mal seit reichlich fünfundzwanzig Jahren wurden Dienst und Ordnung des geistlichen Amtes auf einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung behandelt und damit seit Edinburgh 1937 der ökumenische Dialog über dieses Thema auf einer solchen Konferenz wieder aufgenommen. Ganz bewußt wurde mit diesem Thema ein Wagnis eingegangen. Denn kaum an einer anderen Stelle — vielleicht die Gemeinschaft am Tisch des Herrn ausgenommen — werden die Unterschiede und die unter uns vorhandene Trennung so sichtbar, so flagrant wie bei dem Amt und den Ämtern. Schon in Edinburgh war diese Tatsache offenkundig.

Immerhin sind in diesen 25 Jahren einige wichtige Vorgänge zu verzeichnen. Wir haben vor Augen, wie — nach Erörterungen, die über eine Generation in Anspruch genommen haben — das praktische Zusammenwachsen zu einem gemeinsamen Amt vor sich geht an dem großen Beispiel der Kirche von Südinien. Aus diesem Prozeß kam die Frage und Bitte an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und an die Konferenz in Montreal, über die Stellung der „Diakone“ zu arbeiten und Hilfe zu geben.

Umfassender noch ist die Entwicklung der Arbeit des Laienreferates im Ökumenischen Rat der Kirchen. Darauf wird in der Einleitung des Berichts der dritten Sektion hingewiesen: „Während dieser 25 Jahre hat eine bemerkenswerte Wiederentdeckung der biblischen Lehre vom königlichen Priestertum des ganzen Gottesvolkes stattgefunden. In der Vergangenheit hat es Zeiten gegeben, in denen das Wort ‚Laie‘ so verstanden wurde, daß es jemanden meinte, der im Leben der Kirche eine rein passive Rolle spielte; und das Wort ‚Amt‘ (ministry) bezog sich ausschließlich auf den Kirchendienst als einen hauptamtlichen Beruf. Diese Zeit ist vorbei. Die Wiederentdeckung einer zutreffenden Lehre vom Laientum hat die Erkenntnis mit sich gebracht, daß Dienst (ministry) die Verantwortung des ganzen Leibes ist und nicht nur derer, die ordiniert sind. Diese Entdeckung gehört zu den wichtigsten Tatsachen der neuesten Kirchengeschichte.“ Das Dokument „Christi Dienst und der Dienst der Kirche“, das vom Laienreferat ausgearbeitet worden war, gibt einen sehr lebendigen Eindruck dieser Vorgänge. Es hat sich erwiesen, daß gerade dort, wo die verschiedenen Glieder der Gemeinde — nicht nur als Einzelne, sondern auch als eine Gruppe — als Christi Diener und Zeugen heute wirken und dies nicht nur als eine Art Hilfstuppe für den überlasteten

Pfarrer tun, die christliche Gemeinde eine neue Bedeutung in unserer sich verändernden Welt gewinnt und sich selbst zu wandeln beginnt. Mehrere Mitglieder der dritten Sektion in Montreal kamen unmittelbar aus dieser Arbeit, besonders Professor Takenaka, Japan.

Auch das Nachdenken, das der Frage nach dem Laienapostolat in der römisch-katholischen Kirche gewidmet wird, und die rege Mitarbeit der Laien in dieser Kirche wirkten als Ansporn für die Beratungen dieser Sektion in Montreal. Ein spezielles Thema war mit der Bitte an den Arbeitsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung und jetzt der gleichen Sektion übermittelt worden: „eine Untersuchung der theologischen, biblischen und ekklesiologischen Fragen zu veranlassen, die mit der Ordination der Frau verbunden sind.“

Das der Sektion vorliegende Material

Die Arbeitslage war für diese Sektion insofern erschwert, als ihrem Thema kein besonderer Bericht gewidmet war, der in jahrelanger Diskussion vorbereitet worden wäre. Die Unterlagen waren recht verschiedenartig: Teile des Berichtes „Christus und die Kirche“, das erwähnte Dokument des Laienreferates „Christi Dienst und der Dienst der Kirche“, eine Studie, die dem Abteilungsausschuß der Kommission für Weltmission und Evangelisation bei seiner Sitzung in Paris 1962 vorgelegen hatte, mit dem Titel „Ein Zeltmacher-Amt — auf dem Wege zu einer beweglicheren Form des Amtes“, ein grundlegender Artikel von Professor Edmund Schlink über „die apostolische Sukzession“, eine Studie über „das Problem des Diakonates“ von Lukas Vischer, ein Beitrag des Referates für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft, der für die Arbeit der dritten Sektion ausgearbeitet worden war, und eine „Arbeitsgrundlage zur Diskussion“ — das sog. working paper mit dem Titel „Das Erlösungswerk Christi und das Amt seiner Kirche“. Hier waren bereits Vorschläge für die Aufgliederung der Sektion in Unterabteilungen und für deren Arbeitsaufgaben gemacht worden.

Die Zusammensetzung der Sektion

Die Leitung der Sektionsarbeit lag bei Professor J. D. McCaughey als Vorsitzendem, Dean J. B. Coburn und Principal B. Lesko als stellvertretenden Vorsitzenden, Professor M. Takenaka und Professor V. Vinay als Sekretären und Professor J. Bosc als Leiter des Bibelstudiums. Sorgfältig war darauf Bedacht genommen worden, daß die verschiedenen Traditionen in der Sektion vertreten waren: die jungen Kirchen aus Asien und Afrika, die orthodoxen Kirchen (besonders Rußland, Rumänien, Griechenland), die anglikanische Kirchengemeinschaft, presbyterianische bzw. reformierte Kirchen, lutherische Kirchen, die verschiedenen Brüderkirchen, die Kirche der Waldenser, die Methodisten, die Baptisten, die Jünger Christi (Disciples), die Heilsarmee und ein römisch-katholischer Beobachter

— ohne daß damit alle genannt wären. Besonders wichtige Beiträge wurden geleistet von Bischof Newbigin, den Professoren Takenaka, Joest, Beintker, Bosc, von Allmen, Davis, dem Metropoliten Justin aus Rumänien und einigen recht aktiven jungen Theologen, die als Jugenddelegierte und Beobachter teilnahmen. Damit sind auch die Kräfte bezeichnet, die zur Zusammenarbeit aufgerufen waren und sich redlich darum bemüht haben.

Ausgangspunkt und Einteilung der Arbeit

Viele Mitglieder der Sektion empfanden vom Anfang bis zum Ende eine Unklarheit über die Aufgabe, die der Sektion gestellt war. Worauf lag das Hauptgewicht? Auf der Wiederentdeckung des Dienstes der ganzen Kirche als auf die Welt gerichtet oder auf der Herausarbeitung des besonderen Amtes oder Dienstes des überlieferten geistlichen Amtes?

Das im voraus zugesandte Material schien in die erste Richtung zu deuten, die Einteilung und der Tenor der Arbeitsgrundlage (working paper) führten auf die Aufgabe, die Linien von der Versöhnung durch Christus zu dem Dienst der Kirche durch den „Pfarrdienst“ zu ziehen und dessen Aufgabe besonders herauszuarbeiten. Dadurch rückten die Fragen nach diesem speziellen Dienst, seinen Wandlungen und neuen Formen in den Vordergrund. Der Bericht selbst spiegelt die unklare Fragestellung wider, zeigt zugleich die Kräfte, die miteinander gerungen haben, und das Ergebnis in den nun vorliegenden gemeinsamen Aussagen.

Die Arbeit in den Subsektionen

Nach den ersten Tagen gemeinsamer Diskussion in der ganzen Sektion wurden drei Subsektionen gebildet: die erste zu dem Thema Christus, die Kirche, der besondere Dienst (special ministry) des Pfarrdienstes, die zweite zu dem Dienst und den Diensten und eine dritte zu dem Dienst in der Verpflichtung der Kirche gegenüber der Welt und speziell den neuen Formen in der Gegenwart.

Offensichtlich hatte die erste Gruppe die größten Schwierigkeiten, zu einem Konsensus zu kommen; denn ihr Bericht erfuhr die meisten Veränderungen und rief ständig neue Diskussionen hervor, als er der ganzen Sektion vorgelegt wurde. Sie betrafen z. B. die Auffassung der Beziehung zwischen dem weitergehenden Amt Christi und dem Dienst seiner Kirche: Inwieweit wird dieser in die weitergehende Selbstdarbietung Christi aufgenommen? Sollen besondere Aussagen über unsere Verbindung zu dem geschichtlichen und dem erhöhten Christus gemacht werden? Wie wird das dreifache Amt Christi als Prophet, Priester und König-Hirte durch das besondere Amt fortgesetzt?

Demgegenüber hatte die zweite Subsektion eine leichtere Aufgabe, nämlich die, den Unterschied zwischen dem besonderen Dienst des Pfarrers und den Diensten

herauszuarbeiten. Die dritte Subsektion hatte etwas zu neuen und flexiblen Formen des Dienstes in unserer Zeit zu sagen. Die Übereinstimmung scheint in dieser Untergruppe am stärksten gewesen zu sein.

Außerdem waren noch zwei weitere Subsektionen der zweiten Gruppe — für die Frage des Diakonats und für die Frage der Ordination der Frauen — gebildet worden. Je begrenzter die Aufgabe war, um so besser gelang es, die Zeit zum Gedankenaustausch und zur Formulierung gemeinsamer Aussagen zu nutzen.

Ein Wort zur Methode

In der ganzen Konferenz und nicht nur in der dritten Sektion entstand der Eindruck, daß die Zeit am fruchtbarsten angewandt war, die dem Austausch in den Subsektionen gewidmet wurde. Hier kam es zu einem wirklich ökumenischen Gespräch, d. h. nicht von den eigenen theologischen und kirchlichen Traditionen auszugehen, sondern „durch unsere Spaltungen hindurch zu einem tieferen und reicheren Verständnis des Geheimnisses der gottgegebenen Einheit Christi mit seiner Kirche“ (Bericht von Lund) hindurchzudringen, und zwar dies vom Zeugnis des Neuen Testaments her zu tun. Dieser Prozeß hatte aber kaum begonnen, als es bereits notwendig wurde, die erste Formulierung des Berichtes zu erarbeiten.

Dadurch kam eine Stimmung des Druckes auf, die der ruhigen Arbeit schädlich war. Denn nun erwachten die Wünsche, entweder spezielle Themen bzw. Aussagen der eigenen theologischen Überlieferung in den Bericht „hineinzubringen“ oder, wenn andere Aussagen der eigenen Tradition zuwiderliefen, diese wieder auszuscheiden. Mancher Teilbericht der Subsektionen gab ein deutliches Bild von diesem Ringen. Die Aufgabe der Formulierungsausschüsse (drafting committee), die noch dazu das Sprachenproblem zu beachten hatten, war recht schwierig; z. B. hat das Wort „form“ in der englisch sprechenden Welt eine ganz andere, viel umfassendere Bedeutung als in anderen Sprachen, so daß gleich die Befürchtung auftauchte, daß mit flexiblen Formen eine Veränderung der dreifachen Gestalt des geistlichen Amtes gemeint sei.

Erst in den letzten Arbeitstagen kam die Sektion über dieses Stadium des Ringens hinaus zu einem neuen Abschnitt ihrer Arbeit, nämlich einer gründlichen theologischen Diskussion, einem Dialog, bei dem wir besser als bisher aufeinander zu hören begannen. Auch die Anregungen, die aus der ersten Vorlage des Berichts im Plenum und aus dem sog. „hearing“ von Gliedern anderer Sektionen kamen, halfen dazu, den Dialog fruchtbarer zu gestalten.

Es erwies sich auch als fast unmöglich, in einer Gruppe von 60 bis 70 Mitgliedern — Theologen und „Laien“ — an der Formulierung eines Berichts zu arbeiten, wenn dieser nicht schon in sich geschlossen ist. Ist es nicht eine Überforderung einer solchen Konferenz, daß sie zu ausgereiften Aussagen über theologische

Themen kommen soll, wenn nicht eine längere Zeit gemeinsamen Nachdenkens vorangegangen ist?

Ungenutzte Möglichkeiten

Liest man die Berichte früherer Weltkonferenzen von Glauben und Kirchenverfassung, dann begegnet schon dort eine gewisse Enttäuschung über das Beratungsergebnis, das den gehegten Erwartungen nicht entsprach. Ähnliche Erfahrungen sind auch in Montreal gemacht worden. Vielleicht ergibt sich aus größerer zeitlicher Entfernung eine positivere Beurteilung, wie das z. B. auch hinsichtlich des Berichtes von Lund eingetreten ist.

Zunächst wird die Diskrepanz zwischen der tatsächlichen Gestalt des Berichtes und den Möglichkeiten, die nicht ergriffen wurden, empfunden. Wahrscheinlich wäre eine geschlossenere Fassung des Berichtes herausgekommen, wenn der „Dienst“ konsequenter im Mittelpunkt gestanden hätte. Dann wäre folgender Aufriß möglich gewesen: Was bedeutet Dienst der Kirche in der heutigen Welt? Welche Anforderungen werden gestellt? Welche Grundlinien des Dienstes der Kirche finden sich im Neuen Testament? Welche Schlußfolgerungen ergeben sich daraus? Dann hätten in aufeinanderfolgenden Abschnitten behandelt werden können: der Dienst Jesu Christi an der Menschheit, der allgemeine Dienst des ganzen Volkes Jesu Christi, der spezielle Dienst des sog. geistlichen Amtes und andere Dienste.

Stattdessen wurde der Versuch unternommen, auf einem nicht näher definierten allgemeinen Hintergrund — dem Dienst des ganzen Volkes Christi — gleich die Linien vom Erlösungswerk Christi zu dem Dienst der Kirche, zum Dienst der Apostel und seiner Fortsetzung im speziellen Dienst des geistlichen Amtes (Pfarrdienst) zu ziehen. Dadurch trat der Gesichtspunkt, wie dieses Amt heute zu beschreiben sei, in den Vordergrund. Dadurch fühlten sich weiter die verschiedenen Traditionen viel stärker angesprochen, als daß die Aufgabe, gemeinsame Aussagen zu machen, beherrschend im Blickfeld gewesen wäre.

Der Bericht und seine einzelnen Abschnitte:

1. Das Werk Christi und die Sendung der Kirche

Am Schluß der einleitenden Paragraphen wird darauf hingewiesen, daß „es in der Kirche von jeher so etwas wie ein besonderes Amt gegeben hat und — soviel wir wissen — geben muß. Wir verfügen aber bis jetzt noch über keine allgemein anerkannte Terminologie, durch die dieser besondere Dienst im Unterschied zum Dienst der ganzen Kirche beschrieben werden könnte. Es herrscht auch keine

Übereinstimmung darüber, was zu diesem ‚besonderen Dienst‘ gehört und was nicht. Selbst mit einer vorläufigen Begriffsbestimmung rühren wir bereits an wesentliche Fragen. Nicht nur trotz, sondern gerade wegen dieser Verwirrung glauben wir, daß die Zeit gekommen ist für eine neue Untersuchung über den besonderen Dienst derer, die zu Dienern des ‚Gottesknechtes‘ ordiniert worden sind, und sein Verhältnis zum allgemeinen Dienst aller Christen.“

„Im Bewußtsein der vielen ungelösten Glaubensunterschiede in unserer Mitte“ geschieht dies auf die Weise, daß nicht einfach die abweichenden konfessionellen Ansichten miteinander verglichen werden, sondern der Versuch zu gemeinsamen Aussagen unternommen wird. Was nun gesagt wird, enthält nichts grundlegend Neues, aber doch einiges, was als gemeinsame Aussage bedeutsam ist.

Mit dem Hinweis auf den Ursprung des Versöhnungswerkes Christi, auf seine Verkündigung vom Königreich Gottes, sein Kreuz, die Auferweckung und sein Herrsein in Ewigkeit beginnt der Abschnitt über „das Werk Christi und die Sendung seiner Kirche“. Was Jesus Christus vollbracht hat, hat er ein für allemal vollbracht. Zur Verkündigung des Erlösungswerkes „erwählte Christus Apostel, Zeugen seiner Auferstehung, und vertraute ihnen das Wort von der Versöhnung an.“ „Er rüstete sie aus mit dem Heiligen Geist und sandte sie aus, um alle Nationen in der Kirche zu versammeln und sie auf dem einen Grund zu erbauen, der kein anderer ist als er selbst. Mit ihnen nahm das Amt der vollbrachten Versöhnung zum Heil aller Menschen seinen Anfang. So haben die ganze Kirche und ihr besonderes Amt ihren Ursprung in der Sendung der Apostel.“ Die Sektion war bemüht, Unterschied und Verknüpfung zwischen dem einmaligen Werk Christi und dem Dienst der Kirche klar herauszuarbeiten.

Die Beziehung auf das Zeugnis des Neuen Testaments wird in dem kurzen Absatz hergestellt: „Das einzigartige Zeugnis der Apostel von Christus wird von der Kirche im Neuen Testament bewahrt. Ihre Sendung wird durch die Kirche und ihr Amt fortgesetzt.“ Die nun folgende Aussage über die Kirche versucht den Gedanken des Dienstes dabei in den Mittelpunkt zu stellen: „Die Kirche ist das von Gott erwählte Volk, die Gemeinschaft derer, die sich durch die apostolische Predigt und durch die Kraft des Heiligen Geistes im Glauben versammelt haben und in das Wasser der Taufe getaucht wurden. Sie gehört Christus; sie ist sein eigener Leib und bekennt sich als solcher zu ihm; sie betet ihn an und gehorcht ihm als dem Erlöser der Welt. Aus der Welt herausgenommen und in die Welt gestellt, ist sie das königliche Priestertum, das dort die wunderbaren Taten Gottes verkündet und ihm seine Anbetung und sein tägliches Leben als Opfer darbringt.“

Der letzte Paragraph in diesem Abschnitt spricht von der Einsetzung von „Dienern“ durch Christus, „die in der Nachfolge der Apostel in der Kraft des

Heiligen Geistes der vollbrachten Versöhnung in, mit und für den Leib dienen.“ Damit ist der Übergang zu Abschnitt 2 geschaffen:

2. Christus, die Kirche und der besondere Dienst

Hier ist eine der Nahtstellen des ganzen Berichts der Sektion. Denn hier geschieht der Übergang von dem ganzen Dienst der Kirche zu dem besonderen Dienst. „Jeder Dienst in der Kirche ist im Dienst Christi selbst verwurzelt zur Verherrlichung des Vaters in der Kraft des Heiligen Geistes. Christus bewegt, beruft, stärkt und sendet sowohl diejenigen, die er für den allgemeinen Dienst in seiner Kirche, als auch diejenigen, die er für den besonderen Dienst erwählt hat; er macht sie zu Werkzeugen seiner Botschaft und seines Werkes. Die besonderen Diener (ministers) sind berufen, dem Werk des Herrn zu dienen, indem sie ihm nachfolgen, indem sie ihm gleichgestaltet werden und indem sie seinen Namen verkünden.“

Mit Nachdruck wurde die kritische Frage gestellt, ob nicht der Gedanke eines „besonderen Dienstes“ (special ministry) überhaupt dem Neuen Testament fremd sei und ob nicht der Dienst und die Dienste als von der ganzen Gemeinde ausgehend hätten dargestellt werden müssen. Dem stand aber die Überzeugung zahlreicher Gliedkirchen des Ökumenischen Rates gegenüber, daß es eben doch ein besonderes Amt gibt und daß die Kirche nicht einfach mit einer Personengemeinschaft gleichzusetzen sei. Deshalb wurde in den Aussagen der Versuch gemacht, diese verschiedenen Momente miteinander zu verbinden, den Hinweis auf das besondere Amt festzuhalten, aber auch auf den Auftrag hinzuweisen, der schon den Aposteln gegeben war, „alle Nationen in der Kirche zu sammeln“.

Wenn unter Verzicht auf den Gedanken oder das Bild des Hirten dann der besondere Dienst in Beziehung zu dem dreifachen Dienst Christi als Prophet, Hoherpriester und König dargestellt wird, so zeigt sich darin der Wunsch, den missionarischen Auftrag der Kirche heute ins Zentrum zu rücken. Hier haben die Arbeiten des Laienreferates und der Abteilung für Weltmission und Evangelisation ihre gute Wirkung getan. Die Gemeinde erscheint als das „priesterliche Volk“, das zum Dienst in der Welt berufen ist. An mehreren Stellen findet sich in dem Bericht dieser Sektion — aber auch in anderen Berichten — der Hinweis, daß mit dem Dienst in der Nachfolge des „Gottesknechtes“ Leiden verbunden sind. Der Blick auf Christus selbst, aber auch auf die Welt heute in ihrem Verhältnis zur Kirche und ihren Dienern, legte diesen Gedanken sehr nahe.

3. Dienst und Dienste

In den Abschnitten 3 „Der Heilige Geist, die Dienste und der besondere Dienst“ und 4 „Berufung und Bevollmächtigung der besonderen Diener“ liegen

Aussagen vor, die allgemeine Zustimmung fanden. „Der Heilige Geist rüstet das Gottesvolk in dreifacher Weise aus: a) Er befähigt sie, als Kinder ihres himmlischen Vaters in der Welt ohne glaubenslose Angst zu leben und zu arbeiten. Der Ort ihres Zeugnisses und ihres Dienstes ist in erster Linie in der Welt. Dort leben sie als die Erstlingsfrüchte einer neuen Schöpfung. b) Der Heilige Geist erbaut den Leib Christi, in Liebe, Wahrheit und Heiligkeit, indem er die Glieder mit den mannigfachen und vielfältigen Gaben ausrüstet, die sie zum Dienst aneinander und zur Sendung der Kirche nötig haben. c) Zu den mancherlei vom Heiligen Geist verliehenen Gaben gehört auch der besondere Dienst“.

Es wurde absichtlich vermieden, alle Momente aufzuzählen, die den „besonderen Dienst“ ausmachen, oder gar eine so dringend nötige Theologie der Ordination zu geben. Dazu war die Sektion nicht in der Lage. Denn hier zeigten sich die größten Unterschiede. Die orthodoxen Theologen in der Gruppe legten stärksten Nachdruck darauf, daß nicht in einer toleranten Weise die verschiedenen Meinungen nur nebeneinandergestellt würden, sondern ihre Erkenntnis von der Notwendigkeit der bischöflichen Sukzession und ihre Auffassung der Ordination als eines Sakraments unmißverständlich zum Ausdruck komme. Es war ein großer Schritt vorwärts getan, als der letzte Paragraph endlich formuliert war und die Empfindung verschwand, mißverstanden zu sein. „Die ordnungsgemäße Übertragung der Autorität in der Ordination wird in der Regel als eines der Mittel betrachtet, durch die die Kirche von Generation zu Generation im apostolischen Glauben bewahrt wird. Wir alle betrachten diese Kontinuität im apostolischen Glauben als für die Kirche wesentlich. Einige von uns, insbesondere die Orthodoxen, glauben, daß die ununterbrochene Sukzession der bischöflichen Ordination von den Tagen der Apostel eine notwendige Sicherung für den gültigen Dienst und den Schutz des wahren Glaubens darstellt und daß die Ordination selbst ein Sakrament ist. Andere unter uns sind der Überzeugung, daß das Werk des Heiligen Geistes nicht allein darin besteht, die Ordnung in der Kirche zu bewahren, sondern auch, neue Formen der Ordnung zu schaffen, wenn die bestehenden Formen aufgehört haben, den wahren Glauben zu schützen. Einige sind der Auffassung, daß die Praxis der Ordination in dem Sinn, daß Menschen für den Dienst ihres ganzen Lebens in der Kirche ausgesondert werden, sich durch das Neue Testament nicht hinreichend begründen läßt. Wir sind uns des Gewichts dieser Unterschiede bewußt. Gleichzeitig stimmen wir alle der Erklärung der Dritten Vollversammlung zu, in welcher es heißt, daß zur Einheit, die wir suchen, ein Amt (ministry) gehört, das von allen angenommen und anerkannt wird (Anm. 2).“ (In diese Anmerkung wurden alle noch ungeklärten Fragen über den besonderen Dienst hineingenommen: seine sieben Stufen oder seine dreifache Ordnung; die theologischen Grundsätze für die Einordnung der Ältesten (Presbyter); die Auffassung der Ordination als lebenslänglich; werden die Qualifika-

tionen für den besonderen Dienst: akademische Ausbildung, hauptamtlicher Dienst, Zahlung eines Gehalts, als unentbehrlich angesehen? Wesen der Ordination, Bedeutung der Handauflegung, deren Verhältnis zur apostolischen Sukzession, das Wesen der geistlichen Autorität. Hinweis auf den Aufsatz über „Die apostolische Sukzession“ von Professor Edmund Schlink.)

Im Verlauf der Gespräche war es auch zu einem Austausch über die Frage der „Apostolizität“ gekommen. Hier wurde in der Tat mehr Gemeinsamkeit sichtbar, als wir Protestanten vermutet hätten, insofern als von orthodoxer Seite auch die Kontinuität in der Predigt, Verkündigung, Lehre und im Glauben zur apostolischen Sukzession in der Kirche hinzugerechnet wurde. Ein junger orthodoxer Theologe bezeugte, daß seine Kirche sich immer um eine „pastorale Theologie“ bemüht habe und bemühe und nicht um ein vollständig ausgearbeitetes Lehrschema. Hier standen wir in der Tat im Dialog miteinander und zugleich in einer Bemühung, die schon 1937 in Edinburgh hinsichtlich des Verständnisses der Sukzession anklang.

Die besonderen Fragen des Diakonats und der Ordination der Frauen wurden, da sie in einer Subsektion behandelt worden waren, auch in einem gesonderten Bericht besprochen, der in den Appendices Aufnahme fand (s. unten).

Die beiden letzten Abschnitte sind dem Dienst der Kirche und ihrer Diener in der Welt gewidmet:

5. *Der Diener, die Kirche und die Welt* —

6. *Der besondere Dienst in der heutigen Welt*

„Der Diener ist in die Welt gesandt, in der und für die Christus starb. Er kann dort dazu ausersehen sein, die Leiden der Apostel — Anfechtung, Bedrängnis und Niederlagen zu teilen. Jedenfalls wird er an der mühevollen Arbeit der Apostel teilhaben. Er geht in die Welt im Namen Christi und spricht dort einer gespaltenen und entfremdeten Menschheit das Wort von der Versöhnung zu. In diesem Gehorsam wird er an der Freude der Apostel Anteil erhalten“.

Was aber ist die Welt? An den verschiedensten Stellen brach diese Frage auf, und nicht nur in der dritten Sektion. Wie übt Jesus Christus heute seine Herrschaft aus? Wie verhalten sich Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade zueinander? Die Bibelarbeit von Professor Jean Bosc hatte dazu beigetragen, diese Fragen in die Diskussion zu bringen, ohne daß aber ihre Wirkung im Bericht sichtbar geworden wäre. Alle diese Fragen verdichteten sich zu dem Beschluß, ihnen ein besonderes Studium zu widmen.

Mit diesen letzten Abschnitten gewinnt der Bericht Aktualität. Die Verknüpfung des „besonderen Dienstes“ mit dem Dienst der ganzen Kirche besteht nicht zuletzt „in der Ausrüstung der anderen Glieder zum Werk des Dienstes, damit sie die ihnen in der Taufe gegebene Verantwortung wahrnehmen können.

Das ist nur möglich durch den beständigen Dienst der Predigt, des Unterrichts und der Seelsorge“. Hier folgte der Bericht einigen Anregungen des Laienreferates, wenn auch nicht der dort verwendeten Terminologie: „Alle getauften Christen sind dazu berufen, sich an dem Dienst, den Christus für die Welt tut, im Gehorsam zu beteiligen.“ „Er (Christus) ruft die Kirche auf, seinen versöhnenden Dienst sowohl in ihrem Leben als auch in ihrer Verkündigung zu verkörpern“ (Bericht über „Christus und die Kirche“ S. 69). Hier erkennen wir die unberechenbare (d. h. unschätzbare) Wichtigkeit des Dienstes derjenigen Glieder des Leibes, welche die Gegenwart der Kirche inmitten der Welt beständig sichtbar machen (siehe Dokument Nr. XII des Laienreferates „Christi Dienst und der Dienst der Kirche“, Mai 1963, S. 17).

Und nun folgen Hinweise auf neue Formen des Dienstes in der gegenwärtigen Welt: „Die Welt, in der wir leben, ist in Wandlung begriffen. Wir müssen darum die bestehenden Formen des geistlichen Amtes neu überprüfen. Das kann nicht dadurch erreicht werden, daß das Amt weltförmig gemacht wird; das Amt muß vielmehr den wesentlichen Charakter des Dienstes Christi in den in Wandlung begriffenen Ordnungen der Gesellschaft sichtbar machen.“ Dabei gehe es um die in Wandlung begriffene Stellung des Dieners in der Gesellschaft.

Die Erfahrungen aus der missionarischen Situation, in der sich die Kirche allenthalben befindet, kommen zu Wort: „Kirchen, die sich rasch wandelnden Situationen gegenübersehen, ringen darum, Formen des Amtes zu finden, die in ihrer Situation sinnvoll sind“, um dem Dienst „eine Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit zu geben, wie wir sie im Neuen Testament und in der Kirche der ersten Jahrhunderte finden“. Kritisch wird nach den ernststen Folgen gefragt, die die Übernahme traditioneller westlicher Formen des besonderen Dienstes in vielen Teilen Asiens und Afrikas gehabt hat: „Viele Gemeinden in diesen Gebieten blieben auf diese Weise ohne sakramentales Leben, weil sie sich keinen ordinierten Pfarrer leisten konnten; sodann bildeten sich Gemeinden, deren Energien mehr auf ihr eigenes Leben gerichtet waren als auf die Kräftigung des Dienstes und Zeugnisses der Kirche in der Welt. Die Kirche erschien als eine Einrichtung, die ihren Mittelpunkt in einem Gebäude hat, und nicht als eine in die Welt hinausgehende Gemeinde.“

Dazu kommt die Wandlung der traditionellen Parochialgemeinde in vielen Teilen der Welt. Davon wird mit großer Vorsicht gesprochen: Pfarrer, die im Rahmen des bestehenden Parochialsystems ihren Dienst tun, „empfinden es als immer schwieriger... den tatsächlichen Gemeinschaften, in denen die Menschen leben und ihre wesentlichen Entscheidungen treffen, zu dienen. Neue Formen des Amtes sind hier erforderlich, die dynamischer, beweglicher und in der gegebenen Situation sinnvoller sind“. Schließlich werden auf Grund von Experimenten Möglichkeiten für beweglichere Formen des besonderen Dienstes aufgezeigt und auf den

ausgezeichneten Bericht des „Zeltmacher-Dienstes“ verwiesen. Niemand, der es gehört hat, wird die Beispiele vergessen, die von der Frontsituation der sog. „Jungen Kirchen“ gegeben wurden, z. B. aus Korea und Japan. Neue Formen werden erprobt: „In manchen besonderen Situationen in der industriellen und städtischen Gesellschaft sind über die konfessionellen Grenzen hinweg Teams von Pfarrern gebildet worden.

Ein solches Team kann in der modernen Gesellschaft ein sichtbares Zeichen der Solidarität des Gottesvolkes sein. Die Kirche kann auf diese Weise unter den Menschen von heute, die in ihrer Verlegenheit und Einsamkeit aufrichtig nach Gemeinschaft suchen, einen Dienst tun“ (6, e).

Ausdrücklich wurde davor gewarnt, diesen Teil des Berichtes in dem Sinne mißzuverstehen, als diene er dazu, einen Teil der „Laienarbeit“ zu klerikalisieren und der offiziellen Kirche einzugliedern, anderes aber draußen zu lassen. Denn es geht ja nicht darum, einen geistlichen Stand in der Welt als einen zweiten Teil des Klerus zu etablieren, sondern dem Christen in seinem Beruf und durch seinen Beruf zur Erfüllung des Dienstes, der der ganzen Schar Christi aufgetragen ist, zu helfen und ihn darin zu ermutigen. Die christliche Waffenrüstung erscheint hier in einem modernen Gewande! Die Überzeugung war dabei allgemein, daß nicht der einzelne Christ dies allein schaffen solle oder könne, sondern daß gerade durch Gemeinschaften (teams) und Gruppen und durch deren gemeinsames Zeugnis heute etwas geschieht und geschehen kann. Eine Berufung, ein Auftrag und eine „Ordination“ in neuer, flexibler Weise sind auch dazu erforderlich.

Die Spannung, die den Bericht kennzeichnet, wird am Schluß nochmals deutlich: Macht er in manchen Partien den Eindruck, als sei er auf eine statische, mit dem besonderen Dienst und vielen verschiedenen Diensten wohlversehene Institution gerichtet, so bringen die Schlußparagraphen schließlich noch zwei wichtige Hinweise: „Da, wo die Kirche vor besonderen Situationen steht, wird die Frage der Einheit nur um so dringender. Manche Kirchen haben in Zeiten großer Schwierigkeiten sowohl die Notwendigkeit als den Segen interkonfessioneller Hilfeleistung erfahren. Wir erkennen auch hier wieder, mit welchem Nachdruck Gott die Kirche zur sichtbaren Einheit ruft. Nur diese sichtbar geeinte Kirche kann das gemeinsame Amt verwirklichen, das in der neuen und revolutionären Welt, in der wir uns vorfinden, tatsächlich wirksam ist“ (Anm. 4).

Der letzte Hinweis gilt der Kirche als dem unter allen menschlichen Gemeinschaften wandernden Pilgervolk, das „im Gehorsam gegenüber Christus und in der beständigen Solidarität mit der Welt“ lebt. Die Kirche hat darum immer auf den leidenden und siegreichen Dienst Christi in der Buße und der Erneuerung, der Hoffnung und der Freude, die Jesus schenkt, zu antworten; und sie muß allezeit dazu bereit sein, sich jene Formen ihres Dienstes geben zu lassen, zu

denen sie im jeweiligen Abschnitt ihres Pilgerlebens von ihm gerufen wird. — So macht die Kirche ihre Solidarität mit der Welt durch ihre Glieder deutlich. Denn was nützte wohl eine geeinte Christenheit, die ein gemeinsames Amt besäße, die aber dadurch nur ihre eigene Existenz als Machtfaktor oder als Garant bestimmter konventioneller Haltungen bestätigt sähe? Der Drang der ökumenischen Bewegung nach vorn steht hinter diesen letzten Aussagen: Die Kirche existiert nicht als eine himmlisch-irdische Größe um ihrer selbst willen, auch nicht als die Verkörperung des „Ewigen“ in einer total säkularen „Welt“, sondern sie ist — vergleichbar einem in die Welt hinausgesandten Pfeil — in ihrer Existenz an die Erfüllung ihres Dienstes gewiesen und gebunden. Sonst wäre sie nicht die Schar derer, die dem Gottesknecht als seine Diener, Knechte und Boten nachfolgten. —

Aus dem Bericht ergaben sich einige Empfehlungen, die in einem Appendix zusammengefaßt sind: 1.) die Studienarbeit über „das geistliche Amt“, die von der Vollversammlung in Neu-Delhi vorgeschlagen wurde, soll so bald wie möglich verwirklicht werden. Diese Studienarbeit sollte der Lehre von der Schöpfung in ihrem Verhältnis zur Erlösung einen wichtigen Platz einräumen. 2.) Der Diakonat sollte das Thema weiterer Studien durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sein. 3.) Ein Studienprogramm über „Die Frau im Dienst und in den Diensten der Kirche“ soll durchgeführt werden, das folgende allgemeine Themen behandelt: Kirchengründung und Praxis; das biblische Menschenbild; Ekklesiologie; soziologische und psychologische Faktoren. Diese Studienarbeit ist als Fortsetzung des ökumenischen Dialogs gedacht. Inhaltliche Aussagen zum Thema der Ordination der Frau wurden dem Plenum in Montreal nicht vorgelegt.

Zusammen mit den im Bericht erwähnten Dokumenten ist von der dritten Sektion eine gute Arbeitsgrundlage für die Zukunft geschaffen worden, auch für Studienkreise zu den Fragen des Amtes bzw. Dienstes.

Ein Vergleich des Berichtes der dritten Sektion in Montreal mit dem entsprechenden Dokument von Edinburgh 1937 — der hier nicht im einzelnen durchgeführt werden kann — ergibt, daß das ökumenische Gespräch Fortschritte in der Richtung einer dialogischen Form gemacht hat. Erstens war die Arbeit der dritten Sektion in Montreal im Vergleich zu Edinburgh mehr Ausdruck eines wirklichen Dialogs statt des Versuches, verschiedene Traditionselemente zusammenzufügen und daraus das gemeinsame Amt der vereinigten Kirche der Zukunft zu gestalten.

Zweitens wurde die Auffassung des Amtes bzw. der Ämter der Kirche als Dienst in und an der Welt konsequent durchgeführt.

Drittens nahm die Arbeit in Montreal deutlich Bezug auf neue flexible Formen des Dienstes der ganzen Kirche in allen ihren Gliedern im Alltag einer in starker Wandlung begriffenen Welt. Damit führt sie den Dienst Christi fort und weist vorbereitend auf sein Kommen hin. Der christologische und eschatologische Bezug, der die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung zum mindesten seit Lund kennzeichnet, hat auch dem Bericht von Montreal ein ganz bestimmtes Gepräge gegeben — aktuell und in die Zukunftweisend zugleich.

DER GOTTESDIENST UND DIE EINHEIT DER KIRCHE CHRISTI

Bericht über die Arbeit der Sektion IV

VON WILHELM HAHN

I.

Die IV. Sektion der Weltkonferenz für „Faith and Order“ in Montreal stand während der Tagung im Ruf, ihr Arbeitsklima sei besonders harmonisch, ihre Diskussionen seien erfolgreich und sie führe zu einer weiteren Annäherung der Standpunkte. Tatsächlich war der Eindruck wohl aller Mitglieder von der Arbeit der Sektion ein sehr positiver, obgleich gerade in dieser Sektion sehr divergierende Gruppen aufeinandertrafen. Die Orthodoxen waren durch Erzbischof Tiran von der Armenischen Kirche und durch Professor Schmemann vertreten, um den rechten Flügel zu nennen, die kirchliche Linke durch den Kommandeur der Heilsarmee in Kanada und den führenden Quäker aus Großbritannien. Dazwischen alle denkbaren kirchlichen Schattierungen.

Die ausgezeichnete Leitung der Sektion durch den Präsidenten der Theologischen Fakultät Princeton, Dr. McCord, der mit Sachkenntnis, Festigkeit und Humor die Verhandlungen führte, wie der drei Leiter der Subsektionen, Principal Chandran (Bangalore), Principal George (Leeds) und Hauptpastor D. Harms, die alle mit überlegener Ruhe und theologischer Gründlichkeit ihre Funktionen wahrnahmen, trug zum Gelingen wesentlich bei.

Die Aussprachen waren anregend und förderten das verhandelte Thema. Aber wie in anderen Sektionen, so galt auch hier, daß die herausgebildete Konferenzmaschinerie, die forderte, daß bereits nach wenigen Tagen der Entwurf der

Sektionsberichte vorgelegt werden müsse, der dann in dem verbleibenden Zeitraum der Konferenz zur Grundlage der weiteren Verhandlung gemacht wird, die Debatte zu früh in ihrer Breite und Tiefe durchschnitt. Es hätte möglich sein müssen, die in Angriff genommenen Themen gründlicher und vollständiger zu Gesicht zu bekommen und ihrer Vieldimensionalität besser Rechnung zu tragen. Hierzu gab es nicht genug Zeit, und vielleicht zieht die Situation einer solchen Konferenz von vornherein gewisse Grenzen.

Es ist zuzugeben, daß auf einer so großen Konferenz eine tiefgreifende und umfassende theologische Arbeit, die ausgereifte Erkenntnisse vorlegt, nur schwer zu bewältigen ist, und dies schon deshalb, weil eine Kontrolle an der einschlägigen Literatur sich nicht durchführen läßt. In Erkenntnis dieser Erfahrung gewinnt die Arbeit der Kommissionen, die zwischen den großen Konferenzen arbeiten und diesen ihre Ergebnisse vorlegen, erhöhte Bedeutung. Die IV. Sektion konnte auf das recht gute Arbeitsheft III „Gottesdienst“ zurückgreifen, das die Berichte der drei Kommissionen enthält, die seit dem Jahre 1957 teils in jährlichen Arbeitswochen mit vielen Referaten und gründlichen Diskussionen das Thema untersucht hatten.

Gewiß war die Arbeitsweise entsprechend der unterschiedlichen geographischen und kirchlichen Situation in den drei Regionalkommissionen verschieden: die amerikanische und die europäische haben jährlich getagt, und es bildete sich besonders in der europäischen ein festes Team von Theologen, das sich mit der Zeit immer tiefer in die Problematik einarbeitete. Die asiatische Regionalkommission ist als ganze der räumlichen Entfernung wegen nie zusammengetreten. Sie hat aber die Fragen in verschiedenen Tagungen in Angriff genommen, von denen die indische Konferenz, die 1960 in Bangalore tagte, einen bemerkenswerten Bericht veröffentlichte. Der Gesamtbericht der asiatischen Kommission ist die Zusammenfassung der Ergebnisse mehrerer Konferenzen in verschiedenen Teilen Asiens, die von dem Vorsitzenden, Principal Chandran, und dem Sekretär, Pfarrer Dr. Fleming (Singapore), verfertigt wurde.

Eine stärkere Ausnutzung des von den Regionalkommissionen in der Zwischenzeit bereitgestellten Materials würde den großen Konferenzen zu ausgereifteren Erklärungen verhelfen. Voraussetzung wäre allerdings, was nicht ganz leicht zu bewerkstelligen ist, daß die Thematik der nächsten Weltkonferenz bereits Jahre vorher soweit fixiert würde, daß die Regionalkommissionen auf dieses Ziel eindeutig zugehen können. Dies war in der Periode zwischen Lund und Montreal nicht der Fall, weshalb sowohl die drei Regionalberichte voneinander als auch die Thematik der Konferenz von diesen Berichten so weit abwichen, daß sie sich nur begrenzt befruchten konnten.

Das Thema, das der IV. Sektion gestellt war, lautete: „Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche Christi.“ Dieses Gesamtthema wurde auf der Konferenz

in drei Subsektionen behandelt, denen die Vorkonferenz in Bossey folgende Aufgaben gestellt hatte: „Der Gottesdienst und der Mensch der Gegenwart“, „Eine gegenwartsnahe Erklärung zu Taufe und Abendmahl“ und schließlich „Offene Kommunion, Interkommunion und volle Abendmahlsgemeinschaft“.

II.

Bevor wir auf die Ergebnisse der Sektion eingehen, muß noch eine Feststellung gemacht werden, die für die ökumenische Arbeit von großer methodischer Bedeutung ist: Die Weltkonferenz von Lund hatte für die theologische Arbeit, die nach ihr geschehen sollte, den Rat erteilt, die bisher geübte vergleichende Methode, bei der man die verschiedenen Standpunkte einander gegenüberstellte und dann gegeneinander abwog, zurückzustellen und statt dessen gemeinsam an Hand der Heiligen Schrift — natürlich auf Grund der verschiedenen konfessionellen Ausgangspositionen — zu gemeinsamen Erkenntnissen vorzustoßen. Diese Methode hat sich in der Zwischenzeit voll bewährt und auch in Montreal Ergebnisse gezeitigt. Während man bisher angenommen hatte, daß auf dem Gebiet des Gottesdienstes und der Liturgie die traditionellen Verhärtungen und Gegensätze am unüberwindlichsten wären, zeigte sich sehr schnell, daß bei einem Ausgehen von der Schrift sich ein erstaunliches Maß an Übereinstimmung beim Entwurf einer Theologie des Gottesdienstes erreichen läßt. Die am Schema der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses orientierten Thesen der europäischen Kommission, die eine Theologie des christlichen Gottesdienstes in nuce enthalten, haben sogar in der römisch-katholischen Kirche bis auf wenige, vor allem das Amt betreffende, Punkte Zustimmung gefunden. Diese Erfahrung ging Montreal voraus. Sie schuf ein Klima, in dem das Bewußtsein der Gemeinsamkeit überwog.

Dazu kommt die Tatsache, daß Glieder der verschiedenen, dem Ökumenischen Rat angehörenden Kirchen seit Jahren miteinander Gottesdienst halten, indem sie mindestens miteinander singen, beten und die Schrift lesen. Damit ist auch bei divergierenden theologischen Anschauungen und Lehren vom Gottesdienst oder von den Sakramenten eine Erfahrung der Einheit vorgegeben, die stärker ist als die Bedenken, die sich aus der Unfähigkeit ergeben, im Gedanklichen und Begrifflichen der Theologie eine Übereinkunft zu erzielen. Auch in der IV. Sektion in Montreal wurde immer wieder der Gedanke laut, das Geschehen des gemeinsamen Gottesdienstes sei bereits ein theologisches Faktum. Man wehrte sich dagegen, Gottesdienste und Liturgie einseitig theologischer Beurteilung zu unterwerfen, und verwies darauf, daß die ältesten Bekenntnisse und somit auch die Grundlagen der Theologie aus dem urchristlichen Kultus, und zwar aus den gottesdienstlichen Doxologien hervorgewachsen seien.

Schließlich stehen alle Kirchen, welcher Konfession sie auch angehören, als Kinder unserer Zeit vor parallelen Erscheinungen und unter ähnlichen Einwirkungen. Zwei treten besonders hervor: die eine ist die sich immer mehr durchsetzende Säkularisation der Welt. In ihrer Folge verliert der Gottesdienst für Massen von Gegenwartsmenschen seine Relevanz. Sie haben keinen Zugang zu den hergebrachten liturgischen Formen, aber natürlich auch nicht zur Verkündigung. Dies stellt den Gottesdienst überall vor neue Situationen und bedeutet eine Krise.

Dem steht die liturgische Bewegung als eine weltweite Bewegung in der Ökumene gegenüber. Sie hat in unserem Jahrhundert ihren Ausgang in Mitteleuropa gehabt, hat aber von hier aus auf alle Kirchen, vielleicht mit Ausnahme der orthodoxen, bei der die Liturgie immer im Mittelpunkt stand, eingewirkt. Man hat den Eindruck, daß diese Bewegung wie Wasserringe, die sich langsam verbreiten, wenn ein Stein in den Teich gefallen ist, erst langsam die Kirchen außerhalb Europas erreicht hat, während sie bei uns ihren Höhepunkt schon überschritt. Es war sichtbar, daß Vertreter auch solcher Kirchen, die traditionell als liturgiefeindlich gelten, bereit waren, auf bewährte große liturgische Traditionen zurückzugreifen und ihren Gottesdienst liturgisch zu reformieren. Zweifellos spielte dabei der Gedanke eine Rolle, die Kirche könnte mit einer ökumenischen Gottesdienstgestalt, die den Reichtum des liturgischen Erbes ausschöpft, eher dem Gefühl des Gewichtsverlustes und der Bedeutungslosigkeit beim heutigen Menschen begegnen. Daran ist gewiß etwas Richtiges, aber es kann doch nicht übersehen werden, daß auch ein so reformierter Gottesdienst in der säkularisierten Welt als Fremdkörper empfunden wird und auf Unverständnis stößt. Unbestreitbar ist aber, daß die Begegnung mit der säkularisierten Welt alle Kirchen herausfordert und sie damit ihre Gemeinsamkeit empfinden läßt.

III.

Kommen wir nun zu den Diskussionen und Ergebnissen der drei Subsektionen, so können wir die beiden ersten zusammenfassen, weil sie ihre Berichte zu einem einzigen verarbeitet haben. Dieser Bericht bekennt sich in seinem ersten Teil voll zur liturgischen Bewegung, die zu einer Wiederentdeckung des christlichen Gottesdienstes in unserer Zeit, und zwar als des zentralen und bestimmenden Aktes im Leben der Gemeinde geführt habe. Die Konferenz spricht den Wunsch aus, daß „dieser Wiederentdeckung in allen unseren Kirchen ernste Beachtung“ geschenkt werde. Im Bewußtsein der umfassenden Bedeutung des neutestamentlichen Begriffs LEITOURGIA wird doch die besondere Erforschung der Form und der Sprache, der Struktur und des Geistes der gottesdienstlichen Liturgie gefordert und erklärt, dies werde eine der Hauptaufgaben für die Kirche in den nächsten Jahrzehnten sein.

Um nun aber auch die inhaltliche Übereinstimmung in der Theologie des Gottesdienstes sichtbar zu machen, wird das Wesen des christlichen Gottesdienstes in sieben kurzen Thesen umschrieben. Die Formulierungen sind nicht sehr präzise. Sie ermöglichen so den Vertretern verschiedener kirchlicher Traditionen, sie mitzusprechen. Es kann aber gesagt werden, daß sich die Hauptlinien biblisch-reformatorischen Denkens in ihnen abzeichnen.

Im zweiten Teil befaßt sich der Bericht mit den beiden Sakramenten Taufe und Abendmahl. Es war ein Akt der Toleranz, daß der katholische Flügel (Orthodoxe und Anglikaner) dem nicht widersprachen, daß hier nur von „den zwei großen Handlungen des sakramentalen Gottesdienstes“ die Rede ist, allerdings nicht im ausschließlichen Sinne. Zugleich wird anerkannt, daß auch die Kirchengemeinschaften, die keine Sakramente kennen (z. B. die Quäker), „an der geistlichen Erfahrung in Christo“ teilhaben. Die Sakramente werden also nicht als unbedingte Voraussetzung zur Christusgemeinschaft angesprochen. Ob sich die Konferenz der Bedeutung dieser Konsequenz bewußt geworden ist, ist mir nicht deutlich.

Das wichtigste an diesem Abschnitt dürfte sein, daß auf reformierte Initiative hin der ursprüngliche Absatz über das Abendmahl durch einen neuen ersetzt wurde. Im ersten Entwurf hatte man zwei unvereinbare und sich deshalb polar gegenüberstehende Auffassungen beschrieben. Nun legten Professor Lekkerkerker (Holland) und Bruder Max Thurian (Taizé) eine Formulierung vor, die mit nur kleinen Abänderungen von den anwesenden Kirchenvertretern angenommen wurde. Der endgültige Text lautet:

„Zahlreiche Unterschiede trennen uns in Lehre und Praxis des Heiligen Abendmahls. Eine gemeinsame Beschreibung ist dadurch erschwert. Wenn manche eine umfassende Erklärung gewünscht hätten, können wir uns aber doch wenigstens auf folgende Formulierungen einigen: Das Herrenmahl ist eine Gabe Gottes an seine Kirche; es ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkündigen, in der Kirche wirksam wird. Im Herrenmahl werden die Glieder des Leibes Christi in der Einheit mit ihrem Herrn und Heiland erhalten, der sich am Kreuz selbst darbrachte: durch ihn, mit ihm und in ihm, der unser großer Hoherpriester und Fürbitter ist, bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Lobpreis, unsere Danksagung und unsere Fürbitte dar. Mit einem demütigen Herzen bringen wir uns selbst dar als ein lebendiges und heiliges Opfer, ein Opfer, das in unserem ganzen täglichen Leben Ausdruck finden muß. So vereinigt mit unserem Herrn und mit der triumphierenden Kirche und in der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche auf Erden werden wir in dem Bund erneuert, der durch das Blut Christi versiegelt worden ist. Im Abendmahl nehmen wir das Hochzeitsmahl des Lammes im Reiche Gottes vorweg.“

Es wird die Aufgabe der Theologie sein, diese Formulierung darauf zu prüfen, ob sie nicht nur allen gerecht wird, sondern zu einer einheitlichen Lehre vom Abendmahl hilft oder unvereinbare Vorstellungen zusammenfügt. Formal ist sie das Ergebnis einer von der Bibel ausgehenden Theologie, die die auch im Neuen Testament keineswegs einheitlichen Aussagen über das Abendmahl addiert und eine ökumenische Synthese versucht, die alle in der Ökumene auftauchenden berechtigten Momente verwertet.

Liturgisch wichtig ist, daß Vorschläge für die liturgischen Formulare beider Sakramente gemacht werden, die die wesentlichen Bestandteile einer rechten Tauf- und Abendmahlsordnung aufzählen, wodurch ein ökumenischer Grundstock bei diesen Feiern gesichert wird. Darüber hinaus werden Ratschläge für die Art der Durchführung im Gottesdienst und in der Gemeinde gegeben, die zur Vereinheitlichung der Praxis beitragen sollen.

Im dritten Teil befaßt sich der Bericht mit dem Auseinanderklaffen des christlichen Gottesdienstes und der heutigen säkularisierten Welt. In der Sektion war dem eine lebhaftete Debatte über die Stellung des Christen zur Säkularisation vorausgegangen. Die in Deutschland, besonders im Anschluß an Bonhoeffer hierüber geführte Diskussion war offenbar wenig bekannt, und die Nichteuropäer neigten zunächst dazu, in der Säkularisation nichts als einen großen Abfall von Gott zu sehen. Im Verlauf des Gesprächs erkannten sie aber an, daß diese sich so säkularisierende Welt unser gewiesener geschichtlicher Ort und unsere Aufgabe ist. Die Antwort, die die Konferenz gegeben hat, ist nicht mehr als eine Andeutung, aber doch eine gute: die hermeneutische Aufgabe in Liturgie und Predigt wird bejaht und zugleich in ihrer Differenziertheit gesehen. Sprache, Bilder und Symbole der Liturgie müssen interpretiert, eventuell auch verändert, aber nicht aufgegeben werden. Predigt und Liturgie haben eine komplementäre Aufgabe, sofern letztere der mythischen Formen nicht entraten kann, erstere dagegen den heutigen Menschen in seiner Welt und Sprache unmittelbar erreichen muß. Von da aus wird auch ein positives Wort zur zeitgenössischen Kunst und ihrer Verwendung im Gottesdienst gesprochen.

Ein von den Afrikanern nicht ohne Leidenschaft verhandeltes Thema ist die „Einwurzelung“ (indigenisation) des Evangeliums und der Kirche in fremden Kulturen. Zu dieser Frage hat sich die indische Kirche bei der Konferenz in Bangalore mit großer Nüchternheit unter Abwägung der Möglichkeiten geäußert. Sehr viel stürmischer waren die Stimmen aus Afrika in Montreal: Haben nicht die Missionen aus dem Westen den Gottesdienst der Afrikaner überfremdet? Müßte es nicht Möglichkeiten geben, etwa dem afrikanischen Tanz, der ein integraler Ausdruck afrikanischen Lebensgefühls ist, im christlichen Gottesdienst einen Platz einzuräumen? Sollten nicht die Kirchengebäude im afrikanischen Stil

errichtet werden? Und könnte man nicht Brot und Wein im Abendmahl durch afrikanische Lebensmittel ersetzen?

Diese Fragen hat die Konferenz nicht beantwortet, zumal sie sich dessen bewußt war, daß im Zuge der Industrialisierung in der ganzen Welt eine internationale Kultur aufsteigt, die die ursprünglichen einheimischen Formen überholt. Würde nicht ein afrikanischer Baustil — um nur ein Beispiel herauszugreifen — eine unzeitgemäße Romantik und ein Anachronismus sein? Die Konferenz bekannte sich im Prinzip zur Einwurzelung. Eine solche hat überall stattgefunden, wo das Evangelium Menschen erfaßte. Sie war aber nicht das Ergebnis bewußter Konstruktion, sondern erfolgte spontan. Deshalb sollte im Gottesdienst neben den festgefügteten Teilen Raum zu spontanen Äußerungen der Gemeinde gelassen werden. Jeder echten und überzeugenden Gestalt, die der Glaube in einheimischen Formen aus sich heraus setzt, ist zuzustimmen. Voraussetzung hierfür ist echte Lebendigkeit und ein Zureifekommen des Glaubens, der sich nicht nur in der jeweiligen Kultur verwurzelt, sondern diese in den Dienst des Evangeliums nimmt und damit wandelt. Die hier liegenden theologischen Probleme warten noch auf eine gründliche Durchdenkung.

Nur wenige Worte sollen zum Schluß der dritten Subsektion gewidmet werden. Ihre Aufgabe wurde zu Beginn der Konferenz dahin verengt, daß sie sich mit der Durchführung von Abendmahlsfeiern bei ökumenischen Konferenzen beschäftigen sollte. Sie ist mit ihren Empfehlungen über das in Lund Ausgesprochene faktisch nicht hinausgekommen. Die orthodoxe Kirche sieht sich heute noch nicht in der Lage, ihre Stellung zur Frage der Interkommunion zu revidieren. Es erscheint, auch wenn man einen anderen Standpunkt einnimmt, unmöglich, sie gegen ihr Gewissen zu gemeinsamen Abendmahlsfeiern zu drängen. Ein solches Drängen würde die Einheit nicht fördern, sondern gefährden. Die leidenschaftlichen Töne, die im Plenum zu dieser Frage von Leuten angeschlagen wurden, die die volle Abendmahlsgemeinschaft wünschen, haben der Einheit sicher nicht gedient. So wird auch nach dem Vorschlag der dritten Subsektion für ökumenische Konferenzen in Zukunft zweigleisig gefahren werden. Es soll ein völlig offenes Abendmahl geben, zu dem Kirchen einladen, denen die volle Abendmahlsgemeinschaft möglich ist, daneben aber soll es das geschlossene Abendmahl einer die Interkommunion nicht zulassenden Kirche geben, dem auch andere beiwohnen, ohne das Mahl zu empfangen. Die Einheit der Kirche will wachsen und kann gerade an dieser Stelle nicht erzwungen werden.

ÖKUMENE AM ORT

Bericht über die Arbeit der Sektion V

VON FERDINAND SCHLINGENSIEPEN

In Montreal hat O. Tomkins die Gefahr beschworen, es könne sich eine Art „Bühnentruppe ökumenischer Aktivisten“ entwickeln, die „mit verschiedenen Hüten auf dem Kopf um die Welt hasten, um in immer neuen Verkleidungen aufeinanderzutreffen“. Die Gefahr, daß die ökumenische Arbeit, die bisher in der Tat weitgehend Sache für Spezialisten ist, zu einer Farce wird, kann nur gebannt werden, wenn alle Christen an jedem Ort sich den ökumenischen Gedanken öffnen.

Die Notwendigkeit einer „Ökumene am Ort“ ist seit langem immer wieder proklamiert worden; am eindringlichsten vielleicht in Hoekendijks viel beachtetem Vortrag vor der Jugendkonferenz in Lausanne. Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi hat diesen Gedanken aufgegriffen und ihn an zentraler Stelle in der sogenannten „Einheitsformel“ zum Ausdruck gebracht. Sie hat in dem Kommentar zu dieser Formel richtungweisende Gedanken über die Ortsgemeinde niedergelegt, als Ziel die Einheit aller Christen an jedem Ort dargestellt. In Montreal konnte man an den damit aufgeworfenen Fragen nicht vorübergehen, sondern mußte versuchen, die Erkenntnisse von Neu-Delhi zu vertiefen und praktische Konsequenzen aus ihnen zu ziehen, und zwar so, daß man sich bemühte, die „Ortsgemeinden“ selbst in verständlicher Form auf ihre ökumenische Verantwortung hin anzureden.

Durch ihre praktische Ausrichtung unterschied sich die Sektion V wesentlich von den übrigen Sektionen, und das machte sich entsprechend in ihrer Zusammensetzung bemerkbar. Der Ausdruck „Kindergottesdienst“, der scherzhaft für die Sektion geprägt wurde, traf den Sachverhalt freilich nicht. Eher ging es um ein „praktisch-theologisches Seminar“, in dem sich, wenigstens in Deutschland, die Teilnehmer ja auch nicht drängeln. Von den 73 Delegierten, Beratern und Gästen der Sektion V kamen nur 6 vom europäischen Kontinent, dagegen 19 aus den USA — die 15 Kanadier waren meist Gäste —, 7 aus Großbritannien und 21 aus den „Jungen Kirchen“. Die Tatsache, daß die Theologen aus Europa im wesentlichen anderen Sektionen den Vorzug gaben, bedeutete jedoch nicht, daß die Sektion unter einem Mangel an qualifizierten Gesprächsteilnehmern zu leiden gehabt hätte. Sie hatte z. B. in Dean Muelder einen brillanten Vorsitzenden. Sie hatte das Glück, in Dr. Fleming, einem Missionar der Kirche von Schottland, einen gewandten Stilisten zu finden. Sie wurde von dem presbyterianischen

Pfarrer Ude aus Nigerien immer wieder unerbittlich auf das praktische Niveau, auf dem sie reden sollte, zurückgeholt und wurde doch von Erzpriester Borovoy davor bewahrt, die Probleme allzusehr zu verharmlosen. Daß sich außer Erzpriester Borovoy von den über 50 orthodoxen Delegierten nur noch drei für die Mitarbeit in Sektion V entschieden hatten, geschah nicht von ungefähr. Die Problematik der „Ökumene am Ort“ wird nicht von allen Kirchen in gleichem Maße gesehen. Während sie in der angelsächsischen Welt und im Bereich der „Jungen Kirchen“ unabweisbar ist, erkennen die Kirchen Europas und die orthodoxen Kirchen in Rußland und im Nahen Osten vielfach kaum, daß auch sie davon betroffen sind. Eine Kirche, die in ihrem Bereich die große Mehrheit der Gläubigen umfaßt, ist immer in der Gefahr, sich selbst mit der „Una Sancta“ zu verwechseln. Die Wirklichkeit sieht anders aus.

Ökumene am Ort als entscheidendes Problem

„Ökumene am Ort“ ist ein modernes Problem, das in seiner Vielschichtigkeit noch längst nicht überall gesehen wird. Zwar hat E. Käsemann in seinem Abendvortrag in Montreal geltend gemacht, daß bereits das Neue Testament eine Vielzahl von Ekklesiologien kennt. Der Historiker „gewahrt dort das Modell unserer eigenen Situation mit ihren Differenzen, Verlegenheiten und Gegensätzen...“ Man wird aber sagen müssen, daß der konfessionelle Pluralismus spätestens mit dem Beginn des „konstantinischen Zeitalters“ nicht mehr in Erscheinung treten konnte. Man war in Rom ausschließlich katholisch und in Byzanz ausschließlich orthodox. Das Prinzip „cuius regio, eius religio“, wiewohl viel später formuliert, hat in Wirklichkeit jahrhundertlang gegolten und behauptet sich nach der Reformation lediglich weiter. Allerdings wird es im 16. Jahrhundert durch die Wiedertäuferbewegung zum ersten Mal durchbrochen. Im 17. Jahrhundert können sich in England die drei „alten Denominationen“ neben der Kirche von England behaupten und werden zugleich mit dieser nach Nordamerika verpflanzt. Dahin dringen auch die übrigen christlichen Konfessionen, z. T. aus verschiedenen Ländern, so daß es z. B. nebeneinander deutsche und skandinavische Lutheraner oder schweizerische und schottische Reformierte gibt, die jeweils keine Gemeinschaft miteinander haben. (Das Nebeneinander von theologischen und nichttheologischen Faktoren der Kirchentrennung, das hierin sichtbar wird, macht das Problem der „Ökumene am Ort“ so vielschichtig.) Es kommt das Zeitalter der Mission, und die Vielfalt der Konfessionen in Europa und Amerika spiegelt sich bald in Asien und Afrika getreulich wider. Damit ist das Problem überall gegeben, wenn auch nicht überall in gleichem Maße; denn es ist ein Unterschied, ob eine Gruppe von Christen: a) in einem bestimmten Gebiet für sich lebt, b) ob verschiedene Gruppen, die aber alle der gleichen Denomination angehören, zu-

sammenleben, oder ob sich c) an einem Ort Gruppen der verschiedensten Konfessionen finden.

Geht es da, wo verschiedene Gruppen miteinander leben müssen, heute vielfach um die Frage, wie man zur Einheit aller an jedem Ort findet, so muß da, wo nur eine Konfession vorhanden ist oder aber die überwiegende Mehrheit darstellt, das Problem der „Vielfalt der Ekklesiologien“ überhaupt erst gesehen werden.

Arbeitsunterlagen

Der Sektion V lag — wie den anderen Sektionen — eine Fülle von Vorbereitungsmaterial vor. Der gedruckte Kommissionsbericht über den „Institutionalismus“ hat in den Verhandlungen der Sektion nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Das gleiche gilt im Grunde von allen übrigen Unterlagen — dem Arbeitsdokument des Genfer Sekretariates „Die Gemeinde und der Vorgang des Zusammenwachsens“; dem Aufsatz von D. Kitagawa „Alle an jedem Ort; rassische und kulturelle Probleme“; dem Aufsatz von Bischof Emilianos „Ökumenisches Wachstum auf der Ebene der Ortsgemeinde“ und einer Fülle von sogenannten „regional studies“, vor allem aus Asien —, obwohl in diesen Dokumenten z. T. wertvollstes Material zusammengetragen worden war. Die eigentliche Arbeitsunterlage mußte — wie schon gesagt — der „Einheitsbericht“ von Neu-Delhi bilden.

Neu-Delhi bedeutete einen entscheidenden Schritt nach vorn, auch für die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung. Alle Sektionsberichte von Montreal, vor allem aber der der V. Sektion, werden deshalb daran zu messen sein, ob sie diesen Fortschritt ausgewertet haben. Hieß es 1950 in der „Toronto-Erklärung“ noch, daß die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat nicht die Zustimmung zu einer bestimmten Lehrmeinung hinsichtlich der Art kirchlicher Einheit bedeute, so wurde in der Folgezeit immer deutlicher, daß es nicht genügt, in der Welt von heute anderen Konfessionen gegenüber die eigene Lehrmeinung zu definieren und zu verteidigen, sondern daß das ökumenische Gespräch durch den gemeinsamen Auftrag an der Welt und den Gehorsam gegenüber dem Einen Herrn bestimmt sein muß. In der dritten Änderung der „Basis“ kommt das zum Ausdruck, wenn es dort heißt, daß die Kirchen „gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind . . .“ Gerade dieser Gedanke wird in der Einheitsformel von Neu-Delhi und dem ihr beigegebenen Kommentar weiter ausgeführt. Die Gemeinden, die an einem Ort zusammenleben, werden nicht nur zu gemeinsamen Gottesdiensten, Bibelarbeiten und Gebetsgemeinschaften aufgerufen, sondern sie sollen gemeinsam in ihrer Umgebung Zeugnis ablegen. Dabei sollen sie sich die Erfahrungen ihrer Laienglieder zunutze machen, die auf allen möglichen Gebieten mit Christen anderer Denominationen zusammentreffen und dort durch Wort und Tat

ein gemeinsames Zeugnis ablegen. In Neu-Delhi wurde gefragt, welche Konsequenzen es für unsere herkömmlichen Trennungen haben müßte, daß die Denomination, der ein Christ angehört, in diesem Zusammenhang fast gar keine Rolle spielt.

Es wird ausgesprochen, daß es oft die verantwortungsbewußten Laien sind, die die getrennten Gemeinden zusammenführen und so das Problem der „Ökumene am Ort“ seiner Lösung näherbringen. Der Bericht ruft zum „verantwortlichen Wagnis“ auf. Der Einzelne oder auch ganze Gemeinden sollen „mit ehrlichem Respekt“ vor der „konfessionellen Haltung“ Risiken eingehen. Um mit einem in Montreal geprägten Ausdruck Visser 't Hoofts zu reden: Mit einem „Ausverkauf zu herabgesetzten Preisen“ lassen sich diese Probleme gerade nicht lösen.

Die Arbeit der Sektion

Die Sektion hat den gesamten Fragenkomplex „Ökumene am Ort“ aufgegliedert und drei Subsektionen gebildet, von denen sich die erste mit theologischen Grundsatzfragen befassen sollte, während es der zweiten um die Probleme ging, die den Christen durch gesellschaftliche Trennungen aufgegeben werden — vor allem die Rassenprobleme. Die dritte Subsektion behandelte die missionarische Aufgabe der Christen an einem Ort.

Der Bericht der Sektion V gliedert sich dementsprechend in drei Teile. A. Die Ortsgemeinde (local Church) und die universale Kirche (the Church Universal) — Grundlegende theologische Aussagen. B. Die Kirche in einer gespaltenen Gesellschaft (Englisch: The Church's Involvement in a divided society) und C. Die Sendung des Gottesvolkes an jedem Ort.

Die Einleitung geht von Apg. 2, 42 und 4, 20 aus und definiert von daher die Ortsgemeinde im Neuen Testament als die Versammlung der Christuskgläubigen, die von den Aposteln geleitet werden, an einem Ort leben und doch einer Sendung an die ganze Welt verpflichtet sind. Sie führt von da aus kurz in die oben bereits ausführlicher gekennzeichnete Problematik ein und endet mit einem Appell an die Ortsgemeinden, sich auf „Wagnisse des Gehorsams“ einzulassen, durch die „der Vorgang des Zusammenwachsens“ im Heiligen Geist erst konkret wird.

Theologische Grundfragen

In der ersten Subsektion hat sich das Fehlen der europäischen Theologen vielleicht doch etwas bemerkbar gemacht; oder aber es lag an der Überschneidung des Themas mit dem der Sektion I, daß diese Subsektion nicht recht vorankam. Das Verhältnis der Ortsgemeinde zur ganzen Kirche ist ein Teilaspekt des Themas „Christus und die Kirche“ und losgelöst von diesem Thema nur schwer zu

behandeln. Der Bericht, den die Subsektion zunächst vorlegte, war entsprechend schwach und wurde von der Gesamtsektion bis zur Unkenntlichkeit überarbeitet.

In der abschließenden Fassung beginnt er in einem ersten Abschnitt mit einigen Definitionen. So legt er den Sprachgebrauch von „ganzer Kirche“ (Church Universal) fest als „Leib Christi zu allen Zeiten und an allen Orten“. Über den Ausdruck „universal Church“, der zunächst unreflektiert gebraucht worden war, hat es lange Debatten gegeben. Ein Orthodoxer sagte: „Das klingt nach Institution. Ich wünschte, wir hätten die ‚universal Church‘ als Institution. Ich glaube zwar, daß meine Kirche diese eine heilige Kirche ist; aber — so sehr ich es Ihnen wünschen würde — Sie glauben das ja leider nicht.“ Er ertete damit herzliches Gelächter. Weiter wird „Ortsgemeinde“ definiert als die Gemeinschaft der Christen, die sich an einem Ort versammeln, um Gottes Wort zu hören und das Abendmahl gemäß der Stiftung Christi zu feiern. „Jede Ortsgemeinde ist eine Manifestation der ganzen Kirche.“ Dieser Formulierung liegt wie den entsprechenden Formulierungen der Sektion I der Artikel „ekklesia“ von K. L. Schmidt (in Kittels NT-Wörterbuch) zugrunde. Mit „Ortsgemeinde“ ist hier jedoch mehr gemeint als die herkömmliche „Parochie“. Die neuen Formen der „Paragemeinde“ müssen vielmehr mit den herkömmlichen Formen in eins gesehen werden; erst wenn die „neuen Wege christlichen Zeugnisses und christlicher Gemeinschaft“, die oft genug die überkommenen Formen in Frage stellen, berücksichtigt werden, zeigt sich das vollständige Bild dessen, was heute Ortsgemeinde ist. Die „Paragemeinden“ sollen unterstützt und angespornt werden, weil sie die nötige Freiheit zum Experimentieren haben und damit zur Erneuerung der Kirche wesentlich beitragen können. Die Träger von Paragemeinden werden jedoch gemahnt, an einer lebendigen Beziehung zu den traditionellen Zentren des kirchlichen Gemeindelebens, des Gottesdienstes und des Zeugnisses an ihrem Ort festzuhalten.

Der erste Absatz schließt mit einer Aufnahme der Einheitsformel von Neu-Delhi. Nur indem alle Christen eines Ortes die darin beschriebenen Voraussetzungen christlicher Einheit erfüllen, wird die „ganze Kirche“ an einem bestimmten Ort überhaupt sichtbar. Damit ist die Schwierigkeit des vor uns liegenden Weges erneut zum Ausdruck gebracht.

Im zweiten Absatz wird demgegenüber jedoch hervorgehoben, daß die Glieder verschiedener Ortsgemeinden bereits jetzt zusammengehören. Auch wenn sie als getrennte Glieder der Schätze der Kirche nicht in vollem Umfang teilhaftig werden können und darum „kühne Wagnisse gemeinsamen ökumenischen Gehorsams“ eingehen müssen — die Formulierung der Einleitung wird hier aufgegriffen —, so haben sie an diesen Schätzen doch in einem gewissen Umfange teil durch Gottesdienst und Sakramente, Glaube und Lehre, Zeugnis und Dienst. Das wird im einzelnen ausgeführt. Wenn dabei gesagt wird, die Getrennten seien im Abendmahl trotz ihrer schmerzhaften Trennung verbunden, da sie ja Gemein-

schaft mit dem im Abendmahl gegenwärtigen Herrn hätten, so ist das zwar nicht falsch, aber es geht doch am eigentlichen Problem vorbei. Die in dieser Frage besonders vorsichtigen Formulierungen von Neu-Delhi helfen zwar auch nicht weiter, aber sie sind ehrlicher.

Als „grundlegendes Band der Einheit“, das uns gerade auch in die sichtbare Einheit der Ortsgemeinde führt, wird die Taufe bezeichnet. Die von allen anerkannte Taufe sei bei allen Trennungen so etwas wie ein „Kontinentalsockel“, hieß es in einem Gesprächsbeitrag. Demgegenüber wurde in einer Plenarsitzung gegen Schluß der Konferenz geltend gemacht, daß die allgemeine Anerkennung der Taufe nicht dazu führen dürfe, daß die Frage Kindertaufe oder Erwachsenentaufe ungelöst stehenbleibt.

Der Bericht verweist auf das sogenannte „Lund-Prinzip“ — daß die Kirchen in allen Dingen zusammen handeln sollen, außer in denen, in denen ihr Gewissen ihnen vorschreibt, allein zu handeln — und stellt fest, daß viele Gemeinden durch gemeinsames Handeln mit konfessionsverschiedenen Gemeinden bereichert worden sind und so entdeckt haben, was es heißt, an der ganzen Kirche Anteil zu bekommen. Aber noch weit mehr Gemeinden müssen diese Erfahrung erst machen.

Nicht nur zu gemeinsamem „Zeugnis“ und „Dienst“ (also etwa zu Evangelisationen oder einer Zusammenarbeit in der Art von „Brot für die Welt“) können Gemeinden sich zusammentun, auch die Fragen des Glaubens und der Lehre sollten gemeinsam erörtert werden. „Die wachsende ökumenische Gemeinschaft macht den Reichtum der gemeinsamen christlichen Wahrheit allen Christen leichter zugänglich.“

Das große Hemmnis bei all solchen Schritten ist jedoch die Denominationszugehörigkeit der Ortsgemeinden. Mit der Denomination, diesem dem Neuen Testament nicht bekannten Zwischenglied zwischen „Ortsgemeinde“ und „ganzer Kirche“, befaßt sich der dritte Absatz. Die hier gemachten Aussagen gehen über den Neu-Delhi-Bericht hinaus.

Die ekklesiologische Bedeutung der Denomination ist keineswegs geklärt, vielmehr muß diese Frage gründlich untersucht werden. Soviel kann gesagt werden:

- a) die Denominationen haben jeweils neue Einblicke in die christliche Wahrheit und neue Formen des Gottesdienstes, der Gemeinschaft und des christlichen Gehorsams mit sich gebracht. Sie haben die Ortsgemeinden in eine weitere Gemeinschaft hineingestellt und in ihnen eine stabile Ordnung aufrechterhalten.
- b) Dennoch können sie nicht im gleichen Maße wie die Ortsgemeinden als eine Wesensform kirchlichen Lebens bezeichnet werden.
- c) Mit ihrer Rivalität haben sie die Trennung der Christenheit verfestigt und so der wahren Art der Kirche im Wege gestanden.

Es genügt keineswegs, auf die sündhaften Elemente der konfessionellen Spaltungen hinzuweisen, vielmehr weisen diese Elemente auf die Fragwürdigkeit der denominationellen Strukturen hin und lassen darum darauf schließen, daß es sich bei der Denomination um eine vergängliche Erscheinung handelt. Es ist bereits angeklungen, daß gerade die Denominationen trennende Faktoren nichttheologischer Art einschließen können. Die Kirche hat teil an einer vielfach gespaltenen Welt.

Die Kirche in einer gespaltenen Welt

Mit den dadurch aufgegebenen Fragen befaßte sich die zweite Subsektion. Und sie hat hier den Akzent besonders auf die Rassenfrage gelegt — angesichts der Fülle „nichttheologischer Faktoren“, die man hätte erörtern können, in der augenblicklichen Weltsituation gewiß eine weise Entscheidung.

Der Mensch versucht sich seiner Verantwortung für den Nächsten zu entledigen. „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ Aber wie Gott nicht nach Geschlecht, Hautfarbe, Klassenzugehörigkeit, Einkommen oder Sprache eines Menschen fragt, sondern alle als seine Kinder zum ewigen Leben berufen will, so muß auch die Kirche sich über alle Schranken hinwegsetzen und der Einheit aller Menschen unter Gott Ausdruck geben. Weil der Mensch sich seiner Verantwortung entzieht, ist die Welt voller Konflikte. Rassendiskriminierung, völkische und kulturelle Loyalitäten, Standesdünkel, Unterschiede des Lebensstandards, Weltanschauungen und Parteizugehörigkeit wirken bis weit in die Kirche hinein.

Der Bericht vereinfacht diese Probleme nicht. Die Vielfalt des menschlichen Lebens kann der Kirche wie der ganzen Menschheit zum Segen gereichen. Es bedarf eingehender ortsbezogener Studien um festzustellen, was die Christen trennt und was nicht.

Andererseits scheut sich der Bericht nicht, konkret zu werden und Proteste gegen ungerechte Rassengesetzgebung zu empfehlen, zu gemeinsamem Gemeindeleben von Menschen verschiedener sozialer Schichten aufzufordern und das Kreuz als den Maßstab für die Nachfolge hinzustellen. „Wie auch die Umstände sein mögen, Christen können und sollen die Einheit bezeugen und die Verantwortung für den Bruder übernehmen.“ In dem von der 4. Weltkonferenz in ihrer letzten Plenarsitzung beschlossenen Wort an die Kirchen heißt es: „... der Herr der Welt ist am Werk, was wir auch tun mögen; Er ist dabei, eine Welt zu formen, die nicht verleugnen kann, daß sie EINE Welt ist, es sei denn, sie zerstöre sich selbst. In dieser Welt finden wir Christen uns zueinander gezogen und getrieben. Das ist es, was wir meinen, wenn wir von einer ökumenischen Wirklichkeit sprechen, die rascher Gestalt annimmt, als wir es verstehen oder zum Ausdruck bringen können.“

Diese Gedanken werden im zweiten Teil des Berichtes der Sektion V im Blick auf die Rassenfragen und die sozialen Probleme entfaltet. Ohne daß es so formuliert wäre, wird hier deutlich, daß Rassendiskriminierung und Apartheidspolitik Rückzugsgefechte einer untergehenden Epoche sind oder aber Zeichen einer kommenden Katastrophe. In der EINEN Welt von morgen ist für keine Art von Diskriminierung mehr Raum. Gerade hier aber hätte eine Kirche, die mit der Einheit, die „Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist“, Ernst macht, Möglichkeiten, der Welt Wege zur Einheit und damit zur Vermeidung der drohenden Katastrophe zu zeigen. Das kann nicht durch Proklamationen geschehen, sondern nur durch ein entschlossenes Handeln „aller an jedem Ort“. Und so befaßt sich der Sektionsbericht über die praktischen Vorschläge des zweiten Teiles hinaus in seinem dritten Teil mit der „Sendung des Gottesvolkes an jedem Ort“.

Wenn die von Gott gewollte und geschenkte Einheit sichtbar gemacht werden soll, müssen die Ortsgemeinden die missionarische Verpflichtung, die Gott der ganzen Kirche auferlegt hat, wahrnehmen. An Christus hat nur teil, wer an seiner Sendung an die Welt teilhat. Daraus ergeben sich unbequeme Fragen an uns als Christen innerhalb einer Ortsgemeinde, als Christen benachbarter Gemeinden und als Christen in der Welt.

In der dritten Subsektion war von der Sendung der Christen zunächst so gesprochen worden, als sei sie eine unbeschwerte fröhliche Angelegenheit. Das Kreuz als Maßstab der Nachfolge, von dem der zweite Teil spricht, war dabei kaum in den Blick gekommen. Wenn der jetzt vorliegende dritte Teil des Sektionsberichtes gerade den „Preis“, der für die „Nachfolge“ zu zahlen ist, hervorhebt und von Christus als dem Herrn der Bedrängten und Entrechteten spricht, der uns eine Botschaft gegeben hat, deren wir uns nicht zu schämen brauchen, sondern die wir furchtlos verkündigen sollen, so geht das auf einen von Truman Douglas für eine Synode der United Church of Christ (USA) verfaßten Text zurück, der unter dem Eindruck der Rassenkonflikte in den USA geschrieben worden war und einem Mitglied der Subsektion vorlag.

Die Gedanken und Ratschläge des dritten Teiles sind in Form von Fragen und damit als ein Bußruf formuliert. Dieser Abschnitt eignet sich zur Besprechung in Ortsgemeinden, in denen ein der „ökumenischen Wirklichkeit“ gemäßes missionarisches Handeln vorbereitet werden soll.

Aus dem Geist der Buße heraus wird es zu einem gemeinsamen Handeln „aller an jedem Ort“ kommen, bei denen die Traditionen der eigenen Denomination nicht verabsolutiert werden, sondern der eine vom anderen Entscheidendes erwartet. „Eine angemessene Antwort (sc. auf die ‚unbequemen Fragen‘) kann nur gefunden werden, wenn alle an jedem Ort sie gemeinsam suchen.“ Daß wir durch die Taufe bereits das eine Gottesvolk an jedem Ort sind, bietet schon jetzt die Grundlage für ein gemeinsames Handeln. Die Situation liegt in jeder Ortsge-

meinde anders, darum kann der Bericht keine fertigen Rezepte anbieten, aber soviel kann gesagt werden: das „Zusammenwachsen“ wird sich und sollte sich auf das „normale Leben“ der Ortsgemeinden und nicht nur auf ökumenische Einzelaktionen beziehen, und es wird immer die Bereitschaft zum „verantwortlichen Wagnis“ (Neu-Delhi) einschließen.

Es wird darum gehen, daß die Kirchen die verschiedenen Möglichkeiten prüfen, die die „Paragemeinden“ heute bieten, daß die Anregungen über „Dienst der Laien“ (der sich nicht an eine Konfession binden läßt!) verwirklicht werden, ja, daß man es wagt, Täuflinge bzw. Konfirmanden gemeinsam zu unterrichten. „Ein wirksames Laienapostolat“ für den Dienst und die Sendung in der Welt kann nur herangebildet werden, wenn es für alle an jedem Ort repräsentativ ist!

Damit ist der Weg zur Einheit noch nicht aufgezeigt, wohl aber sind die ersten Schritte genannt, die auf die Einheit hinführen, wenn die ganze Kirche nicht aufhört zu beten: Komm Heiliger Geist.

Studienprojekte

In einem Anhang empfiehlt die Sektion der Studienkommission eine Reihe von Studienprojekten. Genannt seien hier vor allem die notwendige Weiterarbeit an den Fragen des „Institutionalismus“, die gerade jetzt notwendige Arbeit an den Rassenproblemen und der Fragenkomplex der „ökumenischen Erziehung“ bis hin zur ökumenischen Ausbildung der Kandidaten für das kirchliche Amt. Es liegt zwar nahe, daß die Sektionen in der Hast der letzten Beratungstage alle ungeklärten Fragen als „Studienprojekte“ anderen Instanzen zuschieben, diese Vorschläge dürften aber eine verantwortliche Auswahl darstellen.

Die Frage, ob Sektion V den Fortschritt von Neu-Delhi genutzt hat, ist im Grunde bereits beantwortet worden. Ob der Sektionsbericht der „bei weitem beste Bericht der Konferenz“ ist, wie ein Delegierter meinte, mag dahingestellt bleiben. Daß er einen Schritt nach vorn bedeutet, wenn auch keinen übermäßig großen, wird man sagen dürfen. Dean Muelder hat bei der Einbringung des Berichtes vor dem Plenum gesagt, er habe bei seiner Mitarbeit in den Fragen von Glauben und Kirchenverfassung eines gelernt, nämlich daß Abkürzungswege in der ökumenischen Arbeit immer Umwege seien. Von da aus wird man es begrüßen dürfen, daß der Bericht sich mit bescheidenen Schritten und darum mit einem ehrlichen Ergebnis begnügt hat.

CHRONIK

Unter dem Vorsitz des Stellvertretenden Generalsekretärs des ÖRK, Dr. Norman Goodall, traten 50 Vertreter konfessioneller Weltbünde, regionaler Kirchenräte und des Ökumenischen Rates zu viertägigen Beratungen zusammen, die das Problem der „Konfession“ zum Gegenstand hatten. Zusammenkünfte dieser Art sollen künftig alle zwei Jahre stattfinden und in der Zwischenzeit durch kleinere Tagungen, die sich mit dringlichen praktischen Fragen befassen, ergänzt werden.

Auf Einladung des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel kamen Ende September 36 orthodoxe Würdenträger zu dreitägigen Beratungen fast aller orthodoxen Kirchen auf Rhodos zusammen. Lediglich die Kirche von Griechenland war ferngeblieben, hat sich aber die Beschlüsse der Konferenz nachträglich zu eigen gemacht. Der Vorschlag, die Orthodoxe Kirche solle mit Rom „auf der Basis der Gleichberechtigung“ Gespräche führen, wurde einmütig bejaht, doch jeder Kirche freigestellt, ob sie zur 2. Session des Vatikanischen Konzils Beobachter entsenden wolle.

Gegen jede Form der Rassendiskriminierung protestierte der Methodistische Weltbund auf einer Tagung seines Exekutivausschusses in Stuttgart. Neu in den Methodistischen Weltbund aufgenommen wurde die „Evangelische Vereinigte Brüderkirche“ (in Deutschland als „Evangelische Gemeinschaft“ bekannt).

Vom 16.—20. September 1963 wurde in Woudschoten (Holland) die Konferenz der Internationalen Vereinigung für apostolischen Glauben und apostolische Kirchenordnung (ILAFO) abgehalten, die sich die Bewahrung des „katholischen“ Erbes in der Ökumene auflegen sein läßt.

Ein weltweites Zentrum für liturgische Studien, wo protestantische, orthodoxe und römisch-katholische Theologen zum Gespräch über Fragen des gottesdienstlichen Lebens innerhalb ihrer Kirchen zusammenkommen können, soll in Boca Raton (Florida/USA) errichtet werden.

Eine sechsköpfige Delegation der amerikanischen Brüderkirche hat im Oktober den Besuch erwidert, den ihr im August eine Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche abstattete.

Papst Paul VI. empfing den Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Nikodim, Mitte September in Privataudienz.

Eine sechstägige Konferenz der europäischen Minderheitskirchen in den romanischen Ländern, die erstmalig 1950 und dann wieder 1958 tagte, führte Anfang Oktober in Leysin (Schweiz) etwa 100 protestantische Delegierte der verschiedensten Denominationen zusammen. Allgemein wurde dabei eine Besserung der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche festgestellt.

Das 1959 in Arnoldshain begonnene Theologengespräch zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche ist Ende Oktober in der Geistlichen Akademie Zagorsk bei Moskau fortgesetzt worden. Im Mittelpunkt stand die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes im Gottesdienst und in den Sakramenten.

Mit einer Feierstunde in der Evangelischen Akademie Arnoldshain ehrte die Evangelische Kirche in Deutschland Dr. W. A. Visser 't Hooft anlässlich seines 25jährigen Dienstjubiläums als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die Ehrung fand im Rahmen der alljährlich vom Kirchlichen Außenamt veranstalteten Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben statt, zu deren Rednern neben Dr. Visser 't Hooft u. a. Bischof Lesslie Newbigin und Henry F. Makulu (Bossey) gehörten.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland beschloß, sich um eine engere Koordination der in den deutschen Kirchen vorhandenen ökumenischen Arbeitszweige zu bemühen.

VON PERSONEN

Als Nachfolger von Dr. Norman Goodall, der Ende 1963 in den Ruhestand trat, wurde der amerikanische Pfarrer Dr. Roland W. Scott (Methodistenkirche) zum Stellvertretenden Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen ernannt.

Zum Assistierenden Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes wurde der amerikanische Pfarrer Carl H. Mau berufen, der von 1950–1957 in Hannover tätig war.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel berief den bisherigen Bischof

von Tropaïou, Polyeuctos, zum Metropoliten für Deutschland.

Seminardirektor Dr. Hans Luckey (Hamburg) wurde für weitere zwei Jahre zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland gewählt. Sein Stellvertreter blieb Landessuperintendent D. Udo Smidt (Detmold).

Professor Basil Ioannidis, einer der führenden Vertreter der griechisch-orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung, starb am 25. November im Alter von 67 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, angefordert werden.

Die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung hat in der kirchlichen Weltpresse ein weitgehendes Echo gefunden. Von dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf wird eine Presse-Übersicht vorbereitet. Die folgenden Artikel sind nur eine Auswahl der wichtigeren Stellungnahmen, die wir zum Studium empfehlen. Ohne auf die Arbeiten im einzelnen eingehen zu können, sei doch erwähnt, daß Günter Heidtmanns Bericht „Kirchen in theologischer Beratung“ die umfassendste Information bietet.

Horst Beintker, „Christus und seine Kirche“, Die Zeichen der Zeit, Nr. 10/1963, S. 354–359.

Günter Heidtmann, „Kirchen in theologischer Beratung“, Kirche in der Zeit, Nr. 9, September 1963, S. 366–375.

Daniel O'Hanlon, „Die vierte Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung in Montreal“, Una Sancta, Nr. 4, Oktober 1963, S. 274–278.

Werner Küppers wird in Heft Nr. 4/1963 der Internationalen Kirch-

lichen Zeitschrift aus alt-katholischer Sicht über die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal berichten (das Heft lag bei Redaktionsschluß noch nicht vor).

Albrecht Peters, „Montreal 1963“, Lutherische Monatshefte, Nr. 8, August 1963, S. 405–410.

„Ecumenical Gathering at Montreal“, The Ecumenist, Nr. 6, September-Oktober 1963, S. 101–103.

Martin E. Marty, „Creative but Unsatisfying“, The Christian Century, Nr. 32, August 1963, S. 974–975.

Martin E. Marty, „Reflections on Montreal“, The Christian Century, Nr. 33, August 1963, S. 997–999*).

Arthur Moore, „Faith and Order at Montreal“, Christianity and Crisis, Nr. 15, September 1963, S. 163–164.

J. Robert Nelson, „Eclipse at Montreal“, Theology Today, Nr. 3, Oktober 1963, S. 412–414.

Albert C. Outler, „The Shock of Recognition“, *Christian Advocate*, Nr. 21, Oktober 1963, S. 10–12.

„Faith and Order im Zeichen des Konzils“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 11 und 12, August und September 1963, S. 541–545 und S. 583–589.

Unter dieser Überschrift bringt die führende römisch-katholische Monatsschrift zwei ausführliche Artikel über die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal. Der erste Artikel befaßt sich mit den „Vorarbeiten für Montreal“ und wertet hauptsächlich die Vorbereitungsdokumente der Sektionen aus, während der zweite Artikel über Verlauf und Ergebnisse der Montreal-Konferenz vom 12.–26. Juli 1963 selbst berichtet.

J. Robert Nelson, „Questions for the World Council“, *The Christian Century*, Nr. 34, August 1963, S. 1024–1026 *).

Vier Hauptfragen stellt Nelson im Blick auf den weiteren Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen: 1. Wie steht es um den qualifizierten ökumenischen Nachwuchs? 2. Wie steht es um die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen? 3. Wie steht es um die Organisation und Struktur des Ökumenischen Rates der Kirchen? 4. Was bedeuten die regionalen ökumenischen Zusammenschlüsse (Konferenz Europäischer Kirchen, Gesamt-afrikanische Kirchenkonferenz usw.) für die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen? — Die kleine Kommission, die sich bis zur 4. Vollversammlung 1968 mit dem organisatorischen Aufbau des Ökumenischen Rates der Kirchen befassen soll, steht hier vor einer umfangreichen Aufgabe, die nicht allein technische Sachfragen, sondern auch theologische Grundsatzentscheidungen einschließt.

Hanfried Krüger, „Tagung des Zentralaussschusses in Rochester“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 9, September 1963, S. 378–381.

Angesichts der zahlreichen großen ökumenischen Konferenzen in diesem Jahre

drohte die Sitzung des Zentralaussschusses in Rochester/USA fast übersehen zu werden. Abgesehen von den nicht belanglosen Routinegeschäften, die von dem die „policy“ während der Jahre zwischen den Vollversammlungen bestimmenden Zentralaussschuß abgewickelt werden, wäre das vor allem im Blick auf die wichtigen Referate, die dort gehalten wurden, sehr bedauerlich. In einer ausgewogenen Analyse nimmt der Verfasser zu diesen Referaten Stellung, die den augenblicklichen Stand der ökumenischen Bewegung fixieren.

August Jung, „Die Aufgabe der Evangelischen Allianz: Einheitsbewegung!“, *Evangelisches Allianzblatt*, Nr. 9, September 1963, S. 167–170.

Das Gespräch zwischen „Allianz und Ökumene“, das in den letzten Monaten erneut in Gang gekommen ist, zieht seine Kreise. In dem vorliegenden Artikel wird die Forderung erhoben, daß die Evangelische Allianz sich auf ihre eigentliche Aufgabe als Einheitsbewegung besinnen müsse, daß die Rede von der „unsichtbaren Einheit“ der Gemeinde Jesu nur eine Verlegenheitslösung sei und daß die Neubestimmung von dem Faktum des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht mehr absehen könne. Das Ziel der Allianz muß sein, auf der Grundlage ihrer Basis eine Form der sichtbaren Einheit zu finden, die Gestalt gewinnt, ohne „uniform“ zu sein.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Eugène Reymond, „Church and Mission in French-speaking Switzerland“, *The International Review of Missions*, Oktober 1963, S. 399–408.

D. T. Niles, „The All African Conference of Churches“, *The International Review of Missions*, Oktober 1963, S. 409–413 *).

Paul Lehmann, Robert N. Bellah, John C. Bennett, „Honest to God: Three Views“, *Christianity and Crisis*, Nr. 19, November 1963, S. 198–202.

Ökumenisches Studien- und Arbeitsmaterial

Falls nicht anders angegeben, sind die folgenden 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“ 1964. Gesamthema: „Der große Hirte der Schafe“ (Hebr. 13, 20). Für den Gebrauch bei der persönlichen Andacht und in der Gemeinde. 16 Seiten mit Bibeltexten, Meditationen und Gebeten. Einzeln DM —.20, ab 50 Stück DM —.12, ab 500 Stück DM —.10. Zu beziehen vom Evangelischen Missionsverlag, 7 Stuttgart S, Heusteigstraße 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.—. Neu erschienen sind das Studiendokument „Die Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“ (Jg. VIII, Nr. 2) und „Religionsfreiheit“ (Jg. IX, Nr. 1).

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

Ökumene am Ort, Heft Nr. 5 der „Ökumenischen Arbeitshefte“. Gedanken, Berichte und Vorschläge zur ökumenischen Arbeit in den Ortsgemeinden. Eine Handreichung für Arbeitskreise und Gemeindeglieder. 44 Seiten. DM 1.20. Zu beziehen durch die Ökumenische Cen-

trale, 6 Frankfurt/M., Postfach 4025, oder durch die evang. Buchhandlungen.

Diakonie als ökumenische Aufgabe, Heft 1: Europäische Studien für die Sektion „Dienst“ der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961. 84 Seiten. Heft 2: Die Verantwortung der Kirche in der Sozialarbeit. 88 Seiten. Hrsg.: H. Chr. v. Hase. Christlicher Zeitschriftenverlag Berlin. Zu beziehen durch den Buchhandel.

Christ und Buch, Heft Nr. 11, August 1963. Thema: „Ökumene“. Eine gute Literatur- und Materialsammlung mit Auswertungen für den Religionsunterricht, die Jugendarbeit, Männerkreise usw. und einem hilfreichen Faltblatt über die ökumenische Bewegung: „Weltweite Bruderschaft“. Anzufordern bei der Evang. Buchhilfe E. V., 35 Kassel-Wilhelmshöhe, Uhlenhorststraße 24.

Salz der Erde. Eine theologische Besinnung über die Evangelisation. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Referat für Fragen der Verkündigung, Genf 1963. 2. überarbeitete Aufl. 56 S. DM 1.—.

Concept, Arbeiten aus dem Referat für Fragen der Verkündigung. Erscheint in unregelmäßigen Abständen — englisch und deutsch. Für Winter 1963/64 erschien Nr. III, Werner Simpfendorfer „Kirchliche Experimente in Westdeutschland“. Zu beziehen gegen einen geringen Unkostenbeitrag.

NEUE BÜCHER

Günther Gloede, Ökumenische Profile, 2. Band. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1963. 416 Seiten mit 48 Bildern. Leinen DM 22.80.

Erfreulich schnell haben der fleißige Herausgeber und der rührige Verlag dem ersten Band über die Vorläufer und die Ini-

tiatoren der modernen Ökumene den 2. Band folgen lassen, in dem mehr als 40 Lebensbilder von Männern und Frauen aus der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart der Ökumene an uns vorüberziehen. Voran stehen mit Recht Lebensbilder von Männern und Frauen, die von

der Mission her und vom Dienst in den Jungen Kirchen „Brückenbauer der Einen Kirche“ geworden sind wie der Inder Azariah, der Japaner Kagawa, der Amerikaner Jones, der Afrikaner Baëta, der Ceylonese Niles und die Inderin Sarah Chakko, prächtige und gut gezeichnete Gestalten. Hendrik Kraemer, Karl Hartenstein, Walter Freytag hätten wohl ebenso gut oder noch besser zu den Theologen der Ökumene gestellt werden können, neben A. Nygren, K. Barth, E. Brunner, R. Niebuhr, E. Schlink u. a. Einen verhältnismäßig breiten Raum nehmen Männer der Kirche von ökumenischer Bedeutung ein wie D. Bonhoeffer, M. Niemöller, H. Lilje, S. Michelfelder, B. Forell und M. Boegner. Unter der Überschrift „Planer und Gestalter“ finden wir W. Temple, W. A. Visser 't Hooft, L. Newbigin, S. Cavert, F. C. Fry, H. Schönfeld, K. Grubb und die beiden geistvollen Frauen S. de Diétrich und M. Barot. Bei den evangelischen Theologen der Ökumene steht auch ein aufschlußreiches Lebensbild von Augustinus Bea, dem „Kardinal der Einheit“, dem Motor der neuen Bewegung der römisch-katholischen Kirche zur Ökumene hin.

Die Lebensbilder sind z. T. von hervorragenden Autoren knapp, zuweilen fast zu knapp und eklektisch, meist aus ganz persönlicher Vertrautheit mit dem Dargestellten gezeichnet, mit viel Liebe und Verehrung, in einzelnen Fällen mit zu wenig kritischem Urteil.

Im ganzen gibt dieses Werk einen starken und tiefen Eindruck von dem erstaunlichen Reichtum an geistlichen Gaben und Kräften, an lebendigen Christuszeugen, mit denen Gott in unseren Tagen die so lange zerrissene und zersplitterte Christenheit zusammenreibt zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst. Es ist ein Bilderbuch der ökumenischen Bewegung für Theologen und Nichttheologen, für die ganze Gemeinde, insbesondere für die Jugend.

Martin Haug

The Sufficiency of God. Essays on the Ecumenical Hope in Honour of W. A. Visser 't Hooft, Doctor of Divinity, first General Secretary of the World Council of Churches. Edited by Robert C. Mackie and Charles C. West. SCM Press Ltd., London 1963. 240 Seiten, geb. 22s 6d.

Anläßlich des 25jährigen Dienstjubiläums von Dr. W. A. Visser 't Hooft als Generalsekretär des ÖRK haben Freunde dem Jubilar eine Sammlung von ökumenischen Beiträgen dargebracht, die weit über die persönliche Ehrung hinausgehend zum Spiegelbild der ökumenischen Bewegung unserer Tage werden. Der Würdigung der Persönlichkeit von Visser 't Hooft durch Robert C. Mackie schließen sich Sachabhandlungen von Josef L. Hromádka, Suzanne de Diétrich, Henry K. Sherrill, Georges Florovsky, Yves Congar, Nikos Nissiotis, Reinhold Niebuhr, Paul R. Abrecht, M. M. Thomas, Kathleen Bliss, Hans Ruedi Weber, Philip Potter und Charles C. West an. Aus Deutschland hat Martin Fischer einen bemerkenswerten Artikel „The Confessing Church and the Ecumenical Movement“ beigesteuert.

Gerade die Beschränkung auf einen verhältnismäßig kleinen, aber charakteristischen Kreis von Mitarbeitern verleiht dem Sammelband Schwerpunkte und Profil. Eine deutsche Übersetzung, die im Evang. Missionsverlag erscheinen wird, ist in Vorbereitung. Kg.

Dogma und Denkstrukturen. Festschrift für Edmund Schlink. Herausgegeben von Wilfried Joest und Wolfhart Pannenberg. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1963. 177 Seiten. Kart. DM 19.80, Lw. DM 25.—.

Der Sammelband enthält eine Reihe zum Teil wichtiger Beiträge zur gegenwärtigen Diskussion der Frage theologischer Denkformen. Er ist als Festschrift Edmund Schlink zu seinem 60. Geburtstag gewidmet. Edmund Schlink hat in seinem theologischen Werk einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung theologischer Denkformen geleistet. Angefangen mit seinem Buch „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche“, 1936, bis hin zu seinen ökumenischen Untersuchungen aus der jüngsten Vergangenheit, in denen er die Frage der Struktur und Form dogmatischer Aussagen in den verschiedenen kirchlichen Traditionen behandelt mit dem Ziel, jenseits verschiedener Denkform und Wortgestalt ökumenische Begegnung in der gemeinsamen Sache zu ermöglichen. Schlinks Bemühung um die Frage theologischer Denkformen war im-

mer auch ein Teil seiner inneren Auseinandersetzung als Christ mit den geistigen und ungeistigen Mächten der Gegenwart, eine Auseinandersetzung, die seine ganze theologische Position und die Leidenschaftlichkeit ihrer Konzeption von Beginn an und vor allem in den dreißiger Jahren formte. Der vorliegende Band greift eines der zentralen Anliegen Schlinks, eben das der Denkformen, auf, doch behandelnd seine Autoren das Thema mit andersartiger, mehr zum rein Akademischen neigender Manier. Insofern sind die Essays typisch für die neue Welle in der Theologie: die Auseinandersetzung mit den geistigen Mächten verschwindet an der Peripherie, und was bleibt, ist die reine Methodenfrage. Auch der starke ökumenische Wille Schlinks, der eigentliche Antrieb seiner jüngsten Erforschungen theologischer Denkformen, ist in den Beiträgen dieses Buches nur am Rande zu spüren.

Im ersten Kapitel unter dem Thema „Dogmatik und Dogma“ definiert *Ernst Kinder* Dogmatik als die je neue Bemühung um das Eigentliche, Wesentliche und unbedingt Geltende der christlichen Botschaft und wehrt sich gegen alle Formen a prioristischer Systematisierung, die von Schleiermacher bis Bultmann von vornherein von einem inner- oder außerchristlichen Prinzip her den Glauben dogmatisch entfalten. *Henning Schröders* Beitrag ist eine gründliche Analyse des Begriffes der Struktur und seiner Verwendung in verschiedenen philosophischen und theologischen Entwürfen der Neuzeit. *Ulrich Wilckens'* Beitrag über den „Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen“ ist eine interessante Untersuchung zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor. 15, 1–11 und führt zu einem Vergleich der paulinischen Erscheinungsüberlieferung mit den Erscheinungserzählungen der Evangelien. *Wolffhart Pannenberg's* Kapitel „Analogie und Doxologie“ handelt von dem grundlegenden Unterschied des Redens von Gott in Anbetung oder in analoger Rede. Da für Pannenberg die Vorstellung einer Entsprechung des Endlichen und des Unendlichen, des Menschlichen und des Göttlichen eine unmögliche ist, bleibt für ihn jede Form analoger Rede ausgeschlossen. Die doxologische Rede von Gott wur-

zelt dagegen in der Anbetung Gottes und gibt sich unbegrenzt der göttlichen Unendlichkeit hin.

Wilfried Joest zur Frage der Paradoxie in der Theologie bewegt sich zwischen der Scylla antinomischer Paradoxtheologie, von Kierkegaard und dem frühen Barth inspiriert, und der Charybdis jener theologischen und philosophischen Reaktion zu dieser Tendenz (Schilder, Kiesow, Scholz), die behauptet, daß unlösbare logische Widersprüche in der Theologie so wenig wie sonstwo im menschlichen Denken ein Daseinsrecht haben. Das abschließende Kapitel „Wir erwarten ein Leben der zukünftigen Welt“ von *Reinhard Mumm* fällt etwas aus dem Rahmen dieses Buches. Der Hauptteil dieses Kapitels ist der Darstellung der Vorstellungen von Philipp Nicolai über die zukünftige Welt gewidmet, vor allem wie er sie in seinem „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ zum Ausdruck gebracht hat. Mumm meint, daß die Theologie und Predigt der Gegenwart etwas von der Art, mit der Nicolai die Jenseitsvorstellungen versinnlichte, mit gebotener Vorsicht lernen könnten. Doch beim Lesen der Aussagen Nicolais wird einem deutlich, wie grundverschieden der Geist unserer Zeit von dem der Reformation ist.

Das Buch bietet eine Reihe von wirklich wichtigen Beiträgen zur theologischen Diskussion der Gegenwart und ist im ganzen fesselnde Lektüre. Der Widmung dieser Festschrift, Edmund Schlink in Verehrung und Dankbarkeit, werden sich viele seiner Leser, einschließlich des Rezensenten, von Herzen anschließen.

Walter Leibrecht

Josef Rupert Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. (Quaestiones disputatae 18). Herder-Verlag, Freiburg i. B. 1962. 288 S. Engl. brosch. DM 18.80.

Die Diskussionen des II. Vatikanischen Konzils über die „Offenbarungsquellen“ haben auch einer breiteren Öffentlichkeit erkennbar werden lassen, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Schrift und Tradition“ nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern in der römisch-katholischen

Kirche selbst umstritten ist. Wer sich über die theologischen Hintergründe der hinter uns und der vor uns liegenden Konzilsdebatten und zugleich über den Stand des kontrovers theologischen Gesprächs zu unserem Thema zuverlässig informieren möchte, greife zu diesem Buch, in dem nahezu die gesamte einschlägige Literatur alter und neuer Zeit durch einen hervorragenden Sachkenner ausgeschöpft und kritisch gesichtet wird. Nach Erhebung des neutestamentlichen Befundes (Paradosis, Paratheke) wird die Tradition als eine allgemein menschliche Erscheinung dargestellt. Besonderes Interesse darf die Einführung in die kontrovers theologische Lage beanspruchen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß einerseits eine neue Wertschätzung der Heiligen Schrift seitens der katholischen Theologie zu verzeichnen ist, während andererseits die evangelische Theologie im Gefolge formgeschichtlicher Untersuchungen erkannt hat, daß es bei diesem Problem nicht nur um die von den Reformatoren bekämpften „*traditiones humanae*“ geht, sondern zugleich um eine, gerade am Zustandekommen des Neuen Testaments sichtbar werdende legitime „*traditio divina*“. Nach ausführlicher Darstellung über die Kontroversen des Konzils von Trient (Problem „*partim-partim*“ und „*et*“) und einer Einführung in die Traditionslehren Johannes Driedos und Robert Bellarmins wird die Frage nach der Suffizienz bzw. Insuffizienz der Hl. Schrift mit Bezug auf den Glauben wie auf die *mores* und *consuetudines* der Kirche erörtert. Das Ergebnis faßt Geiselmann mit Möhler in dem — wenn richtig akzentuiert, auch von der evangelischen Theologie nachvollziehbaren — Satz zusammen: „Kirche, Evangelium und Tradition stehen und fallen immer miteinander“ (S. 21 und 281).

Ulrich Valeske

Hans G. Schweigart, Evangelischer Bericht über das römische Konzil. Mit einem Vorwort von Prof. K. G. Steck („antworten“ 6). Stimme-Verlag, Frankfurt am Main 1963. 132 Seiten, Paperback DM 6.80.

Der Titel dieses Taschenbuches wirkt insofern ein wenig irreführend, als das Schwergewicht der Berichterstattung weni-

ger auf der ersten Sitzungsperiode des Konzils, sondern mehr auf dessen Vorgeschichte liegt. Doch gerade damit erfüllt diese Aufsatzsammlung, die ursprünglich fortlaufend in der „Stimme der Gemeinde“ erschien, eine wichtige Aufgabe, indem sie uns die spannungsreichen und weitverzweigten Wege, die zu diesem großen kirchengeschichtlichen Ereignis geführt haben, nochmals mitgehen läßt. Darin hat dieses Buch bleibenden, weil dokumentarischen Wert.

Kg.

Hans Jodien Margull, Aufbruch zur Zukunft. Chiliasmisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien. Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1962. 126 Seiten. DM 16.80.

Das vorliegende Buch führt uns als Band 1 der von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft herausgegebenen missionswissenschaftlichen Forschungen in eine der interessantesten religiösen und geistesgeschichtlichen Vorgänge der Gegenwart ein: in die synkretistischen Religionen und Bewegungen, die auf Grund des Zusammenstoßes der angestammten Kulturen mit dem westlichen Leitbild und der eigenen Religion mit dem Christentum entstanden sind. Diese Bewegungen sind ohne die Ausbreitung der westlichen Zivilisation und ohne die Verkündigung der christlichen Botschaft nicht zu denken, bilden aber den Beweis dafür, daß die Zivilisation nicht innerlich verarbeitet wurde und daß die Bekehrung zum Christentum die magisch-mythische Denkschicht nicht durchstoßen hat. Es wurden wohl das Leitbild und die Zielsetzung der beiden genannten Einflüsse übernommen, ohne daß sich die Menschen die Voraussetzungen dazu aneigneten. Der Verfasser kann daher von einer Perversion der christlichen Erlösungshoffnung reden und nachweisen, wie die Bewegungen bereits die Ansätze für eine nachchristliche Religion bieten. Er stellt zahlreiche Beispiele aus der Südsee, Afrika und Südostasien dar und weist in einer guten Analyse nach, wie sich die dortigen Menschen der biblischen Verheißung bemächtigt haben und in ihrer Umkehrung die Erlösung in der Diesseitigkeit suchen.

Diese Linie zu sehen, ist für die christliche Verkündigung sehr wichtig. Sie dürfte

jedoch nur ein Vorgang neben manchen anderen sein. Wir müßten die Frage stellen, wie weit wirkt in dieser Entwicklung die Eschatologie der vorhandenen Religionen herein, und wie weit hat sich in ihnen das sog. eudämonistische Erlösungsdenken durchgesetzt. Dazu müßte man die Frage stellen, ob es sich bei diesen Bewegungen nicht um den Ausdruck eines notwendigen Wachstumsstadiums der jungen Kirchen handelt, mit denen sie sich auseinanderzusetzen haben, wie das z. B. auch in der Gnosis der Fall war. Wir sollten in unseren Urteilen über diese Bewegungen auch insofern vorsichtig sein, weil wir uns kaum bewußt sind, daß auch unsere Menschen das Evangelium in einer ähnlichen Weise umdrehen. Es gibt z. B. Wissenschaftler, die unser kapitalistisches Wirtschaftssystem mit dem theologischen Prädestinationsdenken in Zusammenhang bringen. Wenn das westliche Leitbild einen so starken Eindruck auf die Anhänger primitiver Religionen machen kann, dann müßte ja für die missionierende Christenheit vor allem die Frage gestellt werden: Wie müßte das christliche Leben in Afrika und Asien von den Christen dargestellt werden, damit solche Mißverständnisse des Evangeliums nicht entstehen können?

In einem Schlußkapitel gibt der Verfasser auf die Frage, wie die christliche Verkündigung der Hoffnung aussehen und beinhaltet werden müßte, eine gute Antwort, die für die jungen Kirchen wegweisend werden könnte.

Georg F. Vicedom

Geert Sentzke, Die Kirche Finnlands. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

1963. 290 Seiten, 16 Tafeln, lackierter Kartoneinband DM 8.50.

Die Evangelische Kirche in Österreich. Herausgegeben von Bischof D. Gerhard May. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 96 Seiten, 96 Bildtafeln mit 106 Abbildungen, Pappband DM 16.80.

Schon 1935 hatte der deutsche Propst in Helsinki, Geert Sentzke, eine Schrift über die Kirche Finnlands veröffentlicht, die er im Blick auf die Tagung des Lutherischen Weltbundes im letzten Sommer völlig neu geschrieben hat. Geschichte, äußere Gestalt, Erweckungsbewegungen und inneres Leben der Kirche werden uns hier aus jahrzehntelanger Erfahrung verständnisvoll und sachkundig nahegebracht. Die Darstellung wird durch eine Anzahl ausgezeichnete Photos veranschaulicht.

Der prächtige, mit vielen Abbildungen ausgestattete Band über die Evangelische Kirche in Österreich läßt uns einen Blick in die wechselvolle Geschichte und die problemreiche Gegenwart unserer Nachbarkirche tun, die sich in ihrer Diasporasituation vor schwierige Aufgaben gestellt sieht, an denen mitzutragen seit langem zu unserer ökumenischen Verpflichtung gehört. Da wir schon oft nach einer solchen Selbstdarstellung gefragt worden sind, sei auf dieses Buch nachdrücklich hingewiesen.

Beide Veröffentlichungen reihen sich würdig in die Reihe jener kirchenkundlichen Darstellungen ein, die die Kirchen der Ökumene einander besser kennenlernen und verstehen lassen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Erzpriester Prof. Vitaly Borovoy, Leningrad, Obvodny Kanal 17, apt. 67 / Rev. Prof. Raymond E. Brown, Baltimore 10, Md., St. Mary's Seminary / Prof. Dr. Erich Dinkler, Heidelberg, Wilckensstr. 5 / Prof. D. Dr. Wilhelm Hahn, Heidelberg-Schlierbach, Im Hofert 3 / Hauptpastor D. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Englische Planke 1 / Landesbischof i. R. D. Dr. Martin Haug, Freudenstadt, Rappenstr. 27 / Prof. D. Ernst Käsemann, Tübingen-Lustnau, Eduard-Haber-Str. 13 / Prof. Walter Leibrich, z. Z. Kleingingersheim/Württ. / Prof. Roger Mehl, Straßburg, 6 Rue Blessig / Prof. Jürgen Moltmann, Wuppertal-Barmen / Prof. Albert C. Outler, Dallas 22, Texas, Southern Methodist University / Studienleiter Dr. Heinz Renkewitz, Arnoldshain ü. Bad Homburg, Evangelische Akademie / Konsistorialrat Dr. Ferdinand Schlingensiepen, Berlin-Charlottenburg 2, Jebensstr. 3 / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, Bergstr. 115 / Rt. Rev. Oliver S. Tomkins, Bischof von Bristol, Bristol 8, Bishop's House, Clifton Hill / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, Pöcking ü. Starnberg, Pixisstr. 2 / Prof. D. Dr. G. F. Vicedom, Neundettelsau/Mfr., Missionsstr. 5 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Genf, 17 Route de Malagnou / Prof. Claude Welch, Philadelphia 4, Pa., Box 19, Bennett Hall, University of Pennsylvania.

Schriften zur vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963

Arbeitshefte:

- | | |
|----------|--|
| Heft I | <i>Christus und die Kirche</i>
80 Seiten, kart. Fr./DM 5.40 |
| Heft II | <i>Tradition und Traditionen</i>
80 Seiten, kart. Fr./DM 5.40 |
| Heft III | <i>Gottesdienst</i>
80 Seiten, kart. Fr./DM 5.40 |
| Heft IV | <i>Institutionalismus</i>
45 Seiten, kart. Fr./DM 3.90 |



Schrift und Tradition

Herausgegeben von Kristen E. Skydsgaard und Lukas Vischer
mit Beiträgen von

Jean-Louis Leuba, S. L. Greenslade, E. Flesseman-van Leer, Konstantin Boni,
Einar Molland, Gerhard Ebeling, K.E. Skydsgaard und einer Bibliographie,
zusammengestellt von G. Pedersen.
185 Seiten, kart. Fr./DM 14.80



Montreal 1963

Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung,
Montreal, 12.—26. Juli 1963
etwa 120 Seiten, kart. etwa Fr./DM 10.—

Dieser anfangs 1964 erscheinende Berichtband enthält eine Einleitung von
Dr. F. Schlingensiepen, die Berichte der Sektionen, die Tagesordnungen und
die Liste der Teilnehmer.



EVZ-VERLAG ZÜRICH

ZUM ABSCHLUSS DER 2. SITZUNGSPERIODE DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

VON EDMUND SCHLINK

Als die 1. Sitzungsperiode des Konzils vor einem Jahr zu Ende ging, hatten viele Konzilsväter und -beobachter die Sorge, daß in der Zwischenzeit bis zum Beginn der 2. Sitzungsperiode die neu aufgebrochenen vorwärtsdrängenden Kräfte erlahmen und daß sich die konservativen Kräfte wieder sammeln und verstärken würden. Aber die 2. Konzilsperiode hat gezeigt, daß dies nicht geschehen ist. Auch war nach dem Tode des unvergessenen Papstes Johannes XXIII. von vielen die Sorge ausgesprochen worden, daß nun das Steuer wieder herumgeworfen und die gerade begonnene Öffnung der römischen Kirche wieder rückgängig gemacht würde. Aber auch dies ist nicht geschehen. Papst Paul VI. hat das Reformprogramm und die ökumenische Zielsetzung seines Vorgängers nicht nur ausdrücklich bejaht, sondern sogar präzisiert und vertieft. Seine Rede bei der Eröffnung der 2. Sitzungsperiode und bei dem Empfang der Beobachter der anderen Kirchen war hierfür ein eindruckliches Zeugnis. Mit Recht haben damals seine christozentrischen Aussagen und sein Aufruf zu gegenseitiger Vergebung einen starken Widerhall in der übrigen Christenheit gefunden. Wie sein Vorgänger, so hat auch er den vorwärtsdrängenden Kräften in der 2. Sitzungsperiode freien Raum gewährt. Zwar wird man den Widerstand der konservativen Kräfte in seiner Beharrlichkeit keineswegs unterschätzen dürfen, zumal sie nach wie vor wichtige Schlüsselpositionen in der Kurie und in der Theologischen Kommission des Konzils innehaben; in dieser Kommission haben sie sich auch während der 2. Sitzungsperiode lähmend ausgewirkt. Aber zugleich ist deutlich geworden, daß in der 1. Sitzungsperiode ein Durchbruch erfolgt ist, der nicht wieder rückgängig gemacht werden konnte und der sich in der 2. Sitzungsperiode eher noch verbreitert hat. So konnte man in der Konzilsaula manche Voten von Bischöfen hören, die noch vor zehn Jahren unter die Zensur des Heiligen Offiziums, der obersten Behörde der Kurie, die über die Reinheit der Lehre zu wachen hat, gefallen wären.

Versteht man unter den Ergebnissen eines Konzils die Beschlüsse der Bischöfe, die vom Papst verkündigt und damit für die römische Kirche in Geltung gesetzt

sind, so liegen nunmehr die ersten Ergebnisse in aller Form vor. Dies gilt einmal von den Beschlüssen über die Heilige Liturgie, der *Constitutio de Sacra Liturgia*, deren Entwurf in der 1. Sitzungsperiode beraten worden war und die nun nach zahlreichen Verbesserungen bei nur vier Gegenstimmen angenommen worden ist. Wenngleich die gottesdienstliche Volkssprache und die Austeilung des Abendmahls unter doppelter Gestalt für die Reformationskirchen und für die Ostkirche nichts Neues bedeuten, ist die Bedeutung dieser *Constitutio* für die römische Kirche nicht zu unterschätzen. Zwar ist die Austeilung unter doppelter Gestalt zunächst nur für wenige besondere Gelegenheiten vorgesehen, auch ist der Canon der Messe unverändert geblieben und Jesu Einsetzungsworte werden nach wie vor nicht laut und damit nicht für die Gemeinde vernehmbar gesprochen werden. Und doch sind hier wichtige Fortschritte erzielt. Dies gilt auch von der neuen Möglichkeit, Messen, die bisher mehrere Priester nebeneinander an verschiedenen Altären in derselben Kirche zelebrierten, zu einer gemeinsamen Meßfeier zu vereinigen. Rückblickend kann man nur mit höchster Bewunderung der ausgezeichneten Arbeit gedenken, die die Liturgische Kommission in der sehr schwierigen Verarbeitung der vielen, z. T. entgegengesetzten Änderungswünsche geleistet hat, die die Konzilsväter vor allem in der 1. Sitzungsperiode, aber auch noch in der 2. geäußert hatten.

Das Dekret über die modernen Massenmedien wie Presse, Rundfunk, Fernsehen etc. bleibt demgegenüber blaß. Es wäre sicher realistischer und in höherem Maße wegweisend ausgefallen, wenn es nicht von Theologen und Bischöfen, sondern von Laien, die aktiv in der Presse- und Rundfunkarbeit stehen, ausgearbeitet und beschlossen worden wäre. Aber das ist das Problem der Zusammensetzung des Konzils überhaupt, zu dem zwar inzwischen einige Laien als Zuhörer, nicht aber als stimmberechtigte Mitarbeiter zugelassen worden sind.

Fortschritte sind auch sichtbar geworden in der Diskussion der beiden Vorlagen, der sogenannten Schemata, über die Kirche und den Ökumenismus, die im Mittelpunkt der diesjährigen Sitzungsperiode standen, ohne daß hier jedoch bereits abgeschlossene Ergebnisse erzielt worden wären. Positiv hervorzuheben ist einmal der heilsgeschichtliche und trinitarische Ansatz, von dem aus hier über die Kirche gesprochen wird, sodann die ausdrückliche Aufnahme einer Vielzahl von Begriffen und Bildern, mit denen im Neuen Testament die Kirche bezeichnet ist: nicht nur „Leib Christi“, sondern auch „Volk Gottes“, und darüber hinaus viele andere Bilder, wie „Herde Gottes“, „Weinberg Gottes“, „Tempel des Heiligen Geistes“, „Braut Christi“ usw., wenngleich diese Bilder mehr nur angeführt als ausgelegt sind. Ferner sind zu begrüßen die ersten Ansätze zu einer Auflockerung des römischen Zentralismus durch eine Neubesinnung auf das Verhältnis von Papst und Bischöfen und das Bemühen, die Funktion der Laien in der Kirche ernst zu nehmen. Hat doch zumal nach den paulinischen Briefen ein jedes Glied

der Gemeinde eine Geistesgabe empfangen, die es in den Dienst der Kirche stellt. In den Diskussionen dieser Schemata wiederholte sich, was bereits für die 1. Sitzungsperiode charakteristisch war, nämlich das Anwachsen der Stimmen, die sich für eine neue Sicht der Probleme aussprachen. Zweifellos sind dabei biblische Gedanken in weit höherem Maße zur Geltung gekommen, als dies auf dem I. Vatikanischen Konzil und in der bisherigen Schuldogmatik der Fall war. In diesem Zusammenhang ist auch die Abstimmung über das mariologische Schema zu erwähnen, durch die entschieden wurde, daß das Konzil seine Aussagen über die Mutter Jesu nicht in einer selbständigen dogmatischen Konstitution, sondern nur innerhalb der Lehre von der Kirche machen wird. Damit dürfte die Gefahr eines neuen mariologischen Dogmas abgewehrt sein, wenngleich noch nicht deutlich ist, in welchem Sinn dann von Maria als Glied und Mutter der Kirche gesprochen wird.

Was freilich diese beiden Schemata für das zukünftige Verhalten der römischen Kirche zu den anderen Kirchen bedeuten, wird man erst sagen können, wenn sie in ihrer endgültigen Gestalt vorliegen:

Das Schema über die Kirche bietet in seiner jetzigen Fassung wohl kaum die Voraussetzung für eine Änderung der bestehenden Verhältnisse. Denn es respektiert noch zu wenig das Geheimnis der Kirche und die Wirklichkeit der außer-römischen Christenheit. Von Kirchen außerhalb der römischen Kirche ist in ihm nicht die Rede, sondern nur von einzelnen nichtrömischen Christen, die durch die Taufe und die Sehnsucht nach der römischen Kirche mit der einen Kirche verbunden sind. Die die außerrömische Christenheit bewegende Sehnsucht nach der Einheit wird dabei als Sehnsucht nach der römischen Kirche und die Taufe, die außerhalb der römischen Kirche empfangen worden ist, als gültige römisch-katholische Taufe interpretiert. Die eine heilige katholische apostolische Kirche wird also mit der römischen Kirche in exklusiver Weise identifiziert. Aber die nichtrömische Christenheit besteht ja nicht nur aus einzelnen Christen, sondern aus Kirchen. Die nichtkatholischen Christen sind der Gnade und des Heils gewiß als Mitglieder ihrer Kirche. Nicht durch die römische Kirche, sondern durch ihre Kirche haben sie die Taufe empfangen und sind sie durch das Evangelium zum Glauben gekommen. Darum darf auch ihre Sehnsucht nach der Einheit der Kirche nicht mißdeutet werden. Weil sie Glieder der Kirche sind, sehnen sie sich nach der Einheit aller Kirchen. Sie sehnen sich nicht danach, Glieder der römischen Kirche zu werden, sondern als Glieder ihrer Kirche ersehnen sie die Gemeinschaft ihrer Kirche mit den anderen Kirchen und so auch die Gemeinschaft mit der römischen Kirche. Nur wenn dies klar erkannt wird, kann sich das Verhältnis zwischen der römischen Kirche und der übrigen Christenheit wandeln. Da aber von dem Schema die nichtrömischen Christen als bereits mit der römischen Kirche durch

Begehren und Taufe verbunden verstanden werden und sie nach diesem Verständnis außerhalb der römischen Kirche nur unvollständig an den Gnadenmitteln teilhaben, ergibt sich daraus logisch die alte Forderung, auf diese nichtrömischen Christen dahin einzuwirken, daß sie ihre Kirchen verlassen und sich in die römische Kirche eingliedern lassen. Aber die Folge eines solchen Proselytismus wäre nicht die Einigung der getrennten Kirchen, sondern die Vertiefung der Gegensätze und das Gegenteil dessen, was in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts aufgebrochen ist.

Auch das Schema über den Ökumenismus geht davon aus, daß die römische Kirche die eine heilige katholische apostolische Kirche ist. Aber es geschieht hier in dem Wissen darum, daß die eine heilige Kirche weiterreicht als die römische Kirche. Hier ist ausdrücklich von außerrömischen Kirchen und Gemeinschaften die Rede. Auch wenn in traditioneller Weise nur die orthodoxen Kirchen als Kirchen, die Reformationskirchen aber (vor allem wegen des Fehlens einer Hierarchie) nur als Gemeinschaften bezeichnet werden, ist hier doch das Geheimnis der Kirche, das sich nicht juristisch umgrenzen läßt, weit mehr anerkannt als in dem Kirchenschema. Zwar wird auch hier die Einigung der Kirchen als Hinzutreten zu der in der römischen Kirche bestehenden Einheit verstanden, aber zugleich wird gemäß dem Programm Johannes' XXIII. mit einer zuerst notwendigen tiefgreifenden Reform der römischen Kirche als Voraussetzung einer Einigung gerechnet. Demgemäß werden nur erste Anweisungen für ein besseres Verständnis der nicht-römischen Christenheit und für eine brüderliche Annäherung gegeben — Anweisungen, die dem entsprechen, was sich seit Jahrzehnten auch in der ökumenischen Bewegung der anderen Kirchen als weiterführend ergeben hat und denen auch evangelischerseits durchaus zugestimmt werden kann. Über den Wortlaut des Schemas *De Oecumenismo* hinaus hat die Öffnung auf die anderen Kirchen hin noch eine beachtliche Erweiterung in der Konzilsdiskussion erfahren. Denn hier wurde von verschiedenen Konzilsvätern gefordert, daß die Reformationskirchen nicht nur als Gemeinschaften, sondern als kirchliche Gemeinschaften, ja als Kirchen bezeichnet werden sollten. Dies würde in der Tat das Verhältnis zwischen der römischen Kirche und ihnen in einer fruchtbaren Weise verändern und die Beseitigung mancher bestehender Hindernisse ermöglichen.

Die Unterschiede zwischen den beiden Schemata über die Kirche und über den Ökumenismus entsprechen den Gegensätzen, die auch sonst auf dem Konzil hervorgetreten sind, so zuletzt in aller Schärfe zwischen den Kardinälen Ottaviani und Frings. Das Kirchenschema steht in vielen Teilen noch stark unter dem Einfluß der unökumenischen Kirchenvorstellung der Theologen des Heiligen Offiziums, während das Ökumenismus-Schema stärker von der neueren Theologie und dem wirklichen Geschehen der gegenseitigen Annäherung der Kirchen bestimmt ist. Dabei wird man sich freilich darüber im klaren sein müssen, daß die

eigentliche Entscheidung bei der Konstitution über die Kirche fallen wird, nicht bei dem Dekret über den Ökumenismus. Denn bei der Konstitution über die Kirche geht es um die dogmatische Grundlegung für das zukünftige ökumenische Verhalten.

So kann man im Augenblick noch nicht sagen, was unter römisch-katholischem Ökumenismus zu verstehen sein wird. Der Begriff „ökumenisch“ ist in der derzeitigen römischen Kirche ungeklärt. Wenn sie ihre eigenen Konzile als ökumenische bezeichnet, so liegt dem die Auffassung zugrunde, daß sie selbst die alleinige Kirche auf Erden sei. Das Ökumenismus-Schema aber nähert sich dem in der übrigen Christenheit üblich gewordenen Sprachgebrauch, wonach man mit „ökumenisch“ Bemühungen um die Annäherung und Einigung getrennter Kirchen bezeichnet. Im übrigen bedeutet Ökumenismus sehr Verschiedenes je nach dem Umfang, in dem man zuvor eine Erneuerung und Reform der römischen Kirche für nötig hält.

Da der Begriff des Ökumenischen noch nicht geklärt ist, bestehen innerhalb der römischen Kirche natürlich auch noch sehr verschiedene Vorstellungen von einem „ökumenischen Dialog“. Im Verlauf der ökumenischen Bewegung ist es in der nichtrömischen Christenheit üblich geworden, darunter ein offenes, brüderliches Gespräch über die bestehenden Gemeinsamkeiten und Gegensätze zu verstehen, das zwischen getrennten Kirchen als gleichberechtigten Partnern mit dem Ziel der Einigung geführt wird. Da in der römischen Kirche jedoch das Verständnis vorherrscht, wonach sie selbst allein die Kirche und ihre Konzile in sich selbst bereits ökumenische Konzile sind, ist es für sie nicht leicht, sich für einen solchen ökumenischen Dialog zu öffnen. Er hat zwar begonnen in dem regelmäßigen Austausch zwischen den Mitgliedern des Sekretariats für die Einheit der Christen und den von den nichtrömischen Kirchen delegierten Konzilsbeobachtern und auch in einzelnen Arbeitsgemeinschaften in verschiedenen Ländern. Aber es kann nicht übersehen werden, daß man in der katholischen Öffentlichkeit und auch in solchen die katholische öffentliche Meinung prägenden Organen, wie dies in Deutschland die Katholische Nachrichten-Agentur und die Herder-Korrespondenz sind, unter einem ökumenischen Dialog doch wohl vor allem dies versteht, daß Vertreter nichtrömischer Kirchen in ihren Äußerungen beginnen, sich für den Absolutheitsanspruch der römischen Kirche zu öffnen und das Konzilsgeschehen mit öffentlichem Beifall zu begleiten. Werden aber von nichtrömischer Seite auch kritische Fragen laut, so wie dies im ökumenischen Dialog heute sonst überall, und zwar auch in den gemeinsamen Sitzungen des Sekretariats für die Einheit und der Konzilsbeobachter, selbstverständlich ist, so wird dies nur allzu leicht als unökumenisch empfunden.

Besondere Beachtung verdienen sodann die beiden Vorlagen über das Verhältnis der römischen Kirche zu den Nichtchristen, speziell zu den Juden, und über die Religionsfreiheit, die als 4. und 5. Kapitel dem Schema über den Ökumenismus hinzugefügt worden sind. Der Einführungsvortrag, mit dem Kardinal Bea das Kapitel über die Juden den Konzilsvätern vorlegte, gehört zu dem besten, was in dem bisherigen Verlauf des Konzils überhaupt an biblischer Theologie lautgeworden ist. Die großen heilsgeschichtlichen Gedanken des Paulus, zumal aus dem 9. bis 11. Kapitel seines Römerbriefs, kamen hier zur Geltung in einer klaren Bezeugung der bleibenden göttlichen Verheißung, die über den Juden trotz ihrer Ablehnung Jesu Christi bleibt, und in der Ablehnung des Antisemitismus. Auch das Kapitel über die Religionsfreiheit, dessen Vorlage, wie man hörte, zuvor von der Theologischen Kommission erhebliche Schwierigkeiten in den Weg gelegt worden waren, ist von erfreulicher Klarheit. Verwundert war man freilich, als in der Begründung dieser Vorlage behauptet wurde, daß die Päpste von jeher die Religionsfreiheit vertreten hätten, als ob sich nicht diese Grundsätze vielerorts erst nach schweren Kämpfen mit der römischen Kirche durchgesetzt hätten. Überzeugender wäre diese Vorlage jedenfalls, wenn die römische Kirche die Religionsfreiheit nicht erst zu einem solchen Zeitpunkt zu ihrem Thema gemacht hätte, in dem sie selbst unter Unterdrückung dieser Freiheit durch den Kommunismus im Osten und auch durch den Nationalismus in manchen ehemaligen Kolonialgebieten leidet. Trotzdem ist dieses Kapitel lebhaft zu begrüßen. Denn seine Grundgedanken müssen sich auch auf das Selbstverständnis der römischen Kirche in solchen Ländern auswirken, in denen sie die Vorhand hat. Leider wurde zu diesen sehr wichtigen beiden Kapiteln nur in der Generaldebatte in ganz allgemeiner Form und noch dazu in sehr entgegengesetzter Weise Stellung genommen. So wurden aus dem Vorderen Orient wieder dieselben ablehnenden Voten gegen ein Wort über Israel laut wie im Jahre 1954 auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston anläßlich einer ähnlichen Vorlage. Die Christen in jenen Ländern wehren sich dagegen, daß ein theologisches Wort über die heilsgeschichtliche Stellung der Juden als eine positive politische Stellungnahme zum Staate Israel gedeutet werden könnte. Angesichts der großen Aktualität der Themen des Antisemitismus und der Religionsfreiheit ist es sehr bedauerlich, daß vor dem Abschluß der 2. Sitzungsperiode nicht mehr in die spezielle Diskussion dieser Kapitel eingetreten und durch Abstimmung die Zustimmung des Konzils wenigstens zu den Grundgedanken dieser beiden Kapitel festgestellt werden konnte.

Das Interesse der großen Öffentlichkeit gilt im allgemeinen weniger den prinzipiellen und dogmatischen als den praktischen Fragen — also dem, was sich an konkreten Erleichterungen für das alltägliche Zusammenleben der Christen verschiedener Konfessionen aus den Konzilsverhandlungen ergibt. Zwar liegen hierfür noch keine Beschlüsse vor, aber es kann doch auf erste Anzeichen dafür hin-

gewiesen werden, daß einige der schwersten Belastungen kaum auf die Dauer bestehen bleiben. So dürfte bereits die Tatsache, daß die Religionsfreiheit zu einem Konzilsthema gemacht worden ist, einer der Gründe dafür sein, daß die bisherige Unterdrückung der evangelischen Christen in Spanien spürbar nachzulassen beginnt. Auch die Mischehenfrage ist inzwischen in den letzten Tagen der 2. Sitzungsperiode, wenn auch nicht in einer Konzilsvorlage, so doch in einzelnen Voten von Konzilsvätern zur Sprache gebracht worden, und zwar sowohl von orientalischen als auch von deutschen Bischöfen. Vor allem hat Kardinal Frings in dieser Frage einen seiner mutigen Vorstöße unternommen und bei aller Warnung vor der Mischehe sich für die Gültigkeit einer evangelisch eingesegneten Mischehe und gegen die Verhängung von Kirchenstrafen über den katholischen Partner ausgesprochen. In derselben Richtung erwarten wir auch evangelischerseits die Behebung der gegenwärtigen Mißstände. In der Tat wäre es unsinnig, zugleich die evangelischen Christen als Brüder in Christo anzureden und an der z. Z. geltenden Nichtanerkennung der Mischehe festzuhalten. Das andere große Ärgernis, nämlich die katholische Missionspraxis in evangelischen Ländern und Missionsgebieten, ist zwar noch nicht offiziell zur Sprache gekommen; aber die Einsicht beginnt zu wachsen, daß der missionarische Einsatz der Kirchen nicht gegeneinander, sondern miteinander erfolgen muß und daß brüderliche Absprachen über den Einsatz in den Missionsgebieten anzustreben sind.

Faßt man den Ertrag der beiden ersten Sitzungsperioden des Konzils zusammen, so scheint er nicht groß, wenn man nur auf die abgeschlossenen Ergebnisse, also auf die vom Papst verkündigten und in Geltung gesetzten Konzilsbeschlüsse blickt. Aber eine solche Beschränkung wäre ungerecht. Man muß auch auf die Konzilsdiskussionen über die genannten noch nicht verabschiedeten Vorlagen blicken. Wenngleich ihr endgültiger Wortlaut noch nicht feststeht und die Diskussionsvoten z. T. erheblich auseinandergehen, kann doch nicht übersehen werden, daß das Denken der römischen Kirche in einer Weise in Bewegung gekommen ist, wie man es noch vor zehn Jahren für unmöglich gehalten hätte. Mit dem Beobachter des Lutherischen Weltbundes, Professor Skydsgaard aus Kopenhagen, kann man in der Tat sagen: „Das Dogma von der Unbeweglichkeit der römisch-katholischen Kirche ist heute erschüttert worden.“ Neue Kräfte sind durchgebrochen, auch wenn noch nicht gesagt werden kann, wie weit sie sich in den endgültigen Beschlüssen durchsetzen werden. Aber sie sind entschlossen, auch über Kompromißentscheidungen des Konzils hinaus weiter zu wirken. In Rom geht eine Anekdote um, wonach Papst Johannes XXIII. über die Frage, was er mit dem Konzil beabsichtige, zum Fenster ging, es öffnete und sagte: „Frische Luft.“ Man wird jetzt schon sagen können, daß diese Absicht sich verwirklicht hat. Es weht ein neuer Geist der Selbstkritik, des Sichöffnens für die Probleme der an-

deren Kirchen und der heutigen Welt — ein Geist, der nach Erneuerung der römischen Kirche drängt.

Es bleibt freilich die Frage, inwieweit sich eine geistliche Bewegung in einem rechtlich und dogmatisch so sehr verfestigten Gebilde, wie es die römische Kirche ist, verwandelnd auszuwirken vermag. So bewegend und überzeugend manche Worte der Buße, der Liebe und der Hoffnung waren, die in der Konzilsaula laut wurden, so bedeuten doch die Änderungen, die in den lebhaften Diskussionen über den päpstlichen Primat und die bischöfliche Kollegialität angestrebt wurden, noch keine grundsätzliche Wandlung jener besonderen römischen Konzeption der Hierarchie, die bisher von allen anderen Kirchen als Hindernis der Einigung angesehen worden ist. Vollends aber ist die Frage der Dogmen, mit denen sich Rom von den anderen Kirchen abgegrenzt hat, noch gar nicht in Angriff genommen worden. Die 2. Sitzungsperiode fand ihren Abschluß vielmehr mit einer solennen gottesdienstlichen Vierhundertjahrfeier des Gedenkens an den Abschluß des Tridentinischen Konzils, dessen dogmatische Beschlüsse bekanntlich die Spaltung der westlichen Christenheit besiegelt hatten. In der Frage der Wahrheit des Glaubens aber fällt die letzte Entscheidung.

Die Kirchen sind sich in der heutigen Weltsituation so nahegekommen, daß ihr Verhältnis zueinander mit dem Wort des Apostels Paulus bezeichnet werden kann: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit“ (1. Kor. 12, 26). Dies gilt auch für unser Verhältnis zur römischen Kirche und damit auch für die Beurteilung der Vorgänge des II. Vatikanischen Konzils, dessen 2. Sitzungsperiode nun zum Abschluß gekommen ist. So sind die Vertreter der evangelischen Kirchen, die als Beobachter nach Rom entsandt worden sind, dem Konzilsgeschehen nicht nur in distanzierter Beobachtung, sondern mit der Beteiligung des Herzens gefolgt, und ich brauche nicht zu sagen, daß unsere Sympathien denen gelten, die eine Erneuerung der römischen Kirche aus der Kraft des Evangeliums anstreben und die Isolierung der römischen Kirche inmitten der übrigen Christenheit zu überwinden trachten.

DIE ZWEITE PERIODE DES II. VATIKANISCHEN KONZILS UND IHRE ÖKUMENISCHEN ASPEKTE

VON WALTHER KAMPE*)

Gerne bin ich Ihrer freundlichen Einladung nachgekommen, vor Ihrem Arbeitskreis über die ökumenischen Aspekte der zweiten Konzilsperiode zu sprechen. Ich möchte vor Ihnen ganz offen und ehrlich Fortschritte wie Schwierigkeiten der ökumenischen Verständigung darstellen, ohne irgend etwas zu verschweigen, auch wenn dadurch eine Belastung des Gesprächs entstehen könnte. Denn es ist meine Überzeugung, daß wir in diesem Dialog nur dann weiterkommen, wenn wir rückhaltlos wahrhaftig sind und nicht taktisch vorgehen, denn so sind wir es uns als Brüder und Schwestern in der einen christlichen Familie gegenseitig schuldig. Wir sollten es uns daher nicht verübeln, wenn die eine oder andere Seite ein „non possumus“ spricht, weil etwas gegen ihr Glaubensgewissen steht, oder man der Meinung ist, man schade dadurch dem ewigen Heil der Menschen. Dann muß man das in Liebe und Geduld tragen und so lange warten, bis der andere nachkommen kann. Man soll ihm keine schlechten Motive unterschieben, als ob alles nur an seinem bösen Willen hänge, der eine Verständigung verhindere. Man möge sich aber auch freuen, wenn der andere vorwärtsgehen will, auch wenn man ihm nicht folgen kann.

Ich möchte Ihnen keinen chronologischen Bericht geben, sondern die Fragen darstellen, von denen ich aus manchem Gespräch mit evangelischen Gesprächspartnern weiß, daß sie von ökumenischem Interesse sind. Es scheinen mir diese zu sein:

1. Das Kirchenverständnis
2. Das hierarchische Amt
3. Die Marienlehre
4. Der Gottesdienst
5. Begriff des Ökumenismus
6. Judenfrage und Religionsfreiheit
7. Mischehe und andere Pastoralfragen.

1. Das Kirchenverständnis

Es ist Ihnen bekannt, daß die Frage nach der Kirche das Zentralthema dieses Konzils ist. Professor Schlink hat gemeint, man solle lieber noch fünfzig Jahre warten, ehe man in diesem Kernproblem auch des ökumenischen Gesprächs etwas festlege. Tatsächlich befinden wir uns hier mitten in einer geradezu stürmischen

*) Dieser Vortrag wurde von Weihbischof W. Kampe (Limburg/Lahn) am 28. 1. 1964 auf der Ökumenischen Regionaltagung in Arnoldshain/Ts. gehalten.

theologischen Entwicklung. Aber das Konzil ist der Meinung, daß seit dem Erscheinen des Werkes von Otto Dibelius „Das Jahrhundert der Kirche“ (1927) und seit dem großen Wort von Romano Guardini vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ doch so viel erarbeitet worden ist, daß einige Frucht in die Scheuern der Kirche eingebracht werden kann. Allerdings wird man vermeiden, noch strittige und ungeklärte Fragen zu behandeln, da man dies nicht als Aufgabe eines Konzils ansieht. Auch dürfte kaum eine „Definition“, also eine letztgültige autoritative Lehrverkündung stattfinden, da man dies nicht für notwendig und auch für ökumenisch belastend hält. Es sind daher von der Konstitution über die Kirche keine Sensationen zu erwarten. Das wird den einen erleichtert aufatmen lassen und den anderen enttäuschen — je nach den Erwartungen, die man vom Konzil hegt. Man wird auch hier nüchtern sein und sich mit dem Möglichen zufriedengeben müssen.

Aussagen über die Kirche sind aber nicht nur vom Schema „De Ecclesia“ zu erwarten. Bereits die Konstitution über die hl. Liturgie hat manche Vorentscheidungen getroffen. Sie beruht auf einer erneuerten Sicht der Kirche. Die gegenreformatorische Versteifung und Vereinseitigung ist gelockert, wenn nicht ganz beseitigt. Liturgie ist keine einseitige Klerusangelegenheit mehr, vielmehr ist die *actuosa participatio* des ganzen Gottesvolkes gefordert. Die Kirche wird weniger als juristische Institution denn als sakramentales Zeichen des gegenwärtigen Wirkens Christi in und mit seinem Volk gesehen. Die Verantwortung für die rechte Feier der Liturgie trägt nicht mehr allein der Hl. Stuhl, sondern mit ihm im hohen Maß die Bischöfe. Einer weitgehenden Aufgliederung des einheitlichen liturgischen Geschehens sind die Wege gebahnt. Die Kirche stellt sich in der Liturgie nicht mehr als der zentral geleitete monolithische Block dar, sondern ein Pluralismus verschiedener liturgischer Formen deutet sich an. Das alles dürfte einen ökumenisch eingestellten Betrachter erfreuen.

Das vorgelegte Schema von der Kirche atmte zunächst seiner Herkunft aus der vorbereitenden theologischen Kommission entsprechend einen etwas anderen Geist. Es lag etwa auf der Linie von „*Mystici Corporis*“ und beachtete nicht den großen theologischen Fortschritt, der seit 1943 geschehen ist. In der zweiten Periode lag bereits ein sehr veränderter und verbesserter Text vor, der nochmals im Feuer der Diskussion in der Konzilsaula umgeschmolzen wurde. Trotzdem meinten evangelische Beobachter, daß er auch jetzt noch Gegenreformation mit veränderten Vorzeichen beabsichtige, da sich die römische Kirche als die Kirche Christi schlechthin betrachte und alle anderen sich einschmelzen wolle.

Von dem Selbstverständnis der Kirche hängt naturgemäß auch die Einschätzung der anderen getrennten Kirchen ab. Beides ist nicht voneinander zu scheiden. Es ist aber beachtlich, daß das kirchliche Lehramt bisher darüber kein endgültiges

Urteil abgegeben hat, sondern die Frage in der Schwebe hielt. Das Schema über den Ökumenismus versucht darauf eine positive Antwort zu geben. Der bisher vorliegende Text bezeichnet die orthodoxen Kirchen als „Kirchen“, die Kirchen der Reformation dagegen als „Gemeinschaften“. Das ist insofern ein Fortschritt, als das Schema „De Ecclesia“ zunächst nur von getrennten Christen sprach. Hier wird die Tatsache berücksichtigt, daß diese Christen ja nicht als Einzelne dastehen, sondern ihr Christsein in einer Kirche empfangen haben und es auch in einer Kirche leben. Kardinal König hat darüber hinaus gefordert, auch die Reformationskirchen als „Kirchengemeinschaften“ zu bezeichnen. Die Frage erhält ihre Schwierigkeit durch die große Unterschiedlichkeit und das sehr differenzierte Kirchenverständnis der einzelnen Denominationen. Es scheint mir nicht möglich, daß das Konzil auf alle diese Einzelfragen eingeht, andererseits muß es sich davor hüten, ein Pauschalurteil abzugeben, das der Wirklichkeit nicht voll gerecht wird.

Wenn wir die Problemlage verstehen wollen, müssen wir von der Überzeugung der katholischen Theologie ausgehen, daß die Einheit der Kirche zu den ihr von Christus eingestifteten Wesensmerkmalen gehört. Sie kann diese Einheit des Volkes Gottes und des Leibes Christi in vollkommenerer oder unvollkommenerer Weise verwirklichen, aber sie kann ihr nicht schlechthin verlorengehen, so daß von einer gespaltenen Kirche oder gar von mehreren Kirchen Christi die Rede sein könnte. Wenn wir an die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Tempels zurückdenken, der die Einheit des Volkes Israel vor Gott über alle tatsächlichen Spaltungen darstellt, so erkennen wir, daß auch das neutestamentliche Gottesvolk zwar nicht durch einen steinernen Tempelbau, aber doch durch das eine Wort Gottes und den einen Tisch, an dem der Leib des Herrn gereicht wird, zu einem einzigen Tempel verbunden ist. Das Fundament dieses Tempels sind die Apostel in Verbindung mit dem Felsen Petri. Rom hat dieses Bewußtsein der Einheit und der Ganzheit der Kirche Christi nicht nur in einem geistlich-mystischen Sinn, sondern auch in der körperhaft-sakramentalen Erscheinungsform durch alle Jahrhunderte über alle Spaltungen hinweg festgehalten.

Von hier aus scheint kaum eine Möglichkeit sichtbar zu werden, auch anderen nichtrömischen Kirchengemeinschaften den Charakter „Kirche“ zu verleihen. Aber der neutestamentliche Name „ekklesia“, den sich die Gemeinde der Jünger Christi beilegte, hat ja auch die Bedeutung der Ortsgemeinde und ihrer Kultversammlung, die die konkrete Verwirklichung der Gesamtwirklichkeit Kirche ist. Die Einzel- oder Teilkirche sollte zwar immer in Gemeinschaft des Glaubens und des Brotbrechens mit der Gesamtkirche stehen, aber auch da, wo sie sich loslöst, verliert sie ihren Charakter als Kirche nicht vollständig. In dem Maße, in dem das Konzil diesen Charakter der Kirche als eines Bundes von Ortskirchen anerkennt, scheinen Möglichkeiten zu bestehen, das Paradoxon von der einen und den vielen Kirchen besser zu verstehen. Dem scheint mir entgegenzukommen, daß

weder die orthodoxen Ostkirchen noch die Kirchen der Reformation für sich den Anspruch erhoben haben, die Gesamtkirche zu sein. Sie werden allerdings umgekehrt den Anspruch Roms, das Ganze darzustellen, nicht anerkennen können, sondern für sie ist auch die römische Kirche eine Konfessionskirche. Allerdings ist auch Rom zunächst Ortskirche, eine Ortskirche allerdings, die einzigartig das Ganze darstellt und mit der alle anderen verbunden sein müssen. Die Kirche Roms fordert daher auch nicht, daß alle Einzelkirchen in der römischen Kirche aufgehen, sondern nur, daß sie die Gemeinschaft des Glaubens und des Brotbrechens mit ihr herstellen. Rom anerkennt außerdem, daß, solange wie diese Gemeinschaft nicht vollständig wiederhergestellt ist, der Kirche etwas fehlt an der tatsächlichen Einheit und Ganzheit, wie sie von Christus gefordert ist. Diese Wunde kann nur geschlossen werden, wenn nicht nur die anderen kommen, um Frieden zu schließen, sondern wenn auch die römische Kirche die Schritte auf die anderen zu tut, die zur Einheit nötig sind. Gerade das will das Konzil in der Erneuerung der Katholischen Kirche tun.

2. Das hierarchische Amt

Dieser Wiedervereinigung stehen aber große Hindernisse entgegen, deren größtes wohl die hierarchische Struktur der Katholischen Kirche sein dürfte. Das Papsttum trennt uns von der Orthodoxie, das Bischofsamt von den Kirchen der Reformation. Ist diese Sachlage ohne jede Hoffnung? Ich glaube nicht! Zwar ist nicht zu erwarten, daß das Konzil diese Hindernisse aus dem Weg räumen könnte, aber es kann doch Wege aufzeichnen, auf denen eine Verständigung über diese schwierige Frage vielleicht einmal möglich sein könnte. Denn wenn wir auch glauben, daß das Fortbestehen des Petrus- und Apostelamtes von Christus der Kirche eingestiftet ist, so sehen wir doch ganz verschiedenartige Konkretisierungen dieser Ämter in der Geschichte. Wir erkennen, daß die Verfassung der Kirche sehr verschiedenartige Elemente hat, deren Konstellation zueinander sehr unterschiedlich sein kann. Monarchische und synodale, papale, episkopale und presbyteriale Elemente sind darin enthalten. Sehr wichtig scheint mir zu sein, daß das Konzil in dem Schema über die Kirche das Kapitel über das Volk Gottes vor das Kapitel über die hierarchische Struktur der Kirche gestellt hat. Es betont damit die Einheit des Gottesvolkes vor der Vielfalt der Ämter. Notwendig scheint mir, daß auch die Einheit des Amtes vor seiner Ausgliederung im Ordo betont wird, denn Papst-, Bischofs- und Priesteramt sind nur die verschiedenen Stufen in der Darstellung des einzigen hohenpriesterlichen Christusamtes in der Kirche. Das ist allerdings durch die starke Herausstellung des kollegialen Charakters dieses Amtes wenigstens in bezug auf das Bischofsamt bereits geschehen. Ich verstehe die Befürchtungen von protestantischer Seite, daß wir gegen den Papalismus nun einen neuen Episkopalismus eintauschen. Es müßte daher die starke Verbindung

der Priester und Diakone zu dem Bischof herausgestellt werden, denn der Bischof ist als das Haupt der Ortskirche nie ohne das Kollegium der Presbyter.

Wenn hier eine starke Besinnung auf Wesen und Struktur des kirchlichen Amtes eintritt, so wäre sehr zu wünschen, daß dies nicht nur in der Katholischen Kirche geschehe und daß man nicht nur sich bemühe, die Unterscheidungen immer erneut herauszustellen, sondern auch sich gegenseitig anzunähern. Es könnte dies dadurch geschehen, daß wir uns erinnern, in welcher Nähe das Amt nicht nur zur Verkündigung, sondern auch zur Eucharistie steht. Im Grunde sind die verschiedenen Ämter nur die einzelnen Dienste, die am Tisch des Gottesvolkes geschehen — Dienste, die allerdings nicht dieses Volk selbst, sondern sein Herr aufgetragen hat.

3. Die Marienlehre

Die Mariologie ist heute der neuralgische Punkt, an dem sich alle Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit im katholisch-evangelischen Dialog entzündet. Es scheint mir dabei weniger um die Person der Gottesmutter selbst zu gehen. In der Mariologie ist die katholische Theologie unserer Zeit in Bewegung gekommen, so daß es nicht verwunderlich ist, daß an ihr die Kontroversen entstehen. Hier stoßen augenblicklich das reformatorische „Allein“ und das katholische „Mit“ zusammen. Aber sind diese Gegensätze wirklich so unüberwindlich? Es wäre ohne Zweifel häretisch, wenn das katholische „Mit“ als ein „Und“ verstanden würde, das neben Christus, neben die Gnade, neben die Schrift noch ein Zweites gleichberechtigt danebenstellen wollte. Dieses Andere ist bereits in dem Ersten enthalten und fließt unmittelbar aus ihm, so daß es gar nicht von ihm zu trennen ist. So ist weder Maria noch die Kirche etwas, das losgelöst von Christus gedacht werden könnte, weil alles, was Maria und die Kirche ist, nur von Christus kommt und nur in Ihm Bestand hat. So sind auch die Werke nichts anderes als die Wirkungen der Gnade, die der Mensch frei ergreift und sie sich personal zu eigen macht. Ebenso kann die Tradition nichts anderes sein als Ausfluß der Urtradition, die sich in der Schrift niedergeschlagen hat.

Ich muß eingestehen, daß die katholische Theologie und noch mehr das katholische Leben diesen Zusammenhang nicht immer klar herausgestellt haben und daß daher der reformatorische Protest nicht ins Leere geht. Darum hat die Katholische Kirche und damit auch das Konzil die Pflicht, hier die Gewichte zurechtzurücken. Gerade die Mariologie muß in das Gesamt des Dogmas hineingestellt werden und darf nicht eine Eigenexistenz führen. Es gibt dafür die zwei Möglichkeiten, sie in die Christologie oder in die Ekklesiologie hineinzubauen, wobei auch die Ekklesiologie, wie Paul VI. betonte, sich eng an die Christologie und Soteriologie anschließen muß. Das Konzil hat den zweiten Weg gewählt, indem

es die Aussage über Maria an die Konstitution über die Kirche anhängen will. Damit sind natürlich die Schwierigkeiten nicht behoben, aber es scheint mir doch ein Weg zu einem besseren Verständnis eingeschlagen zu sein.

4. Der Gottesdienst

Von dem Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel abgesehen ist die Konstitution über die hl. Liturgie bisher das einzige endgültige Konzilergebnis, alles andere ist noch in Arbeit. Man hat sagen hören, das sei doch ein sehr mageres Ergebnis. Daß im Gottesdienst die Muttersprache gebraucht werden kann, und ähnliche Verfügungen seien doch Selbstverständlichkeiten. Hier hole die Katholische Kirche endlich nach, was die Reformation bereits vor vier Jahrhunderten erreicht habe. Man brauche davon kein solches Aufheben zu machen!

Wenn man das Gewicht dieser Konstitution ermessen will, muß man bedenken, welche Rolle der Gottesdienst im Leben der Kirche und die Liturgie besonders in der Katholischen Kirche einnimmt. In der Kultversammlung realisiert sich die Kirche, hier wird sie Ereignis. Die Liturgie ist der Herzpunkt der Kirche, hier muß daher auch ihre Erneuerung beginnen. In dieser Konstitution sind daher wie in einer Ouvertüre bereits alle Elemente der Kirchenreform enthalten, die das Konzil anstrebt.

Es ist wahr, daß in der katholischen Liturgie in Zukunft einige Elemente stärker betont werden, die im reformatorischen Gottesdienst immer schon eine hervorragende Stelle einnahmen. Wort und Sakrament, Verkündigung und Anbetung — an sich zwei Komponenten des gleichen Gottesdienstes — waren in ihrem Gleichgewicht verrückt worden. Das hat historische Gründe, die hier nicht weiter beschrieben werden können. Es ist von großer ökumenischer Bedeutung, daß die Konstitution das Verkündigungselement wieder stark betont. Die Rolle der Hl. Schrift im Kult wird hervorgehoben. Die Predigt wird als ein Teil der Liturgie beschrieben, sie soll vor allem aus den biblischen und liturgischen Texten schöpfen. Die Schriftlesungen werden durch einen mehrjährigen Zyklus vermehrt werden, um der Gemeinde die Schätze des Gotteswortes reicher darzubieten. Das Volk soll seine ihm gebührende Stelle im Gottesdienst wieder einnehmen. Der geistige Letztner zwischen dem Chorraum der Amtsdiener und der Gemeinde soll fallen. Jeder soll seinen Platz erhalten und seinen Dienst ausüben, wie es das liturgische Geschehen erfordert.

Es wäre eine ökumenische Tat, wenn auch die evangelischen Kirchen eine Überprüfung ihres gottesdienstlichen Lebens vornehmen und eine Angleichung veranlassen wollten. Wenn dem katholischen Beobachter hier eine Frage erlaubt sein soll: Ist hier nicht hinter dem Wort das Sakrament über Gebühr zurückgetreten? Wäre nicht eine Erneuerung des eucharistischen Gottesdienstes, also der

Gebrauch des Abendmahls überfällig? Wenn man uns den Vorwurf macht, daß wir das Gebot des Herrn „Trinket daraus alle!“ nicht im Vollsinn erfüllt haben (das Konzil hat auch hier Korrekturen angebracht), so stellen wir schmerzlich fest, daß der evangelische Christ die Aufforderung Christi „Nehmet und esset!“ nicht so ernst nimmt, wie wir das ihm wünschen würden. Oder hat er geheime Zweifel in Sinn und Gehalt des Abendmahls, das er feiert? Wie schön wäre es, wenn hier ein gegenseitiges Geben und Nehmen eintreten würde, und welche geistlichen Früchte könnten sich daraus für die ganze Kirche ergeben!

5. Begriff des Ökumenismus

Für die Katholische Kirche ist der Begriff des Ökumenismus neu bzw. er hat bisher einen anderen Sinn gehabt. Hat sich doch die alte Kirche mit der christlichen Ökumene gleichgesetzt. Daß „katholisch“ und „ökumenisch“ — in der Grundbedeutung gleich — sich heute nicht decken, ist unser großer Schmerz. Nicht weil hierdurch die Glorie der Kirche verdunkelt wird, sondern weil wir getrennt sind von dem, was zusammengehört!

Das Konzil hat sich darum bemüht, einen „katholischen Ökumenismus“ zu entwickeln, ohne daß ihm das gelungen ist. Es kann nicht gelingen, denn es gibt nur einen einzigen Ökumenismus, der allen christlichen Kirchen zu eigen sein muß. Aber es ist klar, daß jede Kirche ihn so sieht, wie sie ihn von ihrer Glaubensgrundlage her sehen muß. Das ist auch innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht anders. Es gehört zu seinen Grundbedingungen, daß er seinen Mitgliedskirchen nichts abfordert, was sie nicht leisten können, ohne ihren Glaubensbestand zu verleugnen.

So kann auch die Katholische Kirche die neue Ökumene nicht anders sehen als die Gemeinschaft aller Kirchen mit der Kirche von Rom im Glauben und im Brotbrechen. Das ist aber nicht gleichzusetzen mit „Rückkehr“ nach Rom. Vielleicht erscheint diese Unterscheidung sophistisch, aber sie ist ehrlich gemeint. Kann doch auch die Kirche Roms nicht zurück zu dem, was sie vor der Spaltung war. Sie kann nicht verleugnen, was ihr in einem halben Jahrtausend zugewachsen ist. So kann sie auch von den andern nicht verlangen, daß sie ihre eigene Tradition aufgeben. Die Aufgabe kann nur sein, diese Traditionen so aufeinander abzustimmen, daß sie Unterschiede, aber keine Gegensätze mehr enthalten. Das scheint geradezu die Quadratur des Zirkels zu bedeuten. Aber es gibt ein berühmtes Beispiel dafür, daß solches möglich ist: Auf dem Konzil von Florenz einigten sich Lateiner und Griechen darüber, daß das umstrittene Filioque die Lehre über den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater nicht verändere, sondern nur anders formuliere. Auch wenn sich diese Einigungsformel nicht überall durchsetzte, so werden auch heute noch innerhalb der Katholischen Kirche die Griechen nicht verpflichtet, das Filioque im Symbolum zu sprechen.

Ich bin weit davon entfernt zu meinen, alle Glaubensunterschiede ließen sich ohne weiteres auf eine verschiedenartige Formulierung reduzieren. Aber wieviel wäre schon gewonnen, wenn wir uns über unsere theologischen Sprachverwirrungen verständigen wollten. Wie oft reden wir aneinander vorbei und meinen das Gleiche oder sind wenigstens nicht allzu weit voneinander entfernt! Der Rest, der immer noch bleiben wird, kann dann nur von Gott aufgelöst werden. Aber das Konzil gibt sich der Hoffnung hin, daß dies geschehen werde, wenn wir nur anfangen, das Unsrige zu tun. Wir sind aber der Meinung, daß wir diese Widersprüche nicht bagatellisieren dürfen, indem wir uns mit dem gegenwärtigen Zustand der Spaltung abfinden und den Tag X der Union auf den Jüngsten Tag verschieben, weil wir uns mit einer falschen eschatologischen Sicht der Kircheneinheit trösten. Die vollkommene Einheit in Gott ist zwar erst im endgültigen Reich Gottes, aber Christus ist gekommen, um auch schon hier auf Erden die Scheidewände niederzureißen. Deswegen kann die gegenwärtige Ökumene nur ein Vorzeichen einer kommenden geeinten Kirche sein.

6. Judenfrage und Religionsfreiheit

Ich kann auf diese Fragen nur kurz eingehen, denn das Konzil hat diese beiden Kapitel nur in der Generaldebatte über den Ökumenismus diskutiert, nicht aber im einzelnen. Das wird sicher in der dritten Periode geschehen, und ich zweifle nicht am Ausgang. Die Schwierigkeiten liegen in früheren gegenteiligen Aussagen der Päpste und auch der Konzilien, doch handelt es sich hier nicht um unwiderfällige Kathedralentscheidungen. Beide Probleme scheinen mir ein Schulbeispiel dafür zu sein, daß wir die Tradition nicht von ihrer zeitgebundenen Verflochtenheit lösen können. Es handelt sich hier nicht um zeitlose metaphysische Sätze, sondern um Urteile, die ohne ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit unverständlich, ja falsch sind. In der geschichtlichen Entwicklung gibt es aber einen echten Fortschritt der theologischen Erkenntnis und auch der kirchlichen Lehre. Es ist Aufgabe des Konzils, diesen längst fälligen Schritt nach vorne zu tun.

7. Mischehe und andere Pastoralfragen

Lassen Sie mich zum Schluß noch ein „heißes Eisen“ anpacken, das uns allen Wunden in den Leib brennt. Hier ist die Diskussion deswegen so heftig, weil es nicht um abstrakte theologische Lehrfragen, sondern um existentielle Probleme geht. Aber auch hier müssen wir standhalten und dürfen nicht uns gegenseitig täuschen.

Was ist vom Konzil in der Mischehenfrage zu erwarten und was nicht? Gestehen wir uns zunächst zu, daß unsere unterschiedliche Haltung auf einer verschiedenartigen Auffassung über das Sakrament der Ehe beruht, die vom Konzil nicht weggewischt werden kann. Deswegen schreibt sich hier die Katholische

Kirche eine Kompetenz zu, die die evangelische Kirche dem Staat überläßt. Wenn die Kirche nach einer langen Entwicklung heute wie die Ostkirchen eine kanonische Eheschließung fordert, entspricht das ihrem Sakramentsverständnis. Das heißt nicht, daß sie nicht die Möglichkeit besitze, Ausnahmen zu machen, wenn das dem Heil der Seelen förderlich ist, denn die kanonische Form ist nur Ausdruck dieser Sakramentalität, sie gehört nicht zu ihrem Wesen. Hier können also bei der Reform des Eherechts ökumenische Gesichtspunkte eingeschaltet werden, ebenso bei der Reform des Strafrechts, was die Exkommunikation betrifft. Schwierigkeiten dürften sich nur in der Praxis ergeben, da man nicht ohne weiteres die 1918 erreichte Rechtsangleichung wieder aufgeben wird. In einer Zeit, da man auch im zivilen Rechtsbereich internationale Regelungen des Eherechts anstrebt, sind nationale Sonderlösungen bedenklich. Denken wir nur an die Folgen für die Gastarbeiter! Aber mit gutem Willen ließe sich hier eine Lösung finden, denn die Kirche ist selbst daran interessiert, keine unnötigen Differenzen zwischen zivilem und kirchlichem Eherecht aufkommen zu lassen und die Zahl der kanonisch ungültigen Ehen nicht so groß werden zu lassen, wie das heute der Fall ist.

Aber täuschen wir uns nicht, daß damit das Problem der gemischten Ehen gelöst sei, es ist nur verlagert! Bei der größeren Scheidungsfreudigkeit der gemischten Ehen werden wir nur mehr Fälle von geschiedenen Ehen bekommen, in denen eine Wiederverheiratung dann nicht mehr kanonisch möglich sein wird. Das Hauptproblem bleibt aber unangetastet, denn nur eine Union der Kirchen kann es endgültig lösen: die Frage der religiösen Kindererziehung und der religiöse Widerstreit im Familienleben. Alle ungelösten Probleme zwischen den Konfessionen werden nun einmal in einer gemischten Ehe akut. Aber kann man diese Entscheidungen nicht dem Gewissen der Eheleute überlassen? Man muß es sogar! Aber was tun, wenn die Gewissen gegeneinander stehen? Kardinal Frings sagte im Konzil, solche Ehen dürfen nicht geschlossen werden, da das Gewissen des einen oder des anderen Teils vergewaltigt wird. Denn es ist ein Unrecht des Vaters und der Mutter, daß sie ihre Kinder ihrem eigenen Glauben gemäß erziehen können. Diesem Recht entspricht die Pflicht des andern, das Gewissen des Partners zu respektieren. Eine Vereinbarung ist also nur dann möglich, wenn der Glaube oder das Gewissen eines Eheteils entweder lax und gleichgültig ist oder einen Schaden nimmt. Jenseits aller kirchenrechtlichen Regelungen bleibt also die Glaubensnot der Mischehe bestehen.

Was ist zu tun? Sollten wir das Problem nicht so sehr von der rechtlichen als von der pastoralen Seite anpacken? Und gilt das nicht von allen Pastoralproblemen? Warum können sich nicht im Einzelfall — und um den geht es ja zuerst — die Seelsorger beider Konfessionen zusammensetzen, um zu überlegen, wie das verletzte Gewissen geheilt werden kann? Gerade der im Glaubensstreit der Mischehe unterlegene Teil bedarf des seelsorgerlichen Beistands. Mit Strafen

werden wir heute kaum zum Ziel gelangen. Ich glaube, in der gemeinsamen Sorge um den Menschen können die Konfessionen am ehesten zusammenfinden, ohne daß Unrecht Recht genannt wird und die Glaubensfragen bagatellisiert werden. Sie spielen auch heute noch im Leben und besonders im Eheleben eine weit größere Rolle, als das landläufig angenommen wird, und daran wird sich auch in Zukunft nichts ändern, soll nicht das Glaubensleben völlig verflachen. Ebenso kann in vielen anderen Fällen über die Unterschiede des Glaubens hinweg, ohne daß diese geleugnet werden, eine pastorale Praxis uns zusammenführen, denn nicht der Streit, nur die Liebe kann heilen. Nichts wäre unglücklicher, als wenn die Seelsorger beider Konfessionen den Eindruck erweckten, als seien sie Händler, die sich um Kunden streiten, die jeder für sich behalten will. Sie können nur wie zwei Ärzte handeln, die sich gemeinsam um einen Menschen mühen, dessen Gesundheit bedroht ist.

Das Konzil wird gewiß seiner pastoralen Zielsetzung entsprechend versuchen, einen Weg zu finden, ohne daß es diese Probleme selbst lösen kann. Es kann nur die Grundlinien aufzeigen. Darum wird das Konzil erst recht beginnen, wenn das öffentliche Konzil geschlossen wird. Dann erst kann die Arbeit einsetzen, die das Konzil uns allen aufgibt. Dann wird das Konzil von der Basis auf alle Ebenen der Kirche verlagert werden, denn alle sind gefordert. Und ein Herzenswunsch wäre es, daß nach dem Konzil der Katholischen Kirche ein Konzilium in allen Kirchen einsetzt, um den großen Tag vorzubereiten, an dem ein gemeinsames Ökumenisches Konzil aller Kirchen, ein Unionskonzil also, eröffnet werden kann, um die wahre Ökumene wiederherzustellen.

DAS SCHEMA „DE OECUMENISMO“

Die Aussprache auf der 2. Session des II. Vatikanischen Konzils

VON WERNER KÜPPERS

Die Beschäftigung der römisch-katholischen Kirche mit der ökumenischen Frage ist anerkanntermaßen neu, auch wenn im Konzil mit Recht darauf hingewiesen wurde, daß die Kirche sich stets um die Einheit bemüht hat. Bis auf Papst Johannes XXIII. und das von ihm so überraschend berufene und gestaltete II. Vatikanum schien die Beschäftigung mit ökumenischen Fragen eine fast gefährliche Spezialität einzelner Theologen vorwiegend in Ländern zu sein, die durch den Protestantismus besonders stark betroffen waren.

Wer die Erhebung des Themas zu einer die ganze Kirche bewegenden Zentralfrage vorausgesagt hätte, wäre noch vor kurzem kaum ernst genommen worden. Es ist deshalb von großem Interesse, sich über den Stand der Frage in der Katholischen Kirche klar zu werden.¹⁾ Dabei ist inzwischen die Literatur zu der neuen ökumenischen Öffnung der Katholischen Kirche schon fast unübersehbar geworden. Wir haben es hier jedoch nur mit der Behandlung der Frage im Konzil zu tun.

Ein Bericht darüber kann nur im Rahmen bestimmter Eingrenzungen und unter Berücksichtigung einer Reihe von Erschwerungen erfolgen. Vor allem ist festzustellen, daß wir hier nur auf die Zeit bis zum Ende der 2. Session am 4. 12. 1963 Bezug nehmen können, während selbstverständlich seither in der Katholischen Kirche, besonders aber in dem Sekretariat für die Einheit, die Entwicklung der Gedanken und die Formulierung des Textes weitergegangen sind. Das Ergebnis dieser Arbeit wird jedoch bis zum Beginn der 3. Session nur den Eingeweihten bekannt sein.

Weiter kann sich unser Bericht nicht direkt auf den noch unter dem Konzilsgeheimnis (sub secreto) stehenden lateinischen Originaltext des Schemas De Oecumenismo beziehen, er muß sich im wesentlichen auf die Aussprache darüber in der Konzilsaula während der Generalkongregationen beschränken.²⁾ Eine Beschränkung liegt weiter darin, daß auch die Beobachter, ebensowenig wie die Bischöfe selbst, nicht den vollen Wortlaut der lateinisch gehaltenen Reden erhielten. Einzelne Bischöfe hatten allerdings Abzüge von Übersetzungen ihrer eigenen Reden in beschränkter Anzahl erstellen lassen, die an Freunde und Bekannte verteilt wurden. So ist ein exaktes Festhalten der originalen Formulierungen auch für den nicht möglich, der die lateinischen Reden selbst gehört hat. Grundlage müssen deshalb weitgehend die offiziellen Presseinformationen mit ihren summarischen Zusammenfassungen der Väterreden sein.

Hier aber liegt eine weitere Erschwerung der objektiven Berichterstattung. Die Zusammenfassungen sind von sehr unterschiedlicher Länge mit verschiedenen Akzentsetzungen, die sich nach dem Publikum der Pressevertreter richten, für das sie bestimmt sind. Ein Vergleich der französischen, englischen und deutschen Texte zu den gleichen Reden macht dies sehr deutlich. Es ist auch verständlich, daß die katholischen Geistlichen, die als Bindeglied vor allem zur Tagespresse dienten,

¹⁾ Der Einfachheit halber wird hier öfter die Bezeichnung „Katholische Kirche“ für die genauere „römisch-katholische Kirche“ gebraucht.

²⁾ Das Konzilsgeheimnis spielte in der 1. Session vor allem gegenüber der Presse noch eine erhebliche Rolle. Während der 2. Session war es praktisch auf die Nichtveröffentlichung der lateinischen Schematexte beschränkt. Dazu kam der Ausschluß der Presse aus den Generalkongregationen und die Nichtveröffentlichung des vollen Textes der Reden der Bischöfe.

bestrebt waren, Schwierigkeiten nicht herauszustellen, Enttäuschungen und Besorgnisse lieber abzuschwächen und ultrakonservative Reden sehr viel kürzer wiederzugeben als die fortschrittlichen.³⁾ Eine sachgemäße und gleichmäßig abwägende Beurteilung des im Konzil Vorgetragenen kann deshalb nur annähernd erreicht werden.

Zu bedenken ist auch die Beschränkung auf das „offene“ Konzil der Generalkongregationen gegenüber dem „geschlossenen“ der Konzilskommissionen, im Unterschied etwa zu einer Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi oder Montreal, wo Presse und Beobachter Zugang zu fast allen Kommissionssitzungen und vor allem zu den Sektionen und Subsektionen hatten. Im Konzil sind die wichtigen Kommissionssitzungen und auch die Zusammenkünfte der Bischofskonferenzen für Nichtmitglieder ein streng geschlossener Kreis. Eine letzte Begrenzung, auf die wir aufmerksam machen müssen, ist die sachliche auf das Referat über die Behandlung der ersten 3 von insgesamt 5 Kapiteln des Schemas, weil nur die ersten 3 Kapitel im gewohnten und engeren Sinn von der ökumenischen Frage handeln.

Unter den ursprünglich 70 mit je einem besonderen Schema für das Konzil vorbereiteten Fragen hat die ökumenische Frage neben der Liturgie und dem Kirchenverständnis sich immer deutlicher als für dieses Konzil entscheidend herausgehoben. Dies zeigte sich nochmals, als am Ende der 1. Session, noch unter Papst Johannes, die Straffung der Konzilsfragen in 20 Schemaentwürfen in Aussicht genommen wurde. Und diese Sicht wurde entscheidend verstärkt durch die Rede von Papst Paul VI. zur Eröffnung der 2. Session am 29. 9. 1963. Hier wurden drei Hauptfragen als Konzilsaufgaben hervorgehoben: das Kirchenverständnis, der Ökumenismus und das Weltverhältnis der Kirche. So wurde die ökumenische Frage im Konzil recht eigentlich das verbindende Mittelstück zwischen der theologischen Grundlegung und den praktischen Folgerungen. Und so entstand auch, offensichtlich noch in der Sicht und unter der Regie von Papst Johannes XXIII., die sachlich befremdliche Struktur des gesamten Schemas; umfaßt es doch in seiner während der 2. Session vorgelegten Form fünf Kapitel, deren Zusammenhang der üblichen Systematik der Theologen nicht entspricht:

1. „Über die Prinzipien des katholischen Ökumenismus“
2. „Über die Ausübung des Ökumenismus“

³⁾ So erhielt z. B. die temperamentvoll, ja, überhastet vorgetragene Rede des 92jährigen Apostolischen Vikars von San Ramon in Peru, die ein erkonservatives aber doch weitgespanntes Programm eines marianisch begründeten Ökumenismus vortrug, nur knappe 3 Schreibmaschinenzeilen, während eine „oppositionelle“ Rede wie die des Bischofs Leven aus Texas eine breite Wiedergabe finden konnte.

3. „Über die von der Katholischen Kirche Getrennten“

4. „Über die Juden und die nichtchristlichen Religionen“ (übrigens ohne daß in diesem Kapitel über die Letztgenannten trotz des Titels auch nur ein einziges Wort gesagt wurde)

5. „Über die religiöse Freiheit“.

Hier zeichnet sich die Papst Johannes eigene Sicht einer Einheit ab, die ihren vollendeten Ausdruck in der Einheit der Katholischen Kirche besitzt, sich über die durch die Taufe und durch andere kirchliche Elemente mit der Kirche verbundenen und dennoch getrennten Brüder zu den Juden, zu den Gläubigen aller Religionen und schließlich zu allen Menschen erstreckt, denen die Kirche mütterliche Führung in der Wahrheit schuldet.

Nachdem das von der Ostkirchen-Kommission vorbereitete Schema „ut omnes unum sint“ der 1. Session zur Überarbeitung in Zusammenarbeit mit der Theologischen Kommission an das Sekretariat für die Einheit überwiesen worden war, entstand zu Beginn des Jahres 1963, noch unter den Augen von Johannes XXIII., dieser nur im Sinn der päpstlichen Vision systematische Aufbau. In der Materie handelte es sich dabei um die schwierige Zusammenfassung sehr komplexer und für die meisten Bischöfe neuer Fragen, deren Behandlung unvollständig und unausgeglichen bleiben mußte. Die Aussprache hat indirekt die Frage gestellt, ob nicht die Lösung von der Schau des Papstes Johannes XXIII. dem Beibehalten der jetzigen Anordnung der Kapitel vorzuziehen sei. Dahinter stehen die Schwierigkeiten der Frage Israels, der noch leere Raum der Frage der Religionen und die sehr weitläufige Problematik der religiösen Freiheit. Falls die jetzigen fünf Kapitel in einem Schema zusammengehalten werden, wird jedenfalls ein neuer Titel für das Schema gefunden werden müssen.⁴⁾

Bei der Einführung des Schemas in das Konzil herrschte bis in das Sekretariat hinein noch Unsicherheit über seine Aufnahme. Wenn auch ernstlich niemand mit einer Zurückweisung des Entwurfes als Grundlage der Aussprache rechnete, so waren doch die Erwartungen selbst der Optimisten für die dazu nötige Mehrheit nicht hoch. Gerade mit Rücksicht auf die konservative Opposition war der Text darum überaus vorsichtig abgefaßt worden. Jedoch zur Überraschung auch der Optimisten wurde das Schema in der 72. Generalkongregation vom 21. November mit 1963 gegen nur 86 Stimmen, also mit 95 % der Stimmen, als Grundlage einer fruchtbaren Debatte bejaht!

⁴⁾ Der Berichterstatter hat in der Sitzung der Beobachter mit dem Sekretariat vom 19. 11. 1963 vorgeschlagen, den Titel zu wählen: „de christianorum nec non omnium hominum unitate fovenda“. Auch Kardinal Bea hat wenige Tage darauf seinerseits erklärt, daß die Wahl eines Titels für das Schema in Analogie zum Namen des Sekretariats „de unitate fovenda“ erwogen werde.

Damit hatten die vorsichtige Ausgeglichenheit in der Darlegung der Prinzipien und die Zurückhaltung in bezug auf mögliche Folgerungen einen großen Erfolg errungen. Was aber bedeutet diese fast 100%ige Zustimmung gegenüber der anschließenden, sehr kontroversen Aussprache? Man könnte fast geneigt sein, die Zustimmung als eine Scheineinheit zu verstehen. Man würde damit jedoch der inneren Situation des Konzils nicht gerecht. Die Zustimmung auch der starken konservativen Gruppe von Bischöfen war durchaus überzeugend. Sie bezog sich auf die Anerkennung der Notwendigkeit eines neuen Verhaltens der Katholischen Kirche zu allen von ihr Getrennten. Der dafür gewählte Begriff eines „katholischen Ökumenismus“ bedeutet den Willen und die Bereitschaft zu einem umfassenden Schlußstrich unter manche Seiten einer polemisch-militanten Vergangenheit. In diesem Sinne ist „Ökumenismus“ tatsächlich „Metanoia“, Umdenken, Umgesinnung.

Die neue Haltung sucht ihre Verwirklichung vor allem im Verhältnis zu den mit der gleichen Taufe getauften Brüdern, mit denen die Katholiken im gleichen säkularisierten Staat leben und mit denen sie sich dem gleichen Abfall von den Glaubensüberlieferungen und der gleichen missionarischen Aufgabe gegenübersehen. Dieser gemeinsam anerkannten Lage gegenüber gilt offenbar der das Konzil in wechselnden Gruppierungen bestimmende Unterschied zwischen den konservativen und progressiven Bischöfen und Theologen nicht. So gesehen erscheint der katholische Ökumenismus, wie er das Konzil beschäftigte, vor allem als das innerkatholische Problem eines neuen Verhaltens zu den Getrennten, nicht aber als die Planung und Vorbereitung einer „Gegenreformation mit neuen Mitteln“.⁵⁾ Von diesem Ansatz her muß das neue ökumenische Verhalten sich in der Katholischen Kirche selbst in drei wesentlichen Bereichen auswirken: im Bereich der Seelsorge, der Katechese und der Mission.

Aufgabe der Seelsorge wird der neue katholische Ökumenismus im innerkirchlichen Bereitmachen der Herzen und Geister für Begegnung und Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern; Katechese, „Taufunterricht“, wird der gleiche, neue Ökumenismus in folgerichtiger, wenn auch in etwas ungewohnter Weise im Übergreifen der innerkirchlichen Katechese auf die Unterrichtung des getauften Mitbruders über den vollen katholischen Glauben der Kirche; und missionarisch wird der gleiche Ökumenismus, wenn das Zeugnis einer erneuerten und geeinten Kirche der Welt des Unglaubens neu zu begegnen vermag.

⁵⁾ Diese Befürchtung ist gelegentlich auch während des Konzils in Rom von nicht römisch-katholischer Seite geäußert worden. Hier kommt es uns auf die deutliche Unterscheidung zwischen dem erkennbaren, inneren Antrieb des Ökumenismus und dem Gedanken eines möglichen, hier aber nicht zu erörternden Mißbrauchs der Sache an.

Was aber ist von sich selbst her dieser katholische „Ökumenismus“? Schon das Wort selbst weist auf einen Unterschied gegenüber der im deutschen Sprachbereich gebräuchlichen Bezeichnung „ökumenische Bewegung“. Vielfach besteht die Ansicht, die neue ökumenische Haltung der römisch-katholischen Kirche sei vor allem eine Folge dieser ökumenischen Bewegung, die seit 50–60 Jahren von den protestantischen Kirchen ausgehend und langsam die Orthodoxe Kirche ergreifend nun auch in der römisch-katholischen Kirche vorzudringen beginne. Es ist nicht zu bestreiten, daß hier tiefgreifende sachliche und persönliche Verbindungen bestanden haben und bestehen, und es ist vielleicht vor allem auf die vorsichtige Form der Einführung der Frage ins Konzil zurückzuführen, daß diese „Vorgeschichte“ im Schema nicht berührt wird. Wenn das ökumenische Erwachen in allen Kirchen ein Werk des Heiligen Geistes genannt wird, so sollte man sich nicht scheuen, auch von einem breiten Geben und Nehmen aller Beteiligten zu sprechen.

Trotzdem wäre es nicht ausreichend, den katholischen Ökumenismus nur als einen Reflex der außerkatholischen ökumenischen Bewegung in der Katholischen Kirche betrachten und erklären zu wollen. Auch wenn Anregungen und Anstöße von der allgemeinen ökumenischen Bewegung in den katholischen Ökumenismus aufgenommen wurden, so treten sie hier im Ganzen der Katholischen Kirche notwendigerweise in lebendige Beziehung zum Glauben, zur Ordnung und zur Überlieferung dieser Kirche. Es entsteht etwas Eigenes und in diesem Sinn auch etwas Neues und Ganzes. Wie aber läßt sich dieses Neue und Ganze beschreiben?

Ökumenische Bemühung heißt Bemühung um die Einheit der Kirche. Unweigerlich wird also mit der Aufnahme des ökumenischen Themas die Frage nach dem Wesen und der Verwirklichung der Einheit in der Katholischen Kirche und durch sie gestellt. Dahinter steht das Grundproblem einer letzten Identität der auf den „Felsen Petri“ gegründeten und um die historische Linie der Petrusnachfolge gesammelten, römischen Kirche mit der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche des Glaubensbekenntnisses. Notwendigerweise wird dadurch die Behandlung der ökumenischen Frage auch im Konzil abhängig von den Entscheidungen in der Kirchenfrage. Wenn das praktische Ziel der Erörterungen zum Schema „De Oecumenismo“ jedenfalls „nur“ ein Dekret ist, dem ein „Direktorium“ beigegeben werden soll, die Erörterung der Kirchenfrage aber zu einer „constitutio dogmatica“ führen wird — wenn auch nicht zu erwarten steht, daß deren Erklärungen im strengsten Sinn „Definitionen“, d. h. infallibles Dogma sein werden —, so kann nicht bezweifelt werden, daß das theologische Gewicht der „Konstitution“ größer sein wird als das des Dekretes.⁶⁾ Hier aber stehen die

⁶⁾ Prof. E. Schlink hat auf diese Frage während der 2. Session verschiedene Male und besonders eindrücklich noch in der letzten Sitzung der Beobachter mit dem Sekretariat hingewiesen, zumal nach dem Stand der Dinge während der 2. Session das Schema „De Ecclesia“ ekklesiologisch „enger“ und dogmatisch „konservativer“ war als das Schema

entscheidenden Festlegungen noch aus. Es ist deshalb weder angebracht, vorschnell negative Urteile zu fällen, noch allzu hoffnungsvolle Erwartungen zu hegen. Die 95⁰/oige Zustimmung zum Text der ersten drei Kapitel des Schemas war nur möglich, weil die Prinzipien des katholischen Ökumenismus das dogmatische Selbstverständnis der Katholischen Kirche völlig unangetastet lassen. Eine Infragestellung der von der Katholischen Kirche gezählten Reihe von 21 „ökumenischen“ Konzilien liegt ebenso wenig in Absicht und Sichtweite des Konzils wie eine Infragestellung der biblischen und überlieferungsgemäßen Autorität der Dogmen von 1854, 1870 und 1950. Nach dem, was wir über den Ausgangspunkt des katholischen Ökumenismus als einer neuen Haltung anstelle überwundener und abgelegter Haltungen gesagt haben, darf dies nicht verwundern. Es wäre unrichtig zu erwarten, das große und breite Ja des Konzils zum Ökumenismus bedeute in sich selbst schon einen Schritt zur Aufgabe des bekannten Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche als der einzigen in geschichtlicher Sicht von den Aposteln her bestehenden Kirche Jesu Christi.

Die Aussprache über das Schema begann in der 69. Generalkongregation am 18. November und zog sich hin bis zur 79. Generalkongregation am 2. Dezember. Es wurden 142 Reden von 10 Minuten Länge gehalten. Einige Redner ergriffen zwei- bis dreimal das Wort: 41 in der Generaldebatte, 27 zum Kapitel 1 und je 37 zu den Kapiteln 2 und 3. Dies bedeutet eine Gesamtrededzeit von 24 Stunden oder ein Buch von 3–400 Seiten. Dabei ergab sich, im großen Überblick genommen, folgendes Spektrum der Stellungnahmen: am äußersten rechten Flügel die völlige Ablehnung des Schemas; daran anschließend eine strenge und enge Auslegung im Anschluß an die dogmatischen und rechtlichen Gegebenheiten der Römischen Kirche; etwa in der Mitte der Hinweis auf das Geheimnis der Verbindung von Wahrheit, Einheit und Liebe im größeren Geheimnis der Kirche; und sozusagen links davon das breite Feld des Ringens mit den Schwierigkeiten in einer paradoxen Situation voll großer Gefahren und noch größerer Verheißungen.⁷⁾

Die völlige Ablehnung des Eintretens in die Debatte, wenigstens unter dem vorgelegten Schema, wurde nur von ganz vereinzelt Rednern wie Erzbischof Arriba y Castro von Tarragona/Spanien oder Kardinal Bacci vertreten, der entschieden erklärte: Ökumenismus ist und bleibt ein protestantisch geprägtes Wort; das Schema mißfällt, es ist zu wortreich und unklar; es macht die Primatslehre

„De Oecumenismo“. Ihm wurde auf seine Fragen nach dem Unterschied zwischen beiden Formen konziliarer Festlegung keine eindeutige Antwort erteilt. Es ist jedoch bemerkenswert, daß die Theologische Kommission in einer Mitteilung vom 15. 11. 1963 bekanntgibt, daß sie eine Unterkommission mit der Klärung dieser Frage beauftragt habe. Das Ergebnis der Arbeit dieser Unterkommission ist bisher nicht bekannt geworden.

⁷⁾ Quellengrundlage für die folgende Einzeldarstellung sind in erster Linie die Presse-Informationen über die 69.—79. Generalkongregation.

und besonders die Stellung des Papstes unsicher. Die Abstimmung über die Annahme des Schemas als Grundlage der Aussprache bei nur 86 non placet-Stimmen beweist, daß derartige Äußerungen — jedenfalls für das Konzil — nicht repräsentativ sind.

Anders steht es mit der hier anschließenden, in ihrer Breite nicht klar abzugrenzenden Gruppe, die vor allem vom italienischen Episkopat unter Kardinal Ruffini von Palermo, Erzbischof Florit von Florenz und Bischof Carli von Segni geführt wurde. Kardinal Ottaviani hat zum Thema des Ökumenismus nicht gesprochen. Aus dem außeritalienischen Episkopat, selbst aus Spanien und Lateinamerika, erhielt diese Gruppe keinen sehr überzeugenden Sukkurs. Die ganze Gruppe erkannte durchaus an, daß in einer neuen Epoche ein neues Verhalten notwendig und darum auch das neue Thema zu bejahen sei. Auch die Anerkennung einer Gemeinsamkeit „geistlicher Wirklichkeiten“ mit den von der Kirche Getrennten wurde ohne Schwierigkeiten zugestanden. Ebenso wurde die Notwendigkeit einer inneren Erneuerung der Katholiken bejaht. Nicht weniger positiv konnte in diesem Bereich die Bedeutung der Liebe im Verhalten zu den getrennten Brüdern unterstrichen werden. Die Wiederholung dogmatischer Entscheidungen oder kanonischer Verurteilungen genüge durchaus nicht. Doch forderte dann etwa Erzbischof Florit die größte Genauigkeit in der Aussageform der Wahrheit, und dies vor allem in der Frage des päpstlichen Primats. Man dürfe den Brüdern gerade um der Liebe willen die Wahrheit in ihrer Vollständigkeit und Klarheit nicht vorenthalten. Biblische Zitate dürfen durch ihre Unbestimmtheit in Kontroversfragen kein Anlaß zur Ungewißheit werden. Gemeinsames Gebet sei praktisch eine Täuschung, da jeder nach seiner Meinung betet. Die katholische Gebetsmeinung könne notwendigerweise nur auf die Rückkehr der Brüder gerichtet sein und müßte, wenn sie offen erklärt würde, beleidigend wirken. Deshalb sei vom gemeinsamen Gebet abzuraten. Die Protestanten verdienten nicht nur Lob, es fehle ihnen vieles und Wesentliches.

Andere Stimmen, die sich hier anschlossen, konnten etwa sagen, die getrennten Brüder warteten geradezu auf das entschiedene Wort der Katholiken, da sie selbst sich oft über den ihnen fehlenden Mittelpunkt beklagten. Wenn die Kirche die nicht notwendigen Punkte des Anstoßes in sich selbst überwinde und ausscheide, gewinne sie gerade durch ihre Festigkeit und Geschlossenheit das Vertrauen der Getrennten.

In diesen Bereich gehört auch die breite und aktive Gruppe der Befürworter der Union mit der Ostkirche. Besonders in den letzten Tagen der Aussprache zum 3. Kapitel folgte aus dieser Gruppe Rede auf Rede. Hier war der Ökumenismus nur als Rückkehr zur verlassenen Mitte des Petrusamtes denkbar⁸⁾. Besonders

⁸⁾ Dabei wurden jedoch Zentralismus, Uniformierung und Latinisierung kritisch beurteilt und eine föderative Einheit empfohlen.

wurde von dieser Seite die große Gemeinsamkeit mit den Traditionen der gesamten Ostkirche hervorgehoben. Der tschechische Weihbischof Frantisek Thomasek forderte sogar mit großer Zuversicht die Vorbereitung einer besonderen Reihe von Unionskonzilien mit diesen Kirchen an wechselnden Orten wie Rom, Konstantinopel, Moskau, um in „wenigen Jahrzehnten“ die kirchliche Einheit herbeizuführen.

Die erwähnte Mitte des Spektrums, die auf das Geheimnis der Kirche hinwies, könnte in gewissem Sinn in Analogie zu den Stimmen aus der Orthodoxie gesehen werden, wie sie immer wieder auf Konferenzen des Ökumenischen Rates zur Frage der Einheit erklingen sind. Oft hat es sich als das Charisma der Ostkirche im ökumenischen Dialog erwiesen, daß hier eine gelebte Verbindung des Geheimnisses der Zusammengehörigkeit von Wahrheit, Einheit und Liebe spürbar wurde. So gehörten auch Bischofsreden dieser Art im II. Vatikanischen Konzil zu den besonders eindrucksvollen, zu Herzen gehenden und im wesentlichen und tiefen Sinn auch weiterführenden Stimmen des Konzils. Sie erklangen nicht selten aus Lateinamerika, besonders oft jedoch aus dem Munde der französischen Bischöfe. Hier wurde auf den Aspekt der Heilsgeschichte für das Verständnis der Einheit der Kirche hingewiesen: wie im Alten Bund Israel auch über die Trennung des Nord- und Südreiches hinaus eine Einheit vor Gott bleibt, so dürfe man auch über die Spaltungen der Kirche hinweg von ihrer wahren Einheit sprechen. Hier kam für den Ökumenismus vieles von dem zum Tragen, was in der Aussprache über die Liturgie und über die Kirche an Positivem aus der „Neuen Theologie“ und der biblischen Exegese eingebracht werden konnte.

Das breite „linke“ Feld des Spektrums der Aussprache zeigt eine größere Vielfalt von sachlichen Auseinandersetzungen mit dem ökumenischen Problem. Es ist deshalb notwendig, die einzelnen Punkte, auch wenn zwischen ihnen kein systematischer Zusammenhang herzustellen ist, herauszuheben. Hier tritt uns das Bemühen entgegen, aus dem allgemeinen Ethos des „neuen“ Verhaltens ein praktisches und konkretes Verhältnis zu den ökumenischen Problemen zu gewinnen. Diese Bemühungen schlugen sich in einer Reihe von Gedankengängen oder Vorschlägen zum Schematext nieder:

1. Im Bereich des Grundsätzlichen entwickelte Bischof Volk von Mainz eine „Idee des Ökumenischen“, nach der sich die Katholische Kirche als eine wesentliche Ganzheit nach allen Richtungen hin entfalten und darstellen müsse. Die Ökumenische Kirche ist der Idee nach zugleich die Katholische, ihr stehen jedoch geschichtlich in den getrennten Kirchen und Gemeinschaften selbständig gewordene Teile der Ökumene gegenüber, während sie wesentlich unverändert das Ganze repräsentiert. Deshalb kann dieses Ganze den Teilen gerecht werden, während die Teile von sich aus dies dem Ganzen gegenüber nicht vermögen. Auch kann das Ganze die Teile in sich aufnehmen, ohne ihnen einen Abbruch tun zu

müssen. Mit diesem Gedanken verbindet sich dann die Möglichkeit einer legitimen Reform in der Katholischen Kirche, dort nämlich, wo das Unwesentliche und Teilhafte in ihr selbst im Sinn des Ganzen umgestaltet und erneuert wird.

Dieser Idee nahe steht ein Gedankengang, der von Bischof Pangrazio von Goerz vorgetragen wurde: Die Katholische Kirche ist Hüterin der vollen Wahrheit. In bezug auf die Wahrheit ist jedoch zu unterscheiden zwischen Wahrheiten des Inhaltes und Wahrheiten der Mittel im Dienste des Inhalts. Für das ökumenische Problem ist es aber bedeutsam, daß in bezug auf die inhaltlichen Wahrheiten sehr viel mehr Übereinstimmung zwischen der Katholischen Kirche und den von ihr Getrennten besteht als in bezug auf die Wahrheiten der Mittel, wie die Ordnung der Sakramente, die Ämter und das Recht der Kirche. Hier liegt der Grund für die Möglichkeit, von der Kirche getrennte Gemeinschaften als „kirchliche“ (*communitates ecclesiales*) zu bezeichnen, auch wenn sie nicht im vollen Sinn der Kirche gleichgestellt werden können.

Diese Gedanken nähern sich einer der Aussagen im Text des Schemas selbst, in der von einer Bewahrung der Einheit in den Wesensfragen (*in necessariis*) die Rede ist, der gegenüber ein legitimer Gebrauch der Freiheit in einer Reihe anderer Dinge, der Formen des geistigen Lebens, der Ordnung der liturgischen Gestaltung und der theologischen Wahrheitsfindung, in Frage kommt, wenn nur in allem die Liebe waltet. Wir stehen nicht an, Gedanken, die hieran anknüpfen, zu den wichtigsten und hoffnungsvollsten Punkten der Aussprache über den Ökumenismus im Konzil zu rechnen.

2. Eine Reihe von Bischöfen ging von der aktuellen Lage der Christenheit in der heutigen Welt aus und kam von hier zu der Forderung, gemeinsam das für alle Christen Gültige zu betonen und zu bekennen; hierin müsse die neue ökumenische Haltung sich vor allem aussprechen, und dies solle durch ein Vorwort zum Schema des Ökumenismus herausgehoben werden. Hierbei sei die Not des Fehlens der Einheit und die große Bedeutung und Hoffnung auf Wiedervereinigung kräftig ins Licht zu rücken. Zugleich wurde vorgeschlagen, für die Gestaltung dieser Präambel auf die Gedanken der Botschaft zurückzugreifen, die zu Beginn des Konzils von den Bischöfen angenommen wurde.

3. Mehrere Redner wiesen auf die konkreten Aufgaben hin, die der Ökumenismus stellt. Hierzu bot Kapitel 2 besonderen Anlaß. Die gestellten Aufgaben beschränkten sich jedoch nicht wie im Schema auf solche, die innerhalb der Katholischen Kirche zu erfüllen wären. Vor allem wurde die konkrete Aufgabe des zu beginnenden und zu führenden Dialogs, speziell des theologischen Dialogs genannt. Zu wirklich klärender Aussprache über den ökumenischen Dialog ist es darüber hinaus jedoch noch nicht gekommen. Es blieb dabei unbestimmt, wieweit der Dialog über die Mitteilung in Demut und Liebe der bekannten Wahr-

heit der Katholischen Kirche hinauswachsen und zum offenen, zum gemeinsam die Tiefen der Wahrheit auslotenden Fragen, zum Suchen und Finden, zum gegenseitigen Geben und Nehmen werden kann, ja, muß, um wirklich Dialog genannt werden zu können.

Genannt wurde unter den konkreten Aufgaben weiter die ökumenische Kollekte, praktisch wohl zu verstehen als Bejahung der sogenannten „Cullmann-Kollekte“, d. h. jener Form kirchlicher Sammlungen, bei der eine katholische Gemeinde für einen bekannten und genannten Notstand in einer nichtkatholischen Gemeinde und umgekehrt sammelt. Andere Redner fügten hinzu den Hinweis auf die kirchlichen Hilfswerke in den jungen Kirchen und Entwicklungsländern, wo z. T. schon durch die Verbindung mit staatlichen oder allgemein humanitären Formen der Hilfe auch eine Zusammenarbeit der Kirchen naheliege. Bischof Hengsbach von Essen berichtete über die guten Erfahrungen mit einer gemeinsamen, sozialen Aktivität der Katholischen und Evangelischen Kirche im rheinisch-westfälischen Industriegebiet, bei der Arbeitgeber und Arbeitnehmer es mit einem einzigen kirchlichen Partner ohne Rücksicht auf die konfessionelle Trennung zu tun haben. Diese Zusammenarbeit der Evangelischen und Katholischen Kirche besteht im genannten Gebiet auf Anregung von evangelischer Seite hin seit dem Ende des letzten Krieges. Sie ist ein aufgerichtetes Zeichen für die Möglichkeiten konkreter ökumenischer Einheit. Alle diese Gedanken weisen in die Richtung des sogenannten Lund-Prinzips der ökumenischen Bewegung von 1952, wo es sehr nachdrücklich und weitgreifend heißt: die Kirchen sollten nur die Dinge getrennt tun, die sie nicht gemeinsam vollziehen können!

4. Zum sehr konkreten Bereich des Ökumenismus gehört die Frage des Schuldbekenntnisses. Nachdem hier Papst Paul VI. so eindrucksvoll in seiner Eröffnungsrede vom 29. September 1963 vorgestoßen war, folgten ihm darin manche Stimmen in der Aussprache zum Verhältnis gegenüber den getrennten Brüdern. Es gab aber auch Stimmen, die sehr wenig Neigung für eine Aufnahme der Worte des Papstes zeigten oder doch erklärten, in ihren Gebieten sei derartiges nicht angebracht, auch sei es nicht gut, die Protestanten dadurch von der Schuld an der Trennung, besonders im 16. Jahrhundert, zu entlasten. Auf das entsprechende Votum eines australischen Bischofs erwiderte allerdings der englische Benediktiner Christopher Butler, daß es sich wohl auch bis nach Australien inzwischen herumgesprochen haben sollte, daß die Zustände in jener Zeit für die Katholische Kirche sehr belastend gewesen seien. Mit besonderer Klarheit und Schärfe schnitt der Straßburger Weihbischof Elchinger das Problem der geschichtlichen Wahrheit an. Die Kirche müsse lernen, die geschichtliche Wahrheit zu erforschen und zu respektieren; ohne den entschiedenen Willen dafür sei der Ökumenismus praktisch nicht möglich. Hier sei noch ein weites Feld der Arbeit unbestellt. Es genügen auch keine allgemeinen Schuldbekenntnisse, die geschichtliche Wahrheit muß

mit der notwendigen Konkretheit aufgeheilt und zu gemeinsamer Anerkennung gebracht werden. Stand auch die Rede von Weihbischof Elchinger in dieser Entscheidung so gut wie allein, so ist doch im allgemeinen anzuerkennen, daß im Konzil ein historisch geklärtes Selbstverständnis der Kirche zu erwachen beginnt. Die Kirche beginnt sich selbst nicht mehr vor allem rechtlich oder gar politisch, auch nicht nur dogmatisch oder mystisch zu verstehen; sie fängt an, die ganze Schwere der Problematik ihrer Geschichtlichkeit zu erkennen. Es ist dies eine der wichtigen Einwirkungen der „neuen Theologie“, die ihre Hauptvertreter in Europa, in Deutschland, Österreich, Frankreich, Schweiz, Belgien und den Niederlanden hat.

5. Ein sehr oft, vor allem auch von Freunden der Ostkirchen oder von unierten Vertretern dieser Kirchen selbst vorgetragener Gedanke stützt sich auf das Diktum des Apostelkonzils nach Apg. 15,28, „keine Lasten aufzulegen über die unerläßlichen hinaus“. Dieser Gedanke wurde besonders in Anwendung gebracht auf den Prozeß der Uniformierung und Latinisierung und dementsprechend gefordert, als praktisches ökumenisches Prinzip die Bewahrung oder Wiederherstellung eigener Überlieferungen in den alten Kirchen und die Ausbildung neuer Formen in den jungen und neuen Kirchen anzuerkennen. In Verbindung mit dem zu Punkt 2 schon Gesagten würde dieser Gedanke das föderative Prinzip in der Kirche stärken und dem Vollzug des Ökumenismus ein weites, im Blick auf die Lage in Afrika und Asien sehr reales Feld öffnen.

6. Von einzelnen Bischöfen wurden Teilfragen des Ökumenismus angeschnitten. Einer der wichtigsten Punkte ist der der anglikanischen Weihen. Seit der für die Anglikanische Kirche so tief enttäuschenden Entscheidung Papst Leos XIII. vom Jahre 1896 ist diese Frage noch nicht wirklich zur Ruhe gekommen. Verschiedene Stimmen erklärten sie im Konzil sogar für einer Überprüfung entgegenreifend. Der neue Erzbischof von Westminster, Heenan, blieb allerdings in seiner sehr offen und freundlich der Anglikanischen Kirche sich zuwendenden Rede in diesem Punkte zurückhaltend und ließ es bei der vollen Bereitschaft der Katholischen Kirche in England zum theologischen Dialog mit der Anglikanischen Kirche in England bewenden. Es ist aber kein Zweifel, daß ein derartiger Dialog auch das Problem der Weihen als eines der wichtigsten berühren müßte. Außerhalb des offiziellen Konzilsbereichs kann man ernstzunehmende katholische Stimmen hören, die die Ansicht vertreten, die seit längerer Zeit sich auswirkende Beteiligung alt-katholischer Bischöfe mit gültiger Weihe könne für die notwendige Überprüfung der Entscheidung von 1896 eine Hilfe bedeuten.

Eine andere Sonderfrage war die der *communicatio in sacris* oder auch der Anerkennung der Sakramenten-Spendung in einer als „Kirche“ anerkannten Gemeinschaft, also nach dem Text des Schemas in einer nichtunierten Ostkirche.

Hier bestehen tatsächlich bei den durcheinanderlaufenden Fäden familiärer Beziehungen und entsprechenden kirchlichen Handlungen in den verschiedenen Kirchen sehr große Belastungen, solange die Katholische Kirche ihre Intransigenz nicht mildert. Es handelt sich um Taufe, Trauung, Eucharistie und Beerdigung, zumal im Vorderen Orient vielfach für die Gläubigen die Priester der verschiedenen Kirchen räumlich nur sehr schwer zu erreichen sind.

Eine letzte dieser Fragen, die die Aussprache über den Ökumenismus offiziell nicht oder nur am Rande berührte, war die der Mischehen. Der Text des Schemas erwähnt die Frage nicht, dennoch nahmen zwei deutsche Redner, Kardinal Frings und Bischof Hengsbach, zu dem gerade im deutschen Bereich besonders brennenden Problem Stellung. Der Kardinal erklärte, daß die Mischehen in der Sache unerwünscht und deshalb nach dem Rat der Kirche zu unterlassen seien, vor allem, wenn die katholische Kindererziehung nicht zugebilligt würde. Dieser konservativen, dem gegenwärtigen Stand der Dinge entsprechenden Erklärung fügte er dann jedoch hinzu, im Falle einer trotzdem vor einer rechtlichen Instanz eingegangenen Ehe sollte sie auch von der Kirche als rechtlich bestehend anerkannt und nicht diffamiert werden. Bischof Hengsbach äußerte sich zur Sache noch weniger als der Kardinal, ging aber insofern doch über dessen in dieser Frage sehr konservative Haltung hinaus, indem er bat, die getrennten Brüder möchten Verständnis haben, daß das Konzil wegen der komplexen Schwierigkeiten dieser Frage sie im Konzil noch nicht werde behandeln können. Zugleich bat er das Konzil, seinerseits gewisse Vorkehrungen zu treffen oder Vorarbeiten zu leisten, damit diese Frage in der neuen Bearbeitung des Kirchenrechts geklärt werden könne.

7. Eine breitere Gruppe von Bischöfen betonte das mangelnde Verstehen der anderen als Hindernis der Verwirklichung des Ökumenismus auch auf katholischer Seite. Einige begnügten sich dabei mit der Forderung besserer Unterrichtung durch Studium bis hin zum Einrichten besonderer Institute und Kurse, oder auch mit dem Rat, auf Urteile zu verzichten.

Andere nahmen konkret Stellung zu den im 3. Kapitel des Schemas ausgebreiteten Beurteilungen der nicht römisch-katholischen Kirchen und Gemeinschaften. Tatsächlich stellt das Kapitel 3 eine unglückliche Zusammenstellung von Teilen eines Schemas der Ostkirchen-Kommission in Verbindung mit einem vom Sekretariat für die Einheit hinzugefügten Abschnitt über die „aus dem 16. Jahrhundert entstandenen“ Gemeinschaften dar. Diese besonders von Beobachterseite her sehr kritisch beurteilte, summarische, unsystematische und unvollständige Aufstellung fand auch bei den Bischöfen viel Kritik. Es sei unökumenisch, wenn man den Getrennten Beurteilungen sozusagen anhefte, die sie selbst als Fehlurteile oder gar Diskriminierung empfinden. Tatsächlich konnten die Waldenser, die im 13. Jahrhundert entstanden, sich unter den „aus dem 16. Jahrhundert entstandenen“

Gemeinschaften nicht wiederfinden. Die verschiedenen protestantischen Kirchen der Reformation sahen sich durch den Hinweis auf das eine Prinzip der Hervorhebung der Transzendenz Gottes völlig verzeichnet. Die Anglikaner konnten sich in dieser Klassifizierung überhaupt im ganzen Kapitel nicht entdecken. Die Alt-Katholiken fanden sich zwar sachlich recht positiv klassiert als Gemeinschaft, die sich eines göltigen Amtes und der daraus erwachsenden Früchte erfreuen dürfe, ohne daß sie jedoch als Kirche bezeichnet oder auch nur ihr Name genannt wurde. Dazu fand die ganze Wirklichkeit des Ökumenischen Rates, auch wenn dieser nicht beansprucht, Kirche zu sein, in der Darstellung des 3. Kapitels keine Erwähnung, während mit großer Breite und positiver Wertung von den Ostkirchen gesprochen wurde. Trotzdem konnten auch diese damit nicht wirklich zufrieden sein, da in der Sicht der nichtunierten Ostkirche die Schwierigkeit, die für sie im wesentlichen in der dogmatischen Entwicklung der Primatslehre liegt, zu sehr abgeschwächt, ja recht eigentlich verhüllt wurde.

All dieses wurde von den Bischöfen selbst, z. T. auch aus ihrem Kontakt mit den Beobachtern heraus, zur Sprache gebracht bis hin zu dem Vorschlag, das ganze Kapitel 3 fallenzulassen, und zu der Erklärung, daß es nicht genüge, vom katholischen Ökumenismus zu sprechen, ohne zugleich klarzustellen, daß es außerhalb seiner Grenzen eine nichtkatholische Ökumene gebe und dann auch nach dem Verhältnis beider zu fragen. Es wurde in der Aussprache auf das brennende Verhältnis der beiden heute bestehenden, großen ökumenischen Kreise jedoch weiter nicht eingegangen.

Die größte Offenheit für die Wirklichkeit der nicht römisch-katholischen Ökumene zeigte der sehr freimütige Weihbischof Rafael Gonzales Moralejo von Valencia/Spanien. Bischof Gonzales wünschte eine Einarbeitung der allgemeinen Prinzipien der Gewissensfreiheit in die Prinzipien des katholischen Ökumenismus. Auch fragte er, ob das Schema die Katholiken nur zur Teilnahme am ökumenischen Gespräch der Protestanten, d. h. also an der ökumenischen Bewegung im allgemeinen Sinn vorbereiten wolle, oder ob es von seiten der Katholischen Kirche einen neuen Dialog anzubahnen suche, an dem dann auch die getrennten Brüder teilzunehmen vermöchten. Der Wille der Kirche in dieser Frage müsse unmißverständlich geklärt werden. Christus habe der Kirche kein Charisma verliehen, um Spaltungen zu vermeiden. Christus hinterließ den Seinen das Gebot der Liebe und der Einheit, durch dessen Beobachtung sie Zeugnis für Christus ablegen.

Andere Stimmen suchten den Ausdruck der ökumenischen Einheit vor allem im Gebet mit den getrennten Brüdern. Das Schema selbst rät dies an in den von der Kirche, vor allem gegenüber dem sakramentalen, gottesdienstlichen Vollzug gebotenen Grenzen. Ausdrücklich wurde dabei der Gedanke von Paul Couturier bejaht und die Formel unterstrichen, wir beten um die Einheit der Kirche,

wie Jesus Christus sie gewollt hat und im Angesicht des himmlischen Vaters erbittet. In solcher Gebetsmeinung, so sagte Kardinal Bea in seinem abschließenden Wort zur Aussprache, sind unsere verschiedenen, durch unsere Trennung bedingten Gebetsmeinungen vor Gott aufgehoben, auch wenn sie im Bewußtsein der Betenden noch bestehen bleiben.

8. Nicht sehr oft, aber doch mit Energie und in Klarheit wurde auch in der Aussprache auf den Zusammenhang zwischen Missionsaufgabe und ökumenischer Einheit hingewiesen. Ohne Frage liegt hier einer der schwersten, noch ungehobenen Steine zwischen den Kirchen heute. Dies ist ein Erbe des großen Zeitalters der konfessionell-denominationellen Mission seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Hier werden neue Entscheidungen vielleicht bald unerläßlich werden. Besonders eindrücklich war dabei die Intervention des Erzbischofs Jean Zoa aus Kamerun, der im Namen der Bischöfe Afrikas und Madagaskars erklärte: ökumenische und missionarische Tätigkeit ergänzen sich gegenseitig und sind untrennbar mit den Notwendigkeiten des ökumenischen Dialogs verbunden. Ohne ein Zusammenwirken von Katholiken und Protestanten kann das christliche Afrika seine Probleme nicht lösen. Stimmen aus Asien wiesen wiederholt in die gleiche Richtung.

9. Einzelne Stimmen richteten sich auf die Vertiefung des Verständnisses der Einheit selbst: in welcher Weise sind Mannigfaltigkeit und Einheit zusammen möglich? Besonders Kardinal Léger von Montreal gab hier eine Antwort: Die Tiefe der Wahrheit ist die vollkommene Einheit von Freiheit und Gehorsam. Diese Wahrheit kann nur gemeinsam im Geiste der Demut, vor allem der intellektuellen Demut erforscht werden. „Immobilismus“ ist das größte Hindernis. Kardinal Léger wies gerade auch auf die Behandlung der Infallibilitätslehre als einen Testfall für dessen Überwindung hin, ohne die der katholische Ökumenismus sich nicht werde entfalten können.

10. Schließlich richteten einige Väter ihre Aufmerksamkeit auf die praktisch zu ziehenden Folgerungen. Ein Bischof forderte zur Erhöhung des Gewichts der konziliaren Aussage über den Ökumenismus eine Konstitution anstatt eines Dekrets für das endgültige Dokument, doch dürfte diese Stimme kaum Gehör finden. Andere richteten mit Zustimmung besonders des Sekretariats durch den Mund von Kardinal Bea ihre Wünsche auf die Entlastung des Dekrets zugunsten eines vom Sekretariat zu verfassenden und vom Papst zu bestätigenden Direktoriums über die Praxis des ökumenischen Verhaltens. Doch soll auch dieses Direktorium nur die allgemeinen Richtlinien enthalten und damit an die Stelle früherer päpstlicher Erklärungen zur ökumenischen Frage und Bewegung treten. Den einzelnen Bischofskonferenzen sei es dann anzuraten, ihrerseits regionale Sekretariate für die Einheit einzurichten und durch diese von ihnen bestätigte Direktorien herauszugeben.

„Eine sehr breite Bejahung fand die Forderung des Dialogs als der Hauptmethode zur Förderung des neuen ökumenischen Verhältnisses gegenüber den Getrennten. Doch bleibt nach allem Gesagten das Bild dieses Dialogs noch reichlich ungeklärt. Der ökumenische Weg der Katholischen Kirche wird sich daran entscheiden, ob sie den Dialog vor allem als die Form der Weitergabe des ihr eigenen Wahrheitsbesitzes betrachten will, oder ob jene Stimmen durchdringen, die in ihm den Weg des gemeinsamen Suchens im Blick auf die unausschöpfbaren Tiefen der Wahrheit Gottes erkennen.“

Wenn es im Konzil oder im Bereich seiner Theologen weiter „links“ von diesem Feld des Spektrums noch Auffassungen vom ökumenischen Verhalten der Katholischen Kirche gab, sind sie jedenfalls durch Stimmen der Bischöfe nicht zum Ausdruck gekommen. Das bedeutet nicht, daß sie nicht vorhanden oder nicht möglich wären. Jedenfalls zeigt das Gesamtbild der Aussprache eine Summe von Fortschritten in sehr bestimmten Grenzen: Fest steht das Ja zum Thema im Sinn der Bejahung einer neuen Haltung und Aufgabe für die ganze Kirche. Es beginnt ein selbstkritisches Verständnis der Kirche im Zusammenhang des Geschichtlichen sich einen Weg zu bahnen. Eine Sicherung steht auch zu erwarten für die Anerkennung echter Elemente kirchlichen Lebens außerhalb der Grenzen der römisch-katholischen Kirche. Unbestimmtheit bleibt jedoch dabei das Ausmaß dieser Anerkennung. Gerade hier setzen auch die fundamentalen Differenzen in dem Verständnis der ökumenischen Frage im Konzil ein. Bestehen bleiben die Grenzwälle der überlieferten Dogmen; bestehen bleiben jedoch auch die eindrucksvolle Bereitschaft zu neuer Offenheit für das Verstehen der anderen, die Einsicht in die Notwendigkeit christlicher Einheit und das Erwachen neuer Hoffnung auch gegen die bisherige geschichtliche Erfahrung und gegen starke Elemente konservativer Kirchlichkeit.

MEXIKO 1963: WELTMISSIONSKONFERENZ

VON HANS HEINRICH HARMS

Die Weltmissionskonferenz, die vom 8. bis 19. Dezember 1963 in der Stadt Mexiko stattfand, war in ihrer Struktur anders als ihre großen Vorgängerinnen Edinburgh, Jerusalem, Madras, Whitby, Willingen, Achimota. Diese wichtigen Meilensteine der ökumenischen Geschichte waren Versammlungen des Internationalen Missionsrates gewesen. In Mexiko dagegen versammelte sich die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen, also des umfassenderen Gremiums, mit dem sich der Internationale Missionsrat 1961 in Neu-Delhi verbunden hatte.

Dieser Strukturwandel spiegelt eine entscheidende Entwicklung wider, die sich in den vergangenen fünfzig Jahren vollzogen hat: Kirche und Mission, die eigentlich nach allen dogmatischen und geistlichen Grundsätzen immer eine Einheit hätten sein müssen, die sich aber aus mancherlei Gründen, insbesondere in Deutschland, auseinandergelebt hatten, haben verstanden, daß sie zusammengehören; daß die eine nicht ohne die andere ist, was sie sein sollte. Diese Erkenntnisse hatten in Neu-Delhi zu der sogenannten Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen geführt. Und nun trat in Mexiko eine andersgeartete Weltmissionskonferenz zusammen: Mission sollte und wollte nicht mehr ein Spezialgebiet christlicher Betätigung sein. Unter dem Oberthema „Gottes Mission und unsere Aufgabe“, das freilich während der Konferenz kaum zitiert wurde, wollten Kirchen und Missionsgesellschaften über den zentralen Auftrag miteinander nachdenken.

Zwei Jahre nach der offiziellen „Integration“ — wer wollte erwarten, daß die Probleme hätten gelöst werden können! Wer wollte erwarten, daß alle Probleme, die sich den Kirchen und Missionen mit dem Faktum „Integration“ stellen, auch nur hätten anvisiert werden können! Die Zeit seit Neu-Delhi war dazu zu kurz. Aber das Ergebnis von Mexiko war doch immerhin so, daß niemand auf den Gedanken verfallen ist, die Integration rückgängig zu machen. Auch das hätte ja sein können. Kirche und Mission haben sich wirklich „gefunden“, sie „raufen sich zusammen“. Wäre es anders, ginge das alles glatt ab, ohne Mißverständnisse und ohne große Mühe, dann müßte man fürchten, wir hätten unsere Aufgabe noch immer nicht in ihrer Tiefe verstanden.

In absehbarer Zeit wird ein umfassendes Buch vorliegen, das alle Dokumente, alle wichtigen Vorträge und Einführungen in die Sektions- und Kommissionsberichte bringen wird. Zum ersten Mal wird ein solch umfassender Band in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Auch darin spiegelt sich Hoffnung auf die Verwirklichung der Integration in der Christenheit in Deutschland wider! Hier muß für eine gründliche Orientierung auf diesen Band „Mission in sechs Kontinenten“ verwiesen werden^{*)}. Aufgabe dieses kurzen Berichtes kann es nur sein, ein paar Hinweise zu geben auf Fragen, die der Weiterarbeit bedürfen, und niemand soll beim Lesen dieser Zeilen auf den Gedanken verfallen, es sei nur Kritisches zu Mexiko zu sagen. Mexiko war eine ergebnisreiche Konferenz, die weiterführen, Anstöße vermitteln kann. Die Antwort auf die Frage, ob Mexiko ein Erfolg war, kann die Konferenz selber nicht geben. Die Kirchen und Missionen werden diese Antwort geben müssen und können die Verantwortung für eine positive Antwort nun nicht mehr delegieren an ihre Mexiko-Delegierten!

^{*)} Erscheint im Evang. Missionsverlag, Stuttgart, ca. 350 Seiten. Subskriptionspreis bis 30. 5. DM 10,80.

Die Weltmissionskonferenz war in gewisser Weise eine erste Probe darauf, ob auch die orthodoxen Kirchen die Integration ernst nehmen würden. Diese Probe war erstaunlich positiv. Auf keiner Weltmissionskonferenz bisher waren die Orthodoxen vertreten gewesen. In Mexiko waren sie anwesend. Und ihre Vertreter waren ausgezeichnete Mitarbeiter in Sektionen und Kommissionen, die es oftmals zu spannenden Diskussionen kommen ließen, in denen die Partner wirklich aufeinander hörten. Die Kommission für Weltmission und Evangelisation will im Laufe dieses Jahres ein erstes intensives Gespräch mit den Orthodoxen führen. Die Erfahrungen in Mexiko sollten die Kommission ermutigen, diesen Plan möglichst bald auszuführen.

Die vier Sektionen der Konferenz haben Berichte von unterschiedlicher Bedeutung vorgelegt. Alle waren befaßt mit dem christlichen Zeugnis:

1. Das christliche Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glaubens
2. Das christliche Zeugnis gegenüber den Menschen des Säkularismus
3. Das Zeugnis der Gemeinde in ihrer Nachbarschaft
4. Das Zeugnis der Kirche durchstößt nationale und konfessionelle Grenzen.

Damit war ein großer Teil der Thematik der Vollversammlung des Ökumenischen Rates von Neu-Delhi aufgenommen. Man wird der Konferenz von Mexiko kaum Unrecht tun, wenn man feststellt, daß sie im wesentlichen über die Neu-Delhi-Ergebnisse und -Erkenntnisse nicht hinausgekommen ist. Aber sicherlich sind diese Erkenntnisse in eine andere Sphäre kirchlichen Denkens und Handelns hineingetragen. Auch das ist positiv.

Lebhafte Debatten gab es natürlich auf dem Hintergrund der Diskussionen und Vorträge von Neu-Delhi über die nichtchristlichen Religionen und ihren „Wert“ oder ihre auf das Evangelium zielenden Elemente. Die Ergebnisse sind in keiner Weise eindeutig und befriedigend. Die Kirchen Europas und Amerikas werden die Kirchen Asiens und Afrikas dringend bitten müssen, hier ihren theologischen Beitrag zu leisten und nicht immer nur mit allmählich langweilig werdender Eintönigkeit ihre Forderung nach eigenständiger Theologie zu wiederholen. Eigenständige asiatische oder afrikanische theologische Arbeit sollte man nun gerade nicht von uns fordern, sondern sie an Ort und Stelle betreiben. Und über eines müßten sich die Christen Asiens und Afrikas auch klar sein: Eigenständige theologische Arbeit hat nur dann echte Verheißung, wenn sie das Alte Testament nicht ausklammert, sondern sich müht um das Verständnis dessen, was Gott mit seinem Handeln an Israel gewollt hat. Daß es immer wieder zu Explosionen kommt, wenn die Frage „Israel“ diskutiert wird, ist im höchsten Maße beunruhigend. So war es in Evanston. So war es in Neu-Delhi. Und daß auch bei der zweiten Sessionsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils dieselben Explosionen sich ereigneten wie in Mexiko, zeigt nur, daß die Kirchen des Abendlandes nicht allenthal-

ben den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott und Vater Jesu Christi zu bezeugen in der Lage gewesen sind, sondern daß unter der Hand doch religiöse Ideen und Prinzipien daraus geworden sind. Das Alte Testament kann den Kirchen aller Kontinente helfen, Gott als den Gott der Geschichte zu begreifen und dann auch Mission zu treiben in einer Welt der Religionen, die diesen Gott nicht kennt und nicht will.

Die ökumenische Studienarbeit hat sich fast seit dem Beginn solcher Arbeit überhaupt immer um das große Thema gedreht: Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi, auch wenn das Thema gelegentlich anders formuliert war. Ein ökumenischer Konsensus hat sich dabei noch nicht herausgeschält. Auch das hat Mexiko deutlich gemacht, nicht nur in der Diskussion über Sinn, Inhalt und Bedeutung des Säkularismus, wobei sich diese Erscheinung nicht nur in der christlichen oder nachchristlichen Welt feststellen läßt. Gerade auch die dritte Sektion hat ihren Beitrag zu diesem Problem gegeben. Das mag ein Abschnitt aus ihrem Bericht illustrieren. Dort heißt es:

„Mit Recht ist betont worden, daß sich Christi Erlösungsmacht in dem Gegensatz zwischen dem Leben der Welt und dem Leben der Christen in ihren abgegrenzten Gemeinden darstellt. Die Notwendigkeit zum Zeugnis für die erobernde Macht von Gottes Liebe, wie sie sich in der Gemeinschaft von Gottes Volk darstellt, ist ein Ruf, dessen wir uns dauernd bewußt bleiben müssen. Aber er sollte uns nicht blind gegenüber der Tatsache machen, daß sich oftmals der Erweis eines gewandelten Lebens auch in anderen Bereichen als in anerkannten christlichen Gemeinden kundtut.“

Und dann wird der Kontroverspunkt dargestellt:

„Einige Mitglieder der Kommission konnten sich dieser These nicht anschließen und schlugen als Alternative vor: Aber er sollte uns nicht blind machen gegenüber der Tatsache, daß Gott auch in weltlichen Institutionen am Werk ist. Die Diskussion darüber brachte eine theologische Kontroverse zutage, die ungelöst blieb. Wieder und wieder kehrte die Debatte zu der Beziehung zwischen dem, was Gott in und durch die Kirche tut, und dem, was Gott in der Welt offenbar unabhängig von der christlichen Gemeinde verrichtet. Kann eine Unterscheidung zwischen Gottes Vorsehung und Gottes Erlösungswerk getroffen werden? Wenn eine Erneuerung und eine Versöhnung des menschlichen Lebens durch Gottes Tat mit Hilfe weltlicher Institutionen erreicht werden kann, was ist dann noch der Platz und die Bedeutung des Glaubens? Wenn die Kirche ganz und gar in die Welt und ihre Geschichte einbezogen ist, was ist dann das wahre Wesen ihrer Besonderheit? Wir waren zwar in der Lage, These und Gegenthese in dieser Debatte zu formulieren, aber wir vermochten nicht unseren Weg in Richtung auf die Wahrheit zu finden, welche, wie uns deutlich war, jenseits dieser Dialektik liegt. Dennoch sind wir des Glaubens, daß alle Versuche, die Denkformen der Kirche den großen Wandlungen, die sich in der Welt ereignen, anzupassen, zur Ergebnislosigkeit verurteilt sind, solange wir nicht den Weg finden, besser als bisher die Beziehung von Kirche und Welt im Verhältnis zu Gott zu definieren.“

Daß man den Gegensatz in dieser Klarheit hat stehenlassen, ist auch ein positives Ergebnis der Konferenz.

Nur kurz angemerkt soll die zähe Diskussion werden, die um die eschatologische Dimension der Mission geführt wurde. Immer und immer wieder gab es Versuche, nun auch noch die ohnehin schon knappen Aussagen in dieser Richtung einfach zu streichen. Die Ergebnisse von Evanston sind offenbar noch nicht allenthalben verstanden und aufgenommen worden. Hier ist unsere besondere Wachsamkeit gefordert.

Daß durch die Mission die ökumenische Bewegung einen neuen Impetus erhalten hat, ist nicht nur ein historisches Faktum. Mit großer Eindeutigkeit und Entschiedenheit ist die Frage nach der Einheit der Kirche gestellt worden, ohne daß dabei romantisches Wunschdenken den Sieg davontrug. Auch erneute Anklagen gegen die konfessionellen Weltbünde, die in den Sektionsgesprächen wiederkehrten, haben ihren Weg in die Endredaktion der Berichte nicht gefunden. In diesem Zusammenhang sei vermerkt, daß die Konferenz eingeladen war, an einer nach anglikanischer Ordnung gehaltenen Abendmahlsfeier teilzunehmen.

Nur ein paar Hinweise konnten gegeben werden. Sie möchten freilich Mut machen, die Ergebnisse der Konferenz gründlich zu studieren. Sie verdienen es. Auch die kühnen und dennoch sehr realistischen Pläne für einen Fonds zur Förderung christlicher Literatur und für die Fortsetzung des Ausbildungsfonds für Theologen fordern unsere Aufmerksamkeit.

Das Wort von der Mission in sechs Kontinenten durchzog die Konferenz wie ein roter Faden. Nicht nur wegen der geforderten gemeinsamen Aktionen, vielmehr noch wegen des geistlichen Zustandes des Abendlandes! Welches Land wäre nicht Missionsland! So unterschiedlich die Welt und ihre Religionen sein mögen — im Grunde besteht eine Einheit. Und dieser Welt gegenüber in all ihren Formen und Variationen gibt es nur eine Aufgabe, von der die Botschaft der Konferenz von Mexiko eindeutig sagt:

„Wir bekräftigen, daß die missionarische Aufgabe unteilbar ist und nach Einheit verlangt. Sie ist unteilbar, weil das Evangelium unteilbar ist. Sie ist unteilbar, weil die Kirchen in allen Ländern vor der gleichen wesentlichen Aufgabe stehen.“

METHODISTEN UND ANGLIKANER AUF DEM WEGE ZUR EINHEIT

Mit dem in die Geschichte der ökumenischen Bewegung eingegangenen „Appeal to All Christian People“ der Lambeth-Konferenz von 1920 setzte eine an Unionsgesprächen reiche Periode der englischen Kirchengeschichte ein. Gleichzeitig legte damals die Anglikanische Kirche mit dem „Lambeth Quadrilateral“ erneut die nach ihrem Verständnis für eine Kircheneinigung notwendigen Voraussetzungen nieder, zu denen auch die Annahme des historischen Bischofsamtes gehörte. Damit erhielten die bald darauf einsetzenden Gespräche ihr Leitthema, das bis zum heutigen Tage bestimmend geblieben ist.

Bis zum Beginn des 2. Weltkrieges fanden eine Reihe von Gesprächen zwischen offiziellen Vertretern der Kirche von England und offiziellen Vertretern der in einem „Federal Council“ zusammengeschlossenen englischen Freikirchen, wie auch zwischen der Kirche von England und der (presbyterianischen) Kirche von Schottland, statt. Nach dem 2. Weltkrieg wurden diese Gespräche, angeregt vor allem durch eine Predigt des Erzbischofs von Canterbury, die dieser im Jahre 1946 vor der Universität Cambridge hielt, und durch die Kirchenunion in Südafrika wieder aufgenommen. Das Ergebnis dieser Gespräche wurde 1950 in Form eines gemeinsamen Berichts „Church Relations in England“ veröffentlicht. Seitdem konzentrierten sich die Einigungsbemühungen auf offizielle Verhandlungen zwischen der Kirche von England und einzelnen Kirchen. Während die anglikanisch-presbyterianischen Verhandlungen durch den ablehnenden Beschluß, den die Generalversammlung der Kirche von Schottland im Jahre 1959 als Antwort auf den 1957 veröffentlichten gemeinsamen Bericht „Relations between Anglican and Presbyterian Churches“ faßte, zu einem vorläufigen Ende kamen, haben die anglikanisch-methodistischen Verhandlungen und der vor einem Jahr veröffentlichte Schlußbericht „Conversations between The Church of England and The Methodist Church“ (London 1963) eine weit günstigere Aufnahme in beiden Kirchen gefunden.

*

Im Jahre 1953 stimmte die Methodistenkonferenz, das oberste Leitungsorgan der Methodistischen Kirche in Großbritannien, einem Vorschlag des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung zu, Verhandlungen mit der Kirche von England aufzunehmen. Ziel dieser Verhandlungen sollte die Herstellung der Abendmahlsgemeinschaft sein. Der Gedanke einer Kirchenunion wird noch ausgeklammert. Damit hatte man die entsprechenden Anregungen der Cambridger Universitätspredigt des Erzbischofs von Canterbury und des Berichts „Church Relations in England“ (1950) aufgenommen. Der Vorschlag war mit drei Bedingungen verknüpft, denen die Konvokationen von Canterbury und York im Jahre 1955 grundsätzlich zustimmten. Die Konvokationen wie auch die Methodistenkonferenz beschlossen im selben Jahr, Verhandlungen zwischen beiden Kirchen aufzunehmen. Beide Kirchen ernannten Ausschüsse, die unter der Leitung von Bischof Bell und Principal Dr. Roberts standen. Von 1956 bis 1958 fanden fünf Sitzungen, davon vier gemeinsam, statt. Der Zwischenbericht „Conversations

between The Church of England and The Methodist Church — An Interim Statement“ (London 1958) gab einen Überblick über den Stand der Verhandlungen. Diese wurden mit elf weiteren gemeinsamen Sitzungen, die gewöhnlich zwei Tage dauerten, fortgeführt. Der Schlußbericht (s. o.) wurde im April 1963 veröffentlicht.

Jeder der beiden Ausschüsse setzte sich aus zwölf Mitgliedern zusammen, unter ihnen waren leitende Männer der beiden Kirchen, führende Theologen, Pfarrer und Laien. Die verschiedenen kirchlich-theologischen Richtungen waren in ihnen vertreten; das gilt vor allem für den anglikanischen Ausschuß, dessen Vorsitz Bischof Carpenter, Oxford, nach dem Tode von Bischof Bell übernommen hatte. Der Schlußbericht, der von allen anglikanischen Ausschußmitgliedern, aber nur von acht der methodistischen Verhandlungspartner unterzeichnet wurde — vier Methodisten legten ihre abweichenden Auffassungen im Anhang des Berichts gesondert dar —, kam drei Monate später vor die Konvokationen von Canterbury und York und im Juli 1963 vor die Methodistenkonferenz. In allen drei Gremien fand der Bericht eine positive Aufnahme und wurde den Kirchen und Gemeinden zum Studium empfohlen. Eine Entscheidung über die in diesem Bericht enthaltenen Vorschläge sollen die beiden Kirchen bereits 1965 treffen.

*

Erzbischof Fisher hatte in seiner Cambridger Predigt vorgeschlagen, daß die Freikirchen das historische Bischofsamt „in ihr System übernehmen“ sollten, um so die Voraussetzungen für eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Kirche von England und diesen Kirchen zu schaffen. Die Zeit für eine „konstitutionelle und organische Vereinigung“ hielt er noch nicht für gekommen. Alle zukünftigen Ordinationen in den Freikirchen sollten sodann durch deren Bischöfe geschehen¹⁾. Sowohl der Bericht der Lambeth-Konferenz von 1948 als auch der Bericht „Church Relations in England“ von 1950 nahmen an diesem Vorschlag zwei wichtige Korrekturen vor:

a. Alles Bemühen um die Abendmahlsgemeinschaft ist nur sinnvoll und verantwortbar, wenn dabei das eigentliche Ziel, die „organische Einheit“, nicht aus den Augen verloren wird.

b. Nach der Übernahme des Bischofsamtes durch eine Freikirche sollten nicht nur die zukünftigen Ordinationen durch Bischöfe geschehen, sondern auch gleichzeitig die bestehenden Ämter vereinigt werden²⁾.

Damit hatte man den Schritt mitvollzogen, der von den Unionsplänen für Südin Indien zu den noch vor ihrer Realisierung stehenden Unionsplänen für Nordindien/Pakistan und für Ceylon unternommen wurde. Diese Vereinigung der Ämter aber stellt für die eben genannten Pläne wie auch für die anglikanisch-methodistischen Verhandlungen das eigentliche Problem dar.

Damit waren zwei Grundentscheidungen getroffen, die nun auch für die 1956 einsetzenden Verhandlungen zwischen der Kirche von England und der Metho-

¹⁾ Vgl. G. K. A. Bell ed., Documents on Christian Unity, Fourth Series 1948—1957, London 1958, S. 47—50.

²⁾ The Lambeth Conference 1948, Report, London 1948, S. I. 40 und II. 53—55. G. K. A. Bell, a. a. O. S. 59f.

distischen Kirche bestimmend wurden. Im Zwischenbericht von 1958, der lediglich ein Bild vom Stand der Verhandlungen geben möchte, ohne bereits konkrete Vorschläge zu unterbreiten, wird die ursprünglich von Erzbischof Fisher vorgeschlagene Methode als für die Methodistische Kirche unannehmbar bezeichnet, da nach der Übernahme des Bischofsamtes lediglich die von nun an bischöflich ordinierten methodistischen Pfarrer von der Kirche von England voll anerkannt werden könnten. Aus diesem Grunde wird dem Plan einer Vereinigung der Ämter beider Kirchen, die gleichzeitig mit der Übernahme des historischen Bischofsamtes durch die Methodistische Kirche erfolgen sollte, der Vorzug gegeben. Gleichzeitig wird mit großem Nachdruck erklärt, daß die auf diese Weise anzustrebende Abendmahlsgemeinschaft nur ein erster Schritt, gleichsam nur eine Zwischenstation auf dem Wege zur vollen Einheit sein kann. Diese Einheit, die Gott für seine Kirche will, kann allein Ziel aller Bemühungen sein.

Andererseits werden Erzbischof Fishers Einwände gegen eine baldige Vereinigung der Kirchen — er hatte in diesem Zusammenhang vor allem auf den besonderen Status der Kirche von England als Staatskirche und als Mutterkirche der anglikanischen Kirchengemeinschaft hingewiesen — in der Weise aufgenommen, daß man eine sofortige Vereinigung zwischen der Kirche von England und der Methodistischen Kirche nicht für möglich hält. Beide Kirchen sollten, wenn der erste Schritt der Übernahme des Bischofsamtes und der Vereinigung der Ämter getan ist, eine Reihe von Jahren nebeneinander existieren, und zwar in voller Abendmahlsgemeinschaft, mit gemeinsamen beratenden Gremien auf den verschiedenen Ebenen und in weitreichender praktischer und geistlicher Zusammenarbeit. Sie werden, so ist zu hoffen, auf diese Weise in einen Prozeß gegenseitigen Zueinanderwachsens eintreten.

Der Zwischenbericht macht deutlich, daß die Frage der Vereinigung der Ämter und nicht, wie Außenstehende vermuten könnten, die Übernahme des historischen Bischofsamtes durch die Methodistische Kirche eine besondere Schwierigkeit darstellt. Hierfür werden einige Grundsätze niedergelegt. In diesem Akt der Vereinigung sollen weder die bisherigen Ämter in Frage gestellt, noch soll näher ausgeführt werden, wo ihre Begrenzungen liegen. Vielmehr soll im Glauben bekannt werden, daß Gott in Erhörung der Gebete seiner Kirche und durch die Handauflegung alle Begrenzungen, die es in seiner Sicht geben mag, heilen wird. Der Blick soll auf die zukünftige, vereinigte Kirche und nicht urteilend auf die Vergangenheit gerichtet sein. (Diese Grundsätze sind den Unionsplänen für Nordindien/Pakistan und für Ceylon entnommen.)

Die hier skizzierten Aussagen bilden den Abschluß des Zwischenberichts, sie stellen ja auch das Ziel der Verhandlungen dar und müssen daher notwendigerweise auf einer Reihe von Übereinstimmungen beruhen, die man in den Verhandlungen feststellen oder erreichen konnte. Wenn der Bericht den Satz mit an den Anfang stellt, daß das zwischen beiden Kirchen bereits bestehende Maß an Einheit überhaupt erst eine Diskussion über ein engeres Verhältnis zwischen beiden Kirchen möglich mache, und anschließend diese schon vorhandene Einheit im Glauben näher expliziert, dann ist das grundsätzlich richtig, es bedeutet aber keineswegs, daß die Verhandlungen selbst zuerst Schritt für Schritt den Bereich der Übereinstimmungen durchschritten haben, um dann schließlich bei den Unterschieden in der Amtsform und im Amtsverständnis anzukommen. Unterschiede also, bei denen sich nun herausstellt, daß in ihrer Überwindung der eigentliche Schlüssel zur Abendmahlsgemeinschaft und dann auch zur vollen Einheit liegt.

Das Bischofsamt und die damit zusammenhängenden Fragen haben von Anfang an im Mittelpunkt der Verhandlungen gestanden, sie sind es, die fast ausschließlich die Gemüter in den miteinander verhandelnden Kirchen bewegen und erregen. Aus diesem Grunde braucht hier auf die Aussagen des Zwischenberichts über die bestehenden Gemeinsamkeiten nur kurz eingegangen zu werden, die — wenn sie auch gewiß nicht ohne Bedeutung sind — für das Ringen um die Einheit zwar unerläßliche Voraussetzung sind, aber für die Erreichung dieses Ziels im Unterschied zur Frage des Amtes keine entscheidende Rolle zu spielen scheinen. So finden sich in diesem Teil gemeinsame Grundaussagen über die Trinität, Christologie, das Schriftprinzip, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und die beiden Herrnsakramente. Die Gemeinsamkeiten im geistlichen und gottesdienstlichen Leben, in der theologischen Arbeit, in der kirchengeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Tradition Englands, in der ökumenischen Arbeit und in der Verantwortung gegenüber der Welt werden ebenfalls erwähnt. Den Abschluß dieser Aussagen bilden ein Bekenntnis der Buße für vieles, was sich in der Geschichte im Verhältnis zwischen beiden Kirchen ereignet hat, und ein Bekenntnis zu einer Zukunft gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Hoffnung. Daneben wird lediglich auf Unterschiede innerhalb der Lehre von der Kirche verwiesen, sie betreffen die Amtsstruktur und das Amtsverständnis und die damit verbundenen Auffassungen über Sukzession und Kontinuität.

Diese Unterschiede werden sodann von den anglikanischen wie auch von den methodistischen Teilnehmern an den Verhandlungen in den Kapiteln 3 und 4 des Zwischenberichts näher erläutert. Die Anglikaner heben in diesem Zusammenhang hervor, daß das Bischofsamt keine bloße Form kirchlicher Ordnung ist, sondern eine Gabe Gottes an die Kirche. Die Bedeutung des bischöflichen Systems besteht darin, daß es viele Jahrhunderte hindurch und auch heute noch im größeren Teil der Christenheit vorherrschend ist, daß es in besonderer Weise die Einheit und Kontinuität der Kirche, zusammen mit anderen Elementen, sichtbar und wirksam manifestiert und daß es ein Werkzeug für das Gnadenhandeln Gottes an seiner Kirche ist. Es ist ein Teil der Fülle christlichen Lebens in der Kirche. Demgegenüber wird die geistliche Wirksamkeit der methodistischen Ämter anerkannt und kritisch nur so viel gesagt, daß ein Amt, das in seiner Struktur nicht vom historischen Bischofsamt abhängig ist, zumindest in dieser Hinsicht als eine Abweichung von der Norm angesehen werden muß. Ein Urteil darüber, ob und wie weit dadurch die geistliche Kraft und Wirksamkeit eines solchen Amtes beeinträchtigt wird, wagen die Verfasser dieses Kapitels nicht zu fällen. Es ist deutlich, daß die hier vorgetragene Auffassung vom Bischofsamt in der Mitte zwischen der evangelikalischen „bene esse-Lehre“ und der anglikanischen „esse-Lehre“ steht, sie entspricht damit auch der Auffassung, die seit etwa 1920 von der Mehrheit der anglikanischen Theologen und in den offiziellen Verlautbarungen der Kirche von England seit dieser Zeit, die in diesem Kapitel ausführlich zitiert werden, vertreten wird.

Die methodistischen Teilnehmer an den Verhandlungen legen im Kapitel 4 die besonderen Merkmale des Methodismus dar: die Lehren von der Heiligung und Heilsgewissheit, das methodistische Gesangbuch (vor allem im Blick auf die Hymnen Charles Wesleys), die Stellung der Laien in der Kirche und das Amt des „Reisepredigers“. Dem schließt sich der wichtige Abschnitt über das Verhältnis zum Bischofsamt an. Es heißt da, daß die Übernahme des historischen Bischofsamtes eine Bereicherung des eigenen Erbes bedeuten könnte. Der Träger dieses

Amtes sollte ein demütiger Diener Gottes, ein Hirte der Herde Christi, ein pastor parson sein, der Glauben und Ordnung schützt und die Einheit, Kontinuität und Universalität der Kirche repräsentiert. Es sollte kein „monarchisches“, sondern ein „konstitutionelles“ Bischofsamt sein, das in Zusammenarbeit mit dem Presbyteramt und der Gemeinde seine Stellung in der Leitung der Kirche einnimmt. Die in den Ausführungen der anglikanischen Verhandlungspartner unterstrichene Notwendigkeit, ein „reformiertes“ Bischofsamt zu schaffen, wird hier bereits umrißhaft verdeutlicht. Abgelehnt wird dagegen ein (anglikatholisches) Verständnis, nach dem das Bischofsamt ein unerlässliches Wesensmerkmal der Kirche und exklusives Organ der Weitergabe der Gnade ist, dementsprechend dann auch die Methodistische Kirche nicht das volle Kirchesein und keine wahren Ämter und Sakramente besitzen kann. Die aus einem solchen Verständnis erwachsende Forderung auf Reordination würde ein schwerwiegendes Hindernis für die Wiedervereinigung darstellen. Vorgeschlagen wird dagegen ein „positiver und schöpferischer Akt“ der Vereinigung der Ämter. Mit der Möglichkeit einer Übernahme des historischen Bischofsamtes und einer Vereinigung der Ämter werden in diesem Kapitel zwei Entscheidungen ins Auge gefaßt, von denen im wesentlichen der Erfolg der anglikanisch-methodistischen Verhandlungen abhängt.

Da der Weg zur Einheit nicht der eines Aufgehens der einen Kirche in der anderen sein kann, sondern sich nur im gegenseitigen Geben und Empfangen, im Zusammenwachsen hin zu einer größeren geistlichen Fülle ereignen kann, werden einige Hinweise darauf gegeben, was die Kirche von England auf diesem Wege empfangen und aufnehmen kann. Doch diese Hinweise bewegen sich in sehr allgemeinen Bahnen, einige Stichworte wie „neue Formen des bischöflichen Systems“, „ein neues Verständnis für die Evangelisation und die Stellung und Sendung der Laien in der Kirche und für die Lehren von der Heiligung und der Rechtfertigung aus Glauben“ sind erste Andeutungen.



Der 1963 veröffentlichte Bericht „Conversations between The Church of England and The Methodist Church“ markiert den Abschluß — man muß wohl sagen: der ersten Phase — der anglikanisch-methodistischen Verhandlungen. Die Vorschläge, die hier den beteiligten Kirchen zur Entscheidung vorgelegt werden, stellen eine Konkretisierung der im Zwischenbericht ausgeführten Gedanken dar. Danach soll die Vereinigung der beiden Kirchen in zwei Schritten geschehen:

- a. Herstellung der vollen Abendmahlsgemeinschaft und
- b. Vereinigung zu einer Kirche.

Zwischen beiden Schritten soll ein Zeitraum von mehreren Jahren (man spricht zuweilen sogar von Jahrzehnten) liegen. Der vorliegende Bericht lenkt sein Hauptaugenmerk auf den ersten Schritt, betont aber, daß eine von den Kirchen getroffene Entscheidung für diesen Schritt zugleich die Verpflichtung zum Vollzug des zweiten Schrittes einschließen müßte. Zu diesem ersten Schritt gehören

- a. ein „Versöhnungsgottesdienst“, in dessen Verlauf die „Integration“ der bestehenden Ämter beider Kirchen erfolgen soll. Dieser Gottesdienst soll zuerst an einem zentralen Ort mit Repräsentanten beider Kirchen abgehalten werden, so dann wird er an verschiedenen Orten des Landes wiederholt, so daß alle Bischöfe und Pfarrer und Vertreter der Laienschaft aus beiden Kirchen an ihm teilnehmen können.

b. Bald danach sollen methodistische Pfarrer, die von der Methodistenkonferenz gewählt werden, von Bischöfen, die in der apostolischen Sukzession stehen, zu Bischöfen konsekriert werden.

c. Von da an werden alle Ordinationen in der Methodistischen Kirche von Bischöfen, unter Assistenz von Pfarrern, vorgenommen. Es wird vorgeschlagen, daß zuvor beide Kirchen ihre Ordinationsformulare einer Revision und Angleichung unterziehen sollten.

d. Für die Zeit, in der beide Kirchen miteinander in Abendmahlsgemeinschaft stehen, sollen sie Vorkehrungen treffen für gemeinsames Handeln und gottesdienstliches Leben und gemeinsame Beratungen auf allen Ebenen.

Zum Punkt a. ist die Form des Versöhnungsgottesdienstes als Entwurf bereits in diesem Bericht abgedruckt. Er stellt das Kernstück des Berichts dar und gliedert sich in drei Teile:

1. Akt der Danksagung und Buße;

2. Aufnahme der Glieder der Methodistischen Kirche in die Gemeinschaft mit der Kirche von England und entsprechend der Glieder der Kirche von England in die Gemeinschaft mit der Methodistischen Kirche;

3. gemeinsames Abendmahl, das von Geistlichen beider Kirchen gespendet wird.

Wir müssen uns auf eine kurze Beschreibung des zweiten Hauptteils beschränken. Nachdem die Glieder der Methodistischen Kirche durch den anglikanischen Bischof in die Gemeinschaft mit der Kirche von England aufgenommen worden sind, treten die methodistischen Pfarrer vor und knien nieder. Der Bischof spricht ein Gebet, in dem es u. a. heißt: „Erneuere Deine Segnungen, die sie bereits empfangen haben, und gieße Du über diesen Deinen Dienern Deinen Heiligen Geist aus, damit jedem, in dem Maße, in dem er es bedarf, Gnade für das Amt eines Priesters (priest) in der Kirche Gottes verliehen wird.“ Dann legt er die Hand auf und spricht anschließend die Formel: „Wir nehmen euch in die Gemeinschaft des Amtes in der Kirche von England auf. Empfängt die Autorität, das Amt eines Priesters (priest) auszuüben, das Wort Gottes zu predigen und die heiligen Sakramente unter uns zu verwalten...“ Die Aufnahme der anglikanischen Bischöfe, Pfarrer und Laien in die Gemeinschaft mit der Methodistischen Kirche geschieht in derselben Form, wenngleich die liturgischen Texte verschieden sind. Die zentrale Stelle im Wortlaut des Gebets vor der Handauflegung und die Formel nach der Handauflegung durch den leitenden methodistischen Pfarrer sind dagegen mit den oben zitierten entsprechenden Stellen fast identisch, aber gerade an den geringen Abweichungen im Wortlaut haben sich die Diskussionen nach der Veröffentlichung des Berichts zumeist entzündet. So wird hier das in den oben zitierten Stellen gebrauchte Wort „Priester“ (priest) im Blick auf die anglikanischen Bischöfe und Pfarrer durch das Wort „Diener“ (minister) ersetzt und der Einschub „in dem Maße, in dem er es bedarf“, weggelassen. Von diesen Unterschieden soll noch die Rede sein. Es darf aber nicht übersehen werden, daß diese Integration der Ämter durch die Aussage in der „Declaration of Intention“, mit der der Gottesdienst eingeleitet wird, nach der keine Seite die Realität und geistliche Wirksamkeit des Amtes der anderen Kirche in Frage stellen möchte, umklammert wird.

Für die Zeit, in der beide Kirchen nebeneinander in Abendmahlsgemeinschaft existieren, wünschen beide Kirchen gegenseitige Zusicherungen. Sie bestehen darin,

daß der Methodistischen Kirche dieselbe Freiheit in der Interpretation des Bischofsamtes und des Priesteramtes zugestanden wird, wie sie in der Kirche von England besteht, und daß der Methodistischen Kirche erlaubt wird, auch weiterhin mit den nichtbischöflichen Kirchen Abendmahlsgemeinschaft zu unterhalten, zu denen sie jetzt in einer solchen Beziehung steht. Die Anglikaner erwarten andererseits, daß die Methodistische Kirche strikt die Praxis der bischöflichen Ordination befolgt, die Verwaltung des Abendmahls auf Bischöfe und Pfarrer beschränkt und die Verkündigung der Lossprechung und Vergebung der Sünden als Teil des geistlichen Amtes anerkennt. Es wird versichert, daß keine Kirche ihre Tradition oder gottesdienstlichen Formen der anderen aufdrängen will, vielmehr soll das, was allgemein als „evangelische Tradition“ und als „katholische Tradition“ bezeichnet wird, hier zu einem neuen Miteinander und zu einer gegenseitigen Durchdringung kommen.

Im letzten Kapitel des Berichts werden einige Bereiche der kirchlichen Ordnung angeführt, in denen nach der Herstellung der Abendmahlsgemeinschaft oder, soweit man schon jetzt etwas darüber sagen kann, nach der Vereinigung beider Kirchen bestimmte Änderungen vorgenommen werden müssen. Es genügt, hier auf einen Punkt hinzuweisen. Schon durch die Konsekration der ersten methodistischen Bischöfe, noch mehr aber, wenn die Vereinigung beider Kirchen in greifbare Nähe gerückt ist, wird die Lösung der Kirche von England vom Staat akut, denn die vereinigte Kirche soll über ihre eigenen Formen der Lehre, des Gottesdienstes, der Ordnung, der Kirchengenossenschaft und der Ernennung ihrer Bischöfe in voller Unabhängigkeit vom Staate entscheiden können. In all diesen Fragen ist die Kirche von England bis heute an das Parlament und die Krone gebunden. Dieser notwendig werdende Bruch in der Tradition der Kirche von England ist mit allen seinen Folgen in der besonderen Situation dieser Kirche, nicht zuletzt auch im Blick auf ihr Selbstverständnis, vielleicht noch schwerwiegender als die Übernahme des Bischofsamtes durch die Methodistische Kirche. Es ist bezeichnend, daß Erzbischof Fisher in seiner mehrmals erwähnten Predigt gerade dieser Konsequenz ausweichen wollte, indem er lediglich für die Herstellung der Abendmahlsgemeinschaft plädierte. Zugleich wird hier deutlich, welche Bedeutung institutionelle Faktoren auch in diesem Falle für die Einheit der Kirche besitzen.

Die „Theologischen Überlegungen“, die den ersten Hauptteil des Schlußberichts ausmachen, konzentrieren sich auf drei Themenbereiche: Schrift und Tradition — Amt — Sakramente. Die Autorität der Heiligen Schrift, auch gegenüber der Tradition, wird unterstrichen. Der Begriff der Tradition wird — im Unterschied z. B. zu den ökumenischen Diskussionen über Schrift und Tradition vor und während der Konferenz von Montreal — wenig differenziert gefaßt und allzu unkritisch zum Wirken des Heiligen Geistes in Beziehung gesetzt, was wiederum kennzeichnend für ein in der Kirche von England weitverbreitetes Traditionsverständnis ist. Die im Abschnitt über das Amt dargelegten Übereinstimmungen beziehen sich auf mehr grundlegende Feststellungen (daß z. B. das besondere Amt nicht vom Priestertum aller Gläubigen isoliert werden darf, etc.), während eine Vielfalt an noch ungeklärten Einzelfragen lediglich registriert wird. Der Grund hierfür darf nicht nur in den bestehenden Unterschieden zwischen beiden Kirchen gesucht werden, sondern auch in der Tatsache, daß in der Kirche von England selbst sehr verschiedene Amtsverständnisse miteinander im Streite liegen. Zwei Gedanken dieses Abschnitts sind für die Verwirklichung der in den

Verhandlungen angestrebten Abendmahlsgemeinschaft von Bedeutung. Als wesentliche Funktionen des „Priesteramtes“ werden die Verwaltung des Abendmahls, das in gewissem Sinne auch als Opfer zu verstehen ist, und die formelle Verkündigung der Absolution, mit der Autorität der Kirche, angeführt. Über das historische Bischofsamt werden die im Zwischenbericht gemachten Aussagen, wenn auch zum Teil mit anderen Worten, wiederholt. Die Ablehnung eines anglikanischen Verständnisses durch die Methodisten wird konstatiert und die Freiheit der Interpretation im Blick auf das Wesen des Bischofsamtes für die Methodistische Kirche erneut bekräftigt. In diesem Zusammenhang steht aber auch das „Ja“ der Methodisten zum Bischofsamt. In der Einleitung zum Bericht wird mit dem Hinweis auf die besondere Bedeutung dieses Amtes für die Einheit, Kontinuität und Seelsorge dieses „Ja“ näher qualifiziert. Die Freiheit der Interpretation soll und will also nicht als Dispensation von jeglicher Interpretation verstanden werden, wenngleich eine genauere Fassung einer Lehre vom Bischofsamt erst noch erfolgen muß. Im Abschnitt über die Sakramente wird auf die in den 39 Artikeln und im Book of Common Prayer niedergelegte Lehre der Kirche von England verwiesen, während die Methodisten, in Ermangelung solcher offizieller Texte, eine kurze Erklärung über die Sakramente abgegeben haben. Wohl im Blick auf den Verhandlungspartner wird hier auch vom Opfercharakter des Abendmahls gesprochen, der darin besteht, daß wir uns selbst in Lob, Danksagung, Buße und Hingabe Gott darbringen. Trotz aller Unterschiede in der liturgischen Praxis und teilweise auch in der Lehre hält man jedoch die bestehenden Übereinstimmungen für ausreichend. Eine Weiterarbeit an diesen Fragen wird allerdings gefordert.

Zweifelloso hat die Stellungnahme der vier methodistischen Verhandlungsteilnehmer, die dem Bericht nicht zustimmen konnten, in ihrer Kritik an einer Reihe von Aussagen und Entscheidungen dieses Berichts eine Berechtigung. Auch hat die hier ausgesprochene Befürchtung, daß sowohl die bischöfliche Handauflegung als auch die danach ausgesprochene Beauftragung doch als neue Ordination der methodistischen Pfarrer interpretiert werden kann, in manchen anglikanischen Stimmen, die sich in diesem Sinne geäußert haben, eine Bestätigung gefunden. Andererseits verrät diese Stellungnahme eine so starre Haltung, daß sie ein fruchtbares Gespräch mit der Kirche von England wohl kaum ermöglicht.

*

Wenn hier noch eine kurze und nicht unkritische Beurteilung angefügt werden soll, dann sollte man zuerst auf den bemerkenswerten Kompromiß hinweisen, der hier zwischen zwei in der Ökumene vertretenen Grundauffassungen in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft geschlossen worden ist. Die Abendmahlsgemeinschaft wird hier weder als Krönung der vollzogenen Kircheneinigung noch als bloßes Werkzeug für die Erreichung einer irgendwie und irgendwann erhofften Einheit verstanden. Sie ist vielmehr Vorstufe einer Kirchenunion, über die jetzt bereits verbindliche Beschlüsse gefaßt werden sollen.

Auch wenn im Blick auf dieses Ziel eingehendere gemeinsame Lehrerklärungen noch nicht erforderlich sind, so ist doch zu fragen, ob der Schlußbericht nicht zusätzlich zu der vorgeschlagenen Lösung in der Frage der Ämter zumindest im Blick auf die Lehre vom Amt und vom Abendmahl eindeutiger gemeinsame Aussagen hätte machen müssen, anstatt weitgehend die Auffassungen der beiden Kirchen und die bestehenden Übereinstimmungen zu referieren. Erst dann hätte

man die noch ungeklärten Fragen, in denen man offensichtlich kein Hindernis für die Herstellung der Abendmahlsgemeinschaft sieht, anführen können. Wenn der Bericht hier Schwächen aufweist, so geht das gewiß auch darauf zurück, daß das Hauptinteresse der Verhandlungen auf das Problem der Integration der Ämter und der Übernahme des historischen Bischofsamtes gerichtet war. Dazu kommt, daß sich beide Kirchen angesichts der zu behandelnden Fragen in einem Dilemma befanden (ohne sich wohl dessen bewußt zu sein), da man einerseits nicht bereit war, die anstehenden theologischen Fragen vom gemeinsamen Grund des Glaubens her und unter kritischer Einbeziehung der eigenen Traditionen zu verhandeln, andererseits aber für die positive Bewertung der eigenen Traditionen, die man zum Ausgangspunkt nahm, keine umfassende bekenntnismäßige Gestalt dieser theologischen Traditionen zur Verfügung hatte. Es ist zu hoffen, daß man in den kommenden Jahren, nicht zuletzt auf Grund der sicher wachsenden Annäherung zwischen beiden Kirchen, zu weitreichenderen und klareren gemeinsamen theologischen Aussagen — die ja im Zwischenbericht immerhin ansatzweise gemacht wurden — kommen wird, in denen dann auch der Raum der möglichen Unterschiede deutlicher abgegrenzt wird. Man wird das sagen müssen, auch wenn beide Kirchen gewiß nicht in erster Linie auf Grund der Formulierungskünste einer theologischen Kommission zueinander finden werden, sondern im Gehorsam gegenüber dem Willen ihres Herrn.

Noch einige Bemerkungen zur Integration der Ämter. Eine Reordination der methodistischen Ämter wird ausdrücklich nicht beabsichtigt (ihr hätten die Methodisten auch nie zustimmen können), und jedem methodistischen Pfarrer ist es freigestellt, die bischöfliche Handauflegung und die vorausgehenden und nachfolgenden Worte so zu interpretieren, wie er will. Zugleich sollen aber die methodistischen Ämter durch diese Handlung für die Kirche von England annehmbar gemacht werden. Die erwähnten Unterschiede im Wortlaut der beiden Handlungen legen ein solches Verständnis nahe. Wenn also eine hinzukommende bischöfliche Ordination nicht beabsichtigt ist, was soll dann diese Handlung und der Unterschied im Wortlaut bedeuten? Sollen die methodistischen Pfarrer nicht doch eine zusätzliche Gabe empfangen, auch wenn damit ihre bisherigen Ämter nicht in Frage gestellt werden? Es wird ausdrücklich auf Gottes Handeln in diesem Akt der Integration verwiesen; das schließt aber die Möglichkeit einer verschiedenen Interpretation der gesprochenen Worte nicht aus. Ein Blick in anglikanische und methodistische Zeitschriften zeigt, daß gerade in dieser Frage bereits eine rege Diskussion im Gange ist. Vielleicht ist die hier vorgeschlagene Lösung und nur sie für beide Kirchen annehmbar; bei ihnen steht es, darüber zu entscheiden, ob sie auch zu verantworten ist.

Es ist schwer zu sagen, wie sich beide Kirchen zu den Vorschlägen des Schlußberichts stellen werden. Sowohl extrem anglokatholische wie auch streng evangelikale Kreise innerhalb der Kirche von England haben sich, wenn auch aus verschiedenen Gründen, gegen den Bericht ausgesprochen. Daß mit einer nicht zu unterschätzenden Opposition innerhalb der Methodistischen Kirche gerechnet werden muß, zeigen schon die vier Gegenstimmen aus der methodistischen Verhandlungsdelegation. Doch bisher überwiegen in beiden Kirchen die positiven Stimmen. Bereits seit der Veröffentlichung des Zwischenberichts haben sich in vielen Orten gemeinsame Studienkreise gebildet, gemeinsame Aktionen und Gottesdienste werden veranstaltet, in den kirchlichen Zeitschriften werden Aufsätze über die andere Kirche veröffentlicht und vieles mehr wird getan, was ein An-

zeichen dafür ist, daß das Mühen um die Einheit zu einem Anliegen geworden ist, von dem beide Kirchen zutiefst bewegt werden. Daß dieser Unionsplan zwischen zwei Kirchen, die aus einer gemeinsamen Tradition zur Spaltung geführt wurden und nun einer neuen Einheit zustreben, von größter Bedeutung für die Einheitsbestrebungen nicht nur in Großbritannien (schon jetzt sind Unionsgespräche zwischen Anglikanern und Methodisten in Wales und Schottland geplant), sondern in der ganzen Welt sind, steht außer Frage.

Günther Gassmann

Ökumenische Praxis

DIE ÖKUMENE IM SCHULUNTERRICHT

Im Raum der christlichen Kirchen wird das 20. Jahrhundert gerne als das „Jahrhundert der Ökumene“ bezeichnet. Der Wunsch nach der Einheit der Kirchen und der Wille zu weltweiter Zusammenarbeit sind ohne Zweifel ein entscheidender Fortschritt gegenüber dem 19. Jahrhundert. Sichtbarer Ausdruck dafür war die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam. Der 1961 in Neu-Delhi vollzogene Eintritt der orthodoxen Kirchen aus den Ländern Osteuropas und die Integration des Internationalen Missionsrates bedeuten einen gewaltigen Fortschritt in diesem Streben nach Einheit der Kirchen. Auch die römisch-katholische Kirche konnte sich diesen Fragen nicht entziehen und versucht im Vaticanum II eine Antwort darauf zu finden.

In das Bewußtsein unserer Gemeinden in Deutschland ist diese Wandlung der Beziehungen der Kirchen zueinander noch kaum eingedrungen. Ökumenische Arbeit wird weithin angesehen als das Hobby einiger dafür besonders Begabter. Dr. Hanfried Krüger, der Leiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main, schreibt dazu: „So erscheint gerade bei uns in Deutschland der ökumenische Aspekt unseres kirchlichen Lebens an den Rand geschoben und einigen besonders interessierten Spezialisten überlassen worden zu sein, die dafür genügend Zeit und Kraft aufzubringen vermögen. Das böse Wort von der ‚ökumenischen Touristik‘ derer, die sich dadurch angeblich den unbequemen Forderungen ihrer heimatlichen Gemeinde zu entziehen suchen, spricht für sich, zeigt aber auch, welche erschreckenden Mißverständnisse sich immer noch — auch in unserem ‚ökumenischen Zeitalter‘ — ungestört zu behaupten vermögen“ („Christ und Buch“, Nr. 11/1963, Teil I).

Ein gewisser Gradmesser für die allgemeine Verbreitung neuer Gedanken sind die Lehr- und Stoffpläne unserer Schulen. Sieht man daraufhin die Lehr- und Stoffpläne für den Evangelischen Religionsunterricht der Bundesländer durch, so entdeckt man, daß nur einige wenige Lehrpläne die Behandlung der ökumenischen Bewegung überhaupt vorsehen. Das mag sich daraus erklären, daß unsere Lehrpläne schon mehr als zehn Jahre alt sind. Wird aber auf die Ökumene hingewiesen, dann meistens in nur sehr allgemeinen Formulierungen: „Die Christenheit der Welt in ihrer Vielfalt, Gegensätzlichkeit und Einheit“ (Lehrplan für die allgemeinbildenden Schulen im Lande Hessen, 13. Klasse [O I], Grundfragen des christlichen Lebens); oder: „Bilder aus der Kirchengeschichte des 19. und 20.

Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Inneren und Äußeren Mission, des Lutherischen Weltbundes und der Ökumene" (Stoffplan für die Höheren Lehranstalten in Bayern, 6. Klasse).

Oh Lehr- und Stoffpläne auf die Ökumene hinweisen oder nicht, kein verantwortlicher Lehrer kann an ihr vorbeigehen. Welche Möglichkeiten der Behandlung und Darbietung ergeben sich?

I. Die Möglichkeiten der Behandlung der Ökumene im Schulunterricht

1. Die Behandlung der Ökumene im Unterricht der Volksschulen geschieht am zweckmäßigsten im 8. oder 9. Schuljahr. An den Höheren Lehranstalten ist die Behandlung der Ökumene im Rahmen des kirchengeschichtlichen Unterrichtes am Ende der Mittelstufe und dann wieder am Ende der Oberstufe vorgesehen. Gehandhabt wird dieser Unterricht am besten wohl so, wie es in den allgemeinen Richtlinien für den Unterricht in Kirchengeschichte für das Land Niedersachsen empfohlen wird: „Im kirchengeschichtlichen Unterricht sollen Bilder aus dem Leben der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart verwendet werden, die die biblische Botschaft aussagen und anschaulich machen. Zum Auswählen eignet sich grundsätzlich jeder Abschnitt der Kirchengeschichte. Besondere Aufmerksamkeit gebührt der Reformation und dem Werden der Jungen Kirchen der Gegenwart. Recht verstandener kirchengeschichtlicher Unterricht darf nicht zu einer Sammlung idealer Helden- und Heiligengestalten werden, es geht vielmehr um das Zeugnis von der Kraft Gottes, die im Schwachen mächtig ist.“

Wieweit ein Lehrer aber die Ökumene im Unterricht behandelt, hängt weniger von den Lehr- und Stoffplänen als von den Lehrbüchern ab, die die Schüler in Händen haben. In Bayern ist in der Kirchengeschichte für die Mittelstufe der Höheren Schulen erst in der neuesten Auflage der Abschnitt über die Ökumene befriedigend erweitert worden (Theodor Bock, „Ein Gang durch die Kirchengeschichte“, München 1962). Die Kirchengeschichte für die Oberstufe (von Loewenich, „Der Weg des Evangeliums durch die Welt“, München 1954) begnügt sich in dem Abschnitt über die Äußere Mission damit zu sagen: „Aus den Missionsgemeinden entwickeln sich in der Gegenwart immer mehr ‚junge Kirchen‘, die heute einen beachtlichen Faktor innerhalb der Ökumene darstellen. So hat sich das Bild der Christenheit in der Welt in den letzten Jahren gewaltig geändert“ (S. 131). Und in dem wenig später nachfolgenden Paragraphen über „Die Lage des Protestantismus“ (S. 139) wird dann in ganzen 17 Zeilen das weite Feld der ökumenischen Bewegung abgehandelt.

Wie es in dieser Hinsicht in den kirchengeschichtlichen Lehrbüchern anderer Länder aussieht, vermag ich nicht zu sagen. Das Bild wird aber dort nicht viel anders sein.

Diesem fühlbaren Mangel versucht man etwas abzuwenden durch mancherlei Hilfen, die einzelne Landeskirchen den Lehrern an die Hand geben. So gibt das Ev.-Luth. Landeskirchenamt in Hannover Arbeitshilfen für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien heraus. In Heft 5 ist eine Arbeitshilfe über die ökumenische Bewegung angeboten. Im Auftrag des Kirchenrates der Ev.-Luth. Kirche im Hamburgischen Staate ist eine Arbeitshilfe für Unterricht und Feier erschienen unter dem Titel „Reformation und die Einheit der Kirche“. Der Ev.-Luth. Zentralverband für Äußere Mission in Nürnberg veröffentlicht laufend Handreichungen, in denen auch die Ökumene behandelt wird. Ebenso hilfreich

für den Unterricht sind die mancherlei Quellenbücher für die Kirchengeschichte. Trotz dieser mancherlei Hilfen für die Hand des Lehrers und Schülers wird aber alles auf den Lehrer und seine Aufgeschlossenheit für die Ökumene ankommen.

2. Die Möglichkeiten der Behandlung der Ökumene im Schulunterricht hängen aber nicht nur an den Lehrplänen und Lehrbüchern, sondern vielmehr an der zur Verfügung stehenden Zeit. Da gilt es nüchtern zu überschlagen, wie viele Unterrichtsstunden man der Ökumene widmen kann, ohne andere Unterrichtsgebiete allzusehr zu beschneiden.

Von den 52 Wochen eines Jahres sind 40 Unterrichtswochen. In der Praxis werden es nur 35 sein. Fünf gehen verloren durch Aufenthalte in Schullandheimen, Wandertage, Besichtigungen, Vorträge, Lehrerratssitzungen usw. Somit bleiben für den Religionslehrer — bei 2 Wochenstunden — insgesamt etwa 70 Wochenstunden im Schuljahr. Neben dem Unterricht in Kirchengeschichte sind aber Glaubenslehre, Ethik, Bibelkunde u. a. zu geben. Im allgemeinen bleibt dann für Kirchengeschichte nur die Hälfte der im Jahr zu gebenden Stunden übrig. Unsere Frage der Ökumene im Schulunterricht betreffend bedeutet das, daß man überlegen muß, wie viele Stunden von den verbliebenen 35 dafür verwendet werden können. Wer zwei Unterrichtsstunden der Ökumene widmet, hat schon viel drangegeben!

Das ist eine nüchterne und zugleich ernüchternde Rechnung. Jeder Lehrer muß zu Beginn des Schuljahres danach seinen Plan für den Unterricht festlegen. Geht man von den bayerischen Verhältnissen aus, dann ist diese Rechnung für die Abiturklasse noch ungünstiger. Im Lehrplan sind für Kirchengeschichte das 19. und 20. Jahrhundert zur Besprechung vorgesehen. Die Schüler haben im Abitur eine schriftliche Arbeit aus der Religionslehre zu liefern. Das Lehrbuch für Kirchengeschichte bringt für den Schüler dazu wenig Stoff. So verlegt sich der Lehrer auf die Ethik im Zusammenhang mit der Lektüre ausgewählter Abschnitte aus dem Johannesevangelium und der Bergpredigt. Das steht im Lehrplan. Was Wunder, wenn die Kirchengeschichte dann ganz unter den Tisch fällt oder nur in geringster Auswahl behandelt wird. So bleibt für die Ökumene — wenn überhaupt — eine Unterrichtsstunde.

Fassen wir diese Überlegungen zusammen, dann ergibt sich für die Behandlung der Ökumene im Schulunterricht ein recht ungünstiges Bild. Vom „Zeitalter der Ökumene“ ist kaum etwas zu merken!

II. Die Möglichkeiten der Darbietung der Ökumene im Schulunterricht

Unter den oben skizzierten Voraussetzungen gewinnt die Art und Weise der Darbietung eine besondere Bedeutung. Welche der nachfolgend angedeuteten Möglichkeiten zu wählen ist, hängt ab von der Schulart sowie der Aufgeschlossenheit und Fähigkeit der Schüler.

1. Möglichkeit:

Man geht aus vom Wortsinn, erläutert sodann an den sieben ökumenischen Konzilien die Bedeutung des Wortes und seine Anwendung in der Kirche. Anschließend wird gezeigt, wie in der römisch-katholischen Kirche dieser Sinn eingeengt wird, und man schließt dann mit einer Darstellung der ökumenischen Bewegung im Raume des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert.

2. Möglichkeit:

Der Ausgangspunkt für die Darbietung wird gefunden in gegenwärtigen Ereignissen mit ökumenischem Charakter. Zum Beispiel: der Kirchentag, das ökumenische Konzil der römisch-katholischen Kirche, die Erfahrungen einer Zusammenarbeit mit Fremdarbeitern oder ausländischen Studenten, die Tagungen der Weltbünde usw. Der Vorteil einer solchen Darbietung liegt auf der Hand. Aus dem Miterleben der Schüler wird die ökumenische Bewegung aktuell und interessant.

3. Möglichkeit:

Im Anschluß an ein Buch, etwa „Männer der Einheit“ von Stephen Neill oder „Ökumenische Profile“ von Günter Gloede, werden Lebensbilder führender Männer der Ökumene dargeboten. Hier bietet sich eine gute Möglichkeit, Schüler durch Referate oder Arbeitsgemeinschaften selbst arbeiten zu lassen. Freilich bleibt zu beherzigen, was in den Richtlinien für Niedersachsen steht: keine Helden- und Heiligengeschichten! Eine brauchbare Hilfe ist hier „Christ und Buch“ Nr. 11/1963, Teil II.

4. Möglichkeit:

Die ökumenische Bewegung wird gesehen im Zusammenhang der profanen und kirchlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert. Das Jahrhundert der Mission führt zum Jahrhundert der Ökumene.

III. Ökumene im Schulunterricht? — Ökumenischer Schulunterricht!

Das Thema „Ökumene im Schulunterricht“ hat uns verleitet, von der Ökumene so zu reden, als wäre sie neben Männer-, Frauen- und Jugendarbeit, neben Diakonie und Mission ein weiterer Zweig kirchlicher Arbeit. Lehrpläne und Lehrbücher verleiten zu einer solchen Betrachtungsweise. Dann aber wird unser Unterricht der uns in diesem Jahrhundert neu geschenkten Erkenntnis nicht gerecht, daß Ökumene wesentlicher Bestandteil des Auftrages Christi an seine Kirche ist. „Daß wir uns der ökumenischen Dimension bewußt werden, ist nicht ein beliebiges und unter Umständen gern zu missendes Akzidens, sondern ein unaufgebbares Stück unseres Christ- und Kircheseins, das Vorzeichen unserer gesamten Existenz als Gemeinde Jesu Christi in dieser Welt“ (Dr. Krüger in „Christ und Buch“, Nr. 11/63, Teil I).

Es ist die Not unseres kirchengeschichtlichen Unterrichtes, daß wir seit Augustin nur noch den Weg der Kirche des Westens verfolgen. Mit der Reformation Luthers wird es dann fast nur noch der Weg unserer evangelischen Kirchen in Deutschland. In der Kirchengeschichte und ihrer Darbietung im Schulunterricht liegt die Gefahr, daß Ökumene ein „Akzidens“ neben vielen anderen innerhalb der Kirche ist. Worum es uns aber gehen muß, ist, daß wir wieder neu entdecken, was der 3. Glaubensartikel und damit die „ganze Christenheit auf Erden“ bedeutet! Mit der starken Betonung des 2. Artikels unseres Glaubens in den Kirchen der Reformation wurden die Pneumatologie und die Ekklesiologie sträflich vernachlässigt. Damit aber haben wir gerade auch die ökumenische Weite der Reformatoren verloren. Diese Weite wiederzugewinnen, ist die uns heute gestellte Aufgabe. Die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen und das Vaticanum II mit der Neubewertung über die Kirche machen es unausweichlich

klar, daß wir an dieser Aufgabe nicht vorübergehen dürfen. Der ganze Schulunterricht, von der ersten bis zur letzten Klasse, muß davon durchdrungen sein. Wir alle — Lehrer und Schüler — müssen uns dessen bewußt werden, daß unsere Taufe eine Taufe in die Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia ist und nicht eine Taufe in eine noch so prächtige Partikularkirche hinein! Darum nicht „Ökumene im Schulunterricht“ — im Rahmen der Unterrichtung kann und muß auch das geschehen —, sondern vielmehr „ökumenischer Schulunterricht“! Und das heißt doch: aller Unterricht kann und darf nur geschehen im Wissen um und im Blick auf die ganze Christenheit auf Erden.

Norbert Rückert

CHRONIK

Über die Weltkonferenz der Kommission für Weltmission und Evangelisation, die vom 8. bis 20. Dezember 1963 in Mexico City stattfand, berichten wir ausführlich auf S. 181 ff. dieses Heftes.

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen äußerte sich auf seiner Sitzung in Odessa vom 10.—14. Februar in ausführlichen Erklärungen zu den christlichen Einheitsbestrebungen der Gegenwart sowie zur Abrüstung.

Die Ostasiatische Christliche Konferenz hielt vom 25. Februar bis 5. März in Bangkok ihre 2. Vollversammlung, die sich mit der Frage der konfessionellen Weltbünde, den zwischenkirchlichen Beziehungen in Asien, der politischen Lage im asiatischen Raum, einer Intensivierung der innerasiatischen Missionsarbeit, dem Dienst der Laien, dem rechten Gebrauch der Bibel und den Aufgaben einer verant-

wortlichen Familienberatung beschäftigte. Zu ihrem neuen Vorsitzenden wählte die Konferenz Dr. David G. Moses (Indien), der zugleich einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen ist.

Die Regierung des Sudan hat die Ausweisung aller ausländischen Missionare — es sind insgesamt 272 römische Katholiken und 28 Protestanten — aus dem Lande angeordnet.

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland, der der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), die Methodisten, die Evangelische Gemeinschaft und der Bund Freier Evangelischer Gemeinden angehören, beschloß die Berufung eines ökumenischen Ausschusses, der die zwischenkirchlichen Beziehungen in Deutschland beobachten, der Vereinigung geeignete Vorschläge unterbreiten und die ökumenische Arbeit der Freikirchen koordinieren soll.

VON PERSONEN

Der durch seine ökumenische Wirksamkeit in den deutschen Kirchen weithin bekannte dänische Bischof Halfdan R. Høgsbro vollendete am 27. März sein 70. Lebensjahr.

Im Alter von 64 Jahren starb am 21. Januar der um die ökumenische Arbeit in Deutschland wissenschaftlich und praktisch

hochverdiente Pfarrer Dr. Rudolf Schneider (Bernburg).

Der Direktor der Abteilung Ökumenische Diakonie in der Hauptgeschäftsstelle von Innere Mission und Hilfswerk, Superintendent Rudolf Wolckenhauer (Stuttgart), starb am 18. Februar, 58 Jahre alt.

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, angefordert werden.

F. Gerald Ensley, „Church Unity Is a Growing Thing“, *The Christian Century*, Nr. 1, Januar 1964, Seite 10–12.

Bischof Ensley erinnert in diesem Artikel daran, daß jegliche kirchliche Einheit nicht „gemacht“ werden kann, sondern wachsen muß. Das Wachstum dieser kirchlichen Einheit durchschreitet dabei, ganz allgemein gesprochen, vier Stadien: 1. Das gegenseitige Sichkennenlernen; 2. die gegenseitige volle Anerkennung als Kirchen; 3. der gegenseitige organisatorische Zusammenschluß; 4. die gegenseitige Verschmelzung. Im Bereich dieser vier Stadien ist selbstverständlich noch eine große Variationsbreite möglich, wobei allerdings gefragt werden muß, wie die von den Ökumenikern weithin befürwortete „organische“ Einheit eigentlich in der Wirklichkeit aussehen soll.

Jaroslav Pelikan, „American Lutheranism: Denomination or Confession?“, *The Christian Century*, Nr. 52, Dezember 1963, S. 1608–1610.

In einer Artikelreihe ließ die bekannte theologische Wochenzeitschrift „The Christian Century“ von führenden Theologen die Frage untersuchen, welche Aufgaben und Probleme in der nächsten Zukunft auf ihre Denomination in Amerika warten. Der vorliegende Artikel schließt diese Serie ab. Neben manchen interessanten Bemerkungen über die liturgische Bewegung, die Predigt, den Kirchenbau usw. vertritt Pelikan die Meinung, daß das amerikanische Luthertum nur dadurch dem sektiererischen Konfessionalismus bzw. Denominationalismus entgehen kann, indem es wahrhaft ökumenisch wird. „Was immer wert ist, aus der lutherischen Tradition herübergerettet zu werden, sollte so kraftvoll sein, daß es auch in einem interdenominationalen Milieu überleben wird. Wir haben nichts zu verlieren als unsere Isolation.“

A. F. Carrillo de Albornoz, „Roman Catholicism and Religious Liberty: Some New Developments“, *Religion in Life*, Nr. 1, Winter 1963–64, S. 66–73.

Durch das II. Vaticanum ist auch für die römische Kirche das Problem der religiösen Toleranz neu aufgebrochen. De Albornoz, der Sekretär für Fragen der Glaubensfreiheit beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, beleuchtet das Problem von drei Seiten: 1. Neue Aspekte in der römischen Argumentation zugunsten der Religionsfreiheit; 2. die neue Haltung derjenigen Theologen, die die Ausübung der Religionsfreiheit noch immer begrenzt wissen wollen; und 3. die Praxis der Religionsfreiheit in Ländern mit einer römisch-katholischen Majorität. In einem abschließenden Abschnitt nennt er drei Forderungen, die von der römischen Kirche im Blick auf eine echte Verwirklichung der Religionsfreiheit erfüllt werden müßten.

Hans Christoph von Hase, „Diakonie als ökumenische Aufgabe“, *Evangelische Welt*, Nr. 4, Februar 1964, S. 81–86.

In diesem Grundsatzreferat werden die mannigfachen Formen der ökumenischen Diakonie in ihrer Beziehung zur Ortsgemeinde wie zum Ökumenischen Rat der Kirchen untersucht und dargestellt. Es ist gut, daß dabei auch immer wieder die Rückfrage an die Geschichte der Kirche gehalten wird. Dadurch bleibt der Verfasser vor jeglicher Form „ökumenischer Bildersturmerei“ bewahrt, wie sie heute gerade auf dem Gebiete der Diakonie und der Mission von übereifrigen Ökumenikern und Kirchenführern, die die Kirchengeschichte — vor allem die des 18. und 19. Jahrhunderts — nicht kennen, häufig geübt wird. Hilfreich sind auch die wenigen, aber gut ausgewählten Literaturangaben, die zum eigenen Weiterstudium anregen.

Friedrich Karrenberg, „Situation und Aufgabe des Laien“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 2, Februar 1964, S. 67–74.

Anhand der vier von Klaus von Bismarck unterschiedenen Typen volkskirchlicher Christen in Deutschland (der Kirchentreue, der christliche Akademiker, der Individualchrist, der Kasualienchrist) überprüft Karrenberg die Aussagen und Forderungen des

Sektionsberichtes „Zeugnis“ von Neu-Delhi und stellt sie der volksskirchlichen Wirklichkeit in Deutschland kritisch gegenüber.

*

Die ersten drei Artikel der Januar-Nummer der „*Ecumenical Review*“ kreisen um das Thema der missionarischen Struktur der Gemeinde. Die Geschichte dieses Studienthemas sowie seine theologische Begründung legt H. J. Margull in einem Referat über „*Evangelism in Ecumenical Perspectives*“ dar. (*The Ecumenical Review*, Nr. 2/1964, S. 133–145.) Colin W. Williams behandelt das Thema „*Evangelism and the Congregation*“ (Seite 146–152); und Thomas Wieser referiert über „*A new Ecumenical Discussion on the Congregation*“ (S. 153–157).

Beachtenswert ist ferner ein Aufsatz von R. A. Nelson über „*Scripture, Tradition and Traditions*“ (S. 158–163*), in dem er einige Erwägungen zur Diskussion von Faith and Order über dieses Thema in Montreal anstellt. — Verwiesen sei schließlich noch auf John Meyendorffs Beitrag in dieser Nummer, der aus der Sicht eines Orthodoxen „*The Significance of the Reformation in the History of Christendom*“ beschreibt (S. 164–179).

Vom 8.–19. Dezember 1963 tagte in Mexico City die erste Konferenz der Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für Weltmission und Evangelisation, die nach der in Neu-Delhi vollzogenen Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat ins Leben gerufen worden war. Im folgenden nennen wir einige der ersten Berichte über diese Konferenz (siehe auch den Artikel von H. H. Harms, S. 181 ff.):

Hans Thimme, „Christliche Weltmission in der Bewährung“, *Evangelische Welt*, Nr. 2, Januar 1964, S. 18–19. — Ferner finden sich dort auf S. 17–18 die Botschaft von Mexiko und auf den S. 20–22 sowie in Nr. 3 auf den S. 54 bis 56 eine ausführliche Berichterstattung über die Arbeit in den vier Sektionen.

Dean Peerman, „Home Base Is Everywhere“, *The Christian Century*, Nr. 3, Januar 1964, S. 70–72*).

Georg F. Vicedom, „Eigenständigkeit in den Tod geben“, *Deutsches Pfarr-*

erblatt, Nr. 4, Februar 1964. Seite 91–93.

Heinrich Meyer, „Mexiko 1963“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 2, Februar 1964, S. 57–62.

Theodor Müller-Krüger, „Mexico 1963“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Nr. 1, Februar 1964, S. 21–28.

reunion record heißt eine im Juni 1963 erstmals erschienene Zeitschrift, die die Beachtung aller an ökumenischen Vereinigungsgesprächen Interessierten verdient. (Umfang ca. 32 Seiten; erscheint vierteljährlich; Jahresbeitrag 10 Schillinge; Bestellungen an: The Revd. H. W. Newell, Secretary of Friends of Reunion, Lyminster Vicarage, Littlehampton, Sussex, England.)

Bis jetzt liegen drei Nummern vor, in denen besonders die Vereinigungsgespräche zwischen Anglikanern und Methodisten in England, zwischen Presbyterianern und Kongregationalisten in Großbritannien, zwischen Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianern (Reformierten) in Australien sowie die Vereinigungsbemühungen in Ostafrika behandelt werden. Daneben finden sich Stellungnahmen zu den wichtigsten ökumenischen Tagesereignissen und Konferenzen von Montreal über die Allafrikanische Christliche Konferenz bis hin zum II. Vatikanischen Konzil. Die Gruppe der „*Friends of Reunion*“ begann im Mai 1933 und ging aus der Student Christian Movement (S. C. M.) hervor. Ihre beiden Präsidenten sind der Bischof von Winchester und Principal John Huxtable vom New College in London; den Vorsitz führt Principal R. D. Whitehorn vom Westminster College in Cambridge. Die „*Friends of Reunion*“ bezeichnen sich als einen freiwilligen Zusammenschluß „von Christen, die der Überzeugung sind, daß die Kirche Jesu Christi nach dem Willen Gottes eine Kirche ist, und daß die Kirchenspaltungen seinen Willen hindern. Es ist unser erklärtes Ziel, die organische Einheit zu fördern, d. h. kurz gesagt: ein Amt und eine Gliedschaft in einer Kirche“.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Leslie Paul, „Reflections on Reform in the Church of England“, *Frontier*, Nr. 1, Spring 1964, S. 7–10.

Walther Fürst, „Die Einheit der Kirche“, Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 4, Februar 1964, S. 81–87.

Johannes Beckmann, „Roman Catholic Missions in the light of the Second Vatican Council“, The International Review of Missions, Nr. 209, Januar 1964, S. 83–88*).

René Beaupère, „Notes sur le renouveau biblique dans le catholicisme“, Foi et Vie, Nr. 5/1963, S. 329 ff.*).

Pressestimmen zur 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963, The Ecumenical Review, Nr. 2, Januar 1964, S. 183 bis 195*).

Ernst Käsemann, „Einheit und Wahrheit. Bericht über die Faith-and-Order-Konferenz in Montreal 1963“, Pastoraltheologie, Nr. 3, März 1964, Seite 65–75.

NEUE BÜCHER

ÖKUMENISCHE QUELLENWERKE

Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12.–26. Juli 1963. Herausgegeben von P. C. Rodger und Lukas Vischer, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf. EVZ-Verlag Zürich. 102 Seiten. Geh. DM 4.85.

Der soeben erschienene deutsche Berichtsband — eigentlich ist es nur ein Heft — über Montreal enthält das „Wort an die Kirchen“, die Berichte der fünf Sektionen und im Anhang die Tagesordnung der Konferenz sowie die Liste der Teilnehmer. Oliver Tomkins schrieb das Vorwort und Ferdinand Schlingensiefen einen ausführlichen „Rückblick eines Delegierten“, der in Darstellung und Interpretation des Konferenzablaufs dem Außenstehenden eine hilfreiche Einführung bietet. Es bedarf keines Wortes, daß diese Dokumentation in die Hand aller derer gehört, die am theologischen Gespräch der ökumenischen Bewegung Anteil nehmen, und dazu sind nicht nur die „Ökumeniker“ im engeren Sinne, sondern Pfarrer, Prediger und Gemeindekreise aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ungeachtet ihrer organisatorischen Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat heute berufen. Denn in den Verhandlungen und Diskussionen von Montreal spiegeln sich die Frage- und Aufgabenstellungen wider, vor die sich die Weltchristenheit in unseren Tagen gemeinsam gestellt sieht.

Kg.

Ernst Kinder, Die ökumenische Bewegung 1948–1961. (Kirchengeschichtliche Quellenhefte, hrsg. von Prof. Lic. Dr. Stupperich, Heft 12/13.) Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1963. 134 Seiten. Brosch. DM 4.50.

Das vorliegende Heft enthält — in Auswahl und meist gekürzt — die wichtigsten ökumenischen Dokumente aus den Jahren 1948–1961, von Prof. Kinder mit einer Gesamteinführung und jeweils erläuternden Bemerkungen versehen. Neben den größeren Quellenbüchern von H.-L. Althaus und H. J. Margull kann diese knappgefaßte Sammlung vor allem denen von Nutzen sein, die sich persönlich, zu Unterrichtszwecken oder in Arbeitskreisen über flüchtige Daten und Fakten hinaus erstmalig eingehender mit Tätigkeit und Problemen der ökumenischen Bewegung beschäftigen wollen.

Kg.

The Church of South India, The Book of Common Worship. As authorised by the Synod 1962. Oxford University Press, London 1963. 213 Seiten. Gebunden 9s. 6d.

Das ansprechend aufgemachte Büchlein enthält erstmalig eine Sammlung der in der Kirche von Südindien gegenwärtig gültigen Gottesdienstordnungen, jener Kirche also, die — ob nun zu Recht oder zu Unrecht — als Prototyp ökumenischer Unionsbildung gilt. Daher sei nachdrücklich auf diese wertvolle Zusammenstellung des bisher nur in Einzeldrucken zugänglichen Quellenmaterials hingewiesen.

Bei näherem Durchsehen wird man freilich überrascht sein, wie stark „westlich“ und wie wenig eigenständig indisch die gottesdienstlichen Formen dieser jungen Unionskirche vorerst immer noch geprägt sind. Kg.

Reformatrische Verkündigung und Lebensordnung. Herausgegeben von Robert Stupperich. 434 Seiten.

Das Zeitalter der Aufklärung. Herausgegeben von Wolfgang Philipp. 415 Seiten. Beide Bände erschienen als Band III bzw. Band VII in der Reihe „Klassiker des Protestantismus“, hrsg. von Christel Matthias Schröder, im Carl Schünemann-Verlag, Bremen 1963 (Sammlung Dietrich Bd. 268 bzw. 272). Leinen DM 19.80 pro Band (Subskriptionspreis DM 17.80).

In Fortsetzung der verdienstlichen Quellensammlung „Klassiker des Protestantismus“, auf die wir in Heft 1/1963 S. 63 schon empfehlend hinwiesen, hat Robert Stupperich Äußerungen der Reformatoren zu den Fragen der „Verkündigung“ und der „Lebensordnung“ zusammengestellt, eingeleitet und erläutert. Dabei sind abgesehen von Melanchthon und Bucer insbesondere die Reformatoren der „zweiten Linie“ herangezogen, die sonst gar zu leicht in den Schatten der Titanen geraten und deren — wenn auch oft regional begrenzt — Einfluß nicht unterschätzt werden sollte. Die sprachliche Form ist behutsam modernisiert, ohne den ursprünglichen Stil zu verwischen. Man wird dem Herausgeber um so dankbarer sein müssen, da die Schriften dieser — zu Unrecht — meist weniger bekannten Männer oft nur schwer oder in wenig brauchbaren Ausgaben zugänglich sind.

Vor einer schwierigen Aufgabe stand Wolfgang Philipp, als er typische Texte der Aufklärung auszuwählen hatte. Ist doch gerade dieser Zeitabschnitt noch nicht hinreichend erforscht und außerdem mit zahlreichen Vorurteilen belastet. Die Differenziertheit dessen, was wir mit dem Sammelbegriff „Aufklärung“ bezeichnen, ist in der Tat so groß, als daß sie sich auf einen Nenner bringen ließe. Gerade darum wird man dem Herausgeber die weit ausholende Analyse der verschiedenen Faktoren und Geistesströmungen jener Epoche zu danken

wissen, die den Texten vorangestellt ist. Die Einführungen in die Gedankenwelt der einzelnen Autoren bieten weitere Hilfen, so daß Schwerpunkte und Nuancierungen dieses vielschichtigen Phänomens deutlich hervortreten. Dabei wird man sich erneut dessen bewußt, welche entscheidenden Einflüsse von der Aufklärung ausgegangen und bis in die Gegenwart hinein wirksam geblieben sind.

Beide Bände — durch reichliche Quellen- und Literaturnachweise abgerundet — sind eine Fundgrube für jeden, der sich ernsthaft mit der europäischen Geistes- und Theologiegeschichte der Neuzeit befassen will. Kg.

Kurt Hutten, Christen hinter dem Eisernen Vorhang. Die christliche Gemeinde in der kommunistischen Welt. Band II: Sowjetische Besatzungszone bzw. „Deutsche Demokratische Republik“, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien, Albanien, China. Quell-Verlag, Stuttgart 1963. 560 Seiten. Paperback DM 17.80.

Dem ersten Band, den wir in Heft 1/1963 S. 65 besprachen, ist ein Jahr später der zweite gefolgt. Den bei weitem größten Raum nehmen hier die Kirchen in der DDR ein (S. 9—420). Es folgen (S. 423—548) Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien, Albanien und — am ausführlichsten — China. Eine abschließende Wertung (S. 549—557) zieht dann doch noch manche Linien aus, die wir zunächst vermißt hatten bzw. auf die einzugehen der Verf. in seinem Vorwort zu Bd. I bewußt verzichten wollte. Darum sei gerade auf diesen Abschnitt, der eine Reihe guter und nüchterner Urteile enthält, besonders hingewiesen.

Beide jetzt vorliegenden Bände umfassen ein ungeheuer reichhaltiges Material, für das man sich freilich ein Register gewünscht hätte, um es nutzbringend verwenden zu können. Kg.

Go down Moses. 100 Spirituals und Gospel Songs, Originaltext und deutsche Fassung. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Kurt Heinrich Hansen. Band 26 der Stundenbücher (Sonderband). Furche-Verlag, Hamburg 1963. 211 Seiten. DM 3.80.

Es war ein guter Einfall des Furche-Verlages, das Hauptkapitel des prachtvollen,

inzwischen schon vergriffenen Bandes „Das Buch der Spirituals und Gospel Songs“ (1961) gesondert zu veröffentlichen, nämlich die auf profundem Fachwissen gegründete Einführung von Kurt Heinrich Hansen mit 100 Spirituals und Gospel Songs, jeweils im Originaltext und in deutscher Fassung. Damit ist weiteren Kreisen, denen die Anschaffung des großen Werkes ohnehin nicht möglich gewesen wäre, durch diesen vorzüglich ausgestatteten Sonderband der Stundenbücher der Zugang in jene eigenartige und so faszinierende Frömmigkeitswelt geöffnet. Kg.

MISSION UND ÖKUMENE

Georg F. Vicedom, Der Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi. Heftreihe „Christus und die Welt“ Nr. 18. MBK-Verlag, Bad Salzuflen 1963. 31 Seiten. Brosch. DM 1.80.

Durch die Integration von Ökumene und Mission in Neu-Delhi 1961 und durch die Bildung einer Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission in Deutschland 1963 ist die Verantwortung für die Mission den Kirchen neu auferlegt worden. Die bange Frage, die nun dabei die Missionsgesellschaften wie die Kirchenleitungen bewegt, ist die: Werden die Gemeinden ihren Missionsauftrag erkennen und ihn dann auch durch Dienst und Opfer erfüllen?

Das vorliegende Heft aus der empfehlenswerten Schriftenreihe „Christus und die Welt“ will dieser Erkenntnis und ihrem Vollzuge dienen. In einem Grundsatzreferat macht Prof. Vicedom mit der ihm eigenen Gabe der Anschaulichkeit den Anteil der Gemeinde an der Sendung Christi in die Welt deutlich. In einem zweiten Teil schildert Friederike Meyer die Möglichkeiten der Mitarbeit der Jugend in der Mission; und in einem dritten Teil zeigt Ernst Henschen, daß es nicht um Gemeinde und Mission, sondern um die missionierende Gemeinde geht. Ludwig Rott

Lesslie Newbigin, Eine Welt — ein Glaube? (A Faith for this One World. SCM-Press, London. Aus dem Englischen übertragen von Anna E. Vischer.) Basileia-Verlag, Basel 1963. 135 Seiten. Kart. SFr/DM 8.80.

Die Lage der christlichen Mission, deren Aufbruch in der Neuzeit weitgehend der politischen und wirtschaftlichen Expansion Europas und Nordamerikas parallel lief und in mancher Hinsicht von ihr getragen wurde, hat sich grundlegend gewandelt. Eine technische Zivilisation, die einst auf dem Boden des Christentums entstanden war, nun aber von jedem religiösen Glauben losgelöst ist, umspannt als unabhängige, nur auf naturwissenschaftliche Ergebnisse gegründete Größe die Welt. In den großen nichtchristlichen Religionen hat ihr Ansturm starke Lebenskräfte entbunden. Bei ihrer Selbsterneuerung mußten sie sich allerdings einer Einschätzung der Welt und einem Verständnis des Zeitablaufs öffnen, deren Wurzelboden die christliche Tradition ist. Braucht diese werdende Einheitswelt nicht eine einigende Weltreligion? Prof. Radhakrishnan, Religionsphilosoph und Präsident der Indischen Union, sieht die potentielle universelle Religion in dem gemeinsamen innersten Wesen aller Religionen. Der amerikanische Historiker Toynbee redet einer Vereinigung der bleibenden Werte der Hochreligionen das Wort, während sein Kollege E. Hocking den Zusammenfluß der großen Religionen als Ergebnis eines geistigen Ringens erwartet, in dem sich zwar wesentliche Grundgedanken des christlichen Glaubens durchsetzen, geschichtlich bedingte Besonderheiten aber aufgegeben werden.

Lesslie Newbigin — Bischof der Südindischen Kirche und Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat der Kirchen — sucht von der Mitte des christlichen Glaubens her Antwort auf die verschiedenen Fragen nach der Vollmacht der Mission. Er findet sie nicht in irgendeiner Überlegenheit des Christentums, sondern in der durch die Auferweckung von den Toten bestätigten Vollmacht Jesu Christi, die ihn, den Gekreuzigten, als den Herrn ausweist, an dem sich das Schicksal aller Menschen entscheidet. Welche Folgen ergeben sich aus dieser Antwort für die praktische Missionsarbeit, die Partnerschaft der Kirchen in der Verkündigung und den Dienst der Gemeinde ergeben, wird in einem abschließenden Teil gezeigt.

Das Buch, das aus einer Vorlesungsreihe vor Studenten (Nichttheologen!) der

Harvard-Universität entstanden ist, rechtfertigt die Hoffnung des Vf., daß es denen eine Hilfe sein könne, „die sich angesichts unserer rasch zusammengeschrumpften Welt fragen, ob es wirklich wahr sei, daß das Evangelium Jesu Christi das Geheimnis des Heils für die ganze Menschheit in sich schließe“. Paul-Gerhardt Buttler

Horst R. Flachsmeyer, Geschichte der evangelischen Weltmission. Brunnen-Verlag, Gießen und Basel 1963. XVI, 597 Seiten, 16 Bildseiten. Ln. DM 30.—.

Mit Umsicht und spürbarer Liebe zur Sache hat der Vf., der als Theologe und Arzt selbst im Missionsdienst tätig ist, auf nahezu 600 Druckseiten eine Fülle von missionsgeschichtlichem Stoff zusammengetragen. Eine Reihe von Kurzbiographien bedeutender Missionare, die den Hauptteil des Buches ausmachen, sind ihm vorzüglich gelungen und können als Lesestoff und Anschauungsmaterial im kirchlichen Unterricht und in Jugendkreisen gute Dienste tun. Stünde dem Buch nicht das prätenziöse Vorwort des Vf. voran, so würde man ihm gern manche Mängel nachsehen. Den von Vf. und Verlag empfundenen „Mangel an einer geeigneten und modernen (!) Missionsgeschichte“ (S. XIII) wird es kaum ausfüllen. Abgesehen davon, daß ihre Sprache und Terminologie manchmal recht großväterlich sein kann („ehrsame Bauersleute“ S. 268, „halsstarrige Wilde“ S. 553, „Erfolgsziffern“ S. 278 u. a. m.), läßt die vorliegende Missionsgeschichte eine Konzeption vermissen, die an dem ausgerichtet wäre, was wir heute als das Wesen der Mission erkennen. Geschichtsschreibung ist weder bloße Chronistik noch Vergewaltigung der Geschichte, sondern ihre Bewältigung im Verstehen und Deuten. Verstehen und Deuten kann aber nur, wer seines eigenen Standorts gewahr ist.

Daß es in Asien und Afrika Kirchen gibt, kann eine „moderne“ Missionsgeschichte nicht nur hier und da in einem Satz — vielleicht auch einem kurzen Absatz — zur Kenntnis nehmen. Ist die Mission das schlagende Herz der Kirche, dann sind diese Kirchen als Partner in der Mission zu sehen. Die vorliegende Missionsgeschichte ist ausschließlich von Europa und Amerika her und „für die Missionsgemeinde daheim“ (S. XIII) entworfen, wobei die „Schilderung des so gewichtigen

deutschen Anteils“ (ibid.) doch wohl zu übergewichtig ausgefallen sein dürfte. Der beinahe schon legendäre Japaner T. Kagawa ist der einzige „Nicht-Abendländer“, der einer biographischen Skizze gewürdigt wird. Von den „großen kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen“, denen der Vf. seine Aufmerksamkeit zuwenden wollte (ibid.), kommt leider nur wenig in den Blick.

Die vorliegende „Geschichte der evangelischen Weltmission“ ist sicher nicht das, was dem für allerlei Belanglosigkeiten (S. 306, 307, 354, 427) als Autorität bemühten Missionstheologen W. Freytag, von dem sich der Vf. anregen ließ, vorgeschwebt hat, wenn er von der modernen Missionsgeschichte sprach, die von einem internationalen Team erarbeitet werden mußte. Sie bleibt weiterhin ein Desideratum. Paul-Gerhardt Buttler

Herwig Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südinien. Ein Kapitel indischer Theologiegeschichte als kritischer Beitrag zur Definition von „einheimischer Theologie“. Veröffentlichungen zu Mission und Ökumene. Chr. Kaiser Verlag, München 1963. 306 Seiten. Kart. DM 16.50.

Ökumenische Theologie kann spätestens seit der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi nicht mehr nur als eine „Theologie des Miteinanderredens der Brüder“ über die gegenseitigen kirchlichen Traditionen und Erkenntnisse innerhalb der Weltchristenheit verstanden werden, die das Ziel hat, die in Christus gegebene *Einheit* besser zu verstehen und deutlicher zu verwirklichen. Sie muß zugleich ein Mit-Denken, Nachdenken und Weiterdenken der Fragen und Aufgaben sein, die den Kirchen in allen Teilen der Welt aus ihrer *Sendung* über die Grenzen der Kirche hinaus erwachsen. Die vorliegende Untersuchung über drei südinische Theologen unseres Jahrhunderts, die zunächst als ein hochspezialisiertes Unternehmen erscheinen mag, das bestenfalls den Missionswissenschaftler interessiert, kann hier einer europazentrischen Theologie neue Horizonte zuweisen.

Einer kurzen biographischen Notiz über die behandelten Theologen und einem übersichtlichen Abriß der Frage nach den Religionen, der „Bodenständigkeit“ oder

Umweltbezogenheit der Kirche und einer einheimischen Theologie seit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 folgt eine gründliche systematische Darstellung der mystischen Theologie des Bischofs von Coimbatore, A. J. Appasamy (geb. 1891), der spekulativen Theologie des Rechtsanwalts und Obersten Richters von Pudukottah, P. Chenchiah (1886 bis 1959) und der Erfahrungstheologie des Rechtsanwalts und christlichen Publizisten, V. Chakkarai (1880–1958).

Der Vf. ist nirgends der Gefahr erlegen, die theologischen Entwürfe der drei südindischen Denker von einer vorgefaßten Normaltheologie her zu bewerten. Es gelingt ihm, kritische Maßstäbe aus dem Vergleich ihrer Intentionen und deren Verwirklichung zu gewinnen. Dabei wird deutlich, wieviel der „einheimischen“ Theologie lediglich angewandte liberale Theologie und vergleichende Religionswissenschaft ihrer (westlichen) Lehrmeister ist. Die Arbeit bleibt bei den kritischen Ergebnissen nicht stehen. Sie vermag einleuchtend zu machen, wie das missionarische Zeugnis der behandelten Theologen ihre weithin in eigentümlichem Synkretismus stagnierenden Systeme sprengt und eine Entwicklung vorausschattet, die die theologische Situation der indischen Kirche seit den Jahren 1950/52 bestimmt. Sehr komprimiert ist diese neue Situation auf wenigen Seiten dargestellt. Eine Fülle von Literaturhinweisen in den Fußnoten und im Anhang fordert gerade hier zur Weiterarbeit heraus.

Paul-Gerhardt Buttler

Hans Eidt / Hans Frevert, Freunde in aller Welt. Signal-Verlag Hans Frevert, Baden-Baden 1963. 271 Seiten. Gebunden DM 15.80.

Der gut ausgestattete Band vermittelt durch Briefe und Berichte meist jüngerer Entwicklungshelfer vieler Nationen ein interessantes, lebendiges Bild der mit dem Entwicklungsdienst verbundenen Probleme. Die kleinen Alltagsfragen kommen besser zum Vorschein, als es in systematischen Darstellungen der Fall sein würde. Es entstehen gute Bilder derer, die helfen, und derer, denen Hilfe zuteil wird. Dabei geht es immer wieder um den Weg zum Menschen.

Etwa 30 Seiten berichten über Verbände und Organisationen, die sich auf dem Ge-

biet der Entwicklungshilfe betätigen. Biographische Angaben über die Verfasser runden das Bild ab. Ein zweiter Band wird angekündigt und wäre auch willkommen.

Adolf Wischmann

Leibhaftige Ökumene. Herausgegeben von Christian Berg und Franz von Hammerstein. Lettner-Verlag, Berlin/Stuttgart 1963. 205 Seiten. Leinen DM 9.80.

Es ist eine ökumenische Dokumentation aus der Gegenwart, die hier zusammengetragen wurde. Die interessanten Berichte über und vor allem von „fraternal workers“ und Studenten aus jungen und alten Kirchen machen es eindringlich deutlich, daß sich echte Ökumene nur im gemeinsamen Dienst und Zeugnis verwirklicht, nur so zu „leibhaftiger“ Ökumene wird.

Beim Lesen des Buches habe ich mich freilich gefragt: Wer wird solch ein Buch kaufen? Der Einzelne wohl nur in seltenen Fällen. Um so mehr sollte es in jeder Jugend- und Gemeindebibliothek stehen! Dieser Band wird darüber Klarheit schaffen, daß sich die ökumenische Bewegung letztlich nicht in der organisatorischen oder theologischen Abstraktion erfüllt, sondern allein in der Begegnung von Menschen aus den verschiedenen Denominationen, die sich doch alle als Glieder des einen Leibes Christi wissen und als solche einander lieben und dienen.

Ludwig Rott

UM GLAUBEN UND KIRCHE

Gustaf Wingren, Evangelium und Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963. 281 Seiten. Leinen DM 22.80.

Der Arbeit von G. Wingren über „Schöpfung und Gesetz“, die 1960 auch in deutscher Sprache erschien, folgt nun „Evangelium und Kirche“. Damit liegt die ganze „Dogmatik“ oder Glaubenslehre von Wingren vor. Es ist allerdings kein dogmatisches Lehrbuch im üblichen und herkömmlichen Sinne. In eigenständiger und eigenwilliger Weise befaßt Wingren sich mit den Fragen, die er für die zentralen Probleme hält. Auf diese Weise sucht er seinen Beitrag zur systematisch-theologischen Diskussion in seinem eigenen Lande zu geben (z. B. Amts- und Kirchenverständnis). Aber er denkt zugleich ganz bewußt im ökumenischen Horizont und greift dabei allgemein

brennende Fragen auf (z. B. die missionarische Dimension der Kirche).

Die Thematik des ersten Bandes „Schöpfung und Gesetz“ bestimmt auch die Grundstruktur des zweiten. Das Eigentliche des *Evangeliums* kommt nach Wingren erst dann richtig und sachgemäß in unser Blickfeld, wenn wir es auf dem Hintergrund des Handelns Gottes in Schöpfung und Gesetz sehen (vgl. S. 11). Wingren bezeichnet seine Darstellung vom Evangelium und der Kirche als den Versuch, ein Kirchenverständnis ohne Schöpfungsglauben zu zerbrechen. An seine Stelle soll ein Bild von der Kirche als dem wiederhergestellten, geretteten und freien Menschenleben treten (vgl. S. 11), denn Erlösung ist „recapitulatio der Schöpfung“ (S. 68). Von der Kirche gilt zwar, daß sie ganz und gar von dem Neuen, vom Evangelium her, regiert wird, aber zu diesem Kirchenverständnis kommt es nach Wingren erst, wenn der erste Artikel, das Gesetz und die alttestamentliche Urgeschichte an ihren richtigen Ort gerückt werden.

In unserer kurzen Besprechung wollen wir uns darauf beschränken, zweierlei hervorzuheben, worauf Wingren besonderes Gewicht legt; das ist einmal die zentrale Bedeutung, die für ihn die Taufe hat, und zum andern die missionarisch und diakonisch verstandene wesenhafte Zuordnung der Kirche zur Welt.

Für Wingren tritt „der bekehrende, umkehrende und wiederaufrichtende Charakter des Werkes Christi am Menschen“ „am deutlichsten in der Taufe hervor“ (S. 12). Die Taufe wurzelt in einem Geschehen, das sich an Christus vollzog und in das der Getaufte miteinbezogen wird. Der Schöpferratschluß Gottes, den Menschen nach seinem Bilde zu schaffen, wird in der Taufe verwirklicht. Die doppelte Verknüpfung — mit der Schöpfung am Anfang und mit dem ewigen Leben in der Vollendung — ist der Taufe dadurch eigen, weil sie Taufe auf Christus, in seinen Tod und seine Auferstehung hinein ist.

Zweierlei ist bei den Ausführungen über die Taufe für das ökumenische Gespräch besonders wichtig. Wingren fragt ähnlich wie T. F. Torrance und unter Berufung auf ihn, ob die überraschende Weite der Glaubensgemeinschaften in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe nicht auch auf der

Ebene der Abendmahlsgemeinschaft Folgen haben müßte (vgl. S. 20 ff.). Er sieht ferner eine der verhängnisvollsten Wandlungen im Laufe der Kirchengeschichte in dem Absinken der Taufe zu einer bloßen Formalität und in der damit verbundenen Verkümmierung der missionarischen Dimension der Kirche, die „automatisch“ dazu führt, die Aufmerksamkeit „auf das geschlossener Sakrament, das Abendmahl“ zu richten, das nun zum Orientierungspunkt des Amtes wird (vgl. S. 135). Von dieser Position aus greift Wingren in die nicht nur in Schweden brennende Diskussion über das Verständnis von Kirche und Amt ein. „Macht man mit dem Gedanken letzten Ernst, daß Evangelium und Taufe den Grund der Kirche ausmachen, dann gibt es theoretisch keinerlei Möglichkeit, die Weihhandlungen als Grund der Kirche anzusehen. Das Amt wird dann vielmehr zum Diener der rettenden Taten, und das heißt der Gnadenmittel. Oder umgekehrt: Dringt die Sukzessionslehre in das Amtsverständnis ein, dann können Taufe und Evangelium nicht mehr wirklich als Grund der Kirche gesehen werden. Das eine höhlt das andere aus. Hier muß eine Wahl getroffen werden“ (S. 137).

Sehr eng mit Wingrens Taufverständnis hängt seine Lehre von der Kirche zusammen. „Die Kirche ruht auf ihrer *Sendung* und ist dazu da, den Völkern das *Heil* zu schenken“ (S. 138). Darüber vergißt Wingren nun nicht, daß die Kirche nicht nur Sendung, sondern auch Sammlung ist (vgl. S. 151 ff.). Die Betonung des *communio*- und *koinonia*-Charakters der Kirche tritt allerdings gegenüber der Hervorhebung der missionarischen Dimension zurück. Die Kirche steht und fällt als *communio* damit, ob sie ihre Zuordnung zur Schöpfung von Gott her wahrnimmt und sich deshalb als Leib Christi in Mission und Diakonie dienend der ganzen Schöpfung zuwendet (vgl. S. 160).

Wir brechen mit diesen kurzen Hinweisen unseren Bericht ab. Dieses neue Buch von Wingren vermag auch den zum Mit- und Weiterdenken anzuregen, der ihm nicht in allen Punkten sachlich zustimmen kann. Es nimmt mit der Betonung des Schöpfungsglaubens — ohne auf die theologische Diskussion von Neu-Delhi einzugehen, da es im Schwedischen vorher konzipiert sein

dürfte — ein dort von verschiedenen Seiten vorgebrachtes Anliegen in sehr profilierter Weise auf. Es steht bei ihm aber außer Zweifel, daß der Schöpferglaube trinitarisch bestimmt sein muß. Damit weist er in eine Richtung, die in der ökumenischen theologischen Diskussion eingeschlagen werden sollte.

Zum Schluß nur der Hinweis auf zwei beim Lesen aufgefallene sinnstörende Druckfehler. S. 162 letzte Zeile muß es offenbar statt „Tod“, und auf S. 228, 10. Zeile von unten statt Organisationen „Situationen“ heißen. Wilhelm Andersen

Ernst Käsemann / Wolfgang Sucker / Martin Niemöller / Ernst Wilm, Das Wort Gottes und die Kirchen. Herausgegeben von Fritz Vierung. (Schriften des Ev. Bundes in Westfalen, Heft 4). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 76 Seiten. Kart. DM 3.80.

Dieses kleine Bändchen enthält drei Vorträge und eine Predigt, die auf einer Tagung des Evangelischen Bundes in Bochum im März 1962 gehalten wurden. Am reizvollsten ist zweifellos der ebenso profilierte wie leidenschaftliche Beitrag von *Ernst Käsemann*, in dem er das Programm der historisch-kritischen Theologie in Auseinandersetzung mit ihren pietistischen Gegnern entwickelt. *Wolfgang Sucker* stellt — damals ein halbes Jahr vor Beginn des II. Vaticanums — „Evangelische Fragen an das römische Konzil“, die im prüfenden Rückblick auf die ersten beiden Sitzungsperioden noch überaus lesenswert sind. Auf dem Hintergrund der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi zieht *Martin Niemöller* in seinen Darlegungen über „Die Ökumene und die Einheit der Kirche“ kritisch abwägend das Fazit aus dem bisherigen Weg der ökumenischen Bewegung. Daß die eindrucksvolle Predigt von *Ernst Wilm* „Der Weg der Gemeinde Jesu“ am Ende steht, hat seinen guten Sinn: findet doch alles theologische Denken und kirchliche Handeln erst in der persönlichen Nachfolge Ausgangspunkt und Erfüllung zugleich.

Kurzum: ein Büchlein, das über den konkreten Anlaß hinaus seinen Wert behält und sich zu kaufen lohnt! Kg.

John A. T. Robinson, Gott ist anders. Honest to God. Mit einem Vorwort von

Eberhard Bethge. Chr. Kaiser Verlag, München 1963. 144 S. Kart. DM 6.80.

Es kann nicht Aufgabe unserer Zeitschrift sein, mit dem Verfasser dieses inzwischen weltbekannt gewordenen Büchleins in eine Sachdiskussion einzutreten. Hier soll nur auf die vorzüglich übersetzte und ausgestattete deutsche Ausgabe hingewiesen werden, die der Chr. Kaiser Verlag besorgt und E. Bethge mit einer überaus instruktiven Einführung versehen hat. Daß die in diesem Buch aufgeworfenen Fragen — den deutschen Theologen seit langem vertraut — nun auch die anglikanische Kirche beunruhigen, beweist ihre ökumenische Relevanz. Und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hat in Montreal ihre Bereitschaft bekundet, sich auch der kritischen Theologie, die nach neuen hermeneutischen Prinzipien sucht, im Gespräch zu stellen. Kg.

Wolfgang Philipp, Religiöse Strömungen unserer Gegenwart. Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg 1963. 275 Seiten. Hln. DM 15.50.

Dieses Buch führt die Aufgabe fort, der sich Heinrich Frick vierzig Jahre zuvor mit seiner im gleichen Verlag erschienenen Veröffentlichung „Religiöse Strömungen der Gegenwart“ unterzogen hatte. Inzwischen hat die geistige Situation in allen Völkern grundlegende, ja umstürzende Wandlungen erfahren. Die „religiösen Strömungen“ sind damit neuartiger, verzweigter, vielfältiger, aber auch untergründiger und deshalb weithin weniger faßbar geworden. Schon unter diesem Gesichtspunkt verdient der Versuch, hierfür gemeinsame Nenner zu finden, unseren uneingeschränkten Respekt. Aber es liegt wohl auch in der Natur einer solchen Systematisierung, wie sie der Verfasser in den 10 Kapiteln seines Buches vornimmt, daß es dabei nicht ganz ohne ein wenig gewaltsam wirkende Konstruktionen oder Überinterpretationen abgeht.

Der Verfasser bringt für die schwierige Themenstellung zweifellos hervorragende Voraussetzungen mit: er verfügt über ein ausgedehntes Wissen und ist selbst auf abgelegenen Gebieten erstaunlich beschlagen. Seine nicht selten eigenwillige Schreib- und Ausdrucksweise erleichtert freilich die Lektüre des ohnehin gedrängten Stoffes nicht. Und daß weder ein Literaturverzeichnis

noch ein Register beigegeben sind, mindert die Brauchbarkeit eines so ausgesprochenen Sachbuches leider erheblich. Trotzdem: ein ungemein interessantes Werk, das zu einer kritischen Gesamtschau der religiösen Gegenwartslage anleitet. Kg.

Hans Ruh, Geschichte und Theologie. Grundlinien der Theologie Hromadkas. Nachwort von J. L. Hromadka. EVZ-Verlag, Zürich 1963. (Theologische Studien. Herausgegeben von Karl Barth und Max Geiger, Heft 69.) Kart. DM 4.90.

Der tschedische Theologe Joseph L. Hromadka steht zwar seit Jahren im Kreuzfeuer lebhaftester Kritik, doch ist es auffallend, daß eine sachlich-systematische Untersuchung seiner Theologie bisher fehlte. Auch die abgewogene Studie von Hans Ruh kann nur als ein erster Schritt in dieser Richtung angesprochen werden, indes liegt darin zugleich ihre wegweisende Bedeutung. Einleitend befaßt sich der Verfasser mit der „Geschichtsphilosophie“ von Prof. Hromadka, um sodann einige charakteristische Züge seiner Theologie hervorzuheben und auf ihre Herkunft zu untersuchen. Die mit Quellenangaben sorgfältig unterbaute Analyse schließt mit einer Reihe konkreter Fragen ab, auf die Prof. Hromadka in einem ausführlichen Nachwort eingeht. Damit erweist sich diese Schrift als ein anregender Beitrag zu dem längst fälligen und immer noch nicht ernsthaft genug geführten Dialog zwischen östlicher und westlicher Theologie. Kg.

DIALOG MIT ROM

Laurentius Klein / Peter Meinhold, Über Wesen und Gestalt der Kirche. Ein katholisch-evangelischer Briefwechsel. Herder-Verlag, Freiburg, Basel, Wien 1963 (Herder-Bücherei Bd. 160). 124 Seiten. Brosch. DM 2.50.

Dieser Briefaustausch war beim 7. „evangelisch-katholischen Publizistentreffen“ 1962 in Bad Boll von der Katholischen Nachrichten-Agentur und dem Evangelischen Pressedienst angeregt worden. Allerdings übernahm dann epd nur die ersten drei der insgesamt acht Brieffolgen. Die Veröffentlichung durch KNA fand dagegen ihren Niederschlag in einigen katholischen Kir-

chenblättern. In der Taschenbuchausgabe ist ein gemeinsames Vor- und Nachwort der Verfasser hinzugefügt, sonst aber nichts geändert worden.

Ungesucht ergab sich als Gesprächsthema der „eine große Fragenkomplex“, den jetzt der Buchtitel nennt (Vorwort S. 10). Er wird in acht Doppelbriefen umkreist, wobei jeweils der katholische Partner die Fragen anschneidet. Im einzelnen geht es um die Autorität der Bischöfe, Kirche und Heilige Schrift, Göttliches und Menschliches an der Kirche, das Wesen der Kirche, das „Sein in Christus“, Taufe und Einheit der Christen, Abendmahls- und Kirchengemeinschaft, die Kirche als Wirkungsstätte Christi und des Heiligen Geistes.

Die Absicht war, stellvertretend für die Christen auf beiden Seiten sich um Verstehen, Verständlichkeit und Verständigung zu bemühen. Erklärtermaßen sollte mit diesem privaten Gespräch aber zugleich auch eine verbindliche „Begegnung der Kirchen auf höherer Ebene“ vorbereitet werden (Vorwort S. 11 f. und passim).

Tunlichst lassen die beiden Gewährsleute das aus dem Spiel, was sie über die Konfession des andern sonst wissen und was ihre eigene sonst noch sagt. Bei P. Klein ist dieses Verfahren wohl am ehesten noch methodisch bedingt, es braucht nicht irreführend zu wirken. Professor Meinhold dagegen scheint tatsächlich bisweilen zu vergessen, was lutherische Lehre nach den Bekenntnisschriften und den alten Dogmatikern war. So ist vom Papstamt zwar beiläufig bei beiden Autoren ein paarmal die Rede, nicht aber in dem zentralen Kapitel über „die katholische und die evangelische Aussage zum Wesen der Kirche“. Umgekehrt kann in diesem Zusammenhang beim evangelischen Theologen das Wort als konstitutives Moment fehlen — wie auch in der Erörterung von Taufe und Abendmahl unter den „übrigen Sakramenten“ (Meinhold, S. 76).

Vergebens versucht der Professor, den Ordensmann immer wieder für sein Verständnis von Ökumene zu gewinnen. Wo es ihm darum geht, daß die Kirchen „einander als Kirchen ernst nehmen“, auch wo sie einander noch nicht rundum anzuerkennen vermögen (S. 44, 59, 74), ist der andere — mit Johannes XXIII. — primär an

der „Einheit“ derer interessiert, „die der katholischen Kirche ihre Hochschätzung und Achtung entgegenbringen“ (S. 67). Sie können in außerchristlichen Religionen schöpfungsmäßig mit Christus verbunden sein oder, wie die getauften evangelischen Christen, durch ihr sakramentales „In-Christus-Sein“ „Kirche in ihren wesentlichen Anfängen... (aber noch nicht vollendet)“ haben (S. 69). „Damit ist aber der Gedanke der Ökumene vom Papst weiter gefaßt, als der Weltkirchenrat ihn zu fassen gewohnt ist. Die bereits an vielen Orten begonnenen Gespräche zwischen Katholiken und Angehörigen der verschiedensten Religionen werden dieser Sicht der Ökumene zum Durchbruch verhelfen.“ (S. 68).

Dann werden ja solche Gespräche zwischen Katholiken und Angehörigen der evangelischen Kirchen vollends überflüssig geworden sein. Hans Geißer

Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht. Studien zur ökumenischen Begegnung mit dem Protestantismus. Band 4 der Schriftenreihe „Ruf und Antwort“ der österreichischen, deutschen und schweizerischen katholischen Studentenverbindungen. Verlag Herder, Wien 1963. 140 Seiten. Kart. S 42.— / DM 7.—.

Immer breiter schwillt der Strom der Stimmen an, die auf eine ökumenische Bekehrung drängen. Besonders eindringliche Zeugnisse für solche Umkehr vernehmen wir von römisch-katholischen Brüdern. Von den vier Verfassern des vorliegenden Studienbandes sind uns der erste und der letzte in Deutschland gut bekannt. Otto Karrer aus Luzern geht im ersten Beitrag den „außertheologischen Faktoren der Glaubensspaltung“ nach: Das „anti“ wurde zum Prinzip, je mehr die Glaubensfülle zusammenschrumpfte. Wir leiden darunter, „in welchem Ausmaß die unkontrollierten Affekte und Antipathien heute noch das Konfessionsverhältnis beherrschen... Muß Gott die Getrennten wirklich erst in die Katakomben schicken? ... Wahre Einheit ist immer Spannungseinheit“ (S. 17). Wir brauchen eine „Askese des Sprachgebrauchs“, d. h. die Übung, die Sprache des Christen der anderen Konfession zu verstehen und in seiner Sprache mit ihm zu reden (S. 24). — Rolf Weibel, ebenfalls ein Schweizer, behandelt einige „theologische Kontroversfragen“, zunächst „zur geschichtlichen Ge-

stalt der Kirche“: Die christliche Einheit muß „eine Kircheneinheit und nicht eine Einheitskirche sein“. Wir haben „im reformatorischen Christentum Verwirklichungen der ‚ecclesia catholica‘ anzuerkennen, ... die bei uns ungebührlich vernachlässigt oder sogar vergessen“ sind (S. 32 f.). Weibel führt dann das „ökumenische Gespräch“ mit Bultmann und anderen Theologen, weist auf den evangelischen und katholischen ökumenischen Arbeitskreis unter dem Vorsitz von Erzbischof Jaeger und Bischof Stählin hin, auf die Abtei Niederaltaich sowie die Ökumenische Hochschule in Bossey und erwähnt ein gutes Gebet aus dem Missale Romanum: „Gott, der du die Vielheit der Völker im Lobpreis deines Namens geeint hast, gib, daß den aus dem Taufwasser Wiedergeborenen das gläubige Denken und das gläubige Tun eins sei“ (S. 56). — Piet Fransen entfaltet den biblischen Kirchenbegriff: Das neue Israel — das Volk Gottes auf Erden, bis in jede Pfarrei hinein, notwendig sichtbar und menschlich — der Weinberg — der Leib Christi — seine Braut — der Tempel Gottes; so ist die Kirche mit ihrem Herrn verbunden, der Katholik sagt „sakramental“. Gott ist in uns, aber eben in der Gemeinschaft der Glaubenden, in der Kirche gegenwärtig (S. 85). — Den Abschluß bildet ein Aufsatz des früheren Leiters der Una-Sancta-Arbeit, Thomas Sartory über das „Petrusamt“: Die evangelischen Christen mögen doch die Heilsfrage erfassen, die mit diesem Amt gestellt ist (S. 116). Der päpstliche Titel „Vicarius Christi“ sei nicht als „Stellvertreter Christi auf Erden“, sondern besser als „Treuhänder des in seiner Kirche unsichtbar gegenwärtigen Christus“ wiederzugeben (S. 121).

Diese vier Aufsätze sind im wesentlichen vor dem Konzil niedergeschrieben; ihr Inhalt wird durch den bisherigen Verlauf des Konzils weitgehend bestätigt. Der evangelische Leser kann sich nur freuen über den Mut, mit dem katholische Theologen in Mitteleuropa ihre Kirche im Gespräch mit der Bibel und den „getrennten Brüdern“ zu erneuern trachten und solche Gedanken in katholischen Akademikerkreisen ausbreiten. Von den vielen Fragen, die wir im ökumenischen Dialog gern aufnehmen, sei nur eine genannt: Wir erkennen wohl, daß nach dem Neuen Testament

die Kirche wesentlich *eine* ist und Petrus in ihr eine besondere Stellung zukommt, aber das römische Papsttum ist doch primär nicht aus dem Neuen Testament erwachsen? Mit Dank und Bewegung sehen wir besonders in Johannes XXIII. und Paul VI. zwei Inhaber des römischen Stuhles vor uns, die in vielen Punkten ihr hohes Hirtenamt nach dem Vorbild des Evangeliums ausüben und dadurch — so hoffen wir — diesem Amt eine Gestalt verleihen werden, die den Kategorien des Neuen Testaments besser entspricht, als das in der bisherigen Geschichte des Papsttums der Fall war. Reinhard Mumm

Fidelis van der Horst, OFM Cap, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band VII. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1963. 348 Seiten. Leinen DM 22.50.

Das Erscheinen dieses Werkes kann man nur mit einem erleichterten „Endlich!“ begrüßen. Bekanntlich versteht sich das II. Vatikanische Konzil gerade hinsichtlich der Ekklesiologie als Fortsetzung des I. Vaticanums, das sich bereits die Bearbeitung des Kirchenproblems zur Aufgabe gestellt hatte. Aus bekannten zeitgeschichtlichen Gründen mußte sich dieses Konzil aber unverrichteter Dinge vertagen, nachdem es übereilt nur die Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes zur „ersten dogmatischen Konstitution über die Kirche“ erhoben hatte. Das bereits von der theologischen Vorbereitungskommission ausgearbeitete „Konzilsschema über die Kirche“ blieb samt den kritischen Stellungnahmen der Konzilsväter sowie sonstigen Materialien in den Akten.

Es war nun zu erwarten und zu wünschen, daß anläßlich des II. Vatikanischen Konzils mit seiner so stark ekklesiologischen Akzentuierung eine Darstellung und kritische Untersuchung des Kirchenschemas des I. Vaticanums erscheinen würde. Wer sich selbst einmal wochenlang durch die dicken Folianten der *Collectio Lacensis* und der *Collectio* von Mansi gewühlt hat, um die wichtigsten Aussagen dieses Kirchen-

schemas und seiner Kritiker zu erheben, wußte freilich, daß dieses Unternehmen keine leichte Arbeit sein würde. Es ist Prof. Fries zu danken, daß er den Kapuziner F. van der Horst zu dieser Untersuchung angeregt hat, deren Erscheinen man freilich schon zwei Jahre früher gewünscht hätte. Aus der Sicht der neueren katholischen Ekklesiologie und in ökumenischer Aufgeschlossenheit wird vom Verfasser das umfangreiche Material im weitesten Rahmen auch seiner kirchen- und theologiegeschichtlichen Hintergründe übersichtlich dargeboten und kritisch beurteilt. Das nicht ganz unerwartete Ergebnis besteht darin, daß der 1870 erfolgte Aufschub der ekklesiologischen Lehrbildung heute als geradezu providentiell angesprochen werden muß, da damals „die Zeit der Kirche“ noch nicht gekommen war.

Kein Buch für jedermann, aber für den Ekklesiologen, den Ökumeniker, den Kontroverstheologen und für jeden an der Thematik und Problematik auch des jetzigen Konzils Interessierten eine unentbehrliche Orientierung. Ulrich Valeske

Willem Hendrik van de Pol, Probleme und Chancen der Ökumene. Manz-Verlag, München 1962. 135 S. Leinen DM 12.80.

Der Verfasser — früher Glied der Niederländischen Reformierten Kirche, dann Anglikaner und heute römischer Katholik, Professor für Religionsphänomenologie in Nijmegen — möchte mit seiner Schrift „in das ökumenische Gespräch ein wenig ordnend eingreifen“ (S. 11 f.). Aus der Fülle des geschichtlichen Stoffes wie der systematischen Probleme weiß er die wesentlichen Punkte im ganzen zutreffend hervorzuheben und übersichtlich zusammenzuordnen. Obwohl dabei weiterführende Impulse kaum sichtbar werden, wird die innerlich beteiligte und gründlich durchdachte Art der Darstellung dem Büchlein auch in nichtkatholischen Kreisen sicherlich manche Freunde verschaffen. Daß aber von römisch-katholischer Seite so, wie es hier geschieht, über die Ökumene geschrieben werden kann, verdient als eines jener ermutigenden Zeichen festgehalten zu werden, die unserer Generation in der Begegnung mit Rom zuteil geworden sind. Kg.

MARIOLOGIE AUS EVANGELISCHER SICHT

Walter Delius, Geschichte der Marienverehrung. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1963. 368 Seiten mit 4 Tafeln. Leinen DM 38.—.

Giovanni Miegge, Die Jungfrau Maria. Studie zur Geschichte der Marienlehre. Aus dem Italienischen übersetzt von Kurt-Viktor Selge. Kirche und Konfession, Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Band 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. 218 Seiten. Kart. DM 14.80.

Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger. Herausgegeben von Walter Tappolet unter Mitarbeit von Dr. Albert Ebner. Katzmann Verlag, Tübingen 1962. 365 Seiten mit 8 Abb. Leinen DM 26.80.

Der beginnende Dialog zwischen den Kirchen der Ökumene und der Kirche Roms wird sich besonders eingehend mit der Marienfrage zu befassen haben. Nach der wohlbegründeten Auskunft des Dogmatikers M. Schmaus laufen ja in der Mariologie „fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, die ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische“. Im Wissen um diese Bedeutung der marianischen Frage haben der deutsche evangelische Kirchenhistoriker W. Delius, der 1961 verstorbene römische Waldenserprofessor G. Miegge und der schweizerische reformierte Theologe W. Tappolet die genannten Arbeiten vorgelegt, die sich betontermäßen als Beiträge zum ökumenischen Gespräch verstehen. (Auch das Buch von F.-W. Künneth: Maria, das römisch-katholische Bild vom christlichen Menschen, Berlin 1961, wäre in diesem Zusammenhang zu nennen.)

W. Delius verfolgt das Werden der Marienverehrung und der untrennbar mit ihr verwobenen Marienlehre durch die Kirchengeschichte vom Neuen Testament bis zur Gegenwart. Auch die typischsten evangelischen Stellungnahmen zur Marienfrage werden registriert. Dieses zum fortlaufenden Studium wie als Nachschlagewerk in

gleichem Maße geeignete Kompendium erfüllt eine wichtige Aufgabe. Heute sind uns als Zurüstung für das zwischenkirchliche Gespräch solche historischen Bestandsaufnahmen zu bestimmten kontroversen Themen von größtem Wert. — Vielleicht wird es der katholische Leser (und nicht nur dieser!) als eine Respektlosigkeit empfinden, wenn viele evangelische Autoren wie auch Delius die Mutter des Herrn nur als „die Maria“ bezeichnen. Wir pflegen auch nicht „der Luther“ oder „der Paulus“ zu sagen, sondern, falls wir nicht ganz auf den Artikel verzichten, dem Namen einen Titel hinzuzufügen.

G. Miegge arbeitet in seiner „Studie zur Geschichte der Marienverehrung“ das historische Material in die systematische Darstellung der einzelnen Stufen des Mariendogmas und in die kritische Auseinandersetzung mit diesen ein. Wir haben in diesem Buch eine der fundiertesten evangelischen Stellungnahmen zum Ganzen der katholischen Mariologie vom evangelischen Standpunkt aus vor uns, das für die künftige Auseinandersetzung ein unentbehrliches Rüstzeug sein wird. Im Wissen um das Anliegen der römischen Kirche, durch den Marienkult das religiöse Leben und die Frömmigkeit zu verlebendigen, sieht der Verfasser sich doch genötigt, die häretischen Wurzeln einer sich von der Christologie immer mehr emanzipierenden Mariologie, ihre außerchristlichen, psychologischen und spekulativen — aber vor dem apostolischen Evangelium keinesfalls legitimen — Hintergründe aufzuzeigen und abzulehnen. Allen, die uns dieses Werk in deutscher Sprache zugänglich gemacht haben, gebührt besonderer Dank.

W. Tappolet schließlich stellt in dem besonders schön ausgestatteten Band in sachlicher Ordnung die wichtigsten Texte aus den Predigten und Schriften der Reformatoren zur Marienfrage zusammen und verweist auch auf Fundorte weiterer Texte zum Thema. Das ist ein recht verdienstvolles Unternehmen. Zwar hat schon R. Schimmelpfennig in ihrer „Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus“ (1952) den Nachweis erbracht, daß die Reformatoren sehr viel ausführlicher und positiver von Maria gelehrt hatten, als man bisher angenommen hatte. Nun aber haben wir, ausgedruckt

und wohlgeordnet, die wichtigsten Texte beisammen, wobei besonders zu begrüßen ist, daß auch Calvin, für den Schimmelpfennig noch Fehlanzeige erstattet hatte, ein besonderes Kapitel gewidmet ist und daß auch — als Beweis dafür, daß noch die zweite Generation der Reformierten wie die reformatorischen Väter lehrten — Heinrich Bullingers gedacht wird. Es zeigt sich ein Dreifaches: einerseits traten die Reformatoren mit Leidenschaft der Gefahr der Abgötterei im Marienkult entgegen und bezeugten Jesus als den einzigen Mittler; andererseits strömte ihnen aber das Lob der biblischen Mariengestalt in ihrer einmaligen Bedeutung in der Heilsgeschichte und ihrer Vorbildlichkeit für den Glauben in beredten Worten über die Lippen und in die Federn; schließlich zeigte sich — bei den einzelnen Reformatoren in unterschiedlicher Stärke und Akzentuierung — noch manche unkritische Verwertung marianischen Traditionsgutes, etwa der Behauptung und Verteidigung der Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens und — schon unsicherer — ihrer Unbefleckten Empfängnis oder ihrer Assumptio.

W. Tappolet möchte, nachdem er den unwiderlegbaren Beweis für das volltönende Marienlob der Reformatoren erbracht hat, diesem Marienlob wieder in den evangelischen Kirchen Raum verschaffen, wobei er sich des Beistandes nicht nur der Reformatoren, sondern auch zeitgenössischer Theologen wie K. Barth, W. Stählin und H. Asmussen versichert. Leider tut er dann im Nachwort seiner unbestritten löblichen Absicht den denkbar schlechtesten Dienst, wenn er argumentiert, gewisse protestantische Mangelerscheinungen könnten nur durch Wiedereinführung des weiblichen, sprich: marianischen Elementes in den evangelischen Gottesdienst überwunden werden. Hier wird die natürliche Religion, die — wie Delius und Miegge nachgewiesen haben — ja gerade das Christentum der römischen Kirche verfälscht hat, auch für uns zur akuten Gefahr, auf die wir hinweisen müssen und vor der wir zu warnen haben.

Aus dem Studium der vorliegenden drei evangelischen Bücher zur Marienfrage ergibt sich ein Dreifaches:

1. Karl Barth hat einst den Satz nieder-

geschrieben: „Die Mariologie ist eine Wucherung, d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen abgeschnitten werden.“ Und sogar: „Wo Maria ‚verehrt‘ wird, wo diese ganze Lehre und die entsprechende Devotion ihren Lauf hat, da ist die Kirche Christi nicht.“ Diese Sätze haben nach dem Studium der Werke von Delius und Miegge ihr schweres Gewicht behalten. Die Konzilsväter bemühen sich darum, den von Rom getrennten Kirchen in Zukunft wenigstens den Titel „kirchliche Gemeinschaften“ beilegen zu können. Wir bitten sie angesichts des kirchenspaltenden Ärgernisses, das selbst den Aufgeschlossensten unter uns Marienlehre und Marienkult nach wie vor bereiten, es auch uns nicht weiter so schwer zu machen, in der Kirche Roms eine wahre christliche und apostolische Kirche erkennen und anerkennen zu können.

2. Dies aber dürfen wir nur aussprechen — und hier liegt unsere ökumenische Aufgabe für Verkündigung und Gottesdienstgestaltung —, „wenn wir den Raum, der uns vergönnt ist, die Mutter des Herrn selig zu preisen und zu benedizieren, mit unseren Herzen, mit unseren Gedanken und mit unseren Lippen erfüllt haben“ (W. Stählin). Es ist Tappolet Verdienst, der reformatorischen Christenheit auf diesem Wege ein gutes Gewissen gegeben und ein Stücklein weitergeholfen zu haben.

3. Unverkennbar sind die Marienverehrer Menschen, die von Herzen fromm sein wollen. Etwas von dieser inbrünstigen Frömmigkeit vermißt Tappolet — weithin leider nicht zu Unrecht — in unserer Kirche. Aber dieser Not ist gewiß nicht durch stärkere Betonung des durch Maria personifizierten weiblichen Elementes abzuhelpen, sondern nur durch Erweckung einer lebendigen, biblisch orientierten Christusfrömmigkeit, in der auch die Mutter des Herrn den ihr gebührenden Platz einnehmen wird. Ulrich Valeske

Max Thurian, *Frère de Taizé*, Marie, Mère du Seigneur et figure de l'Eglise. Les Presses de Taizé 1962. 286 Seiten.

Es geht dem bekannten Theologen der Gemeinschaft von Taizé in dem vorliegenden Buch nicht um eine polemische Auseinandersetzung mit verschiedenen in der

Christenheit geläufigen Auffassungen über die Gestalt der Maria, sondern die Absicht und das Ziel seiner Schrift bestehen darin, uns einen neuen Zugang zu dieser wichtigen Person in der Geschichte Gottes mit uns Menschen zu verschaffen. Niemand soll verletzt, jedermann aber ermuntert und ermutigt werden, sich den Quellen des Evangeliums zuzuwenden und sich hier auf die Übereinstimmung und die Solidarität mit der Tradition der Kirche zu besinnen. In diesem Sinne geht es wirklich um ein ökumenisches Unternehmen, das im Nachdenken über die Person der Maria zur Erbauung der Christen in der heutigen Welt beitragen soll.

Dazu wird mit einer gewichtigen Betonung der christlichen und besonders der reformatorischen Tradition die Bedeutung Marias in und für die Kirche als Gleichnis und Vorbild des Vertrauens, des Gehorsams und der Erwartung in einer anschaulichen Weise dargestellt. Vor allem aber wird ihre Bezeichnung als Gottesmutter als ein Hinweis und Ernstnehmen des Geheimnisses der Inkarnation aufgewiesen. In diesen Zusammenhang gehört es auch, daß die Distanz Jesu Christi zu jedem Geschöpf, also auch zu seiner Mutter, in einer sachentsprechenden Weise herausgehoben und betont wird; so kann sich auf keinen Fall in der Gestalt Marias eine Konkurrenz für die einzigartige Mittlerstellung Jesu Christi einschleichen. Man fragt sich allerdings, ob die Gegenüberstellung zu Abraham als dem Vater des Glaubens in der Aussage von Maria als der „Mutter des Glaubens“ (S. 94), ob die in Maria zum Ausgleich gegenüber der „notwendigen Autorität“ zum Ausdruck kommende „mütterliche Liebe“ (S. 253) oder ob die Behauptung von der fortwährenden Jungfräulichkeit (gegen Matth. 12, 46–50 und par.; hier in diesem Buche werden die *ἀδελφοί* einmal mit „Verwandte“ übersetzt, wo es sich um die leiblichen Brüder Jesu handelt, aber mit „Brüder“ wiedergegeben, wo es um die Gemeinschaft der Gläubigen geht (S. 207), eine genügend breite schriftgemäße und damit solide Grundlage haben. Diese kritischen Anmerkungen wollen und können in keiner Weise die wichtige Bedeutung und die bedeutsame Hilfe dieses Buches schmälern, das für eine sachgemäße Orientierung in dieser Frage des ökumenischen

Gesprächs von wirklichem Nutzen und Gewinn ist.
Rudolf Pfisterer

KIRCHEN- UND KONFESSIONSKUNDE

Guy F. Hersherberger. Das Taufertum — Erbe und Verpflichtung. Band II der Reihe B von „Die Kirchen in der Welt“. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1963. 332 Seiten. Leinen DM 28.50.

Dieses Sammelwerk, das in 25 Aufsätzen in das mennonitische Taufertum einführt, ist einer von vielen notwendigen Beiträgen im derzeitigen Gespräch zwischen den Kirchen. Wer das Taufertum nicht kennt, wird manche Erkenntnis über Wesen und Auftrag der Kirche, die sich aus dem ökumenischen Gespräch ergibt, für neu halten, während eben dieses „Neue“ dort bereits vor vierhundert Jahren formuliert und praktiziert worden ist. Es ist auffallend, wie viele Parallelen sich zwischen dem Gemeindeverständnis der Täufer einerseits und dem ekklesiologischen Denken der Ökumene, besonders bei den Vertretern einer dynamischen Theologie des Laientums, andererseits finden. Darum sind die Kapitel über die Theologie des Taufertums und über ihre Entstehung für das Gespräch über die Kirche besonders ergiebig.

Die Bedeutung dieser ganzen Forschungsarbeit wird beispielsweise durch den Hinweis Littells unterstrichen, daß Kirchentag und Evangelische Akademien mit ihrer Sammlung der Laien „vor-täuferische“ Elemente in der kirchlichen Entwicklung Deutschlands seien. Fritz Blanke betont wie früher schon, daß der „Fehler“ der Täufer nur darin bestand, zu früh angetreten zu sein. Andere Beiträge, die sich mit Geschichte und kulturellen Auswirkungen des Taufertums beschäftigen, zeigen jedoch, daß auch ein biblisch orthodoxes Gemeindeverständnis keine Garantie bietet für bleibende Lebendigkeit. Peacheys Beitrag schließt das Buch mit der an die Mennoniten selbst gerichteten Forderung, „die Windeln eines kulturellen Kontinuums abzuwerfen und wieder allein Christus nachzufolgen“ (S. 321). Wo das gelänge, sei die Beschäftigung mit dem täuferischen Leitbild, das auch im vorliegenden Band von Harold S. Bender großartig herausgearbeitet wird, von Nutzen.

Da das Taufertum in diesem Band von den Mennoniten aus definiert wird, wobei allerdings die Schweizer und die Hutterischen Brüder mit einbezogen werden, ist eine Ergänzung dieses Bandes durch eine Darstellung des Baptismus und anderer täuferischer Gruppen wünschenswert, die das täuferische Leitbild — abgesehen vom Pazifismus — in der Gegenwart weithin lebendiger realisiert haben als die heute etwa 400 000 zählenden Mennoniten.

Günter Wiese

Herbert Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters. 66 Seiten. Kart. DM 8.80 (Subskriptionspreis DM 7.—).

Friedrich Heyer, Die katholische Kirche von 1648 bis 1870. 195 Seiten. Kart. DM 20.— (Subskriptionspreis DM 16.—).

Erich Beyreuther, Die Erweckungsbewegung. 48 Seiten. Kart. DM 6.80 (Subskriptionspreis DM 5.40).

Alle drei Hefte sind erschienen als Lieferungen des Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte“, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

In dem auf 44 Monographien berechneten Handbuch der Kirchengeschichte sind drei weitere Abhandlungen erschienen, deren Thematik auch für die ökumenischen Gespräche unserer Tage von nicht unerheblichem Belang ist. *Herbert Grundmann* stellt eine sorgfältige Erhebung über die „Ketzer“ des Mittelalters an, beginnend mit den Häresien im Fränkischen Reich und endend mit den Hussitenkriegen. Dem Leser werden sich dabei immer wieder direkte oder indirekte Parallelen zur neueren Kirchen- und Sektengeschichte aufdrängen.

Friedrich Heyer unternimmt mit dem spürbaren Bemühen um eine gerechte und verständnisvolle Würdigung eine Darstellung des römischen Katholizismus in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zum I. Vaticanum, die an ihrem Teile etwas von dem neuwerdenden Verhältnis zwischen protestantischer und katholischer Forschung widerspiegelt.

Erich Beyreuther gibt in ökumenischer Spannweite einen kurzen Abriss der im ganzen noch viel zu wenig bekannten und erforschten Geschichte der Erweckungsbewegung mit ihren Schwerpunkten in den

angelsächsischen Ländern (England, Nordamerika, Schottland), in den westeuropäisch-reformierten Kirchen (Schweiz, Frankreich, Niederlande) sowie in Deutschland und Skandinavien.

Alle drei Abhandlungen stützen sich auf reiche Quellen- und Literaturangaben, die den wissenschaftlich interessierten Leser mit dem nötigen Rüstzeug für die eigene Studienarbeit ausstatten. Kg.

Peter L. Berger, Kirche ohne Auftrag. Übersetzt und mit Vorwort von Hans Bolewski. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962. 197 Seiten. Paperback DM 12.80.

Gesellschaftliche Ordnungen wurden zu allen Zeiten religiös überhöht und damit gesichert. Es gibt aber im Bereich der Religion, und damit ihres sozialen Vehikels „Kirche“, auch Phänomene, die nicht Sicherung, sondern Beunruhigung der Gesellschaft darstellen. B. zeigt am Beispiel der amerikanischen Verhältnisse, in wie hohem Maße dort Gesellschaft und Kirche miteinander identisch sind. Er geht den Kongruenzen im kulturellen (S. 43 ff.), politischen (S. 62 ff.), sozialen (S. 77 ff.) und psychologischen Feld (S. 95 ff.) nach. Die gängigen Wertvorstellungen (Erfolg, Aktivismus, Anpassungsfähigkeit) werden durch den religiösen Apparat und seine „Schamanen“ getragen und bestätigt. Religion produziert jene Art von Gewissen, die es der Gesellschaft erlaubt, mit möglichst wenig Polizisten auszukommen; trotz Trennung von Kirche und Staat läßt sich die Ehe von Demokratie und Altar vielfach aufweisen, konfessionell polygam, aber intolerant gegen alles „Unreligiöse“. Religion stellt Statussymbole zur Verfügung und zementiert damit die Klassenstruktur. Sie garantiert die seelische Ausgeglichenheit des Einzelnen, indem sie ihn in die ihn umgebende OK-Welt integriert. In dieser Funktionalisierung des Evangeliums zur „religiösen Ordnung“ sieht B. die Irrelevanz der Kirche begründet.

Heilsame Beunruhigung kann von ihr erst ausgehen, wenn sie die Aufgabe der Distanzierung sieht und bewältigt. Die Denkformen, in denen B. diese Beunruhigung geleistet sehen möchte, entstammen dem, was man drüben „Neoorthodoxie“ nennt. B. übt prophetische Kritik. Der Titel der Originalausgabe unterstreicht diese Intention. Die Reserve der Kirche gegen-

über geht bis zum Verzicht auf Zugehörigkeit (S. 181), das Votum gegen die Ortsgemeinde als Ort möglicher Neuaufbrüche ist sehr deutlich (S. 163 ff.). Das Buch ist aus dem Fortgang der Diskussion um die Kirche nicht wegzudenken. Die Übersetzung ist mustergültig. Peter Dienel

ÖKUMENISCHE GESTALTEN

Christian Berg u. a., Stimmen aus der Ökumene. Lettner-Verlag, Berlin 1963. 279 Seiten. Leinen DM 29.80.

Die Idee war großartig, den Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen anlässlich seines 25jährigen Dienstjubiläums durch einen solchen Sammelband zu ehren. Die kurzen eineinhalbseitigen Beiträge der 131 „Ökumeniker“ aus aller Welt sind unterschiedlich, aber alle aufschlußreich. Ausführung und Gestaltung des Bandes sind leider nicht ganz befriedigend. Entweder stand man unter Zeitdruck oder es fehlte die Liebe zum Detail! Die Zahl der schlechten photographischen Reproduktionen ist zu groß für ein solches Werk; und die Angaben zu den einzelnen Personen sind an mehreren Stellen unvollständig oder ungenau (z. B. S. 42: Dr. Blake ist Generalsekretär; S. 94: Dr. Goodall war bis zum 31. Dezember 1963 Stellvertretender Generalsekretär des ÖRK; S. 118: Zu welcher Kirche gehört Sir Ibbam? usw.). Mit diesen Anmerkungen soll jedoch die Bedeutung dieses Sammelwerkes nicht geschmälert werden. Das Buch ist eine Galerie der führenden ökumenischen Persönlichkeiten unserer Tage und stellt in dieser Form eine einmalige Dokumentation dar, die über die Jahrzehnte hinweg ihren hohen Wert behalten wird.

Ludwig Rott

Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg. Herausgegeben von Hans Walter Bähr. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962. XII, 578 Seiten. Brosch. DM 40.—, Lw. DM 46.—.

Die 93 Beiträge dieses imposanten Sammelbandes, geschrieben von namhaften Fachgelehrten aus aller Welt, suchen Albert Schweitzers Persönlichkeit und Lebenswerk nach allen Richtungen hin zu entfalten und ihren vielfältigen Auswirkungen auf den verschiedensten Gebieten im einzelnen nachzugehen. Der Theologe und Kulturphilosoph kommen dabei ebenso zu

ihrem Recht wie der Künstler, der Arzt und nicht zuletzt der unermüdlige Vorkämpfer für den Weltfrieden.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob nicht eine zusammenhängende Untersuchung, wie sie etwa Werner Picht vor einigen Jahren vorgelegt hat (s. Heft 4/1961, S. 254), uns zentraler und zugleich auch kritischer an die entscheidenden Grundpositionen und Wesenszüge einer so schöpferischen und vielseitigen Persönlichkeit heranzuführen vermag, als es von den z. T. recht ungleichartigen Voraussetzungen so vieler Autoren und den jeweiligen Teilaspekten her geschehen kann. Das von dem Herausgeber angewandte Verfahren beeindruckt freilich dadurch, daß es uns die globalen Einflüsse prägender Gestaltungskraft aufzeigt, die von Albert Schweitzer menschlich und geistig in so überreichem Maße ausgegangen sind. Unter diesem Gesichtspunkt wird der vorliegende Sammelband seinen unbestrittenen Platz unter den Standardwerken über den großen alten Mann in Lambarene einnehmen. Kg.

Horst R. Flachsmeier, John R. Mott. Baumeister der Ökumene. Brunnen-Verlag, Gießen und Basel 1962. 95 Seiten. Brosch. DM 2.50.

Man kann die Lebensgeschichte dieses Mannes nicht lesen, ohne von ihr gepackt zu werden. Hier ließ sich einer von Christus führen, und der hat aus ihm einen „Baumeister der Ökumene“ gemacht. — Was viele Vorträge über das Werden und die Geschichte der ökumenischen Bewegung in ihrem Zusammenfließen aus den großen Weltverbänden des Christlichen Studentenweltbundes, des CVJM, der Missionskonferenzen und anderer christlicher Organisationen nicht zu zeigen vermögen, das kann diese kleine, volkstümliche und mit Liebe geschriebene Biographie am Leiden und Wirken John Motts deutlich machen. Wir wünschen sie in die Hände vieler kirchlicher Mitarbeiter, unserer Jugend und unserer Gemeindeglieder. Ludwig Rott

Martin Niemöller, Gelebtes und Gelerntes. Martin Niemöllers Selbstzeugnis über seine Nachkriegsentwicklung. Aus: „Stimmen zu unserer Zeit“, eine Schallplattenreihe zu den Problemen der Gegenwart. Gesamtherstellung: Renate Dehn, Frankfurt/Main 1, Am Salzhaus 3. Preis

jeder Platte (17 cm, 33 U/Min.) DM 9.40.

Martin Niemöller, Predigt über 1. Petrus 2, 18—25. Aus: „Viva Vox Evangelii“. Die Predigt auf Schallplatten, herausgegeben von Pfarrer Dr. Gotthold Müller. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. Langspielplatte 30 cm, Preis DM 21.—.

Auf der erstgenannten Schallplatte gibt Martin Niemöller in einem eindrucksvollen Selbstzeugnis Aufschluß über seinen inneren und äußeren Weg seit Kriegsende. Wer über diese in Deutschland vielumstrittene, in ihrer ökumenischen Bedeutung und Wirkungsweite aber unbestrittene Persönlichkeit zu einem gerechten Urteil kommen möchte, sollte aufmerksam hören, was Martin Niemöller hier über sich selbst sagt. Im Mittelpunkt weiterer Aufnahmen dieser Reihe stehen Helmut Gollwitzer und Gustav W. Heinemann.

Ein kaum hoch genug zu veranschlagendes Verdienst hat sich das Evangelische Verlagswerk mit der eben begonnenen Schallplattenreihe „Viva Vox Evangelii“ erworben, die in gottesdienstlichem Rahmen Predigten bekannter Theologen und Kirchenführer bringt. Der Verlag hat dabei in erster Linie an die Verwendung in Haus, Schulunterricht, Gemeindearbeit und Seelsorge gedacht, aber wir meinen, daß auch der ökumenische Aspekt solcher Aufnahmen nicht übersehen werden sollte. Man lernt eine Kirche ja nicht nur durch ihre Lehre, ihre Struktur, ihre Gottesdienstordnungen und ihr Gemeindeleben kennen, sondern nicht zuletzt dadurch, wie in ihr das Wort Gottes verkündigt wird. Die vorliegende Schallplattenreihe scheint uns ein richtungsweisender Schritt auf diesem Wege zu sein. Unter den ersten Veröffentlichungen dieser Reihe befindet sich — neben Altbischof Wilhelm Stählin und Bischof Otto Dibelius — auch die Aufnahme eines von Martin Niemöller in der Katharinenkirche zu Frankfurt/Main gehaltenen Gottesdienstes, die ihn wiederum in seinem eigentlichen Wesen als vollmächtigen Prediger des Evangeliums ausweist.

Kg.

NACHSCHLAGEWERKE

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). 3. Auflage. In Gemeinschaft mit

Hans Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup herausgegeben von Kurt Galling. Band VI (Sh—Z). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962. XXXVI Seiten, 1970 Spalten, 2 Tafeln, 3 Karten. Gesamtpreis Band I—VI in Leinen DM 684.—, Halbleder DM 732.—. Registerband in Vorbereitung.

Der letzte Band hält die Linie seiner Vorgänger ein. Ökumenische Themen und Gesichtspunkte sind auch hier durchgehend berücksichtigt. Aus den Länderartikeln seien Siebenbürgen, Spanien, Sudan, Südafrika, Südamerika, Südindien, Syrien, Tanganjika, Thailand, Tibet, Tschechoslowakei, Türkei, Uganda, Ukraine, Ungarn, Uruguay, Vereinigte Staaten von Amerika und Westindien mit ihren z. T. reichen kirchen- und missionsgeschichtlichen Angaben hervorgehoben. Unter den ökumenischen Persönlichkeiten findet man Siegmund-Schultze, Söderblom, Temple, Tillich, Tomkins, Tychon, Van Dusen und Visser 't Hooft, vermißt aber u. a. Tatlow, Zankow und — fast unbegreiflich für ein in Deutschland erscheinendes Lexikon dieser Art — v. Thadden-Trieglaff.

Kirchliche Gemeinschaften und Sekten sind wiederum in erfreulicher Vollständigkeit aufgenommen (z. B. Shakers, Sozinianer, Swedenborgianer, Täufer, Unitarier, Waldenser und Zeugen Jehovas), und auch die ökumenischen Begriffe und Sachgegenstände sind überaus zahlreich und sorgfältig aufgegliedert (z. B. Sonntagsschule, Spirituals, Ssobórnostj, Studentengemeinde, Stundismus, Synkretismus, Taufe, Theologenaustausch — wer wird freilich den ökumenischen Stipendiatenaustausch, der ja auch nicht nur Theologen umfaßt, unter diesem Stichwort suchen? —, Tradition, Una-Sancta-Bewegung, Unierte Kirchen des Orients, Unionen im Protestantismus, Versöhnungsbund, Volkskirche).

Selbstverständlich bleibt manche Kritik im einzelnen offen — aufs Ganze gesehen bietet sich auch dem ökumenischen Benutzer in diesem Werk eine Quelle zuverlässiger Orientierung, die er nicht nur gerne heranziehen wird, sondern künftig nicht mehr übergehen darf.

Kg.

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. Herausgegeben von Präsident D. Heinz Brunotte und Prof. D. Otto Weber. 2., durchgesehene Auflage. Drei Textbände und ein Registerband. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. Preis für alle vier Bände Leinen DM 285.—, Halbleder DM 310.—.

Seit dem Erscheinen des zweibändigen, inzwischen längst vergriffenen Calwer Kirchenlexikons (1936/41) hat es kein kirchlich-theologisches Nachschlagewerk mittleren Umfangs mehr gegeben. Die Fülle kirchlichen Geschehens wie die Vielgestaltigkeit der theologischen Wissenschaft erforderten daher seit langem eine systematische Erfassung und Aufgliederung, um Theologen und kirchliche Mitarbeiter, ebenso aber auch die geistig interessierte Öffentlichkeit in Kirche und Welt die großen Entwicklungslinien nicht aus dem Auge verlieren zu lassen und zugleich mit zuverlässigen Informationen über Einzelfragen zu versehen. Das „Evangelische Kirchenlexikon“ hat diese Aufgabe in hervorragender Weise gelöst. In zusammenfassenden Artikeln — etwa 3000 an der Zahl — werden mehr als 20 000 Stichworte und Namen behandelt, zu denen der Registerband den Weg weist. Dieser sorgfältig und sachkundig aufgeschlüsselte Registerband ist überhaupt ein Meisterstück seiner Art und eröffnet recht eigentlich erst den Zugang zu dem Gesamtwerk.

Ein solches Verfahren hat den großen Vorzug, daß eine atomisierte und zusammenhanglose Stoffdarbietung, die zu dem bekannten „lexikalischen Wissen“ führt, vermieden wird. Statt dessen werden dem Benutzer übergreifende Zusammenhänge und weitgespannte Perspektiven vermittelt, die ihn unmittelbar in die geschichtlichen Vorgänge, die aktuellen Sachfragen und die theologischen Probleme hineinstellen. Dabei ist es den Herausgebern gelungen, die 653 Mitarbeiter des Lexikons ihre Beiträge so abfassen zu lassen, daß sie höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, ohne an Lesbarkeit und Allgemeinverständlichkeit einzubüßen. Erwähnenswert sind die jedem Artikel beigegebenen ausführlichen Literaturangaben, die auch ausländische Literatur berücksichtigen. Im Registerband findet der Benutzer mehr als 12 000 Namen, darunter über 2000 von

lebenden Theologen und kirchlichen Persönlichkeiten aus aller Welt mit den dazu gehörigen persönlichen und bibliographischen Daten — eine in dieser Form sonst noch nicht vorhandene Zusammenstellung, die vielfältigen Gebrauch ermöglicht.

Das Lexikon verleugnet nicht seinen Ursprung in der Evangelischen Kirche in Deutschland, bringt aber überaus zahlreiche ökumenische Sachartikel und ist in seiner Gesamtanlage von einer ökumenischen Weite und Aufgeschlossenheit bestimmt, die ihm weit über Deutschland hinaus Anerkennung verschafft haben. K.g.

LEBENDIGE GEMEINDE

George W. Webber, Gemeinde in East Harlem. Ein Experiment in der Großstadt, Beispiele und Folgerungen. Chr. Kaiser Verlag, München 1963. 155 Seiten. Brosch. DM 8.80.

Man greift zu diesem Buche, weil man von East Harlem gehört hat und etwas von der Geschichte dieser Gemeinde erfahren möchte — und erhält eine theologisch fundierte Einführung in die eigene Seelsorge- und Gemeindearbeit, wie man sie aus Amerika nicht erwartet hätte! Wie kommt das?

Webber versteht es in hervorragender Weise, die einmalige Grenzsituation der Arbeit in den New Yorker Slums beispielhaft für die Situation der Kirche in der Welt deutlich zu machen. Er tut das nicht durch Verallgemeinerungen. Die Geschehnisse in East Harlem werden vielmehr vom Evangelium her transparent, und unwillkürlich tauchen während des Lesens plötzlich das Bild der eigenen Gemeinde und die Fülle der eigenen Nöte und Probleme — sei es in Stadt oder Land — hinter dem Beschriebenen auf, die echte Assoziationen schaffen. Hier werden die Grundfragen der Ekklesiologie von der Inkarnation her mit einer Leidenschaft durchdacht, die geradezu ansteckend wirkt. Wie steht es um das Leben, um das Zeugnis und um den Dienst der Gemeinde? Welchen Platz hat der Laie? Was heißt Verkündigung des Evangeliums? Wie wird und bleibt die Kirche Jesu Christi und damit das von ihr bezeugte Evangelium glaubwürdig?

Diese Fragen werden nicht nur akademisch erörtert, sondern existentiell durchlitten und durchlebt, und darin liegt wohl die große Kraft dieses Buches. Herausgeber und Verlag hätten kaum mit einem besseren Werk ihre neue Reihe „Studien zur praktischen Theologie“ beginnen können. Die Übersetzung ist vorzüglich.

Ludwig Rott

ÖKUMENE AM ORT

Ökumenische Arbeitshefte. Eine Handreichung für die Ortsgemeinde. Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt/Main. Je Heft DM 1.20, ab 10 Stück DM 1.—. Bezug durch die Ökumenische Centrale.

Heft 5: Ökumene am Ort. Gedanken, Berichte und Vorschläge zur ökumenischen Arbeit in den Ortsgemeinden. 44 Seiten.

Die ökumenische Arbeit leidet bekanntlich darunter, daß sie sich zu wenig auf der vielberufenen „Ortsebene“ auswirkt. So kommt es, daß die ökumenische Bewegung leicht den Eindruck erweckt, sie sei eine Armee, in der es zwar viele Offiziere, aber kaum Mannschaften gibt. Soll sie glaubwürdig sein, dann muß sie die Ortsgemeinden bewegen und das Fußvolk mobilisieren.

Das Ökumenische Arbeitsheft Nr. 5 faßt

diese Aufgabe ins Auge. Es erinnert daran, daß die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland bereits 1951 praktische Vorschläge in dieser Sache gemacht hat. Es verweist auf Erfahrungen, die in England und Amerika gesammelt worden sind. Es schildert aber auch sachlich und nüchtern „die besondere ökumenische Situation in Deutschland“, die eine Zusammenarbeit verschiedener Kirchen am Ort vielfach hemmt. Immerhin werden auch aus unseren Breiten Beispiele ortsökumenischen Handelns angeführt, die zum Nachdenken und zum Nachahmen anregen werden.

Es spricht für das Heft, daß auch eine außerordentlich kritische Stimme darin zu Wort kommt. Aller Schönfärberei abhold, „ohne rosa Brille“, rührt Günter Wieseke aus der Sicht eines Vertreters der Gläubigenstaupe an neuralgische Punkte der ökumenischen Begegnung am Ort. Sein an apodiktischen Feststellungen nicht eben armer Beitrag weist auf bestimmte Schwierigkeiten hin, zu denen es bei dieser Begegnung kommen kann. Auch wenn man sich seine Schlußfolgerungen nicht zu eigen macht, so wird man ihm doch darin zustimmen, daß die Ökumene am Ort sich nicht allein mit gutem Willen verwirklichen läßt. Sie erfordert einen größeren und beständigeren Einsatz, als man sich auf Weltkirchenkonferenzen und in ökumenischen Arbeitskreisen zuweilen träumen lassen mag. Ihn zu wagen, dazu will dieses Heft Mut machen.

Paul G. Diez

Mitteilungen der Schriftleitung

Dieses Heft ist vor allem der 2. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils gewidmet, deren Verlauf unser ökumenisches Mithören und Mitdenken in besonderer Weise fordert. Neben Prof. Schlink als Beobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland und Weihbischof Kampe als Betreuer der deutschsprachigen Presseberichterstatte in Rom, die jeweils aus ihrer Sicht an die wesentlichen Probleme der Verhandlungen herantreten, gibt Prof. Küppers, der Beobachter der Alt-Katholischen Kirchen, eine überaus aufschlußreiche Darstellung der Diskussionen über das Schema „De Oecumenismo“.

Als weiteres wichtiges Ereignis der letzten Monate ist die Weltmissionskonferenz von Mexico City zu nennen, über die der Vorsitzende des Deutschen Evangelischen Missionsrates und Mitherausgeber unserer Zeitschrift, Hauptpastor D. Harms, berichtet.

Die Sitzung des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Odessa vom 10.–14. Februar ist Gegenstand eingehender Berichterstattung der kirchlichen und weltlichen Presse gewesen, so daß es sich erübrigt, in unserer Zeitschrift darauf einzugehen. Die dort beschlossene Erklärung „Christliche Einheit — Zur gegenwärtigen Lage“

beschreibt im Blick auf das II. Vatikanische Konzil und die damit verbundenen Vorgänge nochmals zusammenfassend die Haltung des ÖRK zur Einheitsfrage. Der Text der Erklärung kann bei der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

Um ihrer grundsätzlichen Bedeutung willen bringen wir unter „Dokumente und Berichte“ eine kritische Untersuchung des gegenwärtigen Standes der Unionsverhandlungen zwischen den Methodisten und Anglikanern in England von Dr. Gassmann, einem Schüler von Prof. Schlink. Neu ist die Rubrik „Ökumenische Praxis“. Unter dieser Überschrift wollen wir von Zeit zu Zeit praktische Hilfen für den ökumenischen Alltag zu geben versuchen — sei es durch konkrete Vorschläge, sei es durch Erfahrungsberichte. In dieser Nummer untersucht Studienprofessor Rückert die Behandlung ökumenischer Themen im Schulunterricht. Ein Bericht über die Erfahrungen, die mit einer „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ in Lübeck gemacht sind, wird demnächst folgen. Für den weiteren Ausbau der Sparte „Ökumenische Praxis“ erbitten wir Anregungen und Mitarbeit unserer Leser, um die Linien grundsätzlicher Erörterungen immer auch in die Ortsgemeinde und das praktische Gemeindeleben hinein ausziehen zu können.

Heft 1/1964 (Montreal) hat eine so unerwartet große Nachfrage gefunden, daß die wenigen noch vorhandenen Exemplare für neu hinzukommende Bezieher zurückbehalten werden müssen. Die in das Heft aus Raum- und Sachgründen nicht aufgenommenen Vorträge von William Stringfellow „Die Freiheit Gottes“ und Lien-Hwa Chow „Der Dialog mit Unabhängig-Evangelikalen“ sind von der Ökumenischen Centrale vervielfältigt worden und können an Interessenten kostenlos abgegeben werden.

Leider ist in Heft 1 beim Umbruch ein *Druckfehler* entstanden, den wir zu berichtigen bitten: Auf Seite 59 muß es in Zeile 16 von oben statt „Kulturgesetz“ „Kultgesetz“ heißen.

Unter „Neue Bücher“ ist an erster Stelle der inzwischen erschienene Montreal-Bericht genannt, auf den wir besonders hinweisen.

Beim Missionsverlag in Stuttgart sind noch folgende Sonderdrucke erhältlich:

Thesen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zum Kirchenverständnis (DM —.20); Wolfgang Schweitzer, Die Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte (DM —.40); ferner aus dem Band Neu-Delhi 1961: Die Verfassung und die Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (DM 1.—). Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wilhelm Andersen, Neuendettelsau/Mfr., Augustana Hochschule / Dr. Paul-Gerhardt Buttler, Tübingen, Hauserstr. 43 / Studienleiter Dr. theol. Peter Diemel, Loccum über Wunstorf, Evang. Akademie / Pfarrer Paul Gerhard Diez, Nürnberg, Solgerstr. 23 / Dr. Günther Gassmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Pfarrer Dr. Hans Geisser, Bensheim, Ernst-Ludwig-Str. 7 / Hauptpastor D. Hans Heinrich Harms, Hamburg 11, Englische Planke 1 / Weihbischof Walther Kampe, Limburg/Lahn, Bischöfliches Ordinariat / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall, Breslauer Weg 42 / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Studienprofessor Norbert Rückert, Nürnberg, Egidienplatz 29 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, Pöcking über Starnberg, Pixisstr. 2 / Prediger Dr. Günter Wiese, Münster i. W., Südstr. 70 / Präsident D. Adolf Wischmann, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109.

DER RÖMISCH-KATHOLISCHE ÖKUMENISMUS UND DER ÖKUMENISCHE RAT DER KIRCHEN

VON LUKAS VISCHER

An der zweiten Session des Vatikanischen Konzils ist es zum ersten Mal zu einer ausführlichen Diskussion über die Probleme der ökumenischen Bewegung gekommen. Es hatte von Anfang an zu den erklärten Absichten des Konzils gehört, auf die Fragen einzugehen, die durch die Spaltung der Christenheit aufgeworfen werden. Die Bischöfe hatten immer wieder betont, daß die Texte des Konzils eine „ökumenische“ Ausrichtung erhalten müßten. Es war aber bisher bei allgemeinen Äußerungen geblieben. Bereits der ersten Session wurden zwar zwei Texte über die Einheit der Kirche vorgelegt; sie entsprachen aber so wenig den Wünschen der Bischöfe, daß sie ohne eingehende Diskussion zurückgewiesen wurden. Das Konzil verlangte großzügigere und weitgreifendere Lösungen. Die Bischöfe erteilten den Auftrag, ein neues Schema auszuarbeiten. Eine gemischte Kommission wurde mit der Aufgabe betraut. Die Kommissionen, deren Texte an der ersten Session zurückgewiesen worden waren, die Kommission De Fide und die Kommission für die orientalischen Kirchen, sollten darin vertreten sein. Die Hauptverantwortung sollte aber beim Sekretariat für die Einheit liegen. Der neue Text wurde den Bischöfen vor dem Beginn der zweiten Session zugestellt; er wurde als Diskussionsbasis gutgeheißen, und die Bischöfe brachten in den letzten beiden Wochen der Session ihre Bemerkungen und Änderungsvorschläge vor.

Das neue Schema hat die Situation in mancher Hinsicht geklärt. Nachdem die Bischöfe es als Ausgangspunkt der Diskussion angenommen hatten, konnten sie sich nicht mehr mit allgemeinen Erklärungen begnügen, sie waren genötigt, im einzelnen auszusagen, was nach römisch-katholischem Verständnis „Ökumenismus“ sei. Der Widerstand gegen die an der ersten Session vorgelegten Texte war zunächst nur eine negative Position gewesen. Es war klar geworden, daß die Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den anderen Kirchen jedenfalls nicht auf Grund der in der Gegenreformation entfalteten Ekklesiologie bestimmt werden dürfe. Es war aber offen geblieben, von welchen anderen Grundlagen auszugehen sei. Dieser Zustand hatte in mancher Hinsicht sein Gutes. Er regte zu schöpferischen Entwürfen an. Theologen wurden beinahe dazu genötigt, das ökumenische Problem unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten und neue Lösungen vorzuschlagen, und nachdem die Fragen einmal derart in Bewegung gekommen sind,

kann man sich fragen, ob sie durch das Konzil überhaupt wieder bleibend fixiert werden können. Der Zustand war aber zugleich ein Zustand der Unklarheit. Die Terminologie war so allgemein und unbestimmt, daß man beinahe alles in sie hineinlesen konnte. Es konnte darum leicht zu Mißverständnissen und falschen Hoffnungen kommen. Enthusiasten sowohl auf römisch-katholischer als nicht-römischer Seite prophezeiten eine ökumenische Zukunft, die alles bisherige hinter sich zurücklassen werde. Die Diskussionen der zweiten Session haben eine gewisse Klarheit zurückgebracht. Sie lassen in großen Linien erkennen, in welchen Bahnen der römisch-katholische Ökumenismus sich bewegen wird. Sie zeigen sowohl seine Möglichkeiten als seine Grenzen, und wenn auch bis zum Ende des Konzils noch weitere Entwicklungen möglich sind, ist doch der allgemeine Rahmen bereits abgesteckt worden.

Wenn auch das Schema über den Ökumenismus für die Beziehung zwischen der römisch-katholischen und den nichtrömischen Kirchen äußerst wichtig ist, darf seine Bedeutung doch nicht überschätzt werden. Die Zukunft der ökumenischen Beziehungen wird nicht allein durch diesen Text bestimmt. Er wird zwar die ökumenischen Überzeugungen unzähliger römisch-katholischer Christen formen. Der weitere Verlauf der ökumenischen Beziehungen wird aber ebensosehr dadurch bestimmt werden, wie die römisch-katholische Kirche den ökumenischen Gedanken in der Praxis verwirklicht. Sie hat bis jetzt an der ökumenischen Bewegung noch nicht teilgenommen. Sie muß darum jetzt ihren ökumenischen Stil finden. Es wird darum vieles davon abhängen, wie die verantwortlichen Autoritäten der römisch-katholischen Kirche die ökumenische Aufgabe konzipieren werden. Sie können es so tun, daß die Begegnung schwierig bleibt. Sie können es aber auch auf eine Weise tun, daß weitere, jetzt noch nicht absehbare Öffnungen möglich werden.

Der Text des Konzils darf aber auch aus einem andern Grund nicht überschätzt werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß die ökumenische Bewegung einen dynamischen Charakter hat. Die ökumenischen Beziehungen könnten durch eine Erklärung von Prinzipien nicht auf die Dauer geregelt werden. Sie werden weitgehend durch die Begegnung zwischen den getrennten Kirchen selbst bestimmt. Wenn darum die römisch-katholische Kirche wirklich das Wagnis auf sich nimmt, in eine bleibende Beziehung zu den nichtrömischen Kirchen zu treten, muß sie damit rechnen, daß in der Begegnung selbst die jetzt formulierten Grundsätze wieder durchbrochen werden. Andere Kirchen haben in der ökumenischen Bewegung diese Erfahrung gemacht, und die römisch-katholische Kirche selbst hat in den vergangenen Jahrzehnten erleben müssen, wie ihre Prinzipien überholt wurden. Es wäre darum falsch, das Dekret über den Ökumenismus als ein endgültiges Wort zu betrachten. Das Konzil hat der römisch-katholischen Kirche bewußt gemacht, daß die Kirchen auch in der Trennung zusammengehören und einander

beeinflussen und bestimmen. Da sie in Christi Namen verbunden sind, sind sie im Grunde untrennbar aufeinander angewiesen. Wenn wir uns entschließen, uns dieser Gemeinschaft in wirklicher Begegnung hinzugeben, müssen wir auch damit rechnen, daß wir in ihr verwandelt werden, und wir dürfen darum nicht glauben, daß sich nach dem Konzil das Verhältnis wiederum in statischer Weise festlegen lasse. Nachdem das dynamische Element, das der Gemeinschaft der getrennten Kirchen innewohnt, einmal zum Ausbruch gekommen ist, läßt es sich nicht mehr zum Stillstand bringen.

Das Schema „De Oecumenismo“, das der zweiten Session zur Diskussion vorgelegt wurde, besteht im wesentlichen aus drei Kapiteln. Das erste legt die Prinzipien des Ökumenismus dar. Es spricht zunächst von der Einheit und der Einzigkeit der Kirche und geht dann auf die Frage ein, in welchem Verhältnis die „getrennten Brüder“ zur römisch-katholischen Kirche stehen. Auf Grund dieser doppelten Erwägung wird dann erklärt, was unter Ökumenismus zu verstehen sei. Das zweite Kapitel enthält eine Reihe von Überlegungen über die rechte Ausübung des Ökumenismus. Es zeigt, in welchem Geiste und in welcher Haltung die ökumenische Aufgabe verwirklicht werden müsse. Das dritte Kapitel gibt eine Beschreibung der nichtrömischen Kirchen. Es besteht aus zwei Abschnitten. Der erste enthält eine Darstellung der orientalischen Kirchen, der zweite sucht ein Bild von den Kirchen zu entwerfen, die seit der Reformation des 16. Jahrhunderts entstanden sind. Im Laufe der Session wurden dem Schema noch zwei weitere Kapitel angefügt. Das erste enthielt eine kurze Erklärung über die Juden und den Antisemitismus, und das zweite gab eine ausführliche Behandlung des Problems der religiösen Freiheit. Die Diskussion beschränkte sich jedoch auf die ersten drei Kapitel. Die Zeit reichte nicht aus, um auch die letzten öffentlich zu diskutieren. Zahlreiche Bischöfe reichten schriftliche Bemerkungen dazu ein, und das Sekretariat für die Einheit war darum nach dem Konzil in der Lage, auch diese Abschnitte zu überarbeiten. Sie werden zusammen mit den ersten Kapiteln der dritten Session in revidierter Form unterbreitet werden. Der Abschnitt über die religiöse Freiheit wird wahrscheinlich das vierte Kapitel werden, während aus der Erklärung über die Juden vermutlich ein Anhang gemacht werden wird.

Das Schema „De Oecumenismo“ stellt gegenüber allen früheren offiziellen Äußerungen der römisch-katholischen Kirche einen bemerkenswerten Fortschritt dar. Der Text ist offenkundig getragen von dem Willen, eine echte Beziehung mit den nichtrömischen Kirchen möglich zu machen. Das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen und den nichtrömischen Kirchen wird nicht mehr in der bisherigen statischen Weise gesehen. Der Gedanke, daß die Einheit der Kirche einzig durch die Rückkehr der nichtrömischen Kirchen in die römisch-katholische Kirche, wie sie sich heute darstellt, zustande kommen könne, ist weitgehend fallengelassen. Der Text weist mehrmals darauf hin, daß die römisch-katholische Kirche,

auch wenn sie die eine und einzige Kirche Christi sei, der Erneuerung bedürftig sei. Sie kann sich darum nicht darauf beschränken, die nichtrömischen Kirchen zur Rückkehr einzuladen. Wenn sie der Einheit dienen will, muß sie in erster Linie ihr Leben so erneuern lassen, daß die getrennten Brüder das „Antlitz der Kirche“ in ihr wiedererkennen können. Diese Aufgabe kann sie aber nur in lebendiger Beziehung mit den nichtrömischen Kirchen erfüllen.

Die Spaltung der Christenheit ändert zwar nichts an der Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche die eine und einzige Kirche Christi ist. Sie hat aber zur Folge, daß sie die ihr gegebene Katholizität nicht voll zu verwirklichen vermag. Sie kann darum die Fülle der Katholizität nur verwirklichen, wenn sie die von ihr getrennten Christen als Partner ernst nimmt und in der Begegnung mit ihnen zu entfalten sucht, was ihr als Folge der Trennung verlorengegangen ist. Der Text fordert darum die Gläubigen auf, sich für diesen Vorgang der Erneuerung zu öffnen. Sie sollen den getrennten Brüdern nicht als „*beati possidentes*“ gegenüberreten. Sie sollen von ihnen lernen, was zur geistlichen Erneuerung der Kirche beitragen kann. Sie sollen sich nicht damit zufriedengeben, die unterscheidenden Lehren geltend zu machen. Sie sollen jede Anstrengung machen, die getrennten Brüder so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen. Sie sollen die überlieferte Lehre nicht einfach in den Formeln darlegen, die im Zeitalter der Polemik geprägt worden sind. Sie sollen lernen, sie so zu formulieren, daß die getrennten Brüder sie von ihren Voraussetzungen her zu verstehen vermögen.

Die von Rom getrennten Kirchen erhalten in dieser Sicht eine weit größere Bedeutung, als sie bisher hatten. Während sie bisher in erster Linie unter dem negativen Gesichtspunkt ihrer Getrenntheit von der römisch-katholischen Kirche betrachtet wurden, werden sie jetzt als Partner gesehen, die der römisch-katholischen Kirche etwas zu sagen haben. Diese Veränderung zeigt sich auch in der Terminologie, die benützt wird, um die ekklesiologische Realität der nichtrömischen Kirchen zu beschreiben. Die römisch-katholische Theologie hat sich bisher kaum mit der Frage beschäftigt, welche ekklesiologische Realität den nichtrömischen Kirchen zukomme. Sie hat die nichtrömischen Kirchen nicht als Gemeinschaften, sondern als Gruppen von getauften Individuen ins Auge gefaßt und hat sich die Frage gestellt, inwiefern nichtrömische getaufte Christen durch die Kraft der Taufe in eine Beziehung zu der einen Kirche gesetzt würden. Das Schema „*De Ecclesia*“, das während der zweiten Session diskutiert wurde, behandelt das Problem der nichtrömischen Christen noch ganz im Rahmen dieser Fragestellung. Das Schema „*De Oecumenismo*“ geht weiter. Es macht einen Versuch, die ekklesiologische Bedeutung der nichtrömischen Kirchen als Gemeinschaften zu umschreiben. Es betont, daß die nichtrömischen Kirchen und Gemeinschaften der Bedeutung im Mysterium des Heils keineswegs entbehren. Die Elemente, die die eine Kirche konstituieren, können sich, wenn auch nicht in ihrer Vollzahl, auch außerhalb der

sichtbaren Grenzen der Kirche finden, und der Geist Christi weigert sich nicht, die nichtrömischen Kirchen als Mittel des Heils zu benützen.

Das Schema geht nicht so weit, die nichtrömischen Kirchen ohne Unterschied als „Kirchen“ zu bezeichnen. Es spricht unterscheidend von Kirchen und Gemeinschaften. Die orientalischen Kirchen werden als Kirchen bezeichnet, während die Kirchen, die seit der Reformation entstanden sind, eher unter den Namen „Gemeinschaften“ fallen. Das Gewicht der überlieferten ekklesiologischen Aussagen in der römisch-katholischen Theologie ist zu groß, als daß die Terminologie an dieser Stelle eine Änderung erfahren könnte. Selbst wenn das revidierte Schema noch um einen Schritt weitergehen sollte, wird die grundsätzliche Zurückhaltung nicht hinfallen, von den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, als Kirchen zu sprechen. Wenn aber dieser Schritt auch nicht vollzogen ist, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß das Schema die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung der nichtrömischen Kirchen als Gemeinschaften in neuer Weise stellt. Selbst wenn sie nicht als Kirchen anerkannt werden, wird doch eine Anstrengung unternommen, ihnen eine gewisse ekklesiologische Dignität zuzuerkennen. Die nichtrömischen Kirchen werden nicht mehr als Ansammlungen von einzelnen getauften Christen gesehen, sie werden als Gemeinschaften gesehen, in denen der Name Christi bekannt wird und die von Christus in seinem Werk benützt werden; und diese Veränderung der Fragestellung bedeutet ohne Zweifel eine bemerkenswerte Erweiterung des Blickkreises.

Sind also die Schwierigkeiten überwunden? Ist durch das Schema eine Grundlage für die ökumenische Begegnung zwischen der römisch-katholischen und den nicht-römischen Kirchen bereits gelegt? Wenn wir auf diese Frage eine realistische Antwort geben wollen, ist es notwendig, auch die Schwierigkeiten zu nennen, die der in „De Oecumenismo“ vertretenen Sicht innewohnen. Denn wenn wir nicht klar sehen, welche Schwierigkeiten der Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche auch in seiner neuen erweiterten Gestalt bereitet, ist es kaum möglich, ein Urteil über die Möglichkeiten zu gewinnen, die heute der ökumenischen Bewegung offenstehen.

Die große Schwierigkeit liegt darin, daß die römisch-katholische Kirche in allen ihren Überlegungen über das Verhältnis zu den nichtrömischen Kirchen von der Voraussetzung ausgeht, die eine und einzige Kirche Jesu Christi zu sein. Wenn die bisherige Haltung gegenüber den nichtrömischen Kirchen auch wesentliche Veränderungen erfahren hat, bleibt dieser Anspruch doch unerschüttert. Der Aufbau des Schemas „De Oecumenismo“ ist in dieser Hinsicht bezeichnend. Das erste Kapitel beginnt sofort mit einer Erwägung über die Einheit und Einzigkeit der Kirche, und die Darstellung setzt ohne weiteres voraus, daß unter der Kirche die römisch-katholische Kirche zu verstehen sei. Dieser Anspruch ist an sich noch

nichts Ungewöhnliches. Die römisch-katholische Kirche steht damit nicht allein. Jede Kirche versteht sich als Kirche Christi, und das Problem der ökumenischen Bewegung besteht gerade darin, wie Kirchen, die einander nicht in vollem Sinne als Kirchen anerkennen können, dennoch in eine Beziehung treten und eine Gemeinschaft bilden können. Der Anspruch, die eine und einzige Kirche Christi zu sein, müßte darum der ökumenischen Begegnung nicht notwendig ein unüberwindliches Hindernis in den Weg stellen. Die römisch-katholische Kirche unterscheidet sich aber von allen übrigen Kirchen dadurch, daß sie diesen Anspruch viel weiter auszieht. Sie versteht sich selbstverständlich als Mittelpunkt der Christenheit und betrachtet darum unwillkürlich die übrigen Kirchen als auf die römisch-katholische Kirche bezogen. Gewiß, sie räumt den nichtrömischen Kirchen große Bedeutung ein. Sie anerkennt sie in gewissem Sinne als Partner. Sie anerkennt sie aber als Partner in erster Linie darum, weil sie eine Funktion an der römisch-katholischen Kirche erfüllen können.

Das Schema bringt diese Grundhaltung deutlich zum Ausdruck. Nachdem der erste Abschnitt die Einheit und Einzigkeit der Kirche in Erinnerung gerufen hat, geht der zweite Abschnitt sofort zu der Frage über, in welchem Verhältnis die getrennten Brüder zu der römisch-katholischen Kirche stehen. Die beherrschende Fragestellung ist nicht das gemeinsame Verhältnis zu Christus, sondern die Beziehung, in der die römisch-katholische Kirche die nichtrömischen Kirchen zu sich selbst stehen sieht. Wenn das Schema diesen Ausgangspunkt später auch durchbricht, bildet diese Grundhaltung doch eine erhebliche Schwierigkeit für die Entfaltung der Beziehungen zwischen den Kirchen; denn eine Beziehung kann sich nur schwer entfalten, wenn ihr Sinn einseitig festgelegt scheint.

Die Schwierigkeit wird vor allem offensichtlich, wenn wir uns an die Lehre vom Primat und der universalen Jurisdiktion des römischen Stuhles erinnern. Der Anspruch, die eine und einzige Kirche zu sein, hat in dieser Lehre eine Zuspitzung erfahren, die eine wirkliche Beziehung zu anderen Kirchen äußerst erschwert. Das Schema „De Oecumenismo“ stellt diese Lehre zwar in den Hintergrund. Die besondere Stellung des Petrus und seines Nachfolgers wird nur kurz erwähnt. Sie ist aber selbstverständlich nicht aufgehoben, und wenn das Schema die Schwierigkeit übergeht, muß doch die Frage gestellt werden, wie es bei diesem Anspruch zu einer echten Gemeinschaft der getrennten Kirchen überhaupt kommen kann. Führt die Lehre vom Primat und der universalen Jurisdiktion nicht unausweichlich dazu, daß sich der Papst als der Hirte nicht nur der römisch-katholischen Kirche, sondern der gesamten Christenheit verstehen muß? Gewiß, das Konzil hat große Anstrengungen gemacht, um die verengte, allzu juristische Auffassung des Primates zu sprengen, und es ist darum durchaus möglich, daß das Amt des Papstes eine neue Erscheinungsform erhält.

Der Papst kann den von Rom getrennten Kirchen in einem völlig neuen Geiste gegenübertreten. Bleibt aber dabei nicht der Anspruch bestehen, daß ihm die Jurisdiktion über die gesamte Christenheit übergeben ist? Bleibt nicht die Überzeugung, daß der Sitz, den der Nachfolger Petri innehat, eine besondere Funktion über sämtliche getaufte Christen auszuüben hat, daß ihm also eine Funktion zukommt, die ihn über alle übrigen Zentren der Christenheit hinaushebt? Es bleibt immerhin ein merkwürdiger Umstand, daß Rom die einzige Stadt ist, die in einer dogmatischen Konstitution Erwähnung findet. Muß darum der Papst den nicht-römischen Kirchen nicht im Bewußtsein begegnen, daß er die Aufgabe empfangen hat, die gesamte Herde in vollkommener Einheit zu weiden? Und muß er sich bei diesem Bewußtsein nicht beinahe unausweichlich als Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung verstehen, als „Vater der ökumenischen Bewegung“, wie gelegentlich schon formuliert worden ist? Muß er nicht der väterliche Rufer sein, der die getrennte Christenheit zur Einheit einlädt? Diese Fragen sind nicht aus der Luft gegriffen. Zahlreiche Äußerungen des gegenwärtigen Papstes scheinen zu bestätigen, daß die römisch-katholische Kirche ihre Aufgabe heute noch kaum anders verstehen kann. Dieser Anspruch stellt aber für die nicht-römischen Kirchen ein schwerwiegendes Hindernis dar. Wenn sie in ihrem Verständnis der Ekklesiologie auch voneinander abweichen, sind sie sich darüber einig, daß dieser Anspruch abzulehnen sei. Sie können darum nur dann in ein Gespräch treten, wenn es durch diesen Anspruch nicht im voraus determiniert wird. Der Anspruch darf nicht Rahmen des Gesprächs werden, er muß ihm als Gegenstand unterworfen werden.

Der Anspruch der römisch-katholischen Kirche, die eine und einzige Kirche zu sein, bringt eine weitere Schwierigkeit mit sich. Sie kann wohl der Reihe nach von den einzelnen nicht-römischen Kirchen und ihrer Beziehung zur römisch-katholischen Kirche sprechen, sie kann aber nur mit Mühe die Tatsache ernst nehmen, daß die nicht-römischen Kirchen auch unter sich verbunden sind. Das Schema „De Oecumenismo“ läßt diese Schwierigkeit deutlich erkennen. Das dritte Kapitel gibt eine Beschreibung der nicht-römischen Kirchen. Es wird darauf hingewiesen, in welchem besonderen Verhältnis sich die Kirchen des Ostens und des Westens zur römisch-katholischen Kirche befinden. Die Absicht des Kapitels ist offenkundig. Die Beschreibung soll ein neues offeneres Bild von den von Rom getrennten Kirchen entwerfen. An die Stelle des durch die polemische Auseinandersetzung geprägten Bildes soll der Geist ökumenischen Verständnisses treten. Der Aufbau des Kapitels zeigt aber zugleich, daß die römisch-katholische Kirche das ökumenische Gespräch mit den von ihr getrennten Kirchen in bilateralen Beziehungen sieht. Die Tatsache, daß die getrennte Christenheit eine multilaterale Realität ist, tritt kaum in Erscheinung. Dieser Mangel muß sich aber auf die Entfaltung der Beziehungen zwischen den getrennten Kirchen auswirken. Denn besteht bei dieser Konzeption nicht die unwillkürliche Neigung, in der Auseinandersetzung zwischen der römisch-

katholischen Kirche und den einzelnen nichtrömischen Kirchen das einzige wirkliche Thema der ökumenischen Bewegung zu sehen? Dadurch wird aber die Realität in ihrer Vielfalt vereinfacht und verkürzt.

Über diese allgemeinen Schwierigkeiten hinaus wären noch einzelne Probleme zu nennen, die einer Lösung bedürfen, wenn die Beziehung zwischen den Kirchen sich entfalten soll. Die Frage müßte z. B. geklärt werden, in welchem Verhältnis die ökumenische Arbeit und die Konversion Einzelner stehen. Das Problem der gemischten Ehen müßte eine Lösung erfahren. Derartige praktische Fragen sind von großer Bedeutung, wenn das Vertrauen zwischen den Kirchen wachsen soll. Die Aussagen des Schemas „De Oecumenismo“ werden nur glaubwürdig erscheinen, wenn es auch an diesen Punkten zu konkreten Veränderungen kommt. Wenn z. B. nicht ausdrücklich klargemacht wird, daß zwischen ökumenischer Arbeit und der Konversion Einzelner eine Spannung besteht, wird der Verdacht leicht bestehen bleiben, daß die ökumenische Arbeit letztlich doch eine neue Art der Expansion darstelle.

Die hier genannten Schwierigkeiten sind vielen Rednern im Konzil bewußt gewesen. In zahlreichen Interventionen wurden Vorschläge vorgebracht, wie das Schema die Hindernisse überwinden oder doch mildern könnte, die der Begegnung der getrennten Kirchen jetzt noch im Wege stünden. Das revidierte Schema mag darum in einzelnen Punkten noch Verbesserungen erfahren. Die angeführten Schwierigkeiten sind aber so tief im Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche verankert, daß mit ihrer Überwindung nicht gerechnet werden kann.



Die allmähliche Erarbeitung einer römisch-katholischen Sicht der ökumenischen Aufgabe ist selbstverständlich von besonderem Interesse für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Wie wird sich das römisch-katholische Verständnis zu den Grundsätzen verhalten, auf denen der Ökumenische Rat aufgebaut ist? Wird es möglich sein, eine Basis der Zusammenarbeit zu finden? Oder wird die von der römisch-katholischen Kirche vertretene Sicht im Gegensatz zu den Grundlagen stehen, die von den im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen gemeinsam anerkannt werden? Die Frage ist für die Zukunft der ökumenischen Bewegung so wichtig, daß sie alle, die für sie Verantwortung tragen, schon jetzt beschäftigen muß. Es ist darum natürlich, daß sich der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates auf seiner Sitzung vom 10.—14. Februar in eingehender Diskussion mit der gegenwärtigen ökumenischen Lage befaßte und sich in einer kurzen Erklärung dazu äußerte*).

*) Vgl. Ecumenical Review, Vol. XVI, 3, 1964, S. 323 ff. Deutscher Wortlaut in öpd Nr. 7 vom 20. 2. 1964.

Die Erklärung will keineswegs eine erschöpfende Beurteilung der Lage geben. Sie will nur angesichts der neuen Lage, die in den vergangenen Jahren entstanden ist, in Erinnerung rufen, auf Grund welcher Überzeugungen der Ökumenische Rat entstanden sei. Die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen haben begonnen, gemeinsam zu leben und zu handeln. Sie haben gemeinsam gewisse, wenn auch begrenzte Fortschritte auf dem Wege zur Einheit erzielt. Die Erklärung will darlegen, welche gemeinsamen Grundsätze diese Gemeinschaft möglich gemacht hätten. Sie will damit natürlich zugleich die Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß diese Grundsätze auch für die Zukunft maßgebend bleiben sollen.

Die Erklärung beginnt mit dem Hinweis darauf, daß wir in einen neuen Abschnitt der ökumenischen Bewegung eingetreten sind. Die ökumenische Bewegung, zunächst von Einzelnen ausgelöst, hat jetzt beinahe die gesamte Christenheit erfaßt. Insbesondere ist die römisch-katholische Kirche mit ins Spiel getreten. Diese neue Situation wird als eine uns von Gott gegebene Gelegenheit bezeichnet, die es im Gehorsam zu nützen gelte. Die Erklärung ist also von vornherein nicht nach rückwärts gewendet. Es ist nicht ihre Absicht, die Vergangenheit gegen die neue Situation zu beschwören. Es geht ihr vielmehr darum, die Gesichtspunkte zu nennen, die in der gegenwärtigen Situation weiterführen können. Die römisch-katholische Kirche hat sich bis jetzt noch kaum darüber ausgesprochen, wie die getrennten Kirchen eigentlich in eine bleibende Beziehung zueinander treten können. Die Erklärung will daran erinnern, daß diese Aufgabe uns allen gesetzt ist.

Wir greifen einige Punkte heraus, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig sind:

1. Der Ausgangspunkt für eine Gemeinschaft unter den getrennten Kirchen ist das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus. Wenn die Kirchen zusammenkommen wollen, können sie ihrer Gemeinschaft nicht ein bestimmtes Verständnis der Einheit zugrunde legen. Jede Kirche hat ihr besonderes Verständnis vom Wesen der Kirche. Sie hat darum auch ihre besondere Auffassung über das Wesen der Einheit. Eine Gemeinschaft getrennter Kirchen kann darum nicht ein bestimmtes Verständnis der Einheit voraussetzen. Die Kirchen können sich zusammenfinden in der Gewißheit, daß in dem von ihnen gemeinsam bekannten Namen Christi die Einheit zutiefst verborgen sei. Sie können sich in dieser Gewißheit an die Aufgabe machen, diese Einheit immer klar in Erscheinung treten zu lassen, und es ist durchaus möglich, ja zu erwarten, daß sich ihnen in ihrem gemeinsamen Leben ein gemeinsames Verständnis der Einheit allmählich erschließt. Die Erarbeitung des sog. New Delhi statements über die Einheit, die wir suchen, ist ein Ausdruck dafür. Das gemeinsame Verständnis der Einheit ist aber das Ziel, nicht der Anfang der Gemeinschaft. Zunächst müssen die Kirchen einander in ihrer ganzen

Verschiedenheit begegnen. Sie dürfen ihre Überzeugung über das Wesen der Kirche und ihrer Einheit nicht aufgeben. Sie müssen aber zugleich anerkennen, daß jede andere Kirche in genau gleicher Weise an ihre Überzeugung gebunden ist. Sie müssen sich unter dem gemeinsamen Herrn als Partner des Gesprächs annehmen. Sie sind von ihm zusammengefügt, um aus ihm die Einheit zu schöpfen, die er selber ist.

2. Die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates ist auf dem Grundsatz der Gleichheit aufgebaut. Die Erklärung von Odessa weist darauf hin, daß alle einzelnen Kirchen im Ökumenischen Rate dieselben Rechte haben. Keine Kirche kann Vorrechte für sich beanspruchen. Jede fügt sich als Glied in die Gemeinschaft ein. Das heißt nicht, daß jede Kirche die übrigen Kirchen in gleicher Weise als Kirchen betrachten muß wie sich selbst. „Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeutet nicht, daß eine Kirche ihr eigenes Verständnis von der Kirche als bloß relativ betrachten muß.“ Wenn aber die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates auch keine Gleichheit im streng ekklesiologischen Sinne fordert, fordert sie doch, daß die Kirchen einander in der Begegnung—ungeachtet ihrer Überzeugungen oder ihrer Größe—als gleichberechtigte Partner ernst nehmen. Diese Gleichheit ist unerläßlich. Denn nur auf diese Weise können die Kirchen einander in vollem Vertrauen begegnen. Und nur auf diese Weise kann die ganze vielgestaltige Realität der getrennten Christenheit zur Geltung kommen. Ohne diesen Grundsatz der Gleichheit in der Begegnung würden kleinere Kirchen erdrückt, und ihr Zeugnis könnte nicht wirklich gehört werden. Denn die Gemeinschaft hat prägende, determinierende Kraft. Es ist eine Illusion zu denken, daß ein jeder in der Begegnung er selbst zu bleiben vermag. Die Gemeinschaft der getrennten Kirchen muß darum durch ihre Struktur dafür Sorge tragen, daß es zu keinen Vergewaltigungen kommen kann.

3. Wenn die Gemeinschaft der getrennten Kirchen lebensfähig sein soll, müssen die einzelnen Kirchen sich einander solidarisch wissen. Sie müssen den anderen Kirchen in ihrem Zeugnis für Christus Hilfe bringen. Sie müssen zu ihrer Heiligung beizutragen suchen. Sie dürfen nicht in erster Linie ihr Zeugnis in Frage stellen wollen. Sie müssen vielmehr alles daran setzen, daß ihr Leben erneuert werde. Sie dürfen nicht aus der schwierigen Lage einer anderen Kirche Vorteil ziehen wollen. Sie müssen ihr vielmehr über ihre inneren Schwierigkeiten hinwegzuhelfen suchen. Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen trachten danach, in dieser Haltung einander gegenüber zu leben. Der Grundsatz der Gleichheit ist ein Ausdruck dafür. Noch deutlicher kommt der Wille zur Solidarität darin zum Ausdruck, daß die Mitgliedskirchen sich auf eine gemeinsame Erklärung über den Proselytismus einigen konnten.

4. Indem die Gemeinschaft im Ökumenischen Rat den getrennten Kirchen erlaubt, die ihnen in Christus gegebene Einheit zu manifestieren, dient sie auch

dazu, die Universalität der Kirche in neuer Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Frage nach der wahren Einheit schließt notwendig auch die Frage nach der wahren Universalität der Kirche in sich, und in dem Maße, wie die Kirchen in der Erkenntnis der Einheit weiterkommen, müssen sie sich auch fragen, wie ihre Universalität in Gottes Willen entsprechender Weise zum Ausdruck kommen kann. Die Erklärung weist darauf hin, daß die Kirchen sich im Laufe der Jahre immer wieder gegen Uniformität und zentralisierte Autorität ausgesprochen haben. Die nichtrömischen Kirchen sind sich also darüber einig, daß die Universalität nicht durch eine zentralisierte Organisation zum Ausdruck gebracht werden dürfe. Dieser negativen entspricht aber zugleich eine positive Aussage. Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen sind zu der gemeinsamen Überzeugung gekommen, daß die Einheit überhaupt nicht in erster Linie auf der Ebene der Universalität, sondern an jedem einzelnen Ort gesucht werden müsse. Die Erklärung von Odessa zitiert aus diesem Grund die Beschreibung der „Einheit, die wir suchen“, wie sie von der Vollversammlung in New Delhi angenommen worden ist. Gottes Wille ist dann erfüllt, wenn alle an jedem einzelnen Ort sich durch den Heiligen Geist in eine völlige Gemeinschaft führen lassen. Die Kirche am Ort, die Gemeinde, die sich zum Gottesdienst versammelt und von Christus Zeugnis ablegt, ist in erster Linie die Kirche. Denn da, wo der Heilige Geist am Werke ist, ist auch die Kirche in der Fülle. Alles, was über die Universalität der Kirche gesagt werden muß, muß jedenfalls dieser ersten Wahrheit Rechnung tragen.



Wenn wir unsere Erwägungen über den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche und die Verlautbarung des Exekutiv Ausschusses gegeneinanderhalten, ist eine gewisse Differenz offenkundig. Es ist wichtig, sie klar zu sehen. Denn die ökumenische Bewegung kann nicht dadurch gefördert werden, daß Unterschiede — jedenfalls sachlich begründete Unterschiede — verwischt oder verborgen werden. Sie müssen vielmehr so herausgearbeitet werden, daß sie klar erkannt und von beiden Seiten an ihrer Beseitigung gearbeitet werden kann. Die Differenz, die wir festgestellt haben, ist aber sachlich so tief begründet, daß jede Verwischung nur nachteilige Folgen haben könnte. Wir müssen uns vielmehr die Frage stellen, wie wir uns ihr gegenüber zu verhalten haben.

Römisch-katholische Theologen erheben allerdings gelegentlich Einspruch dagegen, daß der Unterschied geltend gemacht wird, und sie werden darin auch von einzelnen nichtrömischen Theologen unterstützt. Ist die Erklärung von Odessa nicht unfair? Wendet sie für die römisch-katholische Kirche nicht andere Maßstäbe an als für die eigenen Mitgliedskirchen? Gehört es nicht gerade zur Überzeugung des Ökumenischen Rates, daß jede Mitgliedskirche ihre ekklesiologischen Über-

zeugungen nicht nur nicht aufgeben, sondern im Gegenteil bezeugen muß? Ist diese Überzeugung nicht feierlich in dem Dokument „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“, dem sog. Toronto Statement, niedergelegt? Muß darum nicht auch die römisch-katholische Kirche ihr Verständnis von der Kirche in der ökumenischen Bewegung nicht nur vertreten, sondern auch in jeder Hinsicht leben können? Begibt sich der Ökumenische Rat nicht in einen Widerspruch, wenn er nun plötzlich Bedenken anmeldet, die beinahe den Charakter einer Bedingung anzunehmen scheinen? Müßte er nicht im Gegenteil die römisch-katholische Kirche mit allen ihren Besonderheiten als Gesprächspartner willkommen heißen? Ist nicht alles andere der Ausdruck von unökumenischer Selbstbehauptung?

Diese Fragen haben zwar ein gewisses Gewicht, es scheint mir aber, daß sie schließlich doch nur auf einer scheinbaren Logik beruhen und darum geeignet sind, die eigentlichen Verhältnisse zu vernebeln. Der Grundsatz, daß jede Kirche ihrer Überzeugung treu sein muß, ist selbstverständlich anzuerkennen. Die römisch-katholische Kirche kann nicht anders, als in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen an der ökumenischen Bewegung teilnehmen. Wenn nichtrömische Kirchen die Forderung stellten, daß sie zuerst bestimmte Überzeugungen ablegen müsse, erhöhen sie eine unbillige Zumutung. Wenn die Beziehungen unter den Kirchen sich entfalten sollen, muß jede Kirche so sein können, wie es ihr ihre Erkenntnis des Willens Gottes vorschreibt. Wenn die römisch-katholische Kirche heute an der ökumenischen Bewegung teilzunehmen wünscht, darf diese Aussage auch nicht im geringsten eingeschränkt werden, und wenn es doch geschieht, mag die Erklärung von Toronto dagegen angerufen werden.

Die Berufung auf dieses formale Prinzip genügt aber nicht, wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat zu bestimmen. Wir dürfen nicht übersehen, daß der Ökumenische Rat eine Gemeinschaft von bestimmten Kirchen mit bestimmten ekklesiologischen Überzeugungen ist. Sie haben sich zusammengefunden. Sie haben entschließen können, über alle Unterschiede hinweg, die sie voneinander trennen, gemeinsam zu leben und zu handeln. Sie sind nicht auf Grund eines formalen Prinzips gegenseitiger Anerkennung zusammengekommen. Sie haben eine Gemeinschaft gebildet, weil ihnen deutlich wurde, daß sie trotz ihrer verschiedenen ekklesiologischen Überzeugungen gemeinsam leben und handeln konnten. Die seit der Gründung gemeinsam gemachten Erfahrungen haben die Gewißheit der Zusammengehörigkeit vertieft. Wenn darum eine Kirche, die jetzt noch nicht Mitglied ist, ihr Verhältnis zum Ökumenischen Rat zu bestimmen wünscht, muß sie sich in erster Linie fragen, in welchem Verhältnis sie zu den Kirchen mit ihren bestimmten ekklesiologischen Überzeugungen steht, aus denen er gebildet ist. Die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen müssen sich umgekehrt fragen, inwiefern die Ekklesiologie einer Kirche, die bisher nicht zu ihrer Zahl gezählt hat, die bestehende Gemeinschaft

verändern würde. Sie werden selbstverständlich keiner Kirche das Recht absprechen, ihre Ekklesiologie zu vertreten. Sie müssen aber dennoch prüfen, was es bedeuten würde, wenn diese Ekklesiologie innerhalb ihrer Gemeinschaft vertreten und gelebt würde. Der Schritt von der Ebene gegenseitiger Respektierung zur Ebene gemeinsamen Lebens und Handelns in einer Gemeinschaft getrennter Kirchen ist ein Schritt, dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen haben darum nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, ihre Überzeugung über das Zusammenleben der Kirchen darzulegen, auch dann, wenn sie die Überzeugungen der römisch-katholischen Kirche in Frage zu stellen scheinen. Sie können nicht durch den Hinweis auf das formale Prinzip gegenseitiger Respektierung daran gehindert werden.

Die Tatsache, daß der Ökumenische Rat als Gemeinschaft von bestimmten Kirchen mit bestimmten ekklesiologischen Überzeugungen zu verstehen ist, geht auch daraus hervor, daß der Ökumenische Rat nie die ihm nicht angeschlossenen Kirchen zum Beitritt aufgefordert hat. Gewiß, die Kirchen sind in dem brennenden Wunsche zusammengekommen, daß einmal die gesamte Christenheit eine Gemeinschaft von Kirchen bilden werde, die gemeinsam Gottes Willen zu erfüllen trachte. Sie haben sich in allen ihren Handlungen darum bemüht, die Gesamtheit vor Augen zu behalten. Sie haben aber nicht ihre erste Aufgabe darin gesehen, ihnen noch nicht angeschlossene Kirchen zum Beitritt zu bewegen und so die umfassende Gemeinschaft vollständig zu machen. Sie haben vielmehr alles Gewicht darauf gelegt, das gemeinsame Leben, das ihnen möglich geworden war, zu leben. Sie haben es grundsätzlich völlig den einzelnen Kirchen überlassen, ob sie sich ihrer Gemeinschaft anschließen wollten. Sie müssen entscheiden, ob sie sich in diese Gemeinschaft einfügen können, und die bestehende Gemeinschaft muß entscheiden, ob sie sie aufnehmen will. Auch die Erklärung von Toronto ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Sie ist nicht eine allgemeine „Magna Charta“ der ökumenischen Bewegung. Sie ist vielmehr eine Erklärung, in der eine bestimmte Gemeinschaft von bestimmten Kirchen Rechenschaft über sich selbst abzulegen sucht. Es ist nicht unwichtig, sich daran zu erinnern, daß die Gründung des Ökumenischen Rates längst erfolgt war, als die Erklärung von Toronto ausgearbeitet wurde. Die Erklärung wurde ausgearbeitet, um eine bereits bestehende Realität besser zu verstehen und Mißverständnisse auszuschneiden. Die Erklärung darf darum nicht als Versuch mißverstanden werden, darzulegen, auf welche Weise die gesamte Christenheit mit allen ihren verschiedenen Ekklesiologien eine Gemeinschaft bilden könnte. Sie ist das Bekenntnis einer bestimmten Gemeinschaft über sich selbst und muß darum innerhalb dieser Gemeinschaft gelesen werden. Wer sie von ihrem Sitz im Leben loslöst und sie als Sammlung allgemeiner ökumenischer Prinzipien betrachtet, „läßt den Fisch außerhalb des Wassers schwimmen“.

Zahlreiche römisch-katholische Theologen sind sich im Grunde darüber im klaren, daß sich das Problem der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat durch den bloßen Hinweis auf die formal verstandene Erklärung von Toronto nicht lösen lasse. Sie sagen zwar, daß es auf Grund der Erklärung der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich möglich sein müßte, Mitglied des Ökumenischen Rates zu werden. Sie fügen aber hinzu, daß die römisch-katholische Kirche dennoch diesen Schritt nicht unternehmen könne. Sie spüren, daß sie sich mit ihrer Ekklesiologie nicht in diese Gemeinschaft von bestimmten Kirchen mit ihren bestimmten Ekklesiologien einfügen könnte. Gewiß, sie sehen und anerkennen, daß der Ökumenische Rat nicht nur für die nicht-römischen Kirchen, sondern in beschränkter Weise auch für sie selbst ein unentbehrliches Instrument auf dem Wege zur Einheit ist. Sie sehen aber zugleich, daß diese Gemeinschaft eine ekklesiologische Gestalt hat, die ihr aus theologischen und nicht nur praktischen Gründen eine volle Teilnahme nur schwer möglich macht.

Und bestehen nicht auch auf seiten des Ökumenischen Rates Hemmungen? Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß das Suchen nach der Einheit das Bemühen in sich schließt, die Universalität der Kirche neu in Erscheinung treten zu lassen. Der Ökumenische Rat ist für zahlreiche Mitgliedskirchen das Instrument, das ihnen dazu verhilft, das Wesen wahrer Universalität neu zu erkennen. Sie haben sich mit aus diesem Grund in die Gemeinschaft des Rates begeben. Die Kirchen, die im Ökumenischen Rat vereinigt sind, waren in ihrer Auffassung der Universalität der Kirche so wenig festgelegt, daß eine Türe zu gemeinsamem Suchen offen schien. Wenn die Kirchen auch sehr verschiedene ekklesiologische Überzeugungen haben, hat doch keine ihre Auffassung der Universalität in Theorie und vor allem in Praxis so festgelegt, daß nicht ein sehr offenes Gespräch möglich gewesen wäre. Könnte dieses Suchen weitergehen? Könnten die Kirchen ihre spezifische Auffassung der Universalität noch entfalten? Würden sie nicht beinahe unvermeidlich dazu gezwungen, es künftig außerhalb des Ökumenischen Rates zu tun?

Wir sehen also, daß die Berufung auf die formal verstandene Erklärung von Toronto im Grunde nicht weiterführt. Wir verlieren uns damit nur in formalen Überlegungen, die an der Sache vorbeigehen. Der Unterschied besteht dennoch, und wenn es auch zur gedanklichen Klärung beitragen mag, sich hypothetisch die Frage zu stellen, ob die römisch-katholische Kirche grundsätzlich Mitgliedskirche werden könnte, handelt es sich schließlich doch um eine Frage, durch die leicht Verwirrungen entstehen können. Wenn die Zeit der Gedankenübungen vorüber ist, müssen wir uns den wirklichen Problemen zuwenden.

*

Müssen wir aber andererseits bei der bloßen Feststellung stehenbleiben, daß der Unterschied besteht? Wenn es auch heilsam ist, die Differenz klar zu sehen, wäre es doch auch zugleich äußerst gefährlich, aus dieser Differenz ein Gegeneinander oder, was vielleicht noch schlimmer wäre, ein uninteressiertes Nebeneinander werden zu lassen. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat haben ein vitales Interesse aneinander, und es ist wichtig, daß diese Zusammengehörigkeit in der ökumenischen Bewegung einen Ausdruck findet. Wenn völlige Übereinstimmung in den Grundlagen des Ökumenismus erreicht werden soll, sind weitere Entwicklungen notwendig. Weitere Arbeit muß geleistet werden. Diese Tatsache darf aber nicht dazu führen, daß die Wege auseinander oder auch nur nebeneinander gehen. Die getrennten Kirchen müssen in ihrem Suchen nach der Einheit soweit wie nur irgend möglich zusammenbleiben. Sonst besteht die Gefahr, daß sich durch die ökumenische Arbeit der einzelnen Kirchen die Lage zwischen den Kirchen unnötig kompliziert. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat müssen darum in enger Beziehung bleiben.

Die römisch-katholische Kirche bedarf des Ökumenischen Rates, wenn sie in ihrer ökumenischen Arbeit nicht über die vielgestaltige, multilaterale Realität der Christenheit hinweggehen will. Sie bedarf seiner, wenn sie an den Fragen teilnehmen will, die nicht einzelne Kirchen, sondern die Gesamtheit der Kirchen beschäftigen. Der Ökumenische Rat hingegen bedarf der Fühlung mit der römisch-katholischen Kirche, wenn er nicht in eine von vornherein verkürzte Sicht der ökumenischen Aufgabe verfallen will. Er muß die Fragen aufnehmen, die sie ihm stellt. Ein enger Kontakt ist auch darum notwendig, weil auch seine Mitgliedskirchen zur römisch-katholischen Kirche in Beziehung stehen. Jede hat ihre Beziehung mit ihren besonderen Problemen. Die eine steht ihr näher, die andere ferner. Jede aber muß die Beziehung von ihren besonderen Voraussetzungen her gestalten. Der Kontakt auf der Ebene des Ökumenischen Rates ist darum notwendig, wenn in dieser Vielzahl von Beziehungen der Zusammenhang erhalten bleiben soll. Es ist darum wichtig, daß eine Form des Zusammenlebens gefunden wird, die zugleich die Spannung und die Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringt. Es müßte dazu kommen, daß die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat ihre gemeinsame Verantwortung gemeinsam wahrnehmen.

1. Wenn es zu einer derartigen Zusammenarbeit kommen soll, ist es unerlässlich, gemeinsam zum Ausdruck zu bringen, daß wir trotz der Unterschiede, die eine vollständige Zusammenarbeit vorläufig ausschließen, in der ökumenischen Bewegung Verantwortung füreinander tragen. Die römisch-katholische Kirche müßte ausdrücklich anerkennen, daß sie den Ökumenischen Rat als ein Instrument anerkennt, dem auch für ihr Leben und ihr ökumenisches Handeln Bedeutung zukommt. Sie müßte sich verpflichten, seinen inneren Zusammenhang zu fördern. Sie dürfte sich nicht als einen völlig Außenstehenden betrachten, der jeglicher

Verpflichtung ledig ist. Ohne ein solches Engagement könnte es kaum zu einer auch nur teilweisen Zusammenarbeit kommen.

2. Das ekklesiologische Problem, in dem, wie wir gesehen haben, die Quelle der Differenz liegt, darf nicht zu einem Wall werden, der gegenüber dem Partner aufgeworfen wird. Es darf nicht dazu benützt werden, die Beziehungslosigkeit zu rechtfertigen. Es muß vielmehr Gegenstand der Beziehung werden. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat müßten sich darum entschließen, die Frage nach der wahren Katholizität und Universalität der Kirche gemeinsam zu diskutieren. Sie müßten sich genau an der Stelle, die die größte Schwierigkeit enthält, voll und ganz als Frage ernst nehmen. Sie dürften sich nicht ausweichen, sondern müßten versuchen, an dieser Stelle in die Tiefe zu gehen und neue gemeinsame Grundlagen freizulegen. Es bedürfte also theologischer Gespräche über die schwierigsten trennenden Fragen.

3. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat haben zahlreiche gemeinsame Aufgaben. Sie stehen vor Fragen, die sich ihnen ungeachtet aller Unterschiede in gleicher Weise stellen. Sie werden von den Ereignissen in derselben Weise betroffen. Sie sehen sich vor Aufgaben, die sie im Grunde nur gemeinsam oder jedenfalls weit besser gemeinsam zu lösen vermögen. Sie müßten darum die Gelegenheiten zu gemeinsamem Handeln wahrnehmen. Wir können hier nicht aufzählen, in welchen Bereichen Zusammenarbeit allenfalls in Frage käme. Die Frage müßte im einzelnen sorgfältig geprüft werden. Die Möglichkeiten sind jedenfalls zahlreich, und wenn die Bereitschaft und die Geduld vorhanden sind, könnte manches gemeinsame Zeugnis Wirklichkeit werden. Voraussetzung ist dabei allerdings, daß die Prinzipien und Modalitäten der Zusammenarbeit geklärt werden, so daß alle Mißverständnisse und alles Mißtrauen ausgeschlossen sind.

*

Das Konzil kann manches dazu beitragen, daß derartige Zusammenarbeit Wirklichkeit werden kann. Vieles wird davon abhängen, auf welche Weise und vor allem in welchem Geiste das Dekret über den Ökumenismus revidiert werden wird. Die Diskussionen, die im Zusammenhang mit dem Dekret innerhalb und außerhalb des Konzils stattfinden werden, können viel dazu helfen, daß die Probleme, die uns hier beschäftigt haben, ins Bewußtsein gehoben und einer Lösung wenigstens um einige Schritte nähergebracht werden. Werden die Bischöfe so weit gehen? Werden sie darauf drängen, daß Grundlagen gelegt werden, die eine bleibende Beziehung sowohl mit der Gesamtheit der nichtrömischen Christenheit als auch mit den einzelnen Kirchen möglich machen? Manche Zeichen sprechen dafür, und wir sind darum berechtigt, in dieser Hoffnung der dritten Session entgegenzublicken.

DIE RÜCKWIRKUNG AMERIKANISCHER KIRCHENGESCHICHTLICHER WANDLUNGEN AUF DAS EVANGELISCHE DEUTSCHLAND IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

VON ERICH BEYREUTHER

I.

Unser Thema gebietet eine ökumenische und universalgeschichtliche Betrachtungsweise wie Untersuchungsmethode. Darauf sind wir in unserer kirchengeschichtlichen Arbeit noch nicht eingespült. Daß sie weithin einfach fehlt, hat Ernst Benz in einer Monographie vor drei Jahren eindrucksvoll nachgewiesen¹⁾. Ein großartiger Entwurf, der in diese Richtung zielt, liegt in der siebenbändigen Arbeit von Kenneth Scott Latourette „A History of the Expansion of Christianity“ vor²⁾. Daß wir auf diesem vernachlässigten Forschungsgebiet ernsthaft aufholen wollen, zeigt auch die Anlage eines neuen Handbuches der Kirchengeschichte, dessen Einzellieferungen jetzt herauskommen³⁾.

Jedoch muß trotz dieser Ansätze mit Nachdruck festgestellt und festgehalten werden, daß wir weithin noch zu sehr an die traditionelle Betrachtungsweise der Kirchengeschichte gebunden sind. Ihr Mittelpunkt ist die eigene nationale Kirchengeschichte, bei der die kirchliche Entwicklung in den anderen europäischen und außereuropäischen Ländern mehr als ein Anhang angesehen wird. Man meint dann, daß, um ein Beispiel anzuführen, die deutsche Kirchengeschichte notfalls ohne die gesamtkontinentale getrieben werden kann. Nur die unmittelbar sich aufdrängenden Zusammenhänge habe man zu beachten.

Wenn man jedoch so ausschließlich deutsche Kirchengeschichte treibt, steht man in der Gefahr, die für die deutsche Kirchengeschichtsschreibung typische Epochen-gliederung: Reformation — Orthodoxie — Pietismus — Aufklärung — Erweckungsbewegung — Liberalismus — Neukonfessionalismus gleichfalls auf die außerdeutsche zu übertragen. Dabei zeigt die nordamerikanische Kirchengeschichte eine so andersartige Entwicklung, daß man mit den Maßstäben deutscher Kirchengeschichte zuschanden werden muß. Die Freikirchen Englands haben im Kolonisationszeitalter in Amerika eine Variationsbreite kirchlichen Lebens und kirchlicher Typen hervorgerufen, daß man fast versucht ist, der Ansicht von Ernst Benz voll zuzustimmen, der diese Periode als eine „Rekapitulation der alten Kirchengeschichte“ verstehen möchte⁴⁾. Jedenfalls für das nordamerikanische religiöse Experimentierland Pennsylvanien drängen sich im 17. Jahrhundert Parallelen zur alten Kirche auf, die überraschen und den Abstand zur europäischen bzw. deutschen Kirchengeschichte des gleichen Zeitraumes eindeutig aufzeigen.

Gewiß fehlen, wie auch Ernst Benz zugesteht, viele charakteristische Einzelzüge der urchristlichen Kirchengeschichte, aber es finden sich in den Urwäldern Pennsylvaniens die protestantischen Einsiedler in einer vielgestaltigen und bizarren Eremiten- und Klosterbewegung zusammen. In der amerikanischen Wildnis weiß man sich hier als das neue Gottesvolk, das vor dem Tier aus dem Abgrund in die Wüste geflohen ist. Die europäischen Konfessionskirchen werden als antichristliches Weltkirchentum gesehen, als der Drache geschaut, vor dem das Weib sich schauernd abwendet. Europa mit seinem Christentum ist das alte Babel. Nicht ein unchristlicher heidnischer Staat ist ihr Verfolger wie in der alten Kirche. Das antichristliche Weltkirchentum des alten Europas ist ein für sie unheimlicherer und gefährlicherer Gegner.

Ein gesteigertes Sendungsbewußtsein bricht in den Neuenglandstaaten auf. Wenn Christus einmal wiederkommt, dann hier im neuen Kontinent, wo ein ausgewähltes Volk Gottes sich sammelt und eine neue Periode der Heilsgeschichte anhebt. Auch der „amerikanische Pascal“ Jonathan Edwards (1703–1758), der große Erweckungsprediger, der keinesfalls zu den abstrusen pietistischen Sektenleuten in Pennsylvanien gehört, entwickelt aus puritanischen Ansätzen einen missionarisch-eschatologischen Aktivismus im Zeichen des nahenden Millenniums⁵⁾. Für Edwards ist Amerika dabei der Kontinent, in dem dieses letzte Ereignis endzeitlicher Geistesausgießung hereinbricht. Denn am Ende einer Periode weltweiter Mission, die von Amerika ausgeht und zu Beginn des Millenniums, umgreift das puritanische Neuengland die ganze Erde. Hundert Jahre später entwickelt Joseph Smith in einer Kette visionärer Erlebnisse, bei denen sich „über ihm der Himmel öffnete“, die Lehre von den „Heiligen der letzten Tage“. In der Mormonenlehre ist es ein Hauptpfeiler, daß Jesus nach seinem Wirken in Palästina auch in Amerika aufgetreten sei und so kurz nach seiner Auferstehung sein Volk im Westen noch einmal besuchte. Auch im Endgeschehen, wenn Christus wiederkehrt, wird Amerika den Mittelpunkt der letzten Ereignisse bilden. Hier wird eine amerikanische Gegenmission proklamiert, um die Völker Europas aus der Knechtschaft ihrer Kirchen und Staaten zu befreien⁶⁾.

Hier werden auf einmal Gemeinsamkeiten auf amerikanischem Boden sichtbar, die überraschend wirken müssen. Daß sich in diesem religiösen Sendungsbewußtsein auch ein Nachhall enttäuschender Erfahrungen der aus Europa Ausgewanderten niederschlägt, ist offensichtlich. Jedenfalls ist ein weiter Spannungsbogen sichtbar geworden, der noch gründlich zu erhellen ist. Wir haben dabei noch nicht auf die radikalen Heiligkeitsgemeinden z. T. auf kommunistischer Basis hingewiesen, die sich in der Quäkerkolonie Pennsylvanien zusammengefunden haben, deren Naherwartung glühend ist.

Diese Hinweise mögen genügen, um deutlich zu machen, wie hier unsere gewohnten kirchengeschichtlichen europäischen Erfahrungen bzw. unsere Epochen-

einteilungen nicht zureichen, um diese Phänomene richtig zu erfassen. In vielen frömmigkeitsgeschichtlichen Zügen scheint dieses protestantische Nordamerika im 17. und 18. Jahrhundert wirklich frühchristliche Erscheinungen und auch Irrwege zu rekapitulieren.

II.

Noch eine zweite Frage ist zu erörtern. Das Thema: Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert erscheint fremdartig. In unserer Vorstellungswelt ist viel deutlicher das andere Bild lebendig: Einwirkung Europas, auch deutscher Kirchengeschichte auf die amerikanische. Ist nicht Amerika als jungfräulicher Kolonisationsboden zuerst einfach der nehmende und empfangende Kontinent gewesen? Nordamerika ist doch bevölkert worden durch Einwandererströme aus Europa. Vor allem im 19. Jahrhundert ist das sprunghafte Ansteigen der Bevölkerungszahl von 5,3 Millionen im Jahre 1800 auf 75,8 Millionen im Jahre 1900 eindeutig mit so zu erklären. Mit den Einwanderern wurden doch sämtliche europäischen Konfessionskirchen auf den neuen Boden verpflanzt. Die Emigranten bildeten Tochtergemeinden bzw. Tochterkirchen. Das gilt für die anglikanische Kirche, für die presbyterianische Kirche, für die Kongregationalisten, für den Methodismus und Baptismus, für die lutherische und reformierte Kirche. Alle europäischen Kirchen usw., ihre Spielarten bzw. Abarten, z. B. Quäker, Mennoniten, Wiedertäufer, Schwenckfeldianer, finden sich auf amerikanischem Boden wieder.

In Pennsylvanien, wo im Gegensatz zu den eigentlichen Neuenglandstaaten sich keine Staatskirche dominierend entfaltete, haben der Schweizer Schlatter und der Deutsche Mühlenberg einen deutsch-reformierten bzw. einen deutsch-lutherischen Kirchenverband unter unsäglichen Mühen bilden können. Die starke deutsche Einwanderung vor allem im 18. Jahrhundert konzentrierte sich auf diesen Quäkerstaat. Der Massenexodus von Pfälzern und Schwaben im Jahre 1709 war Anlaß zur Bildung konfessionsbestimmter deutscher Kirchengemeinden. Im Blick auf die deutschen Lutheraner geschah hier eine Umformung des Luthertums durch den Pietismus. Denn nur auf diese Weise konnte es sich auf dem kolonialen Boden behaupten, wo keine hilfreiche staatliche Hand, kein staatlicher Schutz, keine obrigkeitliche Protektion ermunternd wirkten. Nur durch die persönliche, ganz konkrete und gezielte Mitarbeit der Laien, durch ihre persönliche Bereitschaft zu bekennen und zu opfern, konnten Gemeinden gesammelt und erhalten werden. Jede einzelne Gemeinde empfing dadurch eine Aktionsfreiheit, ruhte in einem Maße in sich selbst, daß ein gewisser Kongregationalismus für sie typisch und unaufgebbbar wurde. Man wird hier die bedeutende innere Hilfeleistung des halleischen Pietismus, vor allem durch August Hermann Francke, nicht vergessen dürfen⁷⁾. Was jedoch entstand, war eben keine lutherisch-orthodoxe Kirche, einge-

spannt in einen staatskirchlichen Kirchenkörper, wo der ordinierte Herr Pfarrer als Träger und Verkündiger der reinen Lehre eine exklusive Stellung in der Parochie besaß. Die Pastorenkirche, wie sie sich im 17. Jahrhundert in Deutschland herausgestaltet hatte, in der der kleine Laie in die Passivität gedrängt worden war, konnte hier nicht aufkommen.

Inmitten einer erschreckenden religiösen Gleichgültigkeit, der ein hoher Prozentsatz der deutschen Einwanderer verfiel, blieb diese deutsch-lutherische Kirche in Pennsylvanien nur lebensfähig als Gemeindekirche aktiver und mitverantwortlicher Gemeindeglieder. Keine Kirchväter im 17. und im 18. Jahrhundert in deutschen lutherischen Kirchengemeinden konnten solche stolzen und verantwortungsbewußten Briefe schreiben, wie sie pennsylvanische lutherische Kirchenvorsteher Mitte des 18. Jahrhunderts z. B. an den Grafen von Zinzendorf in Herrnhut richteten, der sie meinte von Europa aus noch lenken zu sollen⁸⁾. Sie wußten, was sie ihren Gemeinden schuldig waren, deren äußere und innere Gesundheit weithin von ihnen abhing. Nur so konnten sie bei der Trennung von Kirche und Staat lebensfähig bleiben.

Ob sich hier schon eine Rückwirkung auf das evangelische Deutschland vorbereitete? Es wurde greifbar, daß es noch andere Existenzformen für eine Kirche gibt, daß das Luthertum nicht nur als Staats- und Obrigkeitskirche ihren Auftrag erfüllen kann.

Noch wichtiger ist wohl eine andere Beobachtung, auf die Ernst Benz besonders hingewiesen hat⁹⁾. Diese deutsch-lutherische und die deutsch-reformierte Kirche in Pennsylvanien verpflanzten nach Nordamerika volkskirchliche Gesinnung. Hier war das Gefühl christlicher Verantwortlichkeit bei staatlichen und gemeinsamen, alle Volkskreise umfassenden Aufgaben lebendig. Als der amerikanische Unabhängigkeitskrieg, der Abfall Neuenglands vom Mutterland, begann, stellten sich die lutherischen und reformierten Gemeinden entschlossen auf die Seite der Rebellen. Viele lutherische und reformierte Geistliche meldeten sich als Feldgeistliche zur Truppe. Zahllos waren die Freiwilligen, die sich der kämpfenden Truppe einreihen. Darunter fehlten nicht lutherische und reformierte Pastoren.

Die Quäker wie die anderen radikalen Gruppen, auch die Herrnhuter, lehnten eine aktive Beteiligung an der Rebellion ab. Die Herrnhuter erklärten sich jedoch bereit, die Verwundeten aufzunehmen und zu pflegen. Daß die radikalen Heiligsgruppen damit zwischen die Fronten und oft an den Rand der Vernichtung gerieten, war eine zwangsläufige Folge in den erbitterten Kämpfen. Doch haben die volkskirchlich eingestellten Deutsch-Lutheraner und Deutsch-Reformierten zweifelsohne mitgeholfen, daß die ursprünglich radikalen und weltverneinenden deutschen Sektengruppen in eine positive Stellung zu Staat und Kultur hineinwuchsen. Man wird hier scharf zwischen den aus deutschen Einwanderern zusam-

mengesetzten radikalen Sektengemeinschaften in Pennsylvanien und den anderen angelsächsischen Gruppenbildungen zu unterscheiden haben, die selbstverständlich von dem typisch kalvinistisch-puritanischen sozialem Willen aus, für die Ehre Gottes und die Geltung der göttlichen Gesetze im Volksleben einzutreten, die Brücke zu einer positiven Haltung zu Staat und Kultur wiederfanden.

Neben dieser positiven Einwirkung deutscher lutherischer und reformierter Einwandererkirchen, die ein gesundes Erbe ihrer alten Heimat im volksskirchlichen Sinn auf deutsche radikale Gruppen übertrugen, darf auch die negative Beeinflussung amerikanischen kirchlichen Lebens durch deutsche protestantische Einwanderer nicht übersehen werden. Wer aus Deutschland nach Nordamerika im 18., noch mehr im 19. Jahrhundert auswanderte, tat es aus sozialen und politischen Gründen. Von den fünf Millionen Deutschen, die im 19. Jahrhundert nach Nordamerika gingen, waren Hunderttausende politisch Verprellte, die im Groll ihre alte Heimat verließen. Nachdem die Revolution von 1848 in Deutschland in einer „finsternen Reaktion und Verfemung der freiheitlichen Bestrebungen“ vor allem in Preußen und Norddeutschland endete, wanderten über eine Million „Demokraten“ und „Achtundvierziger“ enttäuscht aus Deutschland nach Nordamerika aus. Der nächste große Schub folgte, als im Jahre 1873 die großen Arbeiterentlassungen und Lohnkürzungen in Deutschland einsetzten, so vorübergehend diese Erscheinungen auch waren. Im Jahre 1881 trieb das Sozialistengesetz Bismarcks wieder über 200 000 Deutsche nach Nordamerika^{9a}).

Die garantierte Wanderungsfreiheit ließ diese Reaktion offen. Die deutschen Staaten, auch die deutschen Kirchen, verhielten sich weithin gleichgültig. Man fühlte sich in den deutschen evangelischen Staatskirchen durch die Auswanderungszahlen und was sich dahinter an Enttäuschungen auch am kirchlichen Christentum verbarg, nicht sonderlich beunruhigt. Die Struktur der evangelischen Gemeinden erleichterte diese Haltung, da sie rein traditionell, konservativ und patriarchalisch gestimmt war. Diese große Auswanderungsbewegung wurde praktisch in den Kirchgemeinden kaum zur Kenntnis genommen. Was aus den Parochialgrenzen ausschied, geriet aus dem Blickfeld. Sang- und klanglos verschwanden die auswandernden Glieder.

Diese Auswanderung deutscher evangelischer Menschen geschah somit wesentlich unter negativen Vorzeichen. Der überwältigende Teil unter ihnen war nie zur aktiven kirchlichen Verantwortlichkeit in den Staatskirchen erzogen worden. Zum wesentlichen Prozentsatz schieden diese Emigranten im Groll gegenüber den Staatskirchen Europas. In Amerika aber tauchten sie in eine fremde Welt ein, wo sie keinen geschlossenen Parochialgemeinden begegneten. Ohne Staatskirche, ohne Gotteshaus, Pfarrhaus und Pfarrer, wie sie es in Deutschland gewohnt waren, nie erzogen zur spontanen kirchlichen Aktivität und zu wirklichen Opfern und Unbe-

quemlichkeiten um des Glaubens willen, verfielen sie fast überall der Glaubenslosigkeit. Sie gingen fast durchweg den Kirchen verloren, wo sie nicht von freikirchlichen oder Sektenkreisen erfaßt und eingegliedert wurden.

Man muß dabei wissen, daß bereits im 18. Jahrhundert die deutschen Einwanderer in Pennsylvanien weithin in praktische Religionslosigkeit verfallen waren. Dieser Vorgang wiederholte sich im 19. Jahrhundert in noch schärferem Maße. Rechnete man um 1800 bei der erfolgten Trennung von Staat und Kirche in den Neuenglandstaaten nur mit 10 % in manchen Provinzen mit 6 % Kirchenmitgliedern unter der Bevölkerung, so verstärkten die deutschen Einwanderer kein gutes Erbe. Es hat über 150 Jahre gedauert, bis dieser Prozentsatz von 6 bzw. 10 % auf über 60 % gesteigert werden konnte. Daß auch im 20. Jahrhundert, bei einer anderen Struktur der deutschen Volkskirchen als im 19. Jahrhundert, unter den deutschen Auswanderern kaum mehr als 10 % sich im Einwanderungsland einer Kirchengemeinde anschließen, zeigt erschreckend, wie sich volkskirchlicher Quietismus durch jahrhundertelange Angewöhnung unter deutschen Menschen fortsetzt. Denn alle Eingewöhnung im fremden Land, der Existenzkampf, die anderen ungewohnten Verhältnisse erklärten den hohen Prozentsatz der in Gleichgültigkeit versinkenden Deutschen (auch in der Gegenwart) nicht. Schon Johann Hinrich Wichern entsetzte sich im 19. Jahrhundert über den „heillosesten, frivolsten, radikalsten deutschen Unglauben“ in Nordamerika. Die kirchlich-religiöse Unansprechbarkeit eines großen Teiles der aus politischen und sozialen Gründen auswandernden Millionenheere deutscher Menschen war offensichtlich. Der Groll gegenüber dem deutschen Staats- und Fürstenwesen, der Hunderttausende neben der nackten Not aus Deutschland trieb, zog eben auch die Staatskirche und ihre Pastoren in ihre Abneigung hinein.

Im 19. Jahrhundert wanderten auch deutsche Menschen nach Nordamerika aus, die dieses Zufluchtsland als konservative Konfessionalisten, als entschiedene Lutheraner suchten. Sie kamen aus Schlesien, aus Pommern, Sachsen und Thüringen, vom Unionszwang in Preußen erregt und zur Opposition getrieben. Schon unter der Wirksamkeit des persönlich zwielichtigen tschechischen Exulantenpredigers Martin Stephan (1777–1846), der in Dresden die Erweckten der Stadt sammelte, kam es 1838 zur Auswanderung seiner Anhänger nach Nordamerika, wo sie unter der Führung von C. F. W. Walther die Missourisynode gründeten. Während die Auswanderer ihren Schritt als einen lutherischen Bekenntnisakt betrachteten, verwarfen ihn zurückgebliebene lutherische Konfessionelle in Sachsen als „Kreuzesflucht“. Zur gleichen Zeit wurde in Schlesien und von Berlin aus eine lebhaft propagierte Auswanderung von Altlutheranern nach Nordamerika begonnen. Die Sendboten der Altlutheraner gingen als Werber heimlich durch die Dörfer auch Pommerns, und Ungezählte brachen auf¹⁰⁾. In den deutschen evangelischen Kirchen sah man in den Auswanderern weithin „halsstarrige Konfessio-

nalisten“, deren Luthertum man mißtrauisch und ablehnend betrachtete. Andererseits mied man unter den Lutheranern, die in ihr Zufluchtsland Amerika ausgewandert waren, die Berührung mit den alten kontinentalen Volkskirchen.

Dazu kam, daß diese lutherischen Gemeinden, die im 19. Jahrhundert in Nordamerika entstanden, entscheidende Züge des amerikanischen Freikirchentums annahmen, um überhaupt entstehen und bestehen zu können.

Nur auf dem Boden einer breiten Laienaktivität, bei einer völlig neuartigen Position des Laien innerhalb der Kirchengemeinde, konnte man existieren. Damit ergab sich ein völlig anders strukturiertes Verhältnis zwischen Gemeinde und Pfarrer. Die freie Pfarrerwahl bedingte die Möglichkeit einer Absetzbarkeit mit all den auch nachteiligen Folgen für die innere Unabhängigkeit des Amtsträgers. Die Verleihung einer Pfarrstelle auf Lebenszeit wie in Deutschland wurde nirgends in den treu lutherischen Gemeinden als unabdingbar angesehen. Jede lutherische Einzelgemeinde war bei den weiträumigen Verhältnissen Nordamerikas so auf sich selbst gestellt, daß ein gewisser Kongregationalismus ihr wesensgemäß wurde. Der Anschluß an eine Synode, die sich zu Kirchenkörpern entwickelte, hat diese kongregationalistische Grundstruktur lutherischer Kirchen in Amerika nicht ändern können noch wollen. Auch das ist in den Heimatkirchen nicht recht zur Kenntnis genommen worden.

Bedenklich war dagegen die volksdeutsche Isolation in der neuen Heimat. Konfessionelle Gesichtspunkte vermischten sich schnell auch mit volkstumsmäßigen, nationalen und heimatlichen. Die Kirchengemeinde war ein Stück Heimat nach Sprache, Art und Sitte, eine innere Stütze auch bei allem Heimweh. Das 19. Jahrhundert hat eine seiner stärksten Triebkräfte in einem ausgeprägten Nationalismus gehabt, mit dem es aus einem Weltbürgertum des 18. Jahrhunderts in das Ideal des Nationalstaates überwechselte. Selbst Wilhelm Löhe, der sich der lutherischen Auswanderer nach Amerika annahm und ihnen bis zum Jahre 1850 bereits 62 lutherische Pastoren nachsandte, hat seine deutschen Brüder eindringlich ermahnt: „Ihr seid Deutsche, eine schöne Sprache habt ihr über den Ozean gerettet... Vertauscht eure Sprache nicht mit der des Engländers. Ihr macht nur einen schlechten Tausch... Eure Sprache ist neben der Kirche euer größtes Kleinod... Gebt nicht eure Erstgeburt für ein Linsengericht, eure ganze heimatliche Literatur, eure wunderschöne deutsche Bibel...“¹¹). So stark wirkten die allgemeinen nationalen Impulse, die die ganze Zeit charakterisierten. Die Gefahr, daß die Kirche der Ausgewanderten ganz dem Deutschtum verlorengeliege, war mit ein Grund, ihnen kirchlich von der alten Heimat aus zu helfen. In der Predigt Löhes, und das muß auch gesagt werden, fehlte freilich diese nationale Tönung.

Doch ergab sich daraus jene beklagenswerte volksdeutsche Isolation, so daß die deutschen konfessionellen Lutheraner in Amerika weithin keine missionarische

Funktion inmitten eines religiösen Niemandslandes erfüllen konnten. Es blieb dabei, daß weithin die beiden großen Freikirchen Nordamerikas, die methodistische und die baptistische, die aus dem Deutschtum stammenden und amerikanisierten Evangelischen nach und nach aufgesogen haben. Wenn schon bei der gewaltigen Ost-West-Wanderung, die Anfang des 19. Jahrhunderts die Besiedlung Nordamerikas von der Ostküste nach der Westküste vorwärtstriebe, beide Freiwilligkeitskirchen allein den „frontiers“ dank ihrer beweglichen Laienpredigerorganisation nachfolgen konnten und damit die alten Filialkirchen europäischer Herkunft weit hinter sich ließen, so vollzog sich dieser Aufsaugungsprozeß angesichts der steten Einwandererströme auch nach dem Stillstand dieser großen Ost-West-Bewegung.

Unerwähnt darf auch nicht bleiben die Emigration der radikalen Täuferkreise, der Spiritualisten, Inspirierten, Schwentkfeldianer, der Dunkers und wie alle diese Gruppen sich nannten, die Deutschland verließen, um in das Land der Freiheit überzuwechseln. Denn wie Österreich nie mit dem Geheimprotestantismus fertig geworden ist und ihn im Zeichen der Gegenreformation doch nicht ausrotten konnte, so haben auch in Deutschland die großen Kirchen niemals die Nebenströmungen, die Nebenkirchen, den „linken Flügel der Reformation“ vernichten können. Sie fanden immer wieder ihre Schlupfwinkel in Deutschland, um 1700 vor allem im hessischen und rheinischen Gebiet. Doch das Klima, das sie umgab, Mißtrauen und Unduldsamkeit, trieb diese Gruppen schließlich auch aus den Grafschaften Berleburg, Wittgenstein und Ysenburg-Büdingen, die ihnen Freistatt boten. Sie wanderten nach Pennsylvanien aus, bevölkerten Germantown, Falknerschwamm, auch Philadelphia. Es war eine bunte Schar, die sich aus Mennoniten, Dunkers, Boehmisten, Gichtelianern, Brüdern vom gemeinsamen Leben u. a. zusammensetzte, bei der persönliche Erfahrungen und „Geistbegabung“ oft krause Dinge hervorbrachten.

War es wirklich eine Entlastung für das evangelische Deutschland, daß diese Männer und Frauen, die auf oft seltsame Weise das allgemeine Priestertum aller Gläubigen praktizierten, abzogen? Man könnte auch von einem Blutverlust sprechen, der durchaus nicht gut tat. Ernst Benz spricht sogar von einem geistlichen Aderlaß für die konservativen Landeskirchen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Man trieb hier systematisch die auf Intensivierung und Aktivierung des Gemeindelebens drängenden Kräfte aus und tauschte dafür eine spürbare geistige und geistliche Verarmung ein. Es hätte nie zu einer solchen Monopolisierung des ganzen Gemeindelebens auf den sonntäglichen Gottesdienst, auf ein liturgisch geregeltes bürgerliches Konventionschristentum, auf ein so reduziertes und dezimiertes Gemeindeleben, auf eine solche Monopolisierung der Theologen, auf eine so langweilige Monotonie kommen können, wenn man die echten Fragen dieser „Schwärmer“ ernster genommen hätte.

Man wird durchaus nicht verkennen dürfen, was die Orthodoxie Großes geleistet hat. Sie hat in jener Schicksalsverbundenheit zwischen Pfarrer und Gemeinde — zwischen Hirt und Herde nach dem orthodoxen Selbstverständnis —, vor allem im Dreißigjährigen Krieg, in jener großartigen inneren und äußeren Erziehungsarbeit am evangelischen Volk Bleibendes geschaffen. Die noch bei vielen Evangelischen wurzelhaft vorhandene kirchliche Überzeugungstreue, dieses im Tiefsten verankerte Zugehörigkeits- und Heimatgefühl, ist in jenem Jahrhundert mit fortwirkendem Segen eingepflanzt worden. Was kirchliche Treue heißt, ist in jenem Jahrhundert, ergreifend und überzeugend, vorgelebt worden.

Die Orthodoxie mußte den Täufern und Schwärmern aus theologischen Gründen widersprechen. Unaufgebbares war ihnen gegenüber zu verteidigen. Theologisch waren die schwärmerischen Kreise, vor allem in der Frage von Gesetz und Evangelium, einfach im Unrecht. Ihre Schriftauffassung war weithin willkürlich. Das hindert aber nicht, folgendes auszusprechen. Das Erlahmen der Laienaktivität in der Kirche der Reformation, die entgegen ihrem ursprünglichen Ansatz zur Pastoren- und Theologenkirche wurde, war eine bedenkliche Erscheinung, die sich ungut ausgewirkt hat. Der bis in die Gegenwart wirkende lutherische „Antischwärmerkomplex“ ist für viele Erstarrungserscheinungen im Bilde der Kirche des 19. Jahrhunderts mit verantwortlich. Die reaktionär-konservative und zugleich sozial rückständige Haltung vieler offizieller kirchlicher Kreise im vergangenen Jahrhundert besitzt hier mit ihre Wurzeln. Die ehrwürdige sozialpolitische Blindheit des Protestantismus in der Zeit der beginnenden Industrialisierung und angesichts der Rufe der Proletarier nach sozialer Gerechtigkeit liegt auf dieser Ebene¹²).

Wenn in den deutschen Reichsstädten evangelische und katholische Kirchgemeinden seit der Reformationszeit zusammenleben konnten, warum blieb dann kein Raum für Freiwilligkeitsgemeinden? Man besaß doch genügend Handhaben, um sie zur Ordnung zu rufen!

Gewiß muß man bei diesen Vertretern des „linken Flügels der Reformation“ ihre oft tolle Schwärmerei, ihren Radikalismus, ihr arrogantes Weltverbesserertum, ihren faustdicken Pharisäismus, ihre sonderbare Heiligkeit in Rechnung ziehen, die es den Reformationskirchen nicht erleichtert hat, sie ernst zu nehmen und ihre eigentlichen Triebkräfte zu erkennen. Im Grunde riefen sie nach Mitverantwortung. Was hier mundtot gemacht worden ist, war oft auch echte Kritik, echte Unruhe. Man schied sich damit von Kräften, die nicht die schlechtesten waren. Was hier zerschlagen wurde, macht bereits die Geschichte der ältesten Täufergemeinde in Zürich im Jahre 1525 deutlich¹³). Neben berechtigter Abwehr war viel Ungeistliches in der staatskirchlichen Reaktion wahrnehmbar.

Fassen wir das zusammen, was wir an unmittelbaren und mittelbaren Einwirkungen evangelischer Frömmigkeit auf Nordamerika im 17. bis 19. Jahrhundert

skizzierten, was hier deutsches Kirchentum auf amerikanischem Kolonisationsboden bewirkte. Die Auswanderung der politisch Verprellten hat die Zahl der Nichtkirchlichen in Amerika ungunstig vermehrt. Es war eine taube Frucht aus der staatskirchlichen Atmosphäre Deutschlands. Man gab diese „Unruhestifter“ in den Orts- und Kirchengemeinden gern frei. Und doch handelte es sich um eine verlorene Schlacht um die Millionen deutscher Auswanderer. Sie mußte in den Heimatkirchen ein Unbehagen, ein schlechtes Gewissen auslösen. In Gestalt einer Auswanderermission ging die Innere Mission diesen Emigranten nach. Doch war dieses Bemühen mit wenig Kräften, hinter denen nur kleine Freundeskreise betend und opfernd standen, „nicht mehr als ein Tropfen auf den heißen Stein“¹⁴). Daran änderte auch nichts die freundliche und besorgte Haltung, die die 1852 gegründete Eisenacher Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz der Auswandererfürsorge zuteil werden ließ. Was sie tun konnte, war mehr als bescheiden.

Die Abwanderung der Altlutheraner nach Nordamerika mit ihrem elementaren Mißtrauen gegen jede Kirchenunion und gegen die lutherischen Landeskirchen in Deutschland schuf einen gegenseitigen Abstand, der erst nach dem ersten Weltkrieg allmählich abgebaut wurde. Man nahm sich eigentlich erst nach 1925 richtig zur Kenntnis.

Die volkskirchliche Isolation in den deutsch-amerikanischen Kirchen des 19. und 20. Jahrhunderts führte nicht allein zur Vernachlässigung missionarischer Funktionen in der neuen Heimat. Die sehr problematische Verbindung von Nationalbewußtsein und kirchlichem Konservatismus in Deutschland wurde von der amerikanischen Perspektive aus nicht beunruhigt, da man dort selbst von deutschen nationalen Stimmungen zu stark bestimmt war. Deutscher Nationalismus erfuhr so nicht die heilsame Korrektur, deren er bedurft hätte.

III.

Was hier schon als eine Verflechtung deutscher und amerikanischer Kirchengeschichte aufgewiesen werden konnte, bewegt sich noch im Vorfeld. Denn im 19. Jahrhundert setzt erst ein bewußter Rückstoß amerikanischen Christentums nach Europa und damit auch nach Deutschland ein. Amerikanische Frömmigkeitsausprägungen dringen im evangelischen Deutschland ein. Am sichtbarsten ist der Rückstoß der radikalen Schwärmer im Eindringen amerikanischen Sektentums wirksam geworden. Daneben zeigen sich die Anfänge amerikanischer Freikirchen auf deutschem Boden. Dieser Prozeß ist, auf Westdeutschland gesehen, noch nicht zu Ende gekommen. Nach den vorliegenden Ergebnissen der Volkszählung 1961 für die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung der Bundesrepublik ergibt sich eine auffällige Zunahme der christlich orientierten Sekten wie beispielsweise der Zeugen Jehovas, der Mormonen oder Adventisten. Wenn 1950 die Angehörigen dieser

Gruppen mit denen der evangelischen Freikirchen ausgezählt wurden und zusammen ründ 490 000 Mitglieder ergaben, werden 1961 neben den 350 000 Angehörigen von Freikirchen allein 476 000 Sektenmitglieder in der Bundesrepublik und West-Berlin festgestellt. Der prozentuale Anteil der Freikirchen und Sekten unter der Gesamtbevölkerung stieg damit von 1,0 auf 1,5 Prozent. Alarmierend ist das plötzlich viel schnellere Wachstum des amerikanischen Sektentums in Westdeutschland gegenüber dem bedeutend langsameren Ansteigen der Mitgliederzahlen bei den Freikirchen.

Beachten wir gleichzeitig die Dynamik, die in der Weltchristenheit und den konfessionellen Weltbünden, im Weltbund der Baptisten, im Lutherischen und Reformierten Weltbund vom amerikanischen Kirchentum und vom amerikanischen Konfessionalismus ausgeht, so geschieht auch hier ein markanter Rückstoß amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlung auf die alten Kirchen des Kontinents.

Nicht zuletzt macht sich immer stärker ein Eindringen amerikanischer kirchlicher Gesamtproblematik in Deutschland bemerkbar. Mit der schnellen Amerikanisierung des westeuropäischen und auch des deutschen Lebenszuschnittes, durch eine gleichförmig werdende Industrialisierung, Technisierung und Automation unseres Alltages dringen die gleichen Fragen und Nöte amerikanischer Kirchlichkeit bei uns ein.

Wenden wir uns den einzelnen Rückwirkungen amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland zu, beansprucht vor allem der Anfang amerikanischen Freikirchentums auf deutschem Boden unsere Aufmerksamkeit. Wir dürfen dabei nicht aus den Augen verlieren, daß die englische Erweckungsbewegung, auch die amerikanische, bereits voll im 18. Jahrhundert einsetzen und damit einen zeitlichen Vorsprung vor der deutschen Erweckungsbewegung besitzen. Doch setzt dieser freikirchliche Einfluß auf die deutsche Erweckungsbewegung erst nach 1815 stärker ein. Entscheidend für das Sendungsbewußtsein der amerikanischen Freikirchen, der methodistischen und der baptistischen Kirchen, war ihr starker Auftrieb in jener schon erwähnten großen Ost-Westwanderung des amerikanischen Volkes von der atlantischen Küste zum Stillen Ozean. In dieser Siedlerbewegung gewannen beide Kirchen ihren zahlenmäßigen großen Vorsprung vor allen anderen amerikanischen Filialkirchen europäischen Ursprungs. Der Umformungsprozeß, der sich hier vollzog, hat diese beiden großen Freikirchen wiederum veranlaßt, mit gespannter Aufmerksamkeit auf die kontinentaleuropäische Situation zu blicken. Sie waren bereit, auch der Erweckungsbewegung in Deutschland in ihrem Kampf gegen Aufklärung und Rationalismus in der Kirche zu Hilfe zu kommen. Andererseits empfing auch die amerikanische Erweckungsbewegung, die in immer neuen Wellen das amerikanische Volk im 19. Jahrhundert ergriff, auch aus dem alten Europa manche Ermunterung. Es hat sich sehr schnell

ein persönlicher und brieflicher Verkehr zwischen deutschen und amerikanischen Erweckten eingespielt. Deutsche Erbauungsliteratur drang durch manche Kanäle nach Amerika. Als in Deutschland angesichts der Lähmung der Kirche durch das Staatskirchentum und durch theologische Zerklüftung endlich freie kirchlich-erweckliche Initiative aufbrach, um den Nöten der Zeit zu begegnen, empfing sie Anregungen, Ermunterungen und vor allem auch finanzielle Starthilfe bei Beginn ihrer diakonischen und missionarischen Werke durch angelsächsisches Kirchentum.

Die amerikanischen Freikirchen fanden auf dem Kontinent, vor allem in Deutschland und Skandinavien, als uneigennützig Helfer der jungen Erweckungsbewegung ihren ersten Eingang. Sie leisteten ihr eine gewisse Starthilfe. Mehr suchten sie nicht. Es sind einzelne Pioniergestalten innerhalb der deutschen Erweckungsbewegung gewesen, die durch ihre besondere Lebensführung unmittelbar mit der angelsächsischen Frömmigkeit in Berührung kamen. Sie sind davon so stark innerlich angefaßt worden, daß sie zu Brückenträgern dieser kirchlichen Ausprägung wurden. Man ernannte sie teilweise zu Beauftragten englisch-schottischer oder amerikanischer Bibel- und Traktatgesellschaften.

Deutsche, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach England und nach Amerika auswanderten, erlebten dort ihre Bekehrung. Sie schlossen sich den englisch-amerikanischen Freikirchen an, denen sie die entscheidenden Anstöße zu ihrem neuen Glaubensleben verdankten. Nun fühlten sie sich in besonderem Maße für ihre alte Heimat verpflichtet, in der noch der öde Rationalismus in vielen Gemeinden vorherrschte.

Sie kamen auf Besuch in ihre alte Heimat zurück oder kehrten für immer hierher zurück. Doch die einmal angeknüpften Verbindungen mit den angelsächsischen Freiwilligkeitskirchen, in denen sie ihre Glaubensheimat gefunden hatten, wollten sie um keinen Preis aufgeben. Diese Männer weckten im evangelischen Deutschland, zuerst in ihren Bekannten- und Verwandtenkreisen, persönliches Interesse für ein aktives Laienchristentum. Sie organisierten Erbauungsgruppen im Stile der angelsächsischen Freiwilligkeitskirchen und schufen so Vorbilder für künftige freie Gemeinden. Vor allem schlichte Menschen aus dem kleinen Mittelstand sammelten sich um diese Männer. Bei ihnen weckten diese Sendlinge einen Lesehunger nach christlicher Erbauungsliteratur und halfen ihnen, Verantwortung zu übernehmen.

Es muß hier mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß das amerikanische Freikirchentum in Deutschland auf innerlich vorbereiteten Boden traf. Es hätte niemals Fuß fassen können, wenn nicht die deutsche Erweckungsbewegung ganz bestimmte Sehnsüchte geweckt hätte, wie sie das damalige Staatskirchentum in seiner starren Bindung an die Staatsverwaltung einfach noch nicht erfüllen konnte. Diese oft unerfüllten Wünsche, in denen alte pietistische Ziele wie die der Bruderschaft aller Christen untereinander, eines gemeinsamen Bibelstudiums u. a.

wieder auflebten, führten schließlich dahin, daß aus innerkirchlicher Arbeit, die ursprünglich nicht auf die Gründung von Freikirchen ausging, doch freikirchliche Gemeinden entstanden.

Deutlich wird dies an dem Leben der Pioniere amerikanischen Kirchentums. So ist der Metzgermeister Christoph Gottlob Müller (1785—1858), ein Schwabe, fast wider seinen Willen, zum Begründer einer wesleyanischen Gemeinschaft innerhalb der württembergischen Kirche geworden, aus der eine methodistische Freikirche entstand. Müller ging 1806 nach England, erlebte seine Bekehrung in einer methodistischen Kapellengemeinde in London und schuf sich in Englands Hauptstadt seine Existenz. Durch das 1815 erlassene Amnestiegesetz konnte Müller, der, um nicht im napoleonischen Heer gegen Deutsche kämpfen zu müssen, einst seine Heimat verließ, sein württembergisches Elternhaus wieder aufsuchen. Sein schlichtes Erzählen vor Bekannten und Verwandten im Elternhaus von dem, was er innerlich erfahren hatte, wirkte ganz unmittelbar. Immer wieder wurde von einem sich stets vergrößernden Freundeskreis an ihn die Bitte herangetragen, von London nach Württemberg zu kommen und seine Stunden zu halten. Im Jahre 1832 wurde Müller schließlich von der Wesleyanischen Missionsgesellschaft nach Württemberg abgeordnet. Unter der wohlwollenden Unterstützung der Württembergischen Landeskirche und der Behörden tat er seinen stillen Dienst. Die von ihm versorgten Erweckungskreise hielten sich treu zur Landeskirche und ihren Gottesdiensten. So wurde auch alles Mißtrauen und aller Argwohn, der hier oder dort aufbrach, bald überwunden.

Und doch entstand aus diesen bescheidenen Gruppen eine selbständige Freikirche. Das freikirchliche Ideal war bei den „Stundenleuten“ zu übermächtig geworden. Sie wollten sich unabhängig vom Staat als freikirchliche Gemeinden zusammenfinden, deren Mitglieder sich durch einen ganz persönlichen Schritt ihnen anzuschließen hatten. Nur wer eine Erklärung über seinen Glaubensstand abgab, konnte beitreten. Hier gestaltete sich ein Gemeindeleben aktiver und mitverantwortlicher Laienchristen. Dafür konnte in den Landeskirchen nicht dieser freie Raum gefunden werden. Hier brach eine missionarische Aktivität auf, die die Glaubenslosen in Deutschland zu gewinnen suchte, deren Zahl von der Mitte des 19. Jahrhunderts an steigend zunahm. Im Zusammenhang mit dem geordneten Pfarramt war eine Evangelisationsarbeit unter entkirchlichten Massen noch nicht möglich. Sie scheiterte damals an der Gegnerschaft in den Reihen der Pfarrer. Noch mußte das Heraustreten einzelner Erweckter aus den relativ geschlossenen landeskirchlichen Parochien, die sich zu freikirchlichen Gemeinden zusammenschlossen, anstößig und unbegreiflich wirken. Es konnte nicht anders als eine Herausforderung empfunden werden, als ein Einbruch in kirchlich wohlgeordnete Verhältnisse, als übersteigerte Radikalität. Erst die zunehmende Entkirchlichung, die Schrumpfung kirchlichen Lebens, das Absinken der Zahl der Gottesdienstteilnehmer in den

Volkskirchen, die die immer breitere Schicht der nicht mehr erfaßten Kirchenmitglieder quälender hervortreten ließ, schuf einen weiten Raum gleichzeitiger missionarischer Bemühungen, wo jeder Mitarbeiter wichtig geworden ist, wo immer er kirchlich beheimatet ist. Andererseits ist das Freikirchentum davon jetzt entschieden abgerückt, Mitglieder aus den aktiven volkskirchlichen Gruppen abziehen, und sucht seine Netze unter denen auszuwerfen, die völlig entchristlicht sind.

Wir sind der Entwicklung vorausgeeilt. Ähnlich wie der Eingang der wesleyanischen Freikirche in Württemberg, geschah auch das Eindringen der Evangelischen Gemeinschaft in Schwaben. Ein halbes Jahrhundert, nachdem in Amerika durch Jacob Albrecht unter den Deutschen Pennsylvaniens eine große freikirchliche Gemeinschaft methodistischen Gepräges entstanden war, fand diese Evangelische Gemeinschaft um 1850 auch Eingang in Württemberg. Deutsche Rückwanderer, die in Amerika zu dieser Evangelischen Gemeinschaft gestoßen waren, baten immer dringlicher um Hilfe in ihrer schwäbischen Stundenarbeit. Zwei wortgewaltige amerikanische Prediger, Link und Nicolai, wurden zur Verfügung gestellt. Sie suchten keine kirchliche Organisation zu gründen, sondern nur frei zu evangelisieren. Man stellte ihnen die Kirchenkanzeln zur Verfügung. Bei dem großen Zulauf, den sie fanden, blieben Spannungen, selbst Redeverbote nicht aus. Einflußreichen kirchlichen Persönlichkeiten wie dem amerikanischen Konsul in Stuttgart gelang es, diese Behinderungen wieder aufzuheben.

Das freikirchliche Ideal, die Sehnsucht nach einer Gemeinde, wie sie in Nordamerika Gestalt gewonnen hatte, war zu stark. Nach langem Zögern wurde von Amerika aus 1865 der Gründung der „Evangelischen Gemeinschaft“ in Württemberg auf deutsches Drängen hin zugestimmt. Sehr schnell gewann man auf allen Seiten eine freundliche Haltung zueinander, wesentlich ermöglicht durch den württembergischen Prälaten von Kapff und den Dekan Karl Gerok in Stuttgart. So wuchs eine Freikirche, die jetzt einen Personenkreis von 130 000 Personen erfaßt, im steten engen Kontakt mit der amerikanischen Mutterkirche verharrend.

Nicht so friedlich waren die Anfänge des Baptismus in Deutschland verlaufen. Die Großtaufe wurde als ein unerträglicher Angriff auf die Kindertaufpraxis empfunden. Die Reaktion kirchlicher Kreise, auch der Behörden, war entsprechend scharf. Es hagelte Verbote, Geldbußen, Landverweisungen, Gerichtsverhandlungen, Gefängnisstrafen. In der Schweiz schritt man selbst zu behördlich veranlaßten Zwangstaufern von Kindern baptistischer Eltern.

Daß sich der Baptismus in Deutschland durchsetzen konnte und eine baptistische Freikirche entstand, verdankt er wohl vorwiegend einer Persönlichkeit, die unter all den Freikirchlern des 19. Jahrhunderts auf deutschem Boden die bedeutendste gewesen ist. Der Oldenburger Johann Gerhard Oncken, der seine Lehrzeit in Schottland verbrachte und dort tiefe Eindrücke von der schottischen Frömmigkeit

gewann, erlebte seine Bekehrung in London. In Hamburg wurde er Agent der schottischen Bibel- und Traktatgesellschaft, gründete Sonntagsschulen und eine bescheidene Buchhandlung. Er geriet bei seinem Bibelstudium über der Tauffrage in Gewissensnöte. Die Lösung fand er 1834. Er ließ sich mit wenigen anderen von einem amerikanischen Professor des damaligen Hamilton College in der Elbe taufen.

Unter vielen Anfeindungen und Mühseligkeiten entstand doch bald in Hamburg ein erstes Zentrum einer baptistischen Bewegung, 1837 ein zweites in Berlin, 1857 ein drittes in Königsberg. Der erbitterte Widerstand, den der Baptismus fand, konnte ihn nicht eindämmen¹⁵⁾.

Wie bei der Entstehung der Wesleyanischen Gemeinschaft und der Evangelischen Gemeinschaft in Württemberg, fand der Baptismus die Zustimmung und Unterstützung von Tausenden von Deutschamerikanern und deutschen Seeleuten, die in Nordamerika ihre Bekehrung erlebten und die Auswirkung dieses tätigen Laienchristentums in ihrer alten Heimat ersehnten. Sie wirkten auf die zurückgebliebene Verwandtschaft in Deutschland in diesem Sinne ein oder stellten sich bei ihren Besuchen in der alten Heimat ganz in den Dienst ihrer Freikirchen, in denen sie ihren verlorenen Kinderglauben zurückgewonnen hatten.

Mit der Wesleyanischen Gemeinschaft in Württemberg vereinigte sich später der bischöfliche Zweig der Methodistenkirche, der unabhängig von der schwäbischen Bewegung entstanden war. Hier sind es ganz unmittelbar Einwanderer in Nordamerika, die auf ihre zurückgebliebenen Angehörigen in Deutschland im Sinne des Methodismus einwirkten, der sie selbst erfaßt hatte. Als Besucher oder Rückwanderer stellten sie sich in diesen Dienst. Im Jahre 1849 kommt auf deutsche Bitten hin Ludwig Sigismund Jacoby aus Nordamerika nach Deutschland zurück. Jacoby entstammte einer frommen jüdischen Familie, ließ sich in Leipzig taufen und wanderte 1839 nach Amerika aus. Er fand die Verbindung mit den Methodisten. Nach seiner Bekehrung wurde er einer der erfolgreichsten Erweckungsprediger unter den deutschen Ansiedlern in St. Louis, als ihn der Ruf seiner Kirche zur Evangelisation in Deutschland erreichte. Seine erste Predigt hielt er 1849 in Bremen vor 400 Personen. Die freie Stadt Bremen gewährt seit 1848 völlige Religionsfreiheit. Andere amerikanische Methodistenprediger folgten, die schon in Nordamerika hervorragende Dienste geleistet hatten. Bei ihnen verband sich ein deutsches Erbe an Innerlichkeit und Gemütsiefe mit amerikanischer Vitalität und Aktivität. Ihre evangelistische Arbeit wurde von Amerika aus intensiv unterstützt. Ihr Kirchspiel hieß Deutschland. Sie waren unermüdliche Reiseprediger im Stile John Wesleys von gleicher nicht ermüdender Frische und Unverwüstlichkeit.

Für den Eingang all dieser amerikanischen Freikirchen auf deutschem Boden ist typisch, daß ihre Anfänge also innerhalb der deutschen Erweckungsbewegung ein-

zuordnen sind. Sie wollen hier einfach den deutschen Erweckten beistehen. Doch allmählich setzte sich das freikirchliche Ideal einer Freiheit vom Staat und einer Zugehörigkeit aus freiem Entschluß gegen alle Widerstände durch. Vorwärtsgetrieben wurde diese Entwicklung durch Einwanderer und Rückwanderer bzw. durch deren Angehörige in Deutschland. Die deutsche Erweckungsbewegung selbst hat bei einem Teil derer, die von ihr erfaßt worden sind, freikirchliche Gedanken geweckt.

Für die spätere Entwicklung ist der immer stärkere persönliche Kontakt mit den amerikanischen Glaubensbrüdern charakteristisch. Eine Konsolidierung dieser freikirchlichen Bewegungen konnte erst nach 1860 erfolgen, als die staatskirchlichen Bindungen sich lockerten und die ersten rechtlichen Voraussetzungen zur Bildung der Freikirchen gegeben wurden.

Die Freikirchen wurzelten sich langsam ein. Es fehlten nicht krisenhafte Zeiten. Stagnation, auch Rückgang zeigten sich. Doch folgten Zeiten, in denen es wieder vorwärtsging.

Einen neuen Auftrieb erlebten diese Freikirchen nach dem ersten Weltkrieg. Amerika trat als Weltmacht durch seine imponierenden Leistungen erstmalig voll in Erscheinung. Die großartigen amerikanischen Hilfeleistungen für ein zusammengebrochenes und hungerndes Deutschland schufen wertvolle persönliche Verbindungen mit Vertrauensmännern der amerikanischen Kirchen. Das kam auch den Freikirchen auf deutschem Boden zugute.

Nach dem zweiten Weltkrieg erfolgte eine neue Intensivierung der deutsch-amerikanischen kirchlichen und freikirchlichen Begegnungen. Der nationale Fieberausch, der in der Zeit von 1933—1945 vollends Deutschland isoliert hatte, verflog. Unter ökumenischen Vorzeichen fanden sich in Deutschland die alten Landeskirchen und die Freikirchen zusammen. Allmählich konnten die Freikirchen auch die empfindlichen Verluste an Gemeinden in den verlorenen Ostgebieten zahlenmäßig wieder aufholen. Die Zahl derer, die durch diese Freikirchen regelmäßig erfaßt werden, dürfte jetzt mit einer Million deutscher Menschen nicht zu hoch angesetzt sein. Bei verhältnismäßig vielen kleinen Gruppen und Gemeinden zeigen sie eine Aktivität, die vor allem in einer unermüdlichen Evangelisations- und Zeltarbeit nach außen in Erscheinung tritt.

Im 19. Jahrhundert ist dann vor allem nicht der stete Einfluß amerikanischer freikirchlicher Kräfte auf die deutschen innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen zu übersehen. Man fand sich hier bald auf dem Boden der Evangelischen Allianz zusammen. Die angelsächsischen Einwirkungen erweckten Christentums sind besonders greifbar bei dem Christlichen Verein Junger Männer, bei der Christlichen Pfadfinderschaft, bei dem Christlichen Studentenweltbund, bei dem Jugendbund für entschiedenes Christentum und anderen christlichen Erweckungsgruppen.

Diese Gruppen und Bünde wurden dabei nicht amerikanisiert. Sie behielten ihre deutsche Sonderart, öffneten sich aber in weitem Ausmaße angelsächsischen Methoden und Gedankengängen, die sie innerlich und äußerlich beweglicher machten.

Die deutsche Gemeinschaftsbewegung ist gewiß aus eigenen Wurzeln entstanden, und doch ist sie nicht ohne die amerikanischen Einwirkungen wirklich zu verstehen. Sie hat ihre ganze Geschichte hindurch fördernd und auch belastend die Hilfeleistung englischer und amerikanischer Erweckungsprediger und Evangelisten erfahren. John Mott ist überall bekannt geworden. Sein Einfluß auf alle Schattierungen im deutschen Laienchristentum ist schwer abzuschätzen, jedenfalls war er nicht gering.

Die evangelischen Landeskirchen übten zuerst eine nicht immer unberechtigte Zurückhaltung gegenüber amerikanischem Christentum. Doch wandelte sich manches im innerkirchlichen Betrieb unmerklich durch den stillen Einfluß freikirchlicher Kritik an den deutschen volkskirchlichen Verhältnissen. Der Stil der Predigt, die Methode der persönlichen Seelsorge, der Kinder- und Jugendarbeit, der ganzen Freizeitgestaltung lockerten sich auf. Die Willigkeit zur Evangelisationsarbeit nahm zu. Die Landeskirchen wurden anders. Manche Züge, die nur bei einem freikirchlichen Prinzip realisierbar erschienen, fanden Eingang in den Landeskirchen. In den Freikirchen kam sogar die Frage auf, ob sie neben den missionarisch lebendig gewordenen Landeskirchen noch eine eigene Existenzberechtigung aufzuweisen haben.

Bei der Überwindung eines hemmenden staatskirchlichen Erbes in den deutschen Landeskirchen haben amerikanische Stimmen aus den Freikirchen fördernd gewirkt.

Die amerikanische Beurteilung des deutschen Kirchenkampfes zwischen 1933 und 1945 ist weithin vom freikirchlichen Geschichtsdenken bestimmt worden. Der Kampf der Bekennenden Kirche wurde sofort verstanden. Er entsprach dem eigenen Verständnis einer Freiheit der Kirche vom Staat¹⁶). Nach 1945 hat sich der Rechtsstatus der deutschen Freikirchen amerikanischen Ursprungs unter amerikanischem Einfluß erheblich gebessert.

Wir versuchen hier keineswegs, auf alle Beziehungen und Rückwirkungen einzugehen. Nur einzelne der verschiedenartigsten Kanäle sollten gezeigt werden. Teils hat die deutsche Theologie nach Amerika einen bemerkenswerten Einfluß ausgestrahlt, teils war die amerikanische Form des Christentums dabei gebend und nehmend selbst beteiligt. Hier fehlen noch viele wissenschaftliche Untersuchungen. Selbst die Social Gospel-Bewegung in Nordamerika, die von Rauschenbusch ausging und in einer sozialpolitisch kritischen Stunde in Amerika befreiende Impulse auslöste, hat stark auf die christlichsoziale Bewegung in Deutschland gewirkt. Die persönliche Verbindung zwischen Rauschenbusch und Martin Rade ist bekannt. Die Social Gospel-Bewegung ist in Amerika in ihrer alten Form ver-

gangen. Ihre entscheidenden Impulse sind akzeptiert worden. Bei einer wesentlich nüchternen Einschätzung der christlichen Sendung innerhalb der Menschheit sind sie in vertiefter Form wirksam geblieben.

Die sozialpolitische Neuausrichtung der deutschen evangelischen Kirchen nach 1945 ist nicht ohne den stark nachwirkenden Einfluß dieser einst so enthusiastischen amerikanischen Social Gospel-Bewegung zu verstehen.

Das Vorbild amerikanischer Laienaktivität ist von den evangelischen Kirchen nach 1945 stark beachtet worden. In der Form einer Bemühung um „christliche Haushalterschaft“ ist sie in deutsche Verhältnisse eingeführt worden. Es ist darüber heute weniger zu hören, vielleicht teils aus Resignation, teilweise aber auch, weil sie ernsthaft praktiziert wird.

E. Benz hat recht, wenn er auf die starke Auswirkung des amerikanischen Konfessionalismus im Ökumenischen Rat und in den konfessionellen Weltbünden für die Zeit nach 1945 hinweist. Es sei eine Rückkehr der Söhne jener konfessionellen Reaktionäre erfolgt, die einst im Zorn über Union und Liberalismus Europa verließen. Ihr bestimmender Einfluß im Lutherischen Weltbund wie im Reformierten Weltbund ist unverkennbar. Ihre exklusiv konfessionelle Haltung haben sie eindrucksvoll geltend gemacht¹⁷⁾.

Hier ist alles noch im Fluß. Mit der Ausbreitung des ökumenischen Willens geht eine Festigung der konfessionellen Überzeugungen parallel. Ein Hinweis auf diese Kräfte muß genügen. Daß das deutsche Luthertum durch die Begegnung mit dem amerikanischen nach 1945 viel konfessionsbewußter geworden ist, läßt sich im Blick auf einzelne deutsche lutherische Landeskirchen gut belegen.

Noch ein Wort ist zum Rückstoß der einst aus Europa nach Amerika emigrierten Schwärmer zu sagen. Die Radikalen fingen im späten 19. Jahrhundert an, nach dem alten Kontinent als Propheten zurückzukehren.

Ihre Sektengruppen sind durch die großen amerikanischen Erweckungsbewegungen mit ans Licht gefördert worden. Auf dem tief aufgepflügten Boden dieser Erweckungen konnten erst die zahllosen amerikanischen Sekten entstehen. Nur dadurch, daß viele Amerikaner religiös aufgewühlt waren, konnten die Sektengründer Anhänger finden und organisieren.

Später als die amerikanischen Freikirchen sind sie nach Deutschland eingedrungen. 1861 kamen die Mormonen, 1876 die Adventisten, 1899 die Christian Science, 1903 die Ernstten Bibelforscher, 1906 die Pfingstbewegung, die sich inzwischen stark gemäßigt hat. Die Sekten missionieren in der ganzen Welt und dringen auf alle Missionsfelder der Kirchen ungescheut ein. Bei ihrer Arbeit im alten Europa sind sie dabei mit geschichtstheologischen Reminiszenzen belastet. Die Schwärmer wandten im 17. und 18. Jahrhundert dem „antichristlichen Staatskirchentum Europas“ den Rücken, als sie nach Amerika auswanderten. Im späten

19. Jahrhundert begannen sie ihren Angriff auf das „korrupte alte Europa“ und haben Deutschland zu ihrem besonders stark beschickten Missionsfeld erklärt.

Ihr überraschend schnelles Vordringen nach 1945 führte zu einer zahlenmäßig beachtlichen Überrundung der Freikirchen. Damit sind eindringliche Fragen an die Volks- und Freikirchen in Deutschland gestellt worden! Sie hier versuchsweise beantworten zu wollen, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Daß ihnen nicht ausgewichen werden soll, muß nicht erst ausgesprochen werden.

Das ganze vielschichtige Thema der Rückwirkungen amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland ist dringlicher geworden. Die Amerikanisierung des deutschen Lebenszuschnittes ruft eine kirchliche Gesamtproblematik hervor. Sie ähnelt der Nordamerikas immer mehr. Welcher Sog sich hier auf den Deutschen, den kirchlichen und unkirchlichen auswirkt, kann bereits die Lektüre eines Buches wie das von Berger „Kirche ohne Auftrag“ eindringlich machen¹⁸⁾. In einer technisierten Welt, in der Nordamerika einen unverkennbaren Vorsprung besitzt, gleichen sich die Menschen dieser nach allen Seiten offenen Mittelstandsgesellschaft immer stärker einander an. Auch hier wird die Stimme der amerikanischen Christenheit mit ihren Erfahrungen und Nöten aufmerksam gehört werden müssen. Damit ist der Umkreis beschrieben worden, in dem sich dieser Bericht zu bewegen suchte.

Anmerkungen:

¹⁾ Vgl. Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht, 1961.

²⁾ Vgl. Kenneth Scott Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums. Gekürzte deutsche Ausgabe von Richard M. Honig mit einem Vorwort von Hermann Dörries, 1956.

³⁾ Vgl. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Göttingen 1961 ff., Teillieferung: Peter Kawerau und Martin Begrich, Kirchengeschichte Amerikas, 1963.

⁴⁾ S. o. Anm. 1, dort S. 84 ff.

⁵⁾ Vgl. Erich Beyreuther, Die Erweckungsbewegung, 1963 in: Die Kirche in ihrer Geschichte.

⁶⁾ Zur Geschichte der Mormonen vgl. etwa Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Das Buch der Sekten, 1950 ff.

⁷⁾ Vgl. Erich Beyreuther, August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung, Hamburg 1957; und derselbe: August Hermann Francke (Biographie), 1963² auch Fritz Trautz, Die pfälzische Auswanderung nach Nordamerika im 18. Jh., Heidelberger Veröffentlichungen zur Landesgeschichte 4, 1959.

⁸⁾ Vgl. Erich Beyreuther, Zinzendorf und die Christenheit, (Biographie 3. Band) 1961, S. 217: „Wo ihre sechs Bauern zusammentreten und einen Pfarrer vokieren, so machen sie für sich einen Corpus daraus, und diese Bauern haben mehr Recht als ein deutscher Fürst in seinem Lande. Sie können ihren Pfarrer absetzen, wenn sie wollen.“ (Brief vom 23. Jan. 1747 von den Kirchenvorstehern in Philadelphia an ihren vormaligen „Superintendenten“ Zinzendorf.)

⁹⁾ S. o. Anm. 1, dort S. 88 ff.

^{9a)} Vgl. Erich Beyreuther, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, 1964², S. 136 ff.

¹⁰⁾ S. o. Anm. 5, dort S. 34 (mit Literaturangaben).

¹¹⁾ Vgl. Reinhard Wittram, Das Nationale als europäisches Problem, 1954, S. 108 ff.

¹²⁾ Vgl. Karl Kupisch, Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche, 1958; W. O. Shanahan, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage, 1815—1871, 1962.

¹³⁾ Vgl. Fritz Blanke, Brüder in Christo, Zwingli-Bücherei 71, 1955; Heinold Fast, Der linke Flügel der Reformation, Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Sammlung Dieterich, 1962.

¹⁴⁾ S. o. Anm. 9a.

¹⁵⁾ Zur Geschichte der Freikirchen vgl. Ulrich Kunz, Viele Glieder — ein Leib, Das Buch der Freikirchen, 1961²; Gunnar Westin, Geschichte des Freikirchentums, Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte, 1958²; Ludwig Rott, Der wesleyanische Methodismus in Deutschland. Voraussetzungen und Anfänge (Eine Untersuchung über die Anfänge einer Freikirche und ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen der englischen und der deutschen Erweckungs- und Missionsbewegung im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts), Diss. Erlangen 1963; Friedrich Wunderlich, Brückenbauer Gottes, 1963, Beiträge zur Geschichte des Methodismus, Band 7. Die Arbeit von F. Wunderlich, welche die Begründer des deutschen bischöflichen Methodismus behandelt, konnte bei unserem Referat nicht mehr eingesehen werden.

¹⁶⁾ Vgl. etwa William L. Shirer, Aufstieg und Fall des dritten Reiches, 1961, S. 230 ff.

¹⁷⁾ S. Anm. 1, dort S. 102 ff. (Der konfessionelle Rückstoß in der Ökumene und die Rückkehr der Konservativen.)

¹⁸⁾ Vgl. P. L. Berger, Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas, 1962.

RUSSISCHE FRÖMMIGKEIT

VON LUDOLF MÜLLER *)

Das Phänomen der russischen Frömmigkeit ist vielfach als folkloristisches oder als volkscharakterologisches Problem aufgefaßt und dargestellt worden. Es wurden dann vor allem die auffallenden Erscheinungen des russischen religiösen Lebens, extreme Äußerungen der russischen Frömmigkeit betrachtet, etwa die Selbstverbrennungen der Altgläubigen, die Selbstverstümmelungen der Skopzen, die ekstatischen, zum Teil in sexuelle Ausschweifung übergehenden Kultformen mancher Sekten. Oder es wurde hervorgehoben, was die Frömmigkeit der Russen von der

*) Dieser Artikel ist für das Handbuch „Die Russisch-orthodoxe Kirche in Lehre und Leben“ bestimmt, das demnächst im Luther-Verlag, Witten/Ruhr, erscheinen wird.

anderer orthodoxer Völker, etwa der Griechen, unterscheidet (wobei diese Unterschiede nicht selten übertrieben wurden).

Beide Betrachtungsweisen haben ihr Recht; aber hier soll ein anderer Blickpunkt gewählt werden. Wir fragen hier nach den Formen der russischen Frömmigkeit, die von der Russischen Orthodoxen Kirche in ihrer mehr als tausendjährigen Geschichte beständig gepflegt, gefördert oder mindestens wohlwollend geduldet wurden, und es interessiert uns dabei nicht, ob diese Formen „typisch russisch“ sind oder ob sie sich in gleicher oder ähnlicher Weise auch bei anderen orthodoxen Völkern finden.

Wir wollen nicht versuchen, die Formen und die Intensität dieser Frömmigkeit gleichsam statistisch zu erheben, sondern wir wollen das lebendige Ideal, das wirkende Vorbild des russischen Frömmigkeitslebens schildern, wie es uns besonders deutlich in den Gestalten der russischen Heiligen entgegentritt.

Die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit des in den hagiographischen Erzählungen Berichteten hat in diesem Zusammenhang untergeordnete Bedeutung. In jedem Fall lebt in den Gestalten der Heiligen, wie sie in diesen Erzählungen geschildert werden, die russische Frömmigkeit gleichsam in konzentrierter Form. Was historisch ist an ihnen, das ist reale Erfüllung des religiös-ethischen Gebotes, Konkretisierung der Frömmigkeit des orthodoxen russischen Volkes in einem bestimmten historischen Augenblick; was in der Legende aber hagiographische Stilisierung ist, das ist gleichfalls erwachsen aus der lebendigen Kraft der Frömmigkeit des Volkes, das in den Heiligen seine Vorbilder sieht und bewußt oder unbewußt hinzufügt, was seiner Meinung nach bei einem Heiligen nicht fehlen darf, oder wegnimmt, was nach seinem Empfinden zu einem Heiligen nicht paßt¹).

Als höchste Verkörperung des religiös-ethischen Ideals galt, wie überall in der Ostkirche, so auch im christlichen Rußland lange Zeit hindurch unbestritten das Mönchtum. Grund dieser Wertung war nicht eine juridische Rechtfertigungslehre, nicht das Streben, durch „Möncherei“ selig zu werden, einen Schatz guter Werke zu sammeln, mit dem man dann getrost vor den Richterstuhl Gottes treten könne (wie wir Protestanten gern allen Mönchen unterschieben); nein, wenn das Mönchtum so hoch geschätzt wurde, so wohl vor allem deswegen, weil man den vollkommenen Verzicht auf alle weltlichen Bindungen als die größte Annäherung an den Zustand der schon auf Erden zu erreichenden Seligkeit, wie ihn Christus in den Seligpreisungen geschildert hatte, als die bestmögliche Erfüllung der schier unerfüllbaren Forderungen der Bergpredigt und endlich als die vollkommenste Nachfolge Christi auf dem Wege der Leiden und der Selbstentsagung betrachtete.

So kam es in Rußland schon früh zu Versuchen strengster Askese, besonders in dem berühmten, um die Mitte des 11. Jahrhunderts gegründeten Höhlenkloster bei

Kiev, von dem noch ein Rilke so tief beeindruckt war, daß er den Mönchen dieses Klosters in seinem „Stundenbuch“ ein schönes Denkmal setzte:

„Weißt du von jenen Heiligen, mein Herr?
Sie fühlen auch verschlossene Klosterstuben
zu nahe am Gelächter und Geplärr,
so daß sie tief sich in die Erde gruben.
Ein jeder atmete mit seinem Licht
die kleine Luft in seiner Grube aus,
vergaß sein Alter und sein Angesicht
und lebte wie ein fensterloses Haus
und starb nicht mehr, als wäre er lange tot . . .
Jetzt zeigt man sie den tausend Pilgern, die
aus Stadt und Steppe zu dem Kloster wallen.
Seit dreimal hundert Jahren liegen sie,
und ihre Leiber können nicht zerfallen“²⁾.

Aber so sehr die absolute Weltflucht geachtet und bewundert wurde, so sah man doch auch ihre Gefahren, und ähnlich wie in der griechischen Kirche, so kämpften auch in der russischen zwei Richtungen innerhalb des Mönchtums um die erste Stelle oder auch um Alleingeltung: die anachoretische und die koinobitische. Soll der Mönch in absoluter Einsamkeit und selbst unter Verzicht auf Teilnahme am liturgischen und sakramentalen Leben der Kirche Gott dienen oder soll er es tun in der Gemeinschaft mit den Brüdern und zum Teil sogar in einer gewissen Bindung an die Welt, auf deren Dienst schließlich auch der Mönch in irgendeiner Weise angewiesen ist und der er darum auch selbst zu dienen hat? Keine der beiden Richtungen hat eindeutig gesiegt, keine von ihnen ist von der Kirche und vom frommen Bewußtsein der Gläubigen klar verurteilt worden, und oft genug finden sich beide nebeneinander nicht nur in den Mauern eines Klosters, sondern sogar in der Biographie eines Mönches, der einmal jahrelang in strengster Abschließung lebt, dann aber sie verläßt, in die Gemeinschaft zurückkehrt und den Brüdern im Kloster oder gar der Welt draußen dient³⁾. Aber man darf doch wohl sagen: Die strenge Weltflucht und völlige Abgeschiedenheit der Mönche mag mehr bewundert sein; mehr geschätzt und geliebt wurde die Bereitschaft, auch der Welt zu dienen.

Die Mönche dienten der Welt in sehr verschiedener Weise. Sie dienten ihr sogar, wenn sie sich in strenger Askese ganz von ihr zurückzogen. Das Vorbild dessen, der um Gottes willen auf alle Irdische verzichtete, gab den Christen, die in der Welt lebten, die Kraft, die leichteren Gebote zu erfüllen, die auch ihnen galten. So zeigt etwa die vollkommene sexuelle Askese der Mönche, daß die Forderung nach Reinhaltung der Ehe wohl zu erfüllen ist⁴⁾. Aus den Viten der heiligen Einsiedler und aus ihren Ikonen strahlt ihre geistliche Kraft in das Leben der Welt.

So ist es zu verstehen, wenn Serafim von Sarov zu einem Mönch sagt: „Erlangst du den geistlichen Frieden, so finden tausend Seelen um dich ihre Erlösung“⁵⁾.

Ein weiterer Dienst der Mönche ist ihr Gebet für die Welt. Die Menschen in der Welt, die in der Fülle ihrer Geschäfte nicht genug Zeit und Ruhe zu innerer Sammlung finden, schätzen diese Gebete der Mönche hoch, machen Schenkungen oder stiften Klöster zu diesem Zwecke. In der ersten uns im Original erhaltenen russischen Urkunde vermacht der Großfürst Mstislav um 1130 einem Kloster ein Dorf und erbittet dafür von den Mönchen: „Und du, Abt Isaija, und ihr, Brüder, solange die Welt steht, betet für mich und für meine Kinder . . . zu unseren Lebzeiten und nach unserem Tode“⁶⁾.

Eine andere Art mönchischen Dienstes an der Welt war die Seelsorge. Schon aus der ersten Zeit des Kiever Höhlenklosters wird berichtet, wie Weltleute ins Kloster kommen, um sich zu laben an den „Worten, die von den honigfließenden Lippen“ der Mönche kamen⁷⁾, oder auch die Mönche in die Häuser der Weltleute gingen, sie „belehrten über die Almosen, über das Himmelreich und über die Todesstunde“⁸⁾. Zur seelsorgerlichen Aufgabe gehörte auch der prophetische Dienst. Mit den Worten des Elias antwortet Feodosij, der Abt des Höhlenklosters, auf die Einladung der Kiever Fürsten, die ihren Bruder vertrieben haben: „Ich werde nicht an den Tisch der Isebel kommen und an diesem Mahl nicht teilnehmen, das voll Blut und Mord ist“⁹⁾. Bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein hat die Seelsorge der Mönche (Starzen) eine große Bedeutung im religiösen Leben des russischen Volkes gehabt¹⁰⁾.

Aber nicht nur den in der Welt lebenden christlichen Glaubensgenossen gegenüber fühlten sich die Mönche verpflichtet, sondern auch den fremdvölkischen Heiden. Die missionarische Aufgabe wurde im russischen Mittelalter vor allem von Mönchen erfüllt; ihr leuchtendes Vorbild ist Stefan von Perm, der im 14. Jahrhundert den Finnen des Gebietes von Perm die Botschaft des Evangeliums brachte und die gottesdienstlichen Bücher in ihre Sprache, für die er eine eigene Schrift erfand, übertrug¹¹⁾.

Ein weiterer Dienst der Mönche an der Welt war es, wenn sie sich zum Bischof machen ließen¹²⁾. Gewiß gab es viele, die die Unscheinbarkeit des Mönchsdaseins gern vertauschten mit der angesehenen und abwechslungsreichen Stellung eines Hierarchen. Für andere dagegen war es ein wirkliches Opfer, das sie nicht bereit waren zu bringen¹³⁾, oder das sie nur brachten, weil sie glaubten, sich dem von ihnen geforderten Dienst nicht versagen zu dürfen¹⁴⁾.

Unter den weiteren zahlreichen und vielfältigen Möglichkeiten mönchischen Dienstes an der Welt sei hier nur noch die literarische Tätigkeit genannt: für die Welt verfaßten, übersetzten, redigierten, kopierten die Mönche die Bücher, deren die Menschen in der Welt bedurften, um den Gottesdienst in rechter Weise zu

feiern und den Willen Gottes mit der Menschheit im allgemeinen und dem russischen Volk im besonderen zu begreifen: „Denn groß ist der Nutzen von der Lehre der Bücher; denn durch Bücher werden wir unterwiesen und belehrt über den Weg der Buße; denn Weisheit und Enthaltbarkeit erlangen wir durch die Worte der Bücher; denn dies sind Flüsse, die das Weltall tränken, es sind Quellstätten der Weisheit; denn Bücher haben eine unerschöpfliche Tiefe; denn durch sie werden wir in der Trauer getröstet; diese sind Zügel der Enthaltbarkeit ...“¹⁵).

Zwischen denen, die der Welt ganz entsagt haben, den Mönchen, und denen, die in der Welt leben, stehen verschiedene Gruppen von Halb-Weltflüchtigen. Da sind zunächst die Pilger, die für kürzere oder längere Zeit die Welt ihres Alltags verlassen, um an den heiligen Stätten eine innigere Verbindung mit dem Göttlichen und Ewigen zu finden, als die normale Umwelt sie zu geben vermag: um anzubeten an den Gräbern der Heiligen im Kiever Höhlenkloster oder im Dreifaltigkeitskloster des heiligen Sergij bei Moskau oder auch auf dem heiligen Berge Athos oder gar an den heiligen Stätten Palästinas, wo der fleischgewordene Gott über die Erde geschritten ist¹⁶). Manche werden von dieser Sehnsucht nach dem Ewigen so ergriffen, daß sie die Rückkehr in die Heimat vergessen und als ruhelose Pilger in heiliger Heimatlosigkeit von Heilum zu Heilum wandern, eine Art unorganisiertes Bettelmönchtum, den für die Ordnung verantwortlichen staatlichen Behörden auch schon in zaristischer Zeit ein schweres Ärgernis¹⁷).

Noch stärker als die Pilger weichen die „Jurodivye“, die „Narren um Christi willen“ von den uns gewohnten Normen des sich seiner bürgerlichen Pflichten bewußten Christenmenschen ab. Ihr griechischer Name „σαλός“ = „blöde“, „einfältig“ und die entsprechende kirchenslawisch-russische Bezeichnung „jurodivyj“ = „abscheulich“, „mißgestaltet“ zeigt, daß sie auch in ihrer vom orthodoxen Glauben bestimmten Umwelt oft Anstoß erregten¹⁸).

Sehr verschiedene geistliche Anliegen vereinen sich in dieser seltsamen Erscheinung ostkirchlicher Frömmigkeit. Einmal soll die „gottweise Narrheit“, die die heiligen Narren treiben, zeigen, daß die göttliche Weisheit nicht immer mit menschlicher Klugheit, daß der geistliche Wandel nicht unbedingt mit bürgerlicher Ehrbarkeit gleichzusetzen ist. „Die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind“¹⁹). Dies Wort des Apostels wird von den heiligen Narren in sinnfälliger Weise realisiert.

Ein weiteres Motiv der heiligen Narrheit ist die Furcht vor geistlichem Ruhm. Der Heilige will nicht „von den Leuten gepriesen werden“²⁰), damit nicht sein „Lohn“ im Himmel „dahin“ sei, oder auch einfach, weil er im Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit meint, daß hier nicht viel zu preisen sei. So begeht er Taten, die geistlich Anstoß erregen. Wie Isakij, ein Mönch des Kiever Höhlenklosters im 11. Jahrhundert, in den Geruch der Heiligkeit kommt und deswegen von den

Brüdern geehrt wird, beginnt er freche Streiche gegen den Abt und die Brüder zu verüben, verläßt ohne Erlaubnis das Kloster, um auch die Leute in der Welt zu ärgern und schließlich von ihnen geprügelt zu werden²¹⁾. Oder der selige Vasilij läuft um 1520 in Moskau sommers wie winters nackt herum, „wie der erstgeschaffene Adam vor dem Sündenfall“, „gottweise Narrheit treibend“²²⁾: offenbar einerseits, um um Christi willen zu leiden, andererseits aber, um geistlich Anstoß zu erregen. In einer Welt, in der die christlichen Ideale allgemein anerkannt sind, wird die Situation des Leidens und der Verfolgung, ohne die eine wirkliche Nachfolge Christi nicht möglich ist, dergestalt künstlich wiederhergestellt. So heißt es von einem nordrussischen Jurodivyj des 13. Jahrhunderts, Prokopij von Ustjug: „Er wurde ein Märtyrer nach eigenem Willen, indem er sich durch Hunger und Durst ertötete und ein Leben der Nacktheit und Heimatlosigkeit führte und Verdruß und Schläge und Schelten auf sich nahm“²³⁾. Schließlich setzt der heilige Narr aber auch die Tradition der alttestamentlichen Prophetie fort. In Worten und in Handlungen, die auf den ersten Blick als reine Narretei erscheinen und doch von tiefem Sinn erfüllt sind, bringt er einer irrenden oder abtrünnigen Welt den Willen und Beschluß Gottes in unmittelbarer, nicht-rationaler Weise nahe²⁴⁾.

Neben denen, die der Welt für immer oder mindestens zeitweise entsagen, den Mönchen, Pilgern und heiligen Narren, steht die Geistlichkeit. In der hierarchischen Ordnung steht sie höher, aber in der geistlichen Wertschätzung vielfach doch nicht so hoch wie das Mönchtum. Der wahre Mönch betrachtet es nicht als eine willkommene Beförderung, wenn er zum Bischof berufen wird, sondern als eine schwere Last, die man ihm auferlegt. So schreibt Simon, ein Bischof auf dem angesehenen und reichen Bischofsstuhl in Vladimir, der früher Mönch im Höhlenkloster gewesen war, um 1220 an einen Bruder, der gern Bischof sein möchte, daß er, Simon, den ganzen Ruhm und die Ehre seiner jetzigen Stellung für Kot erachte, daß er lieber ein Bettler vor der Klosterpforte sein möchte, als die Last und den Glanz seines hohen Amtes tragen²⁵⁾. Deswegen lehnen manche Mönche den Ruf auf einen Bischofssitz auch entschieden ab, so etwa im Jahre 1378 der heilige Sergij von Radonež die in höchstem Maße ehrenvolle Berufung auf den Stuhl des Metropoliten von ganz Rußland²⁶⁾. Als Grund für die Ablehnung wird in solchem Falle gewöhnlich die eigene Unfähigkeit, ein solches Amt auszuüben, angeführt, aber im Hintergrund steht gewiß auch das Empfinden, daß dieses Amt seinen Inhaber allzu tief an die Welt fesselt.

Diese Zweideutigkeit im Verhältnis zwischen dem Mönch als dem geistlich und dem Bischof als dem hierarchisch höher Stehenden findet schönen Ausdruck in der Erzählung von Antonij Rimljanin (d. h. „dem Römer“). Der Einsiedler Antonij, der in wunderbarer Weise auf einem Stein von Rom über das Meer nach Novgorod geschwommen ist, hat dem Bischof von Novgorod seine Geschichte erzählt. Daraufhin „fiel dieser vor dem Hochwürdigen auf die Erde und bat ihn um seinen Segen

und seine Fürbitte. Der Hochwürdige aber fiel vor dem heiligen Bischof nieder, betete und bat ihn um den Segen, sich selbst aber nannte er einen Unwürdigen und Sünder, und sie lagen beide auf der Erde, viele Stunden, und benetzten die Erde mit ihren Tränen²⁷⁾. Charakteristisch ist auch noch das dann folgende Gespräch. Der Bischof sagt zum Mönch: „Du bist einer hohen Gnade von Gott gewürdigt.“ Aber der Mönch erwidert: „Du bist der Erzpriester des höchsten Gottes; dich hat Gott hingestellt, daß du sein Fürsprecher und Beter seist für die ganze Welt“²⁸⁾. Es ist kein Zufall, daß in diesem edlen Wettstreit der Demut schließlich der Bischof nachgibt: der Mönch behält den Vorrang der theologischen Tugend, der Bischof den des Amtes.

Dieses Amt ist heilig, da es den Menschen das Heil vermittelt. Aber im speziellen Sinne als heilig gilt doch nur der Inhaber eines geistlichen Amtes, bei dem der objektiven Heiligkeit auch subjektive Frömmigkeit entspricht.

Der ideale Bischof ist schon vor seiner Weihe ein heilig lebender Mann, stark im Fasten und in der Weisheit der Bücher²⁹⁾. Wird er zum Bischof bestimmt, so nimmt er das Amt nur zögernd an, da er meint, daß es über seine Kräfte gehe³⁰⁾, und er bittet seine Mitbischöfe, für ihn zu beten³¹⁾. Und ist ein guter Bischof gestorben, so kann wohl der Chronist über ihn schreiben: „Er war klug in den Büchern und in der Lehre, barmherzig zu Armen und Witwen, freundlich zu jedermann, zu arm und reich, demütig und sanft, schweigsam, aber auch redegewandt, aus den heiligen Büchern die Taurigen tröstend, und ein solcher war in Rußland vor ihm nicht und wird nach ihm nicht sein“³²⁾.

In der Zeit des russischen Staatskirchentums hatte der Bischof gewichtige öffentliche Funktionen zu erfüllen. Die Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen waren nach dem Fürsten und Zaren oft die mächtigsten und einflußreichsten Männer des öffentlichen Lebens. Die bewußte Mitarbeit an der Festigung des Staates, der Hort der Orthodoxie und Lebensform des rechtgläubigen russischen Volkes war, galt als gottgefälliges Werk, und die großen Moskauer Metropoliten des 14. Jahrhunderts Petr und Aleksij³³⁾ wurden eben wegen ihrer historischen, staatspolitischen Bedeutung als Heilige verehrt. Aber die hohe öffentliche Stellung gab dem Bischof auch das Recht und die Pflicht, der staatlichen Macht entgegenzutreten, wo sie vom rechten Glauben abwich oder gegen die göttlichen Gebote verstieß, das Recht und die Pflicht, für die Unterdrückten und Mißhandelten fürbittend einzutreten. Der Moskauer Metropolit Filipp, der seinen kühnen Widerspruch gegen die Willkürakte Ivans IV. („des Schrecklichen“) mit dem Leben bezahlen mußte, ist das große Beispiel für die treue Erfüllung dieser bischöflichen Pflicht³⁴⁾.

Seltsam scheint es, daß bisher kein Angehöriger des niederen Klerus, der Weltgeistlichkeit, in Rußland dem Chor der Heiligen zugezählt worden ist³⁵⁾. Offenbar war der verheiratete Weltgeistliche, der mit dürftiger Ausbildung und dürftigem

Einkommen unter Bauern und Kleinbürgern fast wie einer der ihren lebte, zu tief in das Weltleben verstrickt, dem Alltag zu nahe, als daß sich ein Schimmer der Heiligkeit um sein Haupt hätte legen können. Auch im volkstümlichen Erzählgut und im Sprichwort kommt der russische Priester nicht gut weg³⁶⁾.

Die ganze soziale Misere, aber auch die ganze innere, geistliche Größe dieses Standes leuchtet uns in starken Farben entgegen aus der Lebensgeschichte des Protopopen Avvakum (1621–1682), die er in einem unterirdischen Gefängnis im polaren Norden Rußlands selbst geschrieben hat. Der Dorfpriester, der wegen seines heiligen Eifers für wahre orthodoxe Frömmigkeit das Wohlwollen, ja fast die Freundschaft des frommen Zaren Aleksej Michajlovič gewonnen und auch dem Patriarchen Nikon nahegestanden hatte, wurde dann wegen seines heftigen Widerstandes gegen die liturgischen Reformen des Patriarchen zuerst jahrelang nach Sibirien verbannt, dann kirchlich verurteilt, der weltlichen Gewalt übergeben und nach fünfzehnjähriger Kerkerhaft am 14. April 1682 als Ketzer verbrannt. Aber trotz dieser Verurteilung durch die orthodoxe Kirche ist er so etwas wie ein orthodoxer Heiliger: in seinem persönlichen Leben erfüllt von tiefer und echter Frömmigkeit aus der Tradition seiner Kirche, in seinem Amt verzehrt von dem heiligen Eifer des Priesters, des Seelsorgers und des Propheten gegen die Verwilderung der Sitten und des Kultus, aber gleichzeitig für das treue Festhalten an jeder Einzelheit der heiligen Überlieferung in Kultus und Lehre. Es ist eine tiefe Tragik, daß die russische Orthodoxe Kirche diesen ihren treuesten Sohn und Diener hat verdammen müssen. Aber wahrscheinlich wüßten wir von ihm kaum mehr als den Namen und vielleicht nicht einmal diesen, wenn er nicht in die außerordentlichen Geschehnisse verstrickt worden wäre, die ihn schließlich zum Scheitern geführt haben. Und gerade diese Tatsache, daß ein russischer Geistlicher, der nach Herkunft und Ausbildung in keiner Weise über seine Standesgenossen hinausragt, zu dieser menschlichen und geistlichen Größe aufsteigt, wenn der große historische Moment ihn fordert — gerade diese Tatsache zeigt, welche geistlichen Kräfte in dem vielgeschmähten und verachteten Stande des russischen Weltpriesters, meist in verborgenem Zustand, enthalten waren³⁷⁾.

Neben den heiligen Mönchen, die der Welt entsagt haben, und den heiligen Klerikern, die der Welt das Heil vermitteln, steht eine große Schar heiliger Laien, die in der Welt das Heil gesucht und nach dem Glauben der Kirche auch gefunden haben.

Die heiligen Laien des russischen Mittelalters sind meist Fürsten. Aber das bedeutet doch nicht, daß der Himmel nach mittelalterlichem Glauben vorzugsweise für die Herrscher bestimmt gewesen sei. Die Fürsten stehen einfach stärker als andere im Blickpunkt der kirchlichen Öffentlichkeit, ihr Schicksal ist exemplarisch für das aller Laien, und wie ihr hohes Amt ihnen außerordentliche Taten der

Frömmigkeit ermöglicht, so führt es sie auch in außerordentliche Versuchungen und Sünden. Wie die Fürsten Boris und Gleb als Vorbilder christlicher Tugend gelten, so ihr fürstlicher Bruder, der „verfluchte Svjatopolk“, als Inbegriff sündigen Machthungers. Die Fürsten sind im Guten wie im Bösen Repräsentanten des Laien, des Christenmenschen, der, verstrickt in die Bindungen, Verlockungen, Versuchungen der Welt, dennoch gerufen ist, den Willen Gottes zu erfüllen und sein ewiges Heil zu suchen.

Auch für den Laien gibt es vielfältige Möglichkeiten religiöser Bewährung. Die höchste ist die des Martyriums. Ein Beispiel und Vorbild russischen Märtyrertums ist der Fürst Michail Vsevolodovič von Černigov, der nach einem Leben, wie es die Fürsten jener Zeit eben lebten, im Jahre 1246 zum todesmutigen Märtyrer wurde, als die Tataren von ihm bei einem Besuch in ihrer Hauptstadt die Vollziehung von Reinigungszeremonien forderten, die er als eine Verleugnung des christlichen Glaubens empfand und deswegen verweigerte³⁸).

Nicht weit ab vom Martyrium liegt für das Bewußtsein des gläubigen Russen der Tod im heiligen Krieg. Und heilig war für das Empfinden des russischen Mittelalters im Grunde jeder Krieg, der zum Schutz der rechtgläubigen Heimat gegen die ungläubigen Nachbarn des russischen Reiches geführt wurde. In der wunderbaren Erzählung über die Zerstörung der Stadt Rjazan durch die Tataren im Jahre 1237 sagt der Fürst vor der Schlacht zu seinem Gefolge: „O meine Herren und lieben Brüder, wenn wir Gutes empfangen haben von der Hand des Herrn, wie sollten wir nicht auch Böses hinnehmen? Besser ist es uns, durch den Tod das Leben zu erkaufen als in heidnischer Knechtschaft zu leben. Sehet, ich, euer Bruder, will vor euch den Todeskelch trinken, für die heiligen Kirchen Gottes und für den christlichen Glauben und für das Vätererbe“³⁹). Oder auf einem berühmten Bild, das Zar Ivan IV. (der „Schreckliche“) nach dem Krieg gegen die Tataren in Kazan im Jahre 1552 malen ließ, wird gezeigt, wie all die Krieger der Vergangenheit und der Gegenwart, die im Kampf für das christliche Rußland gegen die Ungläubigen gefallen sind, auf göttlichen Befehl mit Märtyrerkronen geschmückt werden⁴⁰). Bis ins 19. Jahrhundert hinein war diese Auffassung vom heiligen Krieg lebendig, und erst im Zeitalter des Imperialismus begann man gegen den alten Ausdruck vom „christusliebenden russischen Heer“ bedenklich zu werden⁴¹).

Eine Sondergruppe unter oder vielleicht auch neben den Märtyrern bilden die „Leidendulder“. Sie kämpfen nicht direkt für den christlichen Glauben gegen Ungläubige. Ihre Mörder sind vielfach ihre Standes-, Volks-, Glaubensgenossen, ja oft die eigenen Familienangehörigen. Aber in ihrem Todesleiden stehen sie doch in der unmittelbaren Nachfolge Christi, der seinen Jüngern ja prophezeit hat, daß ein Bruder den anderen zum Tode überantworten wird und der Vater den Sohn und die Kinder die Eltern⁴²). Sie verzichten auf gewaltsamen Widerstand, da sie gehört

haben, daß man die Macht des Bösen nicht durch Böses brechen könne, sondern nur durch Gutes⁴³⁾.

Boris und Gleb, die Söhne Vladimirs des Heiligen, die im Jahre 1015 nach dem Tode ihres Vaters auf Befehl ihres älteren Bruders ermordet wurden, werden in den Legenden als solche „Leidendulder“ geschildert; und da sie, als die ersten russischen Heiligen, tief verehrt wurden, hat sich dieser Typus frommen Verhaltens dem russischen religiösen Bewußtsein tief eingeprägt, und noch Tolstoj's Predigt, daß man dem Bösen nicht mit Gewalt widerstreben solle, steht irgendwie in dieser Tradition⁴⁴⁾.

Eine weitere Gruppe orthodoxer Laien gilt als heilig vor allem wegen ihrer Verdienste um die Kirche. Die Kirche ist Anstalt des Heils, Ort der Gnade und der Anbetung; wer etwas für sie tut, ist irgendwie Heilsmittler, er baut mit am Reich Gottes auf Erden. Hier ist vor allem der Großfürst Vladimir der Heilige zu nennen, der gegen Ende des 10. Jahrhunderts das Christentum zur Staatsreligion des russischen Reiches machte. Seine persönliche Lebensführung scheint auch nach der Taufe nicht in jeder Hinsicht den christlichen und speziell den ostkirchlichen Idealen entsprochen zu haben; aber die apostolische Tat der Taufe des Reiches, durch die ein ganzes Land (wenn auch zunächst teilweise widerwillig) zu Christus hingeführt, durch die „so viele Seelen“ an einem Tage „gerettet“ wurden⁴⁵⁾, überwog schließlich alle Bedenken, und Vladimir wurde, auch ohne daß die sonst geforderten Wunder an seinen Reliquien geschahen, von der Mitte des 13. Jahrhunderts an als Heiliger verehrt⁴⁶⁾. — Der kirchengeschichtlich bedeutsamen Tat des Fürsten entspricht auf niederer sozialer Ebene die Bereitschaft, etwas für die Kirche zu leisten oder zu opfern. Gewiß kann echte Frömmigkeit hier leicht durch äußerliche „Werke“ ersetzt werden, aber es bleibt doch die objektive Tat für die Kirche; und es ist wohl verständlich, daß diese Tat und der sie tut vom frommen Bewußtsein der Gläubigen geehrt und geachtet wird⁴⁷⁾.

Die bisher besprochenen frommen Laien galten darum als heilig, weil sie in besonderer Weise für die Kirche und den Glauben eingetreten sind. Aber es gibt andere, die gleichfalls als heilig oder doch als vorbildlich gelten, ohne daß sie sich durch außerordentliche Werke oder Leistungen ausgezeichnet hätten. Es sind einfach fromme und gute Menschen, die mit Weib und Kind in der Welt leben, ein weltliches Amt und darum vielleicht wenig Zeit haben, in die Kirche zu gehen, wenig Möglichkeiten zu großen Taten und Leistungen für die Kirche. Sie tun nichts weiter als das Leben leben, das ihnen gegeben ist, und es erhalten durch die Erfüllung ihrer alltäglichen Pflichten, durch den Dienst, den sie in Staat, Beruf und Familie zu tun haben. Sie kommen sich arm vor in ihrem religiösen Leben, besonders wenn sie sich mit denen vergleichen, die der Welt entsagt haben. Sie glauben nur für sich selbst zu leben und tun doch den Willen Gottes. Denn weil

Gott der Schöpfer ist, darum ist jeder Beruf, der der Erhaltung der Schöpfung und im besonderen dem Bestand der Ordnung der Menschenwelt dient, heilig: der des Bauern, des Handwerkers und des Kaufmanns so gut wie der des Herrschers und des Kriegers, vor allem aber auch der des Vaters und der Mutter. Es hat einen tiefen Sinn, wenn in den hagiographischen Erzählungen die Eltern eines Heiligen gewöhnlich beinahe selbst als Heilige geschildert werden, oft in recht klischeehafter und manchmal gewiß unhistorischer Weise. In dieser Verallgemeinerung kommt zum Ausdruck, daß die Heiligen ohne den Dienst der Welt nicht sein könnten, und ihre Heiligkeit strahlt zurück auf diese Welt, aus der sie erwachsen sind.

Was fordert die orthodoxe Kirche von dem, der in der Welt fromm leben will? Sie fordert, daß er seinen weltlichen Beruf treu erfülle, in Beugung unter die göttlichen Normen des natürlichen und des sozialen Lebens; daß er als Fürst nicht dem Machtrausch, als Bürger nicht der Geldgier ver falle; daß er die Kinder in der Furcht Gottes erziehe; daß er schwere Sünde meide und die Last der unvermeidlichen leichteren Sünden lindere durch Almosen, Tränen und Gebet; daß er über allen weltlichen Bindungen das Göttliche und Heilige nicht vergesse, daß er die Berührung mit der anderen Welt suche — im Kultus der Kirche, vor allem im Sakrament, im Lesen der heiligen Bücher, im Pilgern zu den heiligen Stätten, wo das Heilige für den Gläubigen sichtbar, spürbar, küßbar nahe ist.

Die russische Kirchengeschichte zeigt uns viel einprägsame Bilder solcher Laienfrömmigkeit: im alten, Kiever Rußland etwa die Gestalt des Großfürsten Vladimir Monomach (1053—1125), in dem sich tapferes Reckentum mit staatsmännischer und militärischer Klugheit, sozialem Verantwortungsbewußtsein und schlichter, starker Frömmigkeit verbanden. Ein einzigartiges Zeugnis dieser Frömmigkeit hat er uns in seiner „Belehrung“ hinterlassen, wo er seine Söhne ermahnt: „Der Herr hat uns gezeigt, wie wir den Sieg gegen den Feind gewinnen, uns durch drei gute Werke von ihm befreien und ihn besiegen können: durch Reue, Tränen und Almosen. Da seht ihr, meine Kinder, nicht schwer ist das Gebot Gottes, da wir durch diese drei Werke uns von unseren Sünden befreien können, daß wir des Himmelsreiches nicht beraubt werden. Aber seid um Gottes willen nicht träge, ich flehe euch an, vergeßt nicht diese drei Werke, denn sie sind nicht schwer: nicht Einsamkeit, nicht Mönchtum, nicht Hunger, wie manche gute Leute sie auf sich nehmen, sondern durch ein kleines Werk können wir die Gnade Gottes erlangen“⁴⁸). Er empfiehlt seinen Kindern, jede Nacht vor dem Schlafengehen zu beten, sich bis zur Erde zu neigen, mindestens drei Mal. „Denn dadurch, daß der Mensch sich bei Nacht also verneigt und singt, besiegt er den Teufel, und was er an dem Tag sündigt, davon wird er hierdurch frei. Und wenn ihr auf dem Pferde reitend mit niemandem ein Geschäft habt, und ihr wisset keine anderen Gebete zu sprechen, so rufet ohne Unterlaß im Stillen: ‚Herr, erbarme dich‘ (denn dies ist das beste

Gebet), statt beim Reiten an Ungehöriges zu denken. Am meisten aber vergeßt die Armen nicht, sondern soviel ihr vermögt, speist sie nach Kräften, gebt der Waise und sprecht der Witwe selbst Recht, gebt nicht zu, daß die Starken einen Menschen zugrunderichten⁴⁹⁾. Weiter ermahnt er seine Söhne zur Gerechtigkeit, zur Treue gegenüber geschlossenen Verträgen, zur Achtung vor der Geistlichkeit. „Vor allem aber habt keinen Stolz im Herzen und im Geiste, sondern laßt uns sagen: ‚Wir sind sterblich, heute lebendig und morgen ins Grab; siehe, alles, was du uns gegeben hast, ist nicht unser, sondern dein, du hast es uns anvertraut auf wenige Tage.‘ Und verbergt es nicht in der Erde, denn das ist uns eine große Sünde“⁵⁰⁾.

Auch Vladimirs Enkel Rostislav (gestorben 1169) wird von der altrussischen Chronik als Vorbild eines frommen Lebens in der Welt dargestellt. Er speist die Armen und die Mönche; jeden Sonntag empfängt er das Abendmahl, „mit Tränen sein Gesicht waschend und mit häufigem Seufzen sich demütigend“. Wiederholt äußert er dem Abt des Kiever Höhlenklosters gegenüber den Wunsch, „freizuwerden von dieser vergänglichen und eitlen Welt und dem schnell vergehenden und unruhvollen Leben . . ., da der Fürstenstand und die Welt nicht ohne Sünde sein kann“. Der Abt aber schlägt dem Fürsten die Erfüllung dieser Bitte ab, da er — der Mönch — weiß, daß auch der Dienst in der Welt heilig ist: „Gott hat es euch befohlen, in diesem Stande zu leben: die Gerechtigkeit auf dieser Welt zu erfüllen, gerechtes Gericht zu halten und fest zu dem Vertrag zu stehen, der unter Küssen des Kreuzes geschlossen ist“⁵¹⁾.

Eine ergreifende Schilderung des frommen Lebens einer in der Welt lebenden Frau besitzen wir aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts, aus der Feder des Sohnes der Heiligen.

Ulijanija Osorjina, seit ihrem siebzehnten Lebensjahr mit einem Gutsbesitzer und Beamten des Zaren verheiratet, pflegt wie Vladimir Monomach bei Nacht zu beten; sie ist demütig gegen die Schwiegereltern, gütig gegen die Diener, von denen sie nie persönliche Dienstleistungen verlangt (wie später Tolstoj). In einer Hungersnot hilft sie nach Kräften, ja mit einer kleinen Lüge erbittet sie von der Schwiegermutter für sich Lebensmittel, die sie dann heimlich weiterschenkt. Bei Todesfällen in ihrem Dorf hilft sie durch Beistand und Geldmittel, für jeden Verstorbenen betet sie um Vergebung der Sünden. Nachdem sie Söhne und Töchter geboren hat, bittet sie ihren Mann, er möge sie ins Kloster entlassen. Er gewährt ihr die Bitte nicht, aber willigt ein, künftig auf den ehelichen Verkehr zu verzichten. Nach dem Tode ihres Mannes treibt sie noch schärfere Askese und gibt noch reichlicher Almosen, besonders in der schrecklichen Hungersnot unter dem Zaren Boris Godunov. Rührend bekennt sie kurz vor ihrem Tode ihren Angehörigen: „Gar sehr hat mich schon von Jugend auf nach dem Engelsgewand der

Nonnen verlangt, aber um meiner Sünden und meiner Niedrigkeit willen wurde ich dessen nicht gewürdigt... da Gott es so wollte, Ehre sei seinem gerechten Gericht!⁵²). Sie starb am 2. Januar 1604.

Ihre Gestalt wird gerade in unserer Zeit von den gläubigen Russen geliebt und verehrt, wie überhaupt der Typus des frommen Laien dem religiösen Bewußtsein der neuen Zeit besonders nahe und vertraut ist. So ist er auch in der neueren russischen Literatur wiederholt dargestellt, auch von solchen Dichtern, die dem Dogma und Kultus ihrer Kirche fremd oder feindlich gegenüberstanden — besonders ergreifend von Tolstoj in der kleinen Erzählung „Vater Sergij“. Da wird dieser Vater Sergij, ein Mönch, der irre geworden ist an seinem Weg zum Frieden der Seele und zum ewigen Heil, von einer inneren Stimme zu einer Bekannten aus seiner Jugendzeit gerufen. Sie war als Kind wenig anziehend, schüchtern und etwas einfältig gewesen, dann unglücklich verheiratet, mit einem Trinker, der starb, nachdem er ihr ganzes kleines Vermögen durchgebracht hatte. Nun lebt sie mit Tochter, Schwiegersohn und Enkel zusammen, gibt Klavierstunden, plagt sich den ganzen Tag, macht sich Vorwürfe, daß sie zu ihrem Mann nicht gut gewesen sei. Am kirchlichen Leben nimmt sie nur sehr mäßig teil. Sie geniert sich, in ihren alten Kleidern in die Kirche zu gehen, neue kann sie nicht kaufen. „Ach, und ich bin auch einfach zu träge“. Der Mönch fragt sie: „Nun, aber zu Hause beten Sie doch?“ — „Ich bete. Aber was ist das für ein Gebet, wie eine Maschine! Ich weiß, das soll nicht so sein, aber da ist kein echtes Gefühl, nur das eine ist da, daß man weiß, wie schlecht man ist“. Dem Vater Sergij ist dies wie eine Offenbarung. Er spürt: dies ist der wahre Weg zum Heil. Er möchte sich vor ihr bis zur Erde niederbeugen, unterläßt es nur, weil er sie dadurch in Verlegenheit bringen würde. So geht er hin und versucht, ihrem Beispiel zu folgen, so gut er kann. Gewiß ist Tolstoj hier, wie auch sonst, nicht „orthodox“. Nach orthodoxer Auffassung steht neben dem mönchischen Weg zum Heil der andere, leichtere Weg — der Weg der Frömmigkeit in der Welt. Tolstoj macht aus dem orthodoxen Nebeneinander der beiden Heilswege ein scharfes Gegeneinander und ist damit eher „Protestant“ als Orthodoxer. Aber trotzdem ist die Paschenka dieser Erzählung die ergreifende Verkörperung eines auch von der Orthodoxie anerkannten und hochgeschätzten Frömmigkeitstypus: der Mensch, der so ins Weltleben verstrickt ist, daß er darüber geistlich arm wird, und der doch selig ist gerade im Bewußtsein seiner geistlichen Armut.

So gibt es für den gläubigen orthodoxen Russen eine Fülle von Möglichkeiten frommen Verhaltens. Und diese Möglichkeiten sind für ihn nicht bloß ethisch-religiöse Forderung, sondern er sieht sie vor sich als ideale Realität, er sieht sie realisiert in den Heiligen, mit denen er im Kultus und in der privaten Andacht so innig verbunden ist. Diese verschiedenen Möglichkeiten frommen Verhaltens sind zum Teil weit voneinander entfernt, scheinen sich manchmal sogar gegenseitig

auszuschließen, aber sie sind doch alle auf ein Zentrum bezogen: auf den Glauben an die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus und an das Fortwirken des Heiligen Geistes in der Kirche Christi. Die Vielfalt der Möglichkeiten frommen Verhaltens in dieser einen Kirche ist die Vielfalt der Glieder an einem Leibe (1. Kor. 12, 4–7).

Anmerkungen:

¹⁾ Vergleiche dazu meinen Aufsatz „The Theological Significance of a Critical Attitude in Hagiography“, in: The Ecumenical Review, April 1963.

²⁾ R. M. Rilke, „Das Stundenbuch“, Leipzig 1918, S. 67 ff.

³⁾ Etwa Antonij, der Gründer des Kiever Höhlenklosters (über ihn in der altrussischen sogenannten Nestorchronik unter dem Jahre 1051; sie ist in deutscher Übersetzung herausgegeben von Reinhold Trautmann, Leipzig 1931), Isakij, ein Mönch des Höhlenklosters (Nestorchronik 1074; über ihn ein Aufsatz von mir in der Festschrift für Tschizewskij, 1964), der heilige Sergij von Radonež (seine Legende deutsch in Ernst Benz, „Russische Heiligenlegenden“, Zürich 1953), der heilige Serafim von Sarov (über ihn Igor Smolitsch, „Leben und Lehre der Starzen“, Wien 1936).

⁴⁾ Auf diesen Dienst des Klosters an der Welt weist mit Nachdruck Konstantin Leontjew hin; vgl. Iwan von Kologriwof, „Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831–1891)“, Regensburg 1948, S. 104 ff.

⁵⁾ E. Behr-Sigel, „Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe“, Paris 1950, S. 131.

⁶⁾ S. P. Obnorskij und S. G. Barchudarov, „Chrestomatija po istorii russkogo jazyka“, Teil 1, 2. Aufl., Moskva 1952, S. 33.

⁷⁾ Benz, „Russische Heiligenlegenden“, S. 146.

⁸⁾ Benz, S. 147. Nestorchronik 1091.

⁹⁾ Benz, S. 144.

¹⁰⁾ Darüber Smolitsch (s. Anm. 3).

¹¹⁾ Die Vita des hl. Stefan von Perm (altrussischer Text) nach der Ausgabe von Družinin neu herausgegeben von Dmitrij Čiževskij, 's-Gravenhage 1959 (Verlag Mouton u. Co., Apophoreta Slavica II).

¹²⁾ Da die Weltgeistlichkeit in der orthodoxen Kirche verheiratet ist, die Bischöfe aber nicht verheiratet sein dürfen, können im allgemeinen nur Mönche zu Bischöfen gemacht werden.

¹³⁾ Etwa Sergij von Radonež, Benz, S. 354 ff.

¹⁴⁾ Vgl. unten, über Bischof Simon von Vladimir.

¹⁵⁾ Nestorchronik 1037.

¹⁶⁾ Vgl. etwa die Beschreibung einer Pilgerreise nach Palästina im 12. Jahrhundert durch den Abt Daniil (deutsche Übersetzung von A. Leskien in: Zeitschrift des deutschen Palästinavereins VII, 1884) oder aus unserer Zeit den schönen Bericht über eine Wallfahrt ins Dreifaltigkeitskloster des heiligen Sergij von Iwan Schmeljow, „Die Straße der Freude“, Eckart-Verlag, Witten und Berlin 1952.

¹⁷⁾ Vgl. etwa die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers“, in deutscher Übersetzung herausgegeben von Reinhold von Walter, Freiburg i. Br. 1959 (Herder-Bücherei Nr. 36).

¹⁸⁾ Über die russischen heiligen Narren vgl. Tschizewskij in Benz, „Russische Heiligenlegenden“, S. 424 ff. und Peter Hauptmann, „Die ‚Narren um Christi willen‘ in der Ostkirche“, in „Kirche im Osten“, Band 2 (1959), S. 27—49.

¹⁹⁾ 1. Kor. 1, 25.

²⁰⁾ Matth. 6, 2.

²¹⁾ Nestorchronik 1074.

²²⁾ A. A. Zimin, „Povesti XVI veka v sbornike rogožskogo sobranija“, in: Zapiski Otdela rukopisej Gosud. biblioteki imeni Lenina, vypusk 20-j, Moskva 1958, S. 191.

²³⁾ Benz, S. 285.

²⁴⁾ Auch hierfür ein Beispiel in der Vita des Prokopij von Ustjug, Benz S. 290. — In Pleskau sandte ein heiliger Narr dem Zaren Ivan IV. (dem „Schrecklichen“), der in Novgorod ein schreckliches Blutbad angerichtet hatte, ein Stück rohes Fleisch. Der Zar ließ antworten, jetzt, in der Fastenzeit dürfe doch kein Fleisch gegessen werden. Darauf erwiderte der heilige Narr: „Denkst du, es sei ungesetzlich, ein Stück Fleisch von einem Tier in der Fastenzeit zu essen, nicht aber, soviel Menschenfleisch zu essen wie du getan hast?“ (Hauptmann, „Die Narren um Christi willen“, S. 45). Schöne Darstellungen eines heiligen Narren finden sich auch in der schönen Literatur, in Puschkins „Boris Godunov“ und L. Tolstojs „Kindheit“.

²⁵⁾ „Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters“, nach der Ausgabe von Abramovič neu hrsg. von Tschizewskij. (= Slavische Propyläen, Bd. 2) München 1964, S. 103.

²⁶⁾ Benz, S. 354.

²⁷⁾ Benz, S. 454.

²⁸⁾ Ebenda.

²⁹⁾ So die Nestorchronik 1051 über Ilarion.

³⁰⁾ So der gleiche Ilarion in seinem Glaubensbekenntnis. S. Ludolf Müller, „Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis“, Wiesbaden 1962, S. 143.

³¹⁾ So Ilarion, ebenda: „Und betet für mich, ehrwürdige Lehrer und Bischöfe des russischen Landes!“

³²⁾ Nestorchronik 1089, über Metropolit Ioann II.

³³⁾ Die Vita des Petr bei Makarij (Bulgakov), „Istorija russkoj cerkvi“, Band 4, 1874. Vita des Aleksij von Pachomij Logofet in: Izdanija Obščestva ljubitelej drevnej pismenosti, Band 4, 1877.

³⁴⁾ Über Filipp: G. P. Fedotov, „Svjatoj Filipp, Mitropolit Moskovskij“, Paris 1928.

³⁵⁾ Dies behauptet jedenfalls G. P. Fedotov, „A Treasury of Russian Spirituality“, London 1952, S. 346.

³⁶⁾ Vgl. R. A. Klostermann, „Probleme der Ostkirche“, Göteborg 1955, S. 59 f.

³⁷⁾ Die Autobiographie des Avvakum neu herausgegeben unter der Redaktion von N. K. Gudzij, Moskva 1960. Deutsche Übersetzung von Rudolf Jagoditsch, Berlin 1930. Über Avvakum: Pierre Pascal, „Avvakum et les Débuts du Raskol“, Paris 1938. Ein Weltgeistlicher der modernen Großstadt, der schon zu seinen Lebzeiten beinahe als Heiliger galt, allerdings auch viel angefeindet wurde, war Ioann Sergiev, Priester in Kronstadt bei St. Petersburg. Über ihn Fedotov, „A Treasury . . .“, S. 346 ff. Die tragische Situation ernster, „fortschrittlicher“ Priester im 19. Jahrhundert zeigt, in leicht sentimentaler Verfärbung, Leskov in der „Klerisei“ (russisch: „Soborjane“).

³⁸⁾ Über ihn: N. Serebrjanskij, „Drevne-russkie knjažeskie zitija“, Moskva 1915.

³⁹⁾ N. K. Gudzij, „Chrestomatija po drevnej russkoj literature XI—XVII vekov“, 7. Aufl. Moskva 1962, S. 148.

⁴⁰⁾ Eine Reproduktion von Teilen des Gemäldes bei R. J. Wipper, „Iwan Grosny“, Moskau 1947, Abb. 7, 12, 17. Über das Bild Demetrius Ainalov, „Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Großfürstentums Moskau“, Berlin und Leipzig 1933, S. 104 f.

⁴¹⁾ Vergleiche dazu Vladimir Solovjev, „Tri razgovora“ („Drei Gespräche“), das erste Gespräch.

⁴²⁾ Matth. 10, 21.

⁴³⁾ Matth. 5, 38—42.

⁴⁴⁾ Die altrussischen Texte über Boris und Gleb bei D. I. Abramovič, „Žitija svatych mučenikov Borisa i Gleba i služby im“, Petrograd 1916. Deutsche Übersetzung von Wolfgang Fritze bei Benz, „Russische Heiligenlegenden“, S. 50 ff. Vgl. ferner: Ludolf Müller, „Studien zur altrussischen Legende der heiligen Boris und Gleb“ in: Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 25, 27, 30.

⁴⁵⁾ So in der Nestorchronik 988. Auch Ilarion weist in seiner Lobrede auf Vladimir der Heiligen (s. Anm. 30) fast nur auf dessen kirchengeschichtliche Verdienste hin.

⁴⁶⁾ Zum Problem seiner Kanonisierung vgl. L. Müller, „Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039“, Köln 1959, S. 48—52.

⁴⁷⁾ Vgl. etwa A. von Maltzew, „Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes“, 2. Teil, S. 796 über den Fürsten Feodor von Ostrog.

⁴⁸⁾ Nestorchronik unter dem Jahre 1096.

⁴⁹⁾ Ebenda.

⁵⁰⁾ Ebenda.

⁵¹⁾ Ipatjevskaja Letopis' (= Hypatius-Chronik) unter dem Jahre 6676 (= 1168). Ausgabe St. Peterburg 1908, Spalte 530. — Um die Mitte des 16. Jahrhunderts schildert der sogenannte „Domostroj“ (= „Hauswirtschaft“) in ähnlicher Weise, aber in stark verbürgerlichter, hausbackener Form das Idealbild eines frommen Lebens in der Welt. Auszugsweise abgedruckt in Gudzijs „Chrestomatija“ (s. Anm. 39).

⁵²⁾ Die Erzählung ist enthalten in „Russkaja provest' XVII veka“, o. O. (UdSSR) 1954.

Außer den in diesem Aufsatz genannten Arbeiten seien zu weiterer Beschäftigung mit dem hier behandelten Problem folgende Arbeiten in westeuropäischen Sprachen genannt:

Felix Haase, „Die religiöse Psyche des russischen Volkes“, Leipzig und Berlin 1921.

Archimandrite Spiridon, „Mes Missions en Sibérie“, Paris 1950.

George P. Fedotov, „The Russian Religious Mind“, Cambridge, Mass., 1946.

Iwan Kologriwow, „Das andere Rußland“, München 1958.

Konrad Onasch, „Ikonen“, Berlin 1961.

Pierre Pascal, „Die russische Volksfrömmigkeit“, in: Kyrios, Neue Folge II (1962), Heft 2.

Alle diese Arbeiten enthalten zahlreiche weiterführende Literaturangaben.

ZWISCHENKIRCHLICHE BEZIEHUNGEN IN DEUTSCHLAND IN FREIKIRCHLICHER SICHT

VON LUDWIG ROTT

Das Thema, das im folgenden behandelt werden soll¹⁾, wurde nicht am Schreibstisch ausgedacht, sondern es wurde aus der Not unserer zeitgeschichtlichen Situation heraus geboren. Es kam auf uns zu als ein Ruf aus unseren Gemeinden, die um Hilfe bei der rechten Deutung der Zeichen unserer Zeit baten; und es liegt nun vor uns in der Form einer Aufgabe, deren Lösung in der Beantwortung einer doppelten Frage besteht: (1) Wie stehen wir als Freikirchen zu den sogenannten kirchlichen Einheitsbestrebungen unserer Tage, d. h. konkret: zur ökumenischen Bewegung, zum II. Vatikanischen Konzil, zur Evangelischen Allianz und damit zu den Kirchen und Gemeinschaften, die hinter diesen Gruppierungen stehen? (2) Wie stehen wir als Freikirchen zueinander?

Es dürfte klar sein, daß die Behandlung eines so umfangreichen Themas im Rahmen eines kurzen Referates nicht erschöpfend sein kann. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir uns zum größten Teil auf die zwischenkirchlichen Beziehungen in Deutschland beschränken. So wollen die folgenden Ausführungen nicht mehr bezwecken, als Anregungen für unser anschließendes Gespräch zu vermitteln, indem ich unsere Überlegungen unter drei Leitgedanken stelle:

I. Unsere gemeinsame freikirchliche Tradition

II. Das spannungsvolle Gegenüber von Volkskirche und Freikirche als Testfall der Ökumene in Deutschland

III. Die rechte Grenze und das Ziel unserer ökumenischen Verpflichtung.

I. Unsere gemeinsame freikirchliche Tradition

Das kontinentaleuropäische Freikirchentum in seiner heutigen Gestalt ist eine Frucht der Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. An seiner Wiege stand eine evangelikale Gesellschaft Pate, die schon lange in Vergessenheit geraten ist und deren Name nur noch in wenigen kirchengeschichtlichen Spezialwerken nachgelesen werden kann: die sog. „Kontinentalgesellschaft“ (Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe²⁾). Ihre Gründer waren im Jahre 1818 die beiden Schotten Robert Haldane und Henry Drummond. Durch ihre bekannte Wirksamkeit in Genf und in Südfrankreich hatten die beiden nachhaltig die dortige Erweckungsbewegung beeinflußt und bald die Notwendigkeit einer Evangelisierung Europas erkannt. Das Programm der Kontinentalgesellschaft war eindeutig: Man wollte die Erweckungsbewegung auf dem Kontinent unterstützen und den weithin herrschenden Rationalismus brechen, ohne dadurch die bestehenden kirchlichen Ordnungen aufzulösen. Das erstere ist ihr in einem gewissen Umfange gelungen. Als eine Evangelisationsbewegung spannte sie die Fäden ihrer Wirksamkeit von Skandinavien bis nach Italien und vom Osten Deutschlands bis nach Spanien. Die Bildung nachreformatorischer Gruppen konnte sie jedoch nicht vermeiden, denn die Kontinen-

talgesellschaft selbst bereitete auf mannigfache Weise die Entstehung des Freikirchentums in der französischen Schweiz sowie des Baptismus, des wesleyanischen Methodismus und der Freien Evangelischen Gemeinden in Deutschland vor.

Ohne hier auf die Einzelheiten näher eingehen zu können, sei nur am Rande erwähnt, daß es in Deutschland vor allem drei Männer waren, die in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts im Dienste der Kontinentalgesellschaft standen: der junge Professor Tholuck in Berlin, der junge J. G. Oncken, der der Begründer des kontinentaleuropäischen Baptismus wurde und der als hauptamtlicher Mitarbeiter der Kontinentalgesellschaft von London nach Hamburg gesandt worden war und dort von 1823–28 für sie wirkte; und der junge Privatdozent Dr. Bialloblotzky in Göttingen, der für den wesleyanischen Methodismus in Deutschland bedeutsam geworden ist. H. H. Grafe schließlich erhielt in der freien Gemeinde Adolf Monods in Lyon wesentliche Anregungen zur Gründung der Freien Evangelischen Gemeinden in Deutschland. Mit dem Nachrücken der bischöflichen Methodisten und der Evangelischen Gemeinschaft aus Nordamerika in den Jahren 1849 und 1850 war die Vertretung der klassischen Freikirchen in Deutschland dann vollständig.

Was als Evangelisationsbewegung begann, hatte sich dann spätestens in den Jahren zwischen 1870 und 1880 unter dem Druck der ständigen Auseinandersetzung mit den Staatskirchen zu selbständigen Freikirchen entwickelt, die nach wie vor die Evangelisierung der großen Masse der Namenschristen in Deutschland als ihre Hauptaufgabe ansahen. So wuchsen diese Freikirchen langsam aber stetig und standen auch die schweren Jahre vom ersten bis zum zweiten Weltkrieg durch.

Ein bedeutungsvoller Einschnitt vollzog sich dann um das Jahr 1950. Es trat eine Krise ein — eine Krise, die zwar verschiedene Symptome aufwies, an der aber alle Freikirchen in Deutschland mehr oder weniger Anteil hatten. Als Beispiel möchte ich hier nur einige der Symptome nennen, die in meiner eigenen Kirche aufgetreten sind. Es begann damit, daß man innerhalb der methodistischen Kirche nach der „Existenzberechtigung des Methodismus in Deutschland“ fragte. — Wie konnte es dazu kommen? Wir erinnern uns: Im Jahre 1947 war die große Union der Kirche von Südinien entstanden, im Jahre darauf wurde in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet, und es ging nun in seinem Gefolge eine erste Welle des Ökumenismus um den Erdball — eine Welle, die in Deutschland noch im selben Jahr zur Bildung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen führte und die in vielen Ländern, zumal unter den jungen Kirchen Afrikas und Asiens, das Signal zu zahlreichen kirchlichen Unionsbestrebungen gebildet hat.

Hinzu kommt jedoch noch ein zweites Faktum: Im Jahre 1918 waren aus den Staatskirchen evangelische Landeskirchen geworden. Diese Landeskirchen nun entdeckten und übernahmen die Evangelisation und gaben ihr je länger, je mehr einen verhältnismäßig breiten Raum in ihrem kirchlichen Leben. Ja, sie entwickelten neue Formen der Evangelisation und ließen darin die Freikirchen zum Teil weit hinter sich zurück. War es da verwunderlich, daß in einer Freikirche, die sich zunächst einmal als Evangelisationsbewegung verstand, die Frage nach ihrer Existenzberechtigung aufbrechen mußte? Es waren wohl annähernd zwölf jüngere Prediger und Seminaristen, die in jenen Jahren in den Dienst einer evangelischen Landeskirche übergetreten sind, weil sie u. a. glaubten, daß dort größere Möglichkeiten für den evangelistischen Dienst gegeben seien. Auch auf seiten einiger Landeskirchen hat man damals die Hoffnung gehegt, daß nun bald eine engere Verbin-

dung mit manchen Freikirchen bzw. deren Aufnahme in die Landeskirche folgen könnte³⁾).

Aber alle Hoffnungen dieser Art mußten enttäuscht werden, denn es wurde in diesen kritischen Jahren gar bald klar, daß die deutschen Freikirchen zwar von der Erweckungsbewegung ausgegangen sind und einen ausgeprägten evangelistischen Charakter tragen, ja immer tragen müssen, aber daß damit nicht das Hauptwesensmerkmal der Freikirchen aufgezeigt ist. Alle theologischen und sonstigen Unterschiede gegenüber den evangelischen Landeskirchen spitzen sich vielmehr in einem Punkte gleichsam symbolhaft anschaulich und greifbar zu: in dem freikirchlichen Kirchen- bzw., wie wir lieber sagen, Gemeindeverständnis. Das heißt, in der konkreten Beantwortung der Frage, wie die *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* in unserer Zeit und Welt ihre der Heiligen Schrift entsprechende Verwirklichung findet. Nicht die Evangelisation stellt demnach das einigende Band dar, das die klassischen Freikirchen verbindet, sondern die gemeinsame Ekklesiologie, aus der dann erst das Ja zur Evangelisation erwächst.

Es ist das keine neue Einsicht, die hier vorgetragen wird. Das Wissen darum ist in unseren Gemeinden, vor allem in der konkreten Gestaltung unserer Gemeinden, immer vorhanden gewesen; nur wurde es nicht ständig in das volle Bewußtsein gerückt. Hinzu kommt, daß es auf der theologisch-wissenschaftlichen Ebene bis heute im deutschen Sprachgebiet noch keine umfassende Darstellung dieser freikirchlichen Ekklesiologie gibt; was wiederum zur Folge hat, daß der Begriff „Freikirche“ mit einer solchen Vielfalt von richtigen und falschen Vorstellungen gefüllt wird, daß dieser Zustand nur noch als chaotisch bezeichnet werden kann. — Ich will nicht den Versuch unternehmen, im folgenden nun eine freikirchliche Ekklesiologie zu entwickeln; aber im Blick auf die Ausführungen im II. und III. Teil dieses Referates ist es unerläßlich, daß hierzu doch einige wenige Anmerkungen gemacht werden.

Um eine gewisse Ordnung in die verwirrende Vielfalt sogenannter Freikirchen zu bringen, müssen wir zunächst einmal grundsätzlich zwischen den Freikirchen unterscheiden, die nur auf Grund einer äußeren Trennung von Kirche und Staat Freikirchen sind⁴⁾, und den Freikirchen, die ihrer inneren Struktur nach das Freikirchentum verkörpern und die wir deshalb als die „klassischen Freikirchen“ bezeichnen. Unter diesen klassischen Freikirchen unterscheiden wir wieder drei Typen: den kongregationalistischen Freikirchentypus, den baptistischen Freikirchentypus und den methodistischen Freikirchentypus. Alle anderen Freikirchen, soweit sie echte Freikirchen sind, gehören einem dieser drei Typen an oder stellen eine Mischform dieser Typen dar. — Für alle diese „klassischen Freikirchen“ sind nun von ihrer Ekklesiologie her drei Prinzipien charakteristisch: 1. Die Trennung von Kirche und Staat, 2. die Notwendigkeit der persönlichen Entscheidung zur Gliedschaft in der Gemeinde auf Grund eines lebendigen Glaubens an Jesus Christus, 3. das Prinzip der selbständigen, intakten Gemeinden.

Vor allem die Bedeutung der beiden zuletztgenannten Punkte wird noch heute von volkskirchlichen Theologen weithin mißverstanden. „Intakte Gemeinde“ bedeutet z. B., daß jede örtliche Gemeinde — und sei sie noch so klein — die ganze Gemeinde Jesu Christi an ihrem Ort repräsentiert und daher auch alle Funktionen der *ecclesia* zu erfüllen hat, wie sie uns im Neuen Testament gezeigt sind. Der Dienst unserer Laienprediger und alles, was in dem Begriff des „Allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ zusammengefaßt ist, gehört hierher. Eine Gemeinde

muß voll lebensfähig sein und ihr Zeugnis in dieser Welt ausrichten können, auch ohne die Hilfe hauptamtlicher Prediger oder Pastoren. Ihre Glieder sind mündige, aktive Christen, die sich nicht nur im Gottesdienst sammeln lassen, sondern die sich auch von Christus senden lassen in die Welt. — Hierher gehört aber auch das Maß an echter theologischer Freiheit, das wir einander zubilligen. Außenstehende haben uns manchmal als „eng“ bezeichnet; wenn sie uns dann näher kennenlernten, waren sie überrascht von der Weite und Mannigfaltigkeit der theologischen Anschauung, die sie bei uns fanden, ohne daß wir deshalb — summarisch gesprochen — einer „liberalen“ Theologie Raum gegeben hätten. Zweifellos liegt das Verdienst dafür nicht bei uns, sondern wir verdanken das dem Herrn der Kirche, der uns diese „intakten“ Gemeinden schenkt, die geistlich so mündig sind, daß ein „liberaler“ Theologe entweder überwunden wird oder von sich aus die Konsequenzen zieht und aus dem Gemeindedienst ausscheidet.

Mit diesen Andeutungen möchte ich die Freikirchen in Deutschland weder harmonisieren noch idealisieren. Wir wissen um alle Schwachheit und Unvollkommenheit, die in unseren Gemeinden herrscht, und wir wissen um die Spannungen und Nöte, die zwischen unseren Freikirchen auch hier in Deutschland bestehen. Daß wir dennoch als Freikirchen auf dieser gemeinsamen Basis zusammengewachsen sind, ist ein Stück der Barmherzigkeit Gottes, der uns die Vereinigung Evangelischer Freikirchen geschenkt hat. Diese Vereinigung hat in schweren Stunden die Gegensätze überbrückt und die Spannungen einer solchen Gemeinschaft durchgehalten. Sie hat den konfessionellen Egoismus, der in uns allen steckt, in seine Schranken gewiesen und dem Geiste echter Brüderlichkeit Raum gegeben. Sie hat es unseren Gemeinden und allen Außenstehenden deutlich gemacht, daß das Ziel unseres Dienstes nicht unsere eigene Denomination sein kann, sondern die Verherrlichung und der Lobpreis Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus, durch die wachsende Schar der Erlösten.

Verbunden mit diesem Dank möchte ich nun aber auch an uns alle die Frage stellen: Wie wollen wir weitergehen? Wäre es nicht an der Zeit, daß wir wieder ganz neu die Probleme miteinander durchgehen, die noch ungeklärt zwischen uns stehen? Glauben wir an eine abgeschlossene theologische Erkenntnis oder glauben wir an die Führung durch den Heiligen Geist, der uns in alle Wahrheit leiten wird? Mit anderen Worten ausgedrückt: Sind wir z. B. in der Tauffrage schon so miteinander fertig, daß wir glauben, uns dazu nichts mehr zu sagen zu haben, oder erwächst uns nicht aus dem Wissen um unsere gemeinsame Berufung zur Bürgerschaft im Reiche Gottes die Verpflichtung zum Gespräch mit dem Bruder unter dem über uns aufgerichteten Zeichen der Einheit, nämlich dem Kreuze Jesu Christi? — Oder eine andere Frage: Wie steht es mit den Freikirchen und kirchlichen Gruppen, mit denen wir vieles gemeinsam haben, zu denen wir aber bis zur Stunde noch keinen engeren Kontakt fanden? Müßten wir diesen Kontakt nicht suchen? Auch die konfessionskundlich gesehen links von uns stehenden Gruppen gehören hinein in das Bild der zwischenkirchlichen Beziehungen in Deutschland. Hier liegen Aufgaben und Entscheidungen vor uns, deren Tragweite wir noch nicht ermessen können, vor denen wir aber auch nicht die Augen verschließen dürfen. Ganz besonders bewegt uns jedoch in diesem Zusammenhang das Verhältnis zu den evangelischen Landeskirchen in Deutschland, und wir kommen damit zum II. Teil dieses Referates.

II. Das spannungsvolle Gegenüber von Volkskirche und Freikirchen als Testfall der Ökumene in Deutschland

Wir beginnen zunächst mit zwei Feststellungen:

1. Ein Blick auf die Kirchen in der Welt zeigt, daß sich das Freikirchentum zur Zeit in einer Situation befindet, die stellenweise krisenhaften Charakter trägt. Krisen sind in der Geschichte des Freikirchentums nichts Ungewöhnliches. Das Besondere an der augenblicklichen Krise des Freikirchentums ist jedoch einmal die Tatsache, daß sie zu einem Zeitpunkt auftritt, da das Freikirchentum seine größte Ausbreitung in der Geschichte erfahren hat; und zum anderen die Tatsache, daß es sich hierbei um eine innere Krise handelt. Das Freikirchentum steht heute vielerorts in Gefahr, „Kompromisse mit der Welt“ zu schließen und die neutestamentliche Basis seines Gemeindeverständnisses zu verlassen. Aus der Fülle der Beispiele, die hier genannt werden könnten, erwähne ich nur drei:

Im klassischen Land der Freikirchen, in den USA, wird zur Zeit lebhaft die Frage diskutiert, ob die „absolute“ Trennung von Kirche und Staat noch zeitgemäß sei. Der Impuls zu dieser Diskussion ging hauptsächlich von den Kirchen aus, die ihrer inneren Struktur nach keine echten Freikirchen sind, sondern Volkskirchen; also Kirchen, in denen man die Gliedschaft nicht auf Grund einer persönlichen Glaubensentscheidung erlangt, sondern in die man hineingeboren wird. Es geht dabei vor allem um die Frage, ob der Staat nicht verpflichtet sei, das konfessionelle Schulwesen finanziell zu unterstützen. Daß die römisch-katholische Kirche bei diesen Bemühungen in vorderster Front steht, wundert uns nicht; aber auch viele freikirchliche Gemeinden, die einem gewissen Kulturprotestantismus verfallen und dabei auch in ihrer Kirchenzucht lax geworden sind, zeigen Neigung, hier Kompromisse zu schließen.

Das zweite Beispiel sind die Unionsverhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten in England. Daß das Gespräch überhaupt bis dahin kommen konnte, wo es heute steht, ist zu einem guten Teil darauf zurückzuführen, daß eine einflußreiche Gruppe im britischen Methodismus das Freikirchenprinzip aufgegeben hat und in ihrem Denken bereits volkskirchlich geworden ist. Ähnliche Erscheinungen finden sich jedoch auch im britischen Baptismus und im britischen Kongregationalismus.

Das letzte Beispiel stammt aus dem Bereich der Mission. Über die jungen Kirchen in Afrika und Asien geht eine Woge der Unionsbegeisterung. Man kann sagen, daß zur Zeit durchschnittlich jeden Monat eine Kirchenunion in diesen Ländern geschlossen bzw. die Verhandlungen dazu aufgenommen werden. Wesentlich ist nun, daß diese Unionskirchen sich fast durchweg nach dem Leitbild der Volkskirche ausrichten, und das selbst in solchen Fällen, in denen die Freikirchen den größten Teil der Mitglieder stellen.

2. Eng damit verbunden ist nun die zweite Feststellung: Wir leben in einer Zeit, in der mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß das Volkskirchentum, freilich mit gewissen Einschränkungen und Abwandlungen, eine Art Renaissance erfährt. Ich sage das mit allem Vorbehalt und ohne mir die Gabe der Prophetie anmaßen zu wollen! Aber eine solche Renaissance liegt auf Grund der augenblicklichen kirchlichen wie politischen Weltsituation tatsächlich im Bereich des Möglichen; und zwar nicht so sehr als Folge einer inneren, geistlichen Erneuerung, sondern als Folge des Zusammenrückens der großen volkskirchlichen Konfessions-

blöcke. Die Energien, die durch ein solches Zusammenrücken freigelegt werden können, sollte man nicht unterschätzen. Es ist ja geradezu hochdramatisch zu beobachten, wie die alten theologischen Schemata in Bewegung geraten und der jahrhundertalte Gegensatz zwischen den Konfessionen an verschiedenen Stellen aufgeweicht wird und an Bedeutung verliert. Noch gilt zwar das alte konfessionskundliche Schema, demzufolge sich die Christenheit in vier große Blöcke aufgliedert: die Orthodoxie, den römischen Katholizismus, den Protestantismus (einschließlich der Anglikaner und der Freikirchen) und die Sekten; aber es könnte eine Zeit kommen, in der nicht mehr der Gegensatz der Konfessionen, sondern der Gegensatz „Volkskirche — Freikirche“ die Kirchengeschichte beherrscht.

Der anglikanische Bischof und Religionswissenschaftler Stephen Neill hat diese Möglichkeit angedeutet, als er vor einigen Wochen die Spannung von Volkskirche und Freikirche als das größte, noch völlig ungelöste Problem bei allen Unionsgesprächen innerhalb der ökumenischen Bewegung bezeichnete⁵⁾. Und es ist ferner eine Tatsache, daß einige der größten Schwierigkeiten innerhalb der Ökumene aus diesem Gegensatz von Volkskirche und Freikirche entspringen. Damit ist wohl zur Genüge begründet, weshalb ich das Gegenüber von Volks- und Freikirchen in Deutschland als den Testfall bezeichnen konnte, an dem sich das Schicksal der Ökumene in Deutschland entscheiden wird. Es geht hier um die Fragen:

Werden wir als Volks- und Freikirchen in Deutschland zu einem echten ökumenischen Miteinander finden? Wo stehen wir im Augenblick? Und welche Schritte müssen zur Verwirklichung eines ökumenischen Minimums noch getan werden? Damit auch diese Fragen nicht beziehungslos im Raume stehen, sondern Fleisch und Bein erhalten, möchte ich sie an einem der soeben genannten ungelösten Probleme, nämlich am sogenannten „Proselytismus-Problem“ veranschaulichen.

Von dem volksskirchlichen Grundsatz ausgehend, daß jeder Getaufte Glied der Kirche ist, empfinden die evangelischen Landeskirchen jede freikirchliche Evangelisation, die sich an Getaufte und Ungetaufte wendet, grundsätzlich als einen Eingriff in den inneren Bereich ihrer Gemeinden⁶⁾. Faßt ein Glied der Landeskirche darüber hinaus auf Grund einer freikirchlichen Evangelisation den Entschluß, Glied dieser Freikirche zu werden, so wird das von den Landeskirchen in der Regel als Proselytismus bezeichnet. Demgegenüber vertreten die Freikirchen den Grundsatz, daß sie allen Menschen, die nicht an Jesus Christus glauben, das Evangelium schuldig sind, ohne Unterschied, ob es sich dabei um Getaufte oder Ungetaufte handelt. Ihr primäres Ziel ist, daß diese Menschen zu einer persönlichen Heilserfahrung gelangen und in den Stand der Gotteskindschaft eintreten. In welcher Kirche dann diese Menschen ihres Glaubens leben, ist diesem einen großen Anliegen gegenüber eine Frage sekundärer Art. Sollte sich jedoch jemand der Freikirche anschließen wollen, durch deren Dienst und Zeugnis er zum Glauben kam, so haben diese allerdings keine Bedenken, diesem Wunsche zu entsprechen. Sie werden solch einen Schritt vielmehr oftmals als das Normale ansehen, vor allem dann, wenn es sich dabei um Menschen handelt, die nur dem Namen nach Christen waren und die bis dahin keine geistliche Heimat in ihrer Kirche gefunden hatten⁷⁾. Streng ablehnen werden sie jedoch alle jene Versuche, durch die lebendige und aktive Glieder einer evangelischen Landeskirche zu einer Freikirche herübergezogen werden sollen, weil sie glauben, daß auf einer solchen „Abwerbung“ niemals der Segen Gottes ruht.

Von entscheidender Bedeutung ist nun, daß wir dieselben Rechte, die wir für uns beanspruchen, auch der evangelischen Landeskirche zugestehen. Wir werden

den ordentlich vollzogenen Übertritt von einer Freikirche zur evangelischen Landeskirche niemals als Proselytismus bezeichnen. Damit gelangen wir jedoch zur Frage nach der ökumenischen Grundhaltung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Bischof F. G. Ensley unterschied kürzlich in einem Artikel über die Einheit der Gemeinde Jesu Christi vier Grundphasen der echten Ökumenizität, von denen ich die beiden ersten nennen möchte: a) Die Phase des gegenseitigen Sichkennennlernens der Kirchen, b) die Phase der gegenseitigen Anerkennung als Kirchen. — Wir in Deutschland stehen seit mindestens 16 Jahren, d. h. mindestens seit der Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, offiziell in der ersten Phase: in der Phase des Sichkennennlernens. Eine ganze Generation landes- und freikirchlicher Führer hat dieses Gespräch mit Ernst und Ausdauer geführt; hat Opfer an Zeit und Kraft und Geld gebracht; hat Aufrufe erlassen und Vorschläge unterbreitet — mit welchem Erfolg? Mit dem Erfolg, daß wir seit Jahren in der ökumenischen Arbeit keinen wirklichen Schritt weitergekommen sind. Und wir werden, grundsätzlich gesehen, auch keinen Schritt weiterkommen und zu keiner echten Ökumene in Deutschland gelangen, wenn wir nicht mindestens in die zweite Phase eintreten und uns gegenseitig als Kirchen Jesu Christi anerkennen. Gewiß als Kirchen, die voneinander durch vieles getrennt sind; als Kirchen, die jeweils bei den anderen schwerwiegende Mängel zu erkennen glauben; die aber dennoch einander zugestehen, daß sie Kirche Jesu Christi sind.

Diese gegenseitige Anerkennung als Kirchen ist die ökumenische Minimalforderung, die wir zu stellen haben⁸⁾. Nur auf dieser Basis ist eine echte und aufrichtige ökumenische Zusammenarbeit möglich, und alles andere sind nur unverbindliche Vorhofgespräche. — Es wäre demnach eine zweifache Frage zu stellen: Sind wir als Freikirchen bereit, die Gliedkirchen der EKD als Kirchen anzuerkennen? Und sind die Gliedkirchen der EKD bereit, uns Freikirchen als Kirchen anzuerkennen?⁹⁾

Wenn diese Frage beiderseits mit Ja beantwortet würde, dann wäre auch grundsätzlich gesehen das Proselytismus-Problem zwischen uns gelöst. Denn dann dürfte der Übertritt von einer Landeskirche zu einer Freikirche und umgekehrt nicht mehr als Proselytismus bezeichnet werden, denn der Betreffende bleibt ja dann in jedem Falle innerhalb des Bereiches der Kirche Jesu Christi. Solange jedoch von seiten einer Kirche diese Frage unbeantwortet bleibt, steht der Beweis ihres aufrechten ökumenischen Willens noch aus.

Ich persönlich bin der Überzeugung, daß wir als Freikirchen diesen Schritt tun müssen und tun können. Ich meine das nicht aus kirchenpolitischen Erwägungen heraus, sondern ich meine das vom Evangelium her. Das Leben mit unseren landeskirchlichen Brüdern ist uns vom Herrn der Kirche auferlegt, und wir haben nicht nur die gottfernen Menschen in der Welt zu suchen, sondern auch diese Brüder, die wie wir bekennen, daß sie Jesus Christus dienen. — An dieser Stelle müßte nun ein ausführliches zweites Referat einsetzen. Es sei mir gestattet, hier nur mit knappen Strichen die eschatologische Begründung unserer ökumenischen Verpflichtung aufzuzeigen.

Sie wie wir sind berufen zur Bürgerschaft im Reiche Gottes. Sie wie wir haben sich aufgemacht, diesem Rufe im Gehorsam und nach dem Maße der ihnen geschenkten Erkenntnis des Willens Gottes Folge zu leisten. Wir sind unterwegs zum gleichen Ziel. Es spielt dabei keine Rolle, ob wir meinen, daß aus unseren Freikirchen vielleicht 80 % der Glieder dieses Ziel erreichen und aus den Volkskirchen

nur 5 %. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß es für uns alle nur dieses Eine Reich gibt, und daß wir alle nur diesen Einen Herrn haben, Jesus Christus, der eins ist mit dem Vater und dem Heiligen Geiste, und daß wir uns schuldig machen, wenn wir auch nur an einem unserer Brüder hier in dieser Zeit gleichgültig vorübergehen, mit dem wir einmal eine ganze Ewigkeit zusammenleben werden. Es gibt eben nicht nur ein Schuldigwerden an der Welt, wenn wir ihr das Evangelium verschweigen, sondern es gibt auch ein Schuldigwerden am Bruder, wenn wir ihm die Gemeinschaft versagen.

Ich glaube, es ist deutlich geworden, daß diese Sätze nicht einfach der Ausfluß einer irenischen Gesinnung sind; und daß sie erst recht nicht der Ausdruck eines Mannes sind, der einem theologischen Relativismus verfallen wäre. Nein, unsere Position als Freikirche soll klar und eindeutig sein. Es geht hier deshalb nicht um eine Verwischung der Gegensätze, sondern es geht darum, daß wir den Landeskirchen das Maß an Bruderschaft gewähren, das wir ihnen und sie uns vom Worte Gottes her schuldig sind.

III. Die rechte Grenze und das Ziel unserer ökumenischen Verpflichtung

Es ist nur natürlich, wenn manchem bei den bisherigen Ausführungen bange geworden ist, oder wenn gar Widerspruch herausgefordert wurde. Dazu sind wir ja hier zusammengekommen, daß wir uns brüderlich aussprechen, daß wir gemeinsame Schritte beraten und versuchen, zu einem gemeinsamen Handeln zu kommen. Ehe wir nun aber zu diesen ganz praktischen Themen übergehen, möchte ich nochmals einige Fakten in unser Gedächtnis zurückrufen, die gewissermaßen den Ausgangspunkt unserer Überlegungen darstellen:

Alle vier Freikirchen unserer Vereinigung gehören der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen an, drei als Vollmitglieder und eine als Gastmitglied. Alle vier Freikirchen arbeiten in verschiedenen ökumenischen Gremien mit, sei es auf dem Gebiete der Diakonie, bei „Brot für die Welt“, im Deutschen Evangelischen Missions-Tag oder wo sonst. Wir stehen also schon mitten drin in diesen zwischenkirchlichen ökumenischen Beziehungen, und es kann sich hier demnach gar nicht mehr um die grundsätzliche Frage handeln, ob wir Ökumene wollen, denn das haben wir ja schon durch die Tat bewiesen, sondern um die Frage, in welcher Weise, in welchem Umfange und mit welchem Ziel wir zwischenkirchliche Ökumene in Deutschland verwirklichen wollen.

Drei Aufgabenbereiche sind es, die sich in diesem Mühen vor uns auftun: (1) Die Beziehungen zwischen unseren vier Freikirchen, (2) die Beziehungen zu den gewissermaßen links von uns stehenden Gruppen und Kreisen, die man zum Teil unter dem Sammelbegriff „konservative Evangelikale“ zusammengefaßt hat, (3) die Beziehungen zu allen anderen Kirchen, die mit uns in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen verbunden sind, und hier wieder besonders die Beziehungen zur EKD. Lassen Sie mich abschließend im Blick darauf noch einige praktische Schritte aufzeigen, die die Richtung andeuten, in der wir uns vorwärtsbewegen sollten.

1. Das primäre Ziel unserer ökumenischen Zusammenarbeit ist nicht eine organisatorische Union, sondern das Bemühen, vor der Welt ein gemeinsames Zeugnis unserer Zugehörigkeit zu dem einen Herrn Jesus Christus abzulegen. Wir sind dabei in besonderer Weise der Tatsache eingedenk, daß die Einheit der Gemeinde Jesu nach dem Neuen Testament niemals Selbstzweck ist, sondern daß sie

stets auf die Verkündigung des Evangeliums und auf die Missionierung der Welt ausgerichtet sein muß. In diesem Sinne beobachten wir gewisse Entwicklungen im Ökumenischen Rat der Kirchen kritisch und lehnen alle Bestrebungen in Richtung auf eine Superkirche ab.

2. Echte zwischenkirchliche Ökumene kann nur auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung geschehen. Wir sollten daher in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen darauf hinwirken, daß alle dort zusammengefaßten Kirchen es deutlich aussprechen, daß sie sich gegenseitig als Kirchen Jesu Christi anerkennen.

3. Im Lichte dieser ökumenischen Minimalforderung ist die Mitarbeit der Freikirchen in den verschiedenen ökumenischen Gremien sowie die Stellung des freikirchlichen Mitarbeiters in der Ökumenischen Centrale neu zu überprüfen.

4. Das Verhältnis von Allianz und Ökumene bedarf unserer besonderen Aufmerksamkeit. Die Spannungen zwischen der Allianz-Gebetswoche und der Ökumenischen Gebetswoche werden in den nächsten Jahren voraussichtlich noch zunehmen. Ebenso wird es zu gewissen Schwierigkeiten kommen, wenn in vermehrtem Maße neben den örtlichen Allianzkreisen auch örtliche ökumenische Arbeitskreise entstehen. Wir sollten uns von diesen Entwicklungen nicht überraschen lassen, sondern ihnen Rechnung tragen und in geeigneter Weise auch unsere Gemeinden darauf vorbereiten.

5. Die Notwendigkeit einer gemeinsamen freikirchlichen Konzeption im Blick auf die zwischenkirchlichen Beziehungen dürfte aus alledem deutlich geworden sein. Ich möchte daher empfehlen, daß die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland einen kleinen ökumenischen Ausschuß beruft, dessen Aufgabe es ist, die zwischenkirchlichen Beziehungen in Deutschland zu beobachten, der Vereinigung geeignete Vorschläge zu unterbreiten und die ökumenische Arbeit der Mitgliedskirchen zu koordinieren¹⁰).

In einer Diskussion auf der letzten Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen im Sommer 1963 in Rochester/USA über den Vortrag des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft mit dem Thema „Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen“ sagte der Baptist Dr. Payne folgendes: „Einer der radikalsten Denker, John Owen, ein Independentist, der die Lehre vertrat, daß die Ortsgemeinde die volle Gnade und Gewalt der Kirche beanspruchen könne, hat gesagt, nach seiner Überzeugung sei es für niemand heilsam, sich einer örtlichen Gemeinde anzuschließen, die nicht in Gemeinschaft mit anderen örtlichen Gemeinden stehe. Mir scheint dies eine Bemerkung zu sein, die nicht nur wir als independentistische oder kongregationalistische Kirchen in einem viel größeren Maße zur Kenntnis nehmen müssen, sondern die auch jenen, die aus anderen Traditionen und Gemeinschaften kommen, etwas zu sagen hat. Es ist für keine christliche Gruppe, wo sie auch sei, mehr heilsam zu sagen, sie könne leben und ihren vollen Beitrag getrennt von anderen Christen in der Welt leisten.“

Ich meine, diese Sätze gelten auch uneingeschränkt im Blick auf unsere zwischenkirchlichen Beziehungen in Deutschland. Es wird auf diesem Gebiet viel Geduld nötig sein. Keine Kirche darf die andere überfordern. Aber wir müssen in Bewegung und im brüderlichen Gespräch bleiben. Wir können uns diese gegenseitige Verpflichtung nicht ersparen, auch wenn sie uns schwer wird. Ökumenische Gemeinschaft bedeutet immer beides: Freude und Last; aber wenn dadurch die Königsherrschaft Christi der Welt glaubwürdiger bezeugt wird, sollten wir diese Last gerne tragen.

Anmerkungen:

¹⁾ Dieser Vortrag wurde vor dem erweiterten Freikirchenrat anlässlich der Freikirchenkonferenz in Hamburg am 5. März 1964 gehalten. Er ist im folgenden in leicht überarbeiteter Form wiedergegeben.

²⁾ Zur Kontinentalgesellschaft vgl. Alexander Haldane, „The Lives of Robert Haldane of Airthrey, and of his Brother James A. Haldane“, Edinburgh 1860⁷. H. von der Goltz, „Die Reformierte Kirche Genf's im 19. Jahrhundert“, Basel 1862; und für den französischen Raum: Daniel Robert, „Les Eglises Réformées en France (1800—1830)“, Paris 1961. Für den deutschen Raum: H. Luckey, „J. G. Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus“, Kassel 1958³.

³⁾ Eine Hoffnung, die noch heute zuweilen anzutreffen ist: So war in einem Frankfurter Gemeindeblatt im Dezember 1963 der Wunsch geäußert worden, daß doch bald die Zeit kommen möchte, da es unter dem Dache der großen Landeskirche von Hessen-Nassau nicht nur evangelisch-lutherische, evangelisch-reformierte, evangelisch-unierte und evangelische Personalgemeinden gibt, sondern auch evangelisch-baptistische und evangelisch-methodistische Gemeinden!

⁴⁾ In diesem Sinne gibt es z. B. in den USA nur „Freikirchen“, obwohl ihrer inneren Struktur nach auch dort die römisch-katholische Kirche, die lutherischen und reformierten Kirchen „Volkskirchen“ geblieben sind, in denen man normalerweise die Gliedschaft nicht auf Grund einer persönlichen Glaubensentscheidung, sondern auf Grund der Kindertaufe erlangt.

⁵⁾ In einem anlässlich einer ökumenischen Arbeitstagung in der Evang. Akademie in Loccum am 20. 1. 1964 gehaltenen Vortrag über „Die jüngsten Entwicklungen in der Bewegung für christliche Einheit“.

⁶⁾ Dieser Satz gilt „grundsätzlich“; was demnach nicht ausschließt, daß zahlreiche landeskirchliche Pfarrer einen anderen Standpunkt einnehmen und praktizieren.

⁷⁾ In diesem Punkte wird von den deutschen Freikirchen das „Proselytismus-Dokument“ des ÖRK „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“ anders interpretiert als von den Landeskirchen.

⁸⁾ In der anschließenden Diskussion wurde diese Formulierung noch präzisiert. Sie darf nicht als eine Forderung nach völliger Kirchengemeinschaft, die ja auch die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit einschließen würde, verstanden werden, sondern als ein partnerschaftliches Verhältnis in ökumenischem Geiste, wie es z. B. in der gemeinsamen Aktion „Brot für die Welt“ zum Ausdruck kommt, das die spezifische Eigenart der zusammenarbeitenden Kirchen anerkennt und bestehen läßt.

⁹⁾ Hier wäre z. B. eine Revision der reformatorischen Bekenntnisschriften, in denen die Wiedertäufer verdammt werden, notwendig; zumindest jedoch eine offizielle Erklärung, daß dieses Verwerfungsurteil historisch gesehen werden muß und im Blick auf die Kirchen, die heute die Gläubigentaufe üben, keine Gültigkeit mehr hat.

¹⁰⁾ Dieser Vorschlag wurde von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen inzwischen verwirklicht. Sie hat einen Ausschuß, bestehend aus je 2 Vertretern der 4 Mitgliedskirchen, mit diesen Aufgaben betraut.

ÖKUMENE AM ORT

Im November 1951 übermittelte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ihren Mitgliedskirchen Vorschläge über Ökumene in der Ortsgemeinde. Darin heißt es u. a.: „Was wir praktisch vorschlagen, ist etwas sehr Einfaches: Überall, wo es sich als möglich erweist, sollen örtliche ökumenische Aussprachekreise oder Arbeitsgruppen entstehen. Die Initiative müßte von den verschiedenen örtlichen Gemeinden oder aus ihrer Mitte von einzelnen Mitgliedern ausgehen. Überdies sollten die Kirchenleitungen mit Anregung, Rat und notfalls auch durch Mahnung helfend eingreifen.“ Die Kirchenleitung der Ev.-luth. Kirche in Lübeck beauftragte daraufhin den Verfasser mit der Bildung eines ökumenischen Arbeitsausschusses und ernannte ihn gleichzeitig zum landeskirchlichen Referenten für ökumenische Fragen. Bereits 1952 saßen die Vertreter von fünf verschiedenen Kirchen beieinander und beschlossen, den Kreis zu erweitern mit denen, die gemäß der damaligen Basis des Ökumenischen Rates „unsern Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“. Im Herbst desselben Jahres waren in dem ökumenischen Ausschuß Lübeck vertreten: Baptisten, Brüdergemeine, Heilsarmee, Lutheraner, Mennoniten, Methodisten, Reformierte, Russisch-Orthodoxe, später noch erweitert durch Evangelische Gemeinschaft und Griechisch-Orthodoxe. Damals galt es zunächst, zu einem lebendigen Austausch der Überzeugungen und Erfahrungen zwischen den Theologen der Volkskirche und den evangelischen Freikirchen zu kommen, zu vermitteln bei Meinungsverschiedenheiten und unerfreulichen Spannungen zwischen örtlichen Gemeinden, beizutragen zu einer Verwurzelung des ökumenischen Anliegens in den örtlichen Gemeinden und zu erstreben die sichtbare Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst.

Zur Erfüllung dieser Aufgaben kommt dieser Ausschuß alle sechs Wochen mit Ausnahme einer Sommerpause zusammen. Naturgemäß begegneten wir uns in den ersten Zeiten im Turnus wechselnd im Gemeinderaum der einzelnen Kirchen und Denominationen, um an Ort und Stelle von dem leitenden Bruder über Geschichte, Aufbau, Lehre, Gottesdienst und Frömmigkeit unterrichtet zu werden. Die Studienhefte zur Vorbereitung für die Zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Auswertung der Ergebnisse auf der regionalen ökumenischen Arbeitstagung für Norddeutschland im Jugendhaus Sachsenhain bei Verden gaben neben den Themen der „Ökumenischen Rundschau“ reichlich Material, um die theologische Arbeit anzuregen und zu vertiefen. Hierdurch wurde es immer klarer, daß unser ökumenisches Gespräch durch den gemeinsamen Auftrag an der Welt und den Gehorsam gegenüber dem einen Herrn bestimmt sein muß.

Bereits Anfang 1954 glaubten wir in solch brüderlicher Verbundenheit und Ausweitung praktischer Arbeitsfragen zu stehen, daß wir den Ökumenischen Arbeitsausschuß je Kirche um zwei Vertreter, davon ein Laie, erweiterten, so daß auch mehrere Frauen mitarbeiten konnten. Ferner konnte zu dieser Zeit die Jugendökumene ins Leben gerufen werden, die sich in ihrer Zusammensetzung ähnlich gliederte wie der Ökumenische Ausschuß und Jugendliche im Alter von 18 bis 25 Jahren umfaßte, unter ihnen Schüler höherer Lehranstalten, Studenten, kaufmännische Angestellte und junge Beamte. Sie wurde bis heute zumeist von

einer Primanerin geleitet unter der Assistenz des Leiters des Ökumenischen Ausschusses. Schließlich konnte zum ersten Mal in dem zentral gelegenen, 1000 Personen fassenden Rundbau der Reformierten Kirche zu einer öffentlichen ökumenischen Kundgebung aufgerufen werden, in der ein aktuelles Hauptthema von einem namhaften Vertreter der Ökumene behandelt wurde. Umrahmt wurde die Veranstaltung von Gebeten, Chorgesängen und Posaunenhören. Bei diesen alljährlich stattfindenden und in das Bewußtsein weiter Kreise eingedrungenen Versammlungen sprachen in den letzten zehn Jahren Bischof D. Dr. Beste, Bischof Prof. D. Meyer, Bischof Dr. Wunderlich, Erzbischof Philotheos, Dr. Luckey, D. Herrenbrück, D. Menn, D. Harms und Dr. Krüger.

Da bei einer Kundgebung die Kirchenmusik jedes Jahr abwechselnd vom Allianz-Chor und den Vereinigten ev. Kirchenhören dargeboten wurde, ist hier Gelegenheit, um auf das stets harmonische Verhältnis zwischen Allianz und Ökumene am Ort hinzuweisen.

Die wissenschaftliche Arbeit in dem 20–25 Mitglieder umfassenden Ökumenischen Ausschuß betraf nicht nur die Vorbereitungsarbeit auf Evanston und Neu-Delhi, Lund und Montreal, sondern auch innerkirchliche Auseinandersetzungen, z. B. über die Taufe oder die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Darüber hinaus hielt der Propst der katholischen Gemeinden in Lübeck ein Referat über das II. Vatikanische Konzil, der lutherische Referent für Kontroverstheologie das Korreferat. Erlebnisberichte von Mitgliedern des Ausschusses in Südafrika und Ghana mit Lichtbildern erweiterten den Gesichtskreis. Bischof Prof. D. Meyer, der an vielen internationalen ökumenischen Tagungen und Missionskonferenzen teilnimmt, sorgte dafür, daß in Großversammlungen in Lübeck die Christen durch ihn über alle Probleme und Fakten der Ökumene in aller Welt unterrichtet wurden.

So wie der Leiter des Ausschusses regelmäßig an den Jahrestagungen der landeskirchlichen Referenten in Arnoldshain teilnahm, sind die jährlichen Regionaltagungen stets von 3–6 Mitgliedern des Ausschusses besucht worden.

Es ist selbstverständlich, daß bei allen Zusammenkünften die Heilige Schrift die Lehrgrundlage ist. Um aber die Glieder der einzelnen Kirchengemeinden für die ganze Frage der Einheit der Gläubigen in Jesus Christus aufgeschlossener zu machen, wurden auch einige Wege zur praktischen Ortsökumene beschritten.

Sie begann mit der gemeinsamen Veranstaltung von Evangelisationen, setzte sich fort in der gemeinsamen Aktion „Brot für die Welt“ im Rahmen der Ökumenischen Diakonie, erweiterte sich in der gemeinsamen Veranstaltung der Ökumenischen Gebetswoche, an der sich erstmals sechs Gemeinden beteiligten, in diesem Jahr 17 Gemeinden, und findet einen weiteren Ausbau in der freikirchlichen Mitarbeit in der Telefonseelsorge und der Betreuung der 750 griechischen Gastarbeiter in religiöser, fürsorglicher und sozialer Hinsicht.

Da dieser Bericht den Zweck verfolgt, einige Anregungen aus der Praxis einer Ortsökumene für die Praxis an anderen Orten zu geben, erscheint es notwendig, auch auf gewisse Schwierigkeiten hinzuweisen, die da und dort aufgetreten sind. Zur Überwindung bzw. Vermeidung kleinerer oder größerer Spannungen seien einige Erfahrungsgrundsätze erwähnt:

1. Der örtliche Leiter soll primus inter pares sein, der vor allem für die gesamte Geschäftsführung verantwortlich ist. Entstehende Unkosten werden hier durch einen Zuschuß der luth. Kirchenleitung und den Kollektenertrag der erwähnten

öffentlichen Kundgebung gedeckt. Sein Nachfolger muß rechtzeitig in den Kreis eingeführt werden.

2. Um die Kontinuität der ökumenischen Arbeit zu sichern, sollte darauf geachtet werden, daß bei Wechsel oder Vakanzen der leitenden Persönlichkeiten der angeschlossenen Kirchen wenigstens ein Drittel des Teilnehmerkreises einigermaßen konstant bleibt. Daher verfügt hier jede Kirchenvertretung über ein bis zwei Stellvertreter im Ökumenischen Ausschuß als ständige Mitarbeiter.

3. Das gleiche gilt für die Jugendökumene. Hier am Ort geschah es vor einer Reihe von Jahren, daß aus dem Kreis von 21 Mitgliedern am 1. April allein 14 ausscheiden mußten. Erstmöglicher Heeresdienst, Besuch von Universitäten sowie Versetzung im Beruf waren die Gründe. Seitdem wird auch hier darauf geachtet, daß jede Kirche mehrere Vertreter hat, verschieden nach Jahrgängen und Berufen. Erfreulich an der jetzigen Arbeit der Jugendökumene — und nachahmenswert — ist gemeinsame Bibelarbeit und im Turnus gemeinsamer Besuch der Gottesdienste der verschiedenen Kirchen und Gemeinden.

Außerdem entsendet die Jugendökumene je einen männlichen und weiblichen Vertreter zur Teilnahme in den Ökumenischen Arbeitsausschuß.

Grundsatz ist nach wie vor die Leitung durch einen jungen Laien unter der Assistenz eines Geistlichen. Hier war es ein Teilnehmer an der seinerzeitigen Jugendkonferenz in Lausanne.

Interessant war, daß auf der letzten Regionaltagung in Loccum allein drei junge freikirchliche Amtsbrüder aus Norddeutschland vertreten waren, die früher Mitglied der Jugendökumene in Lübeck gewesen sind.

4. Bei den Ökumenischen Gebetswochen sollte mehr denn je ein Austausch der Brüder stattfinden. Hier ist mehrfach der Versuch geglückt, den lutherischen Amtsbrüder in der orthodoxen Kirche im Gottesdienst predigen zu lassen. Der Austausch mit den freikirchlichen Brüdern hat sich hier bereits eingebürgert.

Diese Zeilen sollen den Zweck verfolgen, anderen ein wenig Mut zu machen, mit dem Wagnis zu beginnen, entsprechend dem Bericht der Sektion Einheit, der von der Vollversammlung in Neu-Delhi empfohlen wurde, Folgerungen für die Ortsgemeinde zu ziehen.

Am Himmelfahrtstag dieses Jahres wurde in St. Marien ein ökumenischer Gottesdienst mit Bischof D. Meyer, Bischof Newbigin und einem Pastor aus Malaya gehalten, während Abendmahl und Liturgie unter Mitgestaltung des Ökumenischen Arbeitskreises der ev. Jugend Lübecks stattfanden.

Wir sind auch in Lübeck noch auf dem Wege, lernen sehr viel noch voneinander und bemühen uns gemäß Epheser 4, im Gebet und in der Liebe, jeder in der Verantwortung vor Gott daran mitzuarbeiten, daß der ganze Leib in Christus wächst und jedes Glied seinen Dienst recht erfüllt.

Willy Friedrich

CHRONIK

In Bad Schauenberg bei Basel trafen sich im April 20 lutherische und reformierte Theologen aus zehn europäischen Ländern zu einer Tagung, die vom Referat für Glauben und Kirchenverfassung einberufen war und unter dem Thema „Das Wort Gottes und die Gegenwart Gottes“ stand. Diese sich schon über mehrere Jahre erstreckenden Gespräche sind inzwischen so weit fortgeschritten, daß die Formulierung eines Konsensus über bisher kirchentrennende Lehrfragen gewünscht wurde. Auch für die praktische Zusammenarbeit zwischen lutherischen und reformierten Gemeinden sollen Vorschläge ausgearbeitet werden.

Eine Delegation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung besuchte vom 17.–30. März auf Einladung des Patriarchen Justinian die Kirchen in Rumänien zu theologischen Gesprächen. Deutscherseits nahm Dr. Reinhard Slenczka (Heidelberg) daran teil.

Die Serbische Orthodoxe Kirche hat offiziell ihre Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen beantragt.

Delegierte von 20 protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen haben in Kairo den „Kirchenrat des Nahen Ostens“ gegründet, dem Kirchen in Aden, Algerien, Iran, Irak, Jordanien, Libanon, dem Gebiet des Persischen Golfes, Sudan, Syrien, Tunesien, der Türkei

und der Vereinigten Arabischen Republik angehören. Der neugebildete Zusammenschluß ist Nachfolger des Nahöstlichen Christenrates, doch gehören ihm im Gegensatz zu jenem keine Missionsverbände, sondern nur Kirchen an.

Etwa 100 Experten aus zehn Ländern nahmen im Mai an der sechstägigen Europakonferenz des Weltverbandes für christliche Rundfunkarbeit in Arnoldshain teil.

Die Bischofskonferenz der Kirche von Schweden hat ein Sekretariat für zwischenkirchliche Beziehungen errichtet, zu dessen Leiter Dr. Harry Johansson berufen wurde.

Zu einem dreitägigen Gedankenaustausch über „Fragen der kirchlichen Autorität“ trafen sich im April in Oxford führende anglikanische und deutsche Theologen. Diese Begegnungen, die schon eine längere Vorgeschichte haben, aber jetzt auf offizieller kirchlicher Basis stattfanden, sollen alle zwei Jahre fortgesetzt werden.

In Hamburg wurde von den Landes- und Freikirchen sowie der Alt-Katholischen Kirche eine „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ ins Leben gerufen, die Senior Hauptpastor D. Hans Heinrich Harms zu ihrem Vorsitzenden wählte.

VON PERSONEN

Prof. Joseph L. Hromádka, seit Jahrzehnten eine der führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung und Präsident der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“, beging am 8. Juni seinen 75. Geburtstag.

Als Nachfolger von Bischof Vladimir wurde zum Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf Erzpriester Vitali Borovoj berufen, der dieses Amt 1962 schon einmal wahrgenommen hatte.

Zum Sekretär für rassische und ethnische Beziehungen des ÖRK wurde der amerikanische Pfarrer Thomas M. Okuma (Vereinigte Kirche Christi), zum Beigeordneten Afrikasekretär der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst der in Tunesien gebürtige reformierte Schweizer Jean E. Fischer ernannt.

Im Herbst ds. Js. wird Dr. Roswell P. Barnes, der seit vier Jahrzehnten aktiv in der ökumenischen Bewegung mit-

arbeitete und zuletzt das New Yorker Büro des ÖRK leitete, in den Ruhestand treten.

Erzbischof Sergij (Larin), bisher Exarch des Moskauer Patriarchats für Mitteleuropa, kehrte am 15. Juni als Erzbischof von Jaroslavl' und Rostov in die UdSSR zurück. Sein Nachfolger in Berlin wurde Erzbischof Kiprian (Zernov), bisher Leiter der Patriarchatskanzlei.

Msgr. Jan Willebrands, Sekretär des Vatikanischen Sekretariats zur För-

derung der Einheit der Christen, wurde von Papst Paul VI. zum Titularbischof von Mauriana ernannt.

Der Bischof des Reformierten Kirchen-distriktes jenseits der Donau in Ungarn, Benő Békefi, starb am 25. März im Alter von 54 Jahren.

Der erste Generalsekretär des kanadischen Kirchenrates, Dr. William J. Gallagher, starb am 3. April in Toronto im Alter von 70 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, angefordert werden.

Frank Farrell, „The Blake Proposal: Strides and Snags“, *Christianity Today*, Nr. 16/1964, S. 765 f.*).

Die Unionsverhandlungen dieser sechs großen amerikanischen Kirchen, die durch einen Vorschlag des Presbyterianers Dr. Blake ausgelöst worden sind, stellen wohl das interessanteste Experiment dar, das es zur Zeit auf dem Gebiete der christlichen Einheitsbewegungen gibt. Im April 1964 trat die Vereinigungskommission zu einer erneuten Sitzung zusammen, über die Farrell berichtet. Interessanterweise sind es die sog. „nicht-theologischen Faktoren“, die die größten Schwierigkeiten bereiten, wie z. B. die Frage der Stellung zum Alkohol, während in den theologischen Untersuchungen über Amt, Taufe und Abendmahl weitgehende Übereinstimmung erreicht werden konnte. Da mit der Bruderkirche auch eine Gemeinschaft am Vereinigungsgespräch beteiligt ist, die die Gläubigentaufe praktiziert, wurde vorgeschlagen, in der vereinigten Kirche sowohl die Kindertaufe als die Gläubigentaufe nebeneinander zu üben. Erstmals nahmen auch römisch-katholische Beobachter am Gespräch teil.

Walther Fürst, „Die Einheit der Kirche nach Johannes 17“, *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 4/1964, S. 81 bis 87.

In einer eingehenden exegetisch-systematischen Untersuchung wird, vom Gegensatz von Gemeinde und Welt und von

der Sammlung und Sendung der Gemeinde in die Welt ausgehend, die Frage nach der Einheit der Gemeinde erörtert. Der Verfasser kommt auf Grund von Joh. 17 zu der dreifachen Feststellung: 1) daß die Einheit alle Zeiten übergreift, 2) daß das Wort der Jünger in alle Zeiten mitgeht (die Apostolizität der Gemeinde) und 3), daß es Einheit der Lehre und der Organisation weder damals noch sonst in der Christenheit gegeben hat. — In einem „Fazit“ prüft der Verfasser dann dieses johanneische Einheitsverständnis an der Formel von CA VII, in der die reine Predigt des Wortes — wobei Wort und Sakrament zusammengehören — die einzige nota ecclesiae ist. „Das ist richtig, sofern damit etwa die Romanizität, ein bestimmter Amtsbegriff bzw. eine bestimmte Amtsgestalt, die von den Gegnern der Reformation als unabdingbares Wesensmerkmal behauptet wurden, oder auch der Begriff der ‚reinen Lehre‘, die im Pseudoluthertum auf den Schild gehoben wurde, als notae ecclesiae abgewiesen wurden. Es ist hier aber eine Lücke gelassen, sofern damit nur indirekt oder gar nicht zur Sprache kommt, daß auch die Sendung unabdingbares Wesensmerkmal der Kirche ist.“

The National Council of Churches, „The Message to the Churches“, *The Christian Century*, Nr. 1, Januar 1964, S. 12–14.

Die Botschaft des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA an seine Mit-

gliedskirchen ist in vier Hauptabschnitte gegliedert, deren Inhalt von uns nicht übersehen werden sollte. Sie befaßt sich mit: 1) Rassischer Bruderschaft und Gerechtigkeit, 2) Menschlicher Würde und Technik, 3) Friede und Recht, 4) Christlicher Einheit.

Arturo Chacón, „The Pentecostal Movement in Chile“, *Student World*, Nr. 1/1964, S. 85–88.

Durch die Aufnahme zweier kleiner chilenischer Pfingstkirchen in den Ökumenischen Rat in Neu-Delhi ist die große und vielgestaltige Pfingstbewegung in verstärktem Maße in das Blickfeld der anderen Kirchen gerückt worden. Chacón berichtet hier aus seinen Erfahrungen in Chile, wo 80 % der Protestanten oder etwa 30 % der Bevölkerung, d. h. über zwei Millionen zur Pfingstbewegung gehören. Es nimmt daher nicht wunder, daß die Pfingstbewegung als die protestantische Kirche in Chile gilt. Chacón schildert in anschaulicher Form ihre Geschichte, ihre charakteristischen Hauptmerkmale und ihren missionarischen und theologischen Beitrag.

Elwin Smith und Leonard Swidler (Hrsg.), *Journal of Ecumenical Studies* (Catholic — Protestant — Orthodox), Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa. USA.

Schon lange angekündigt, ist mit dieser Nummer eine neue ökumenische Zeitschrift an die Öffentlichkeit getreten. Sie stellt gewissermaßen eine neue Spezies dar! Ihre Kennzeichen: „Katholisch — Protestantisch — Orthodox“. Führende Theologen dieser drei Gruppierungen der Christenheit zählen zu ihren Mitherausgebern. Genannt seien: Hans Küng, Gregory Baum, George Lindbeck, Markus Barth, Kristen Skydsgaard, Franklin Littell und Alexander Schmemmann. Man will das Gespräch und das Verständnis zwischen den Konfessionen fördern, indem man in Wahrheit und Liebe miteinander in die theologisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung eintritt (vgl. S. III–V das Vorwort der Herausgeber). Geplant sind drei Nummern pro Jahr von je ca. 160 Seiten, Preis pro Einzelstück \$ 2,50, Subskriptionspreis \$ 6,— jährlich. Die erste Nummer enthält Artikel von Oscar Cullmann „All who call upon

the name of our Lord Jesus Christ“, K. Fröhlich „Oscar Cullmann: A Portrait“, Joseph Ratzinger „The ministerial office and the unity of the Church“, Markus Barth „The Challenge of the Apostle Paul“ und Thomas Sartory „Reunion of Christians despite Catholic Dogmas?“. Schon aus dieser Aufzählung wird deutlich, daß der deutsche Beitrag beträchtlich ist bzw. in den Hauptartikeln das erste Heft bestimmt. Es kommt hierin die erklärte Absicht der Herausgeber zum Ausdruck, die englisch sprechende Welt vor allem auch mit fremdsprachlichen ökumenischen Artikeln von wissenschaftlichem Rang aus anderen Ländern vertraut zu machen. Diesem Zwecke dient auch eine umfangreiche „Zeitschriftenschau“ nach Ländern geordnet, auf den Seiten 142–192! Auf 29 Seiten werden einschlägige englische und holländische Bücher besprochen. Von besonderem Reiz sind jedoch die kurzen Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen in der Form von Leitartikeln. Hier schreibt z. B. Skydsgaard über „A neglected Dimension“, Küng über „The historical Contingency of Conciliar Decrees“ und Baum über „Ecumenism and Renewal“. — Man möchte dieser Zeitschrift, die in dieser Form tatsächlich erst seit dem Vaticanum II denkbar ist, viel Erfolg wünschen und hoffen, daß sie einen echten Beitrag zum ökumenischen Dialog leisten wird.

Weltere beachtenswerte Beiträge:

George A. Lindbeck, „Eine protestantische Ansicht über den ekklesiologischen Status der römisch-katholischen Kirche“, *Una Sancta*, Nr. 2/1964, S. 101 bis 124.

G. Baez-Camargo, „Mexico — A long stretch from Edinburgh“, *The Ecumenical Review*, Nr. 3, April 1964, S. 226–273*).

C.-J. Dumont, o. p., „Réflexions sur la conjoncture oecuménique actuelle“, *Vers l'Unité Chrétienne*, Nr. 1–2/1964, S. 1–5*).

The Protestant Ecumenical Dilemma. A three-part colloquy on the problems created as the movement toward Chri-

stian unity enters a new phase: Walter D. Wagoner, I. „The Current Situation, and Comment Thereon“ — Keith Bridston, II. „The Role of

the World Council“ — William Nicholls, III. „An Anglican View“, The Christian Century, Nr. 11/1964, S. 329–332*).

NEUE BÜCHER

THEOLOGIE UND KIRCHE

Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission. Herausgegeben von Kristen Skydsgaard und Lukas Vischer. EVZ-Verlag, Zürich 1963. 185 Seiten. DM 14.80.

Wenn mit Recht gesagt wurde, daß die langjährige Vorarbeit der Faith and Order-Kommissionen in Montreal zu wenig zum Zuge kam, daß aber andererseits die zweite Sektion von Montreal gerade dank der wertvollen Vorarbeit durch die Kommission vielleicht die fruchtbarste Arbeit der ganzen Konferenz leisten konnte, so ist es bei der allgemeinen Aktualität des Themas sehr dankenswert, daß nun neben den beiden Berichten der vorbereitenden Kommission und dem Sektionsbericht auch eine Auswahl des für Montreal bereitgestellten Materials mit Beiträgen von J.-L. Leuba, S. L. Greenslade, E. Flesseman-van Leer, K. Bonis, E. Molland, G. Ebeling und K. Skydsgaard in einem handlichen Paperbackband zugänglich gemacht werden konnte. Sehr nützlich ist dabei die von Pastor G. Pedersen beigezeichnete Bibliographie zum Fragenkreis *Schrift und Tradition* für die Jahre 1930–1962, zumal dabei auch Zeitschriftenaufsätze berücksichtigt sind.

Da trotz der — möglicherweise nur vorübergehenden — Herausnahme des Schemas „Über die Offenbarungsquellen“ aus den Konzilsverhandlungen die Frage auch im Dialog der Kirchen bis zur lokalen Ebene hin brennend bleibt, stellt das Buch eine sehr wertvolle, praktisch fast unersetzliche Hilfe für eine dem gegenwärtigen Stand der Frage auf nicht römisch-katholischer Seite entsprechende Gesprächsführung dar. Es sollte aber dabei berücksichtigt werden, daß der Band selbst trotz seiner konfessionellen und thematischen Spannweite nicht als umfassende Erörterung des Problems, sondern als Ergänzung zu den Kommis-

sionsberichten und dem Sektionsbericht von Montreal verstanden werden will. Mit Recht erklären die Herausgeber, „daß die Diskussion mit der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung nicht abgebrochen werden darf, sondern daß weitere Schritte unternommen werden müssen“, die zu tun die Sache aller Beteiligten in allen Kirchen ist.

Werner Küppers

Reinhard Neubauer, Geschenkte und umkämpfte Gerechtigkeit. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963. 223 Seiten. Kartoniert DM 24.—.

Diese Arbeit, eine bei Prof. E. Schlink (Heidelberg) verfertigte Dissertation, gibt uns interessante Einblicke in die Theologie eines Mannes, der einst bei einem fortschrittsgläubigen Liberalismus und beim „Social Gospel“ seinen theologischen Weg begonnen hatte und später „zur biblischen, altkirchlichen und reformatorischen Theologie“ zurückfand; man hat die Auswirkung seines ersten großen Buches „mit der von Barths erstem Römerbriefkommentar in Europa verglichen“. Neubauer stellt die Grundzüge des Niebuhrschen Denkens heraus: Niebuhr weiß die menschliche Freiheit, die menschliche Vernunft und den menschlichen Kulturdrang „positiv zu würdigen“, weiß sich aber gerade deshalb immer mehr zu „kritischem Dienst an und in den Unternehmungen menschlicher Selbstverwirklichung“ berufen. Ihm schärft sich dabei der Blick für die menschliche Sünde und für die Offenbarung Gottes im Kreuze Christi. Dabei ist es ihm wichtig, die kulturkritische und die sozialethische Relevanz des am Kreuz erfahrenen Gerichtes Gottes über die Selbstzentriertheit des Menschen herauszustellen. Neubauer weist nach, wie Niebuhr der theologischen Position Luthers in vielen Punkten erstaunlich nahekommt — bis hin zur Wiederaufnahme des

simul iustus — simul peccator, wie Niebuhrs Lutherbild aber — von Troeltsch übernommen — die Züge einer quietistischen Ethik und doppelten Moral trägt, die Niebuhr leidenschaftlich ablehnt. Neubauer zeigt an Hand eines reichen Materials, daß dieses Lutherbild „durch die neuere Lutherforschung in allen entscheidenden Punkten sich als korrekturbedürftig erwiesen hat“. Der Verfasser erwähnt im Vorwort, „daß im Zeitalter der technisch geeinten Welt eine sozialetische Besinnung von seiten der Kirche und der Theologie nur noch im Rahmen des ökumenischen Gespräches möglich ist und fruchtbar zu werden verspricht“. Neubauers Arbeit stellt dazu einen wertvollen Beitrag.

Werner Buchholz

Wilhelm Schmidt, Bedrohte Einheit. Das Handeln der Kirche in der Krise. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1963. 260 Seiten. Broschiert DM 14.80.

Dieses fleißig geschriebene Buch des Paderborner Gemeindepfarrers Wilhelm Schmidt macht den Versuch, die übliche und allmählich unfruchtbar gewordene Kritik an der staatlich subventionierten Volkskirche mit ihrer Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Geltung und geistlicher Lebenskraft zu weiterhelfenden Reformvorschlägen zuzuleiten. Dabei sieht der Verfasser die Einheit der evangelischen Kirche vor allem von ihrem geistlichen Handeln her bedroht, da die Konfessionen über Sakramente und kirchliche Handlungen unterschiedlich urteilen und „leichtfertig“ einander entgegenstehende Beschlüsse fassen. Nach einer Situationsanalyse, die nichts Neues mehr erbringen konnte, durchleuchtet der Verfasser die von der EKV und der VELKD neu gefaßten liturgischen Formulare für die kirchlichen Handlungen und die neuen kirchlichen Lebensordnungen. Dabei möchte er dem Dilemma zwischen dem Erbe der Reformation hinsichtlich der verbindlichen geistlichen Substanz kirchlichen Handelns und den Forderungen der modernen Welt mit dem Mangel an geistlicher Erkenntnis Rechnung tragen. Daß hier eine Reihe von richtigen Feststellungen und guten Einzelhinweisen aus der praktischen Erfahrung zusammengetragen ist, hat den Verlag offenbar zum Druck dieses Buches veranlaßt.

Der aufgewendete Fleiß, der sich vor allem in einer, freilich undifferenzierten Anhäufung fremder Belegstellen unterschiedlicher theologischer Herkunft und verschiedenartiger, mitunter gegensätzlicher kirchlicher Zielsetzung niederschlägt, reicht nicht aus, um zu einer überzeugenden Gesamtkonzeption zu kommen. Der Mangel eines klaren theologischen Gerüsts sowie die Neigung des Verfassers zur Dekretierung absonderlicher Thesen und zu apodiktischen Werturteilen über ihm unsympathische Positionen hindern den Rezensenten daran, in dem Buch mehr als einen gutgemeinten Beitrag zur Notwendigkeit eines kirchlichen Gestaltwandels zu sehen.

Erwin Wilkens

Wilhelm Stählin, Symbolon, 2. Folge. Erkenntnisse und Betrachtungen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. 1963. 364 Seiten. Leinen DM 25.—.

Adolf Köberle hat diese Aufsätze, Betrachtungen und Reden von Altbischof Professor D. Stählin zum 80. Geburtstag des Verfassers herausgegeben. Die meisten Arbeiten entstammen jedoch den letzten Jahren und erweisen eine erstaunliche und hilfreiche Nähe zur Gegenwart und zur theologischen Debatte der Gegenwart. Sie sind geordnet nach 5 Themenkreisen:

1. Zur Auslegung der Heiligen Schrift;
2. Zum Verständnis der christlichen Lehre;
3. Fragen des christlichen Gottesdienstes;
4. Zur Gestalt der Kirche;
5. Zum Verständnis des christlichen Lebens.

In dieser Vielfalt der Themen spiegelt sich ein Grundanliegen des Verfassers, „die Ganzheit und Einheit von Lehre, Gebet und Leben“ ständig im Auge zu behalten. Die christliche Wahrheit darf nicht im Bereich des bloß Intellektuellen und Unverbindlichen steckenbleiben. Sie ist mit der Sorge um den Menschen unlösbar verbunden. So greift Stählin seelsorgerliche Fragen und Zeitnöte an, spricht über die Zurüstung der Pfarrer zum geistlichen Amt und sieht den Menschen eingeordnet in den Kreis des natürlichen Lebens. Wer Stählin nur als Liturgiker zu kennen meint, wird erstaunt sein, welch breiten Raum bei ihm die Schriftbetrachtung und das Ringen um das grundsätzliche Verständnis der Schrift einnimmt. Der Band enthält Schriftbetrachtungen von tiefer Eindringlichkeit. In den

dem Gottesdienst gewidmeten Aufsätzen geht es nicht um eine liturgische Lieblingsprovinz, sondern um ein Ernstnehmen dessen, was im Gottesdienst auf Grund der Schrift geschieht. Stählin besitzt einen klaren Blick für die Komplexität der Wahrheit. Das befähigt ihn, uns auf die Gefahren unserer Einseitigkeiten und falschen Vereinfachungen hinzuweisen, die verhärteten Fronten aufzubrechen und ein ökumenisches Gespräch zu eröffnen. So ist ein Werk ökumenischer Theologie entstanden, das seinen Leser immer wieder reich beschenkt. Die ansprechende sprachliche Gestaltung dieser Arbeiten sei hervorgehoben.

Werner Buchholz

DIE WELT DER RELIGIONEN

Heinz Robert Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“. Quaestiones Disputatae Nr. 22. Herder-Verlag, Freiburg i.Br. 1963. 127 Seiten. Kart. DM 10.50.

Die vorliegende Arbeit nimmt eines der brennendsten Probleme der missionstheologischen und ökumenischen Diskussion auf: die Frage nach dem Sinn, Wesen und der Gestalt der Religionen innerhalb der Heilsgeschichte, die uns von den Religionen und auch von den jungen Kirchen gestellt ist. Wie eine echte Theologie der Mission eine Theologie der Religionen voraussetzt, so kann auch die junge Kirche nur ihr rechtes Selbstverständnis gewinnen, wenn sie weiß, was theologisch die Religionen bedeuten. Das vorliegende Buch möchte durch eine bestimmte Konzeption aus dem gegenwärtigen Dilemma der Diskussion heraushelfen. Es will aber nur ein Versuch, eine quaestio disputata sein. Es führt unter Verwendung auch der wichtigsten evangelischen Literatur in die Problematik und in die Geschichte des Gesprächs ein und versucht dann, eine biblisch fundierte und systematisch durchdachte Theologie der Religionen zu erarbeiten. Der Verfasser geht von einer allgemeinen Heilsgeschichte aus, die er in den Schöpfungstatsachen und im Noahitischen Bund und anderen Hinweisen gegeben sieht. In ihr haben die Religionen einen legitimen, gottgewollten

Platz. In ihnen vollzieht sich göttliche Führung, und es ist Gottesbegegnung und Heilsmöglichkeit in ihnen gegeben. Innerhalb der allgemeinen Heilsgeschichte gibt es durch die Erwählung Israels als Vorbereitung auf Christus die spezielle Heilsgeschichte, in die einmal die allgemeine einmünden soll. Sie bringt die Verpflichtung zur Mission. Die Universalität der Kirche, die in der speziellen Heilsgeschichte gegeben ist, erschließt erst die Möglichkeit, nach dem Sinn der Religionen innerhalb der Gesamtheitsgeschichte zu fragen.

Georg F. Vicedom

Ernst Benz, Asiatische Begegnungen. Stationen einer Reise nach Japan und Indien. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1963. 304 Seiten. Leinen DM 19.80.

Der Verfasser läßt uns in diesem Buch an seinen Reisen in Japan und Indien durch herrliche Landschaftsschilderungen, durchwoben von naturphilosophischen und theologischen Betrachtungen, teilnehmen. Er berichtet von seinen Reiseerfahrungen, von dem Leben und der Not, von dem Glauben und dem Denken der Menschen, mit denen er zusammengetroffen ist. Er läßt uns an der Praxis des Shintokultes, an den Mysterienspielen Japans, am No-Theater teilnehmen und gibt uns eine lebendige Darstellung und Erklärung der dabei verwendeten Zeichensprache. Wir werden in das Leben und in den Dienst eines hinduistischen und eines christlichen Ashrams in Indien eingeführt. Das alles geschieht in einer anregenden und z.T. aufregenden Sprache. Religionswissenschaftler und Völkerkundler werden das Buch genauso gewinnbringend lesen wie der gewöhnliche gebildete Mensch. Das Buch bringt leider, abgesehen von dem Bericht über das christliche Ashram, nur gelegentliche und negativ gehaltene Notizen über die Christen in diesen Ländern, und man fragt sich, warum der Verfasser sein Interesse nicht stärker der christlichen Kirche zugewandt hat. Vielleicht hätte er in der Bekanntschaft mit ihren Problemen ein klareres Verständnis für das Verhältnis von Christentum und den Religionen sich erarbeiten können, als es von den Religionen her möglich war.

Georg Vicedom

KIRCHENGESCHICHTE

Ernst Benz, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1963 Nr. 1. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1963. 135 Seiten. Brosch. DM 12.40.

Die wesentlichsten Forderungen, die Ernst Benz in seinem Buch „Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht“ erhoben hat, werden von ihm nun gleichsam in dieser hochinteressanten Spezialuntersuchung exemplifiziert. Hier wird Kirchengeschichte nicht nur im regionalen oder konfessionellen Längsschnitt, sondern auch im ökumenischen Querschnitt getrieben, und das Ergebnis ist ein Werk von hoher Anschaulichkeit, das mehr enthält, als der Titel auszusagen vermag. Untersucht und dargestellt wird die Einwirkung des Makarios auf den kirchlichen sowie auf den radikalen Pietismus (Gottfried Arnold) und die Einsiedlerbewegung, die in seinem Gefolge einherging, ferner die Einsiedlerbewegung in Pennsylvania und die Wirkungen, die Makarios und Gregorio Lopez auf das Vollkommenheitsideal John Wesleys hatten. Die Bedeutung der Mystik für den Pietismus und Methodismus, die unbestritten ist, die aber früher oftmals sehr verzerrt gezeichnet worden war, ermöglicht eine tiefere Einsicht in jene beiden großen kirchengeschichtlichen Bewegungen. So kann z. B. das merkwürdige Verhalten Wesleys gegenüber Sophia Hopkey in Georgia nur auf dem Hintergrund seiner Beeinflussung durch Makarios und Lopez verstanden werden. „In Makarios entdeckte die pietistische Erweckungsbewegung das Modell und Leitbild ihres Heiligungs- und Vollkommenheitsstrebens... Die Wiederentdeckung hat zu einer echten Korrektur derjenigen Entwicklung geführt, die in der protestantischen Orthodoxie das christliche Heiligungs- und Vollkommenheitsideal durch eine formal-juristische Auslegung der Rechtfertigungslehre zum Erliegen gebracht hatte“ (S. 129 u. 130). Daß durch diese Verbindungslinien zur Mystik die wesentliche Eigenständigkeit des Pietismus und Metho-

dismus nicht in Frage gestellt werden kann, dürfte selbstverständlich sein. Ludwig Rott

Peter Kawerau, Kirchengeschichte Nordamerikas; *Martin Begrich*, Kirchengeschichte Brasiliens im Abriß; *Manfred Jacobs*, Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge. Aus: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Band 4, Lieferung 5. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963. 63 Seiten. Kartonierte DM 7.80, Subskr. DM 6.20.

Es sollte mit Anerkennung vermerkt werden, daß das von K. D. Schmidt und Ernst Wolf herausgegebene kirchengeschichtliche Handbuch auch einen Abriß der Kirchengeschichte Nord- und Südamerikas einbezieht, für die man bisher auf umfangreiche und meist fremdsprachige, zudem oft regional oder denominationell begrenzte Darstellungen angewiesen war. Auch durch diese Lieferung betont das neue Werk seinen ökumenischen Charakter, indem es Durchblicke eröffnet und an Quellen heranzuführt, die für eine frühere Kirchengeschichtsschreibung durchweg nur am Rande, wenn nicht gar außerhalb des Blickfeldes und meist auch des Interesses lagen. Kg.

Friedrich Wunderlich, Brückenbauer Gottes. Anker-Verlag, Frankfurt/M. 1963. 226 Seiten. Leinen DM 12.80.

Der Bischof der methodistischen Kirche in Deutschland legt hier eine kirchengeschichtliche Arbeit vor, die in ausgezeichneter Weise in die Anfänge des bischöflichen Methodismus in Deutschland einführt. Den Kern des Buches bildet eine Vorlesungsreihe, die Bischof Dr. Wunderlich an der Drew University im Jahre 1958 gehalten hat. Sechs Persönlichkeiten des deutschsprachigen Methodismus sind es, die als „Brückenbauer Gottes“ geschildert werden und deren Kurzbiographien mehr zum Verständnis dieser weltweiten Freikirche beitragen, als es der Leser zunächst vermutet hätte. Zur Darstellung gelangen Wilhelm Nast — der Theologe, Ludwig S. Jacoby — der Missionar, Ludwig Nippert — der Evangelist und Lehrer, Erhardt und Friedrich Wunderlich — die beiden Laienprediger und J. L. Nuelsen — der Kirchenführer und Bischof. Von besonderem öku-

menischem Interesse ist jedoch das letzte Kapitel, das die ökumenische Grundhaltung und Aufgeschlossenheit des Methodismus von John Wesley an bis zur Gegenwart zeigt. Das „Soziale Bekenntnis“ der Methodistenkirche sowie ein kurzer Überblick über den gegenwärtigen Stand der Methodistenkirche in Deutschland beschließen das Buch, dessen Brauchbarkeit durch eine Bibliographie, ein Personenverzeichnis, ein Orts- und Sachregister sowie einen 20-seitigen Bildteil sehr erhöht wird. Jeder, dem ernsthaft an einer Förderung der zwischenkirchlichen Ökumene zwischen Landes- und Freikirchen in Deutschland gelegen ist, wird zu diesem Buche greifen und dafür dankbar sein.

Ludwig Rott

Herbert Krimm (Hrsg.) Quellen zur Geschichte der Diakonie. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960/63. 2 Bände. 169 bzw. 534 Seiten. Halbleinen DM 16.80 bzw. DM 39.50.

Es ist eine erstaunliche Materialfülle, die hier zusammengetragen und geordnet worden ist. Der erste Band behandelt die neutestamentliche Zeit bis zum Mittelalter. Der zweite und weitaus umfangreichere Band umfaßt die Reformationszeit bis zur Neuzeit, die im großen und ganzen mit dem Jahr 1914 abgeschlossen wird. Der Herausgeber beschränkt sich im zweiten Band bewußt auf die deutsche evangelische Diakonie und zieht nur im Anhang einige Verbindungslinien zur römisch-katholischen Kirche sowie nach England. Damit warnt er selber vor einer gewissen Einseitigkeit der Geschichtsbetrachtung, in die der Benutzer dieser Quellen sonst unter Umständen fallen könnte. Auch die deutsche evangelische Diakonie muß in ihrem ökumenischen Zusammenhang gesehen werden, und es darf dabei empfehlend auf ein anderes Werk des Herausgebers hingewiesen werden: „Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich“. — Ohne den Wert dieses Quellenwerkes mindern zu wollen, sei am Schluß noch eine grundsätzliche Frage gestellt: War es tatsächlich richtig, die missionarisch-evangelistische Seite von der diakonischen zu trennen? „Die In-eins-Schau von Mission und Diakonie, wie sie Wichern und anderen noch ohne weiteres möglich war, kann heute nur noch naiv wirken“ (2. Bd., S. 11). Kann ein

solcher Satz tatsächlich aufrechterhalten werden, oder hat es nicht gerade die moderne ökumenische Diakonie wieder erneut bestätigt, daß der diakonische Dienst und die missionarisch-evangelistische Verkündigung stets Hand in Hand gehen und gesehen werden müssen?

Ludwig Rott

Edwin H. Robertson, Christen gegen Hitler.

Aus dem Englischen von Stephan Wilms. Deutsche Ausgabe von Heinz Kloppenburg. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964. 136 Seiten. Leinen DM 10.80.

Die Bedeutung dieser knappen Darstellung des Kirchenkampfes liegt weniger darin, daß neue Gesichtspunkte oder bisher unbekannte Tatsachen aufgezeigt würden. Eher wird der Sachkenner hier und da Ergänzungen für notwendig halten und Berichtigungen anzubringen haben. Daß aber dieses Buch in England geschrieben wurde, ist bemerkenswert. Wird doch gerade von deutscher Seite immer wieder beklagt, daß der Kirchenkampf von 1933–45 in der Ökumene weithin nicht die ihm zukommende Würdigung gefunden habe. Aber auch in Deutschland wird man diesen übersichtlichen Abriß — trotz aller Einwände im einzelnen — gut verwenden können, sei es im Unterricht oder zur eigenen Information. Eine zusammenfassende Quellen- und Literaturübersicht hätte freilich nicht fehlen dürfen.

Kg.

RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE

George H. Tavad, Ecriture ou Eglise? La crise de la Réforme. Editions du Cerf, Paris 1963. 364 Seiten. 21 NF.

Der Titel ist Provokation und Programm zugleich. Es geht dem Verfasser darum, das durch die Reformation ausgerufene Prinzip der *norma normans*, der Schrift als eine der Tradition übergeordnete Instanz in Frage zu stellen. Dabei zeigt er geschickt auf, wie faktisch innerhalb des Protestantismus eine eigene Tradition entstanden sei, die eine das Verständnis und die Auslegung der Schrift prägende Funktion bekommen habe. So kann er sagen: „Luther wollte allein das Evangelium; seine Nachfolger, die seinem Beispiel folgten, drückten das Evangelium in ihren Glaubens-

bekenntnissen aus. So war das Evangelium nicht mehr allein.“ Auch gegenüber dem Calvinismus erhebt der Verfasser einen ähnlichen Vorwurf: „Nachdem er (Calvin) jede Tradition zerstört hatte, schuf er einen neuen Typus.“ Damit will der Verfasser aufzeigen, daß das Prinzip der sola scriptura sich nicht durchhalten läßt, da als Antwort auf diese Erkenntnis in der Abfolge der Generationen eine Tradition sich bildet, die trotz aller prinzipiellen Bestreitung faktisch normierend wirkt und das Verhältnis zwischen norma normans und norma normata umkehren kann.

Ist von daher der Protest der Reformation endgültig überholt? Hat diese Bewegung nur den Charakter einer kirchengeschichtlichen Episode, die aus der allgemeinen „theologischen Dekadenz“ des ausgehenden Mittelalters erwachsen ist? Ist darum für eine neue „Theologie des Ökumenismus“ nicht ein besonnener und ausgewogener Ausgleich zwischen diesen beiden Grunddaten theologischer Existenz, der Schrift und der Kirche (Tradition), geboten? So kann der Verfasser als Ausblick auf die zukünftige Gestaltung des Verhältnisses von Schrift und Kirche formulieren: „Diese beiden Phasen der Kundgebung Gottes dem Menschen gegenüber sind zwei Aspekte ein und desselben Geheimnisses. Sie sind letzten Endes eins, obwohl sie eins in der Zweiteit sind. Die Kirche schließt die Schrift in sich, und die Schrift schließt die Kirche in sich.“

Dieser schönen (zu schönen!) Ausgewogenheit gegenüber muß die Frage laut werden: Was für eine Kirche ist hier gemeint? Man kann doch nur in dieser selbstverständlichen Weise die Kirche neben (und das bedeutet faktisch immer über!) die Schrift stellen, wenn man im institutionellen Gerippe dieses Gebildes die entscheidende Garantie für ihre Treue gegenüber dem Herrn der Kirche erblickt. Eine Gefährdung durch schwerwiegenden Abfall kann hier offenbar nicht mehr in Frage kommen. Eine radikale Infragestellung durch Gott selbst im Gegenüber zu der Schrift ist zu einer dynamischen Weiterentwicklung der Wahrheit innerhalb der Kirche domestiziert. Das erste Gebot als kritische Norm jeder Institution und jedes Ereignisses wird damit tatsächlich umgangen. Dieser Protest Gottes gegen alle Men-

schenvergötterung auch in der Kirche ist der Kern der Reformation und die Daseinsberechtigung des auf das Evangelium allein sich gründenden Protestantismus; selbstverständlich ist seine von daher begründete Existenz nur glaubhaft in dem Maß, als sich diese Kritik zuerst und vor allem gegen eine Überfremdung des Evangeliums und der Herrschaft Gottes in den eigenen Reihen richtet. Denn auch hier kann das Salz dumm werden. Darum ist zur Bezeugung der Hoheit Gottes und der Vollmacht der Kirche unbedingt an der in Johannes 17 aufgerichteten Unterscheidung zwischen dem authentischen Zeugen, den Augenzeugen und allen weiteren Zeugen festzuhalten. Es ist gut, daß dieses Buch mit seinen Fragen in aller Dringlichkeit auf ein solches Nachdenken uns hinweist.

Rudolf Pfisterer

Yves M.-J. Congar, O. P., *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques.* Editions du Cerf, Paris 1963. 720 Seiten. 37.20 NF.

Vom jetzigen Papst Paul VI. wird gesagt, er habe alle Schriften von Congar gelesen und er sei deshalb der Meinung, ohne Congars Arbeiten sei das jetzige Konzil, Vaticanum II, überhaupt nicht denkbar. Ein bedeutsames Urteil von einem Mann, dessen Wort Gewicht hat. Im letzten Jahr wurde Congar als Magister Theologiae geehrt; diese Zeremonie ist ein deutlicher Ausdruck für die Wertschätzung, deren sich dieser Theologe innerhalb der katholischen Kirche — und darüber hinaus — erfreut.

Es ist darum ein guter Gedanke, seine Aufsätze und Besprechungen aus den letzten dreißig Jahren in einem umfangreichen Band zu vereinen. Mit Recht trägt dieses Buch die Überschrift „Sainte Eglise“, gilt doch das Forschen dieses Theologen vor allem der Darstellung des Standortes der Kirche im Plane Gottes, ihrer Funktion und ihrem Dienst in dieser Welt und ihrem Gegenüber zu Gegebenheiten wie Staat und Gesellschaft. Dabei wird deutlich, wie er als Entscheidendes an der Kirche das Regieren des Heiligen Geistes sieht, der allein den Leib Christi zum rechten Dienst anleiten kann.

Eine vertiefte Beschäftigung mit Congar ist sicher eine gute Sache; denn aus dem gegenseitigen Gespräch wird für die Ein-

heit und die Wahrheit des Volkes Gottes sicher viel Gewinn erwachsen.

Rudolf Pfisterer

Theodor Seeger, Wort und Sakrament im Gottesdienst der Konfessionen. Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel neuer Gebet- und Gesangbücher. (Koinonia, Band 4.) Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1963. 274 Seiten. Leinen DM 22.—.

Angesichts allzu hochgespannter Hoffnungen auf eine theologisch-liturgische Vereinigung der sich in unserem Land im Namen des Herrn Jesus Christus versammelnden römisch-katholischen und evangelischen Gemeinden kann dieser sorgfältig gearbeitete und klar gegliederte Vergleich zwischen katholischen und evangelischen Gottesdienstbüchern in Baden uns heilsam ernütern. Gerade weil der Verfasser, ein katholischer Gemeindepfarrer, bemüht ist aufzudecken, wie weithin das sich wandelnde Kirchenverständnis und die liturgische Erneuerung in beiden Konfessionen die Trennwand haben durchlöchern helfen, tritt wahrhaft Trennendes erst recht hervor: das Verständnis der Messe als Opfer („Mahlopfert“ und „Opfermahl“) einerseits und das Verständnis des Wort- und des Sakramentgottesdienstes vom unbedingten Primat des „Evangeliums“ her andererseits. Die offenkundige Sympathie des Verfassers für bestimmte evangelische Theologen brauchte dieser Klärung nicht im Wege zu stehen, wenn nur klar genug ausgesprochen würde, daß auch die Äußerungen dieser Theologen die römisch-katholische Meßopferlehre nicht vertreten (vgl. bes. S. 141 f., 204 f., 213–215). Zugleich wird der evangelische Leser sein Verständnis von Abendmahl, Wort und Glaube unangemessen beschrieben finden (vgl. S. 189 f., 255 im Zitat). Er wird vor allem eine Gegenüberstellung der Christusverkündigung des Liedgutes ihrem Inhalt nach vermissen, weil er erst in diesem Inhalt selbst eine Wegweisung zum andern hin erwarten kann. Als ein erster Schritt ist dieser Vergleich katholischen und evangelischen Gottesdienstes jedoch verdienstvoll, und man wird ihn dankbar begrüßen.

Thomas Dell

Johannes XXIII. Leben und Werke. Eine Dokumentation in Text und Bild, herausgegeben von der „Herder-Korrespondenz“, Herder-Bücherei, Bd. 165. Verlag Herder, Freiburg/Br. 1963. 174 Seiten. Brosch. DM 2.50.

Henry Picker, Johannes XXIII. Hinter den Mauern des Vaticans. Der Papst der christlichen Einheit und des 2. vatikanischen Konzils. blick + bild Verlag, Kettwig und Velbert 1963. 240 Seiten. Geb. DM 19.80.

Hier liegen zwei sehr verschiedenartige Biographien des verstorbenen Papstes vor. Während das Taschenbuch eine geschickt und übersichtlich zusammengestellte Dokumentation bietet (teilweise sind längere Partien wörtlich aus der „Herder-Korrespondenz“ übernommen), die durch persönliche Notizen und Briefe des Papstes ein lebendiges Bild nicht zuletzt des Menschen und Christen Angelo Roncalli vermittelt, bringt das reich bebilderte Werk von Henry Picker eine mehr volkstümliche Darstellung, die nicht nur in den Kapitelüberschriften und im Stil dem Journalistisch-Sensationellen mehr Raum läßt, als es dem Gegenstand nach unserem Empfinden angemessen erscheint. Intime Detailkenntnisse des Vf's, vor allem was den äußeren Rahmen der Ereignisse angeht, sind unverkennbar und machen das Buch zu einer spannenden Lektüre. An theologischer Durchdringung der berührten Probleme steht es jedoch, wie zu erwarten, hinter dem viel bescheidener auftretenden Herderbuch zurück. Hans Günther Schweigart

Augustin Kardinal Bea SJ, Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien. Hindernisse und Mittel. Verwirklichungen und Aussichten. Verlag Herder, Freiburg/Br. 1963. 278 Seiten. Leinen DM 19.80.

Das Buch, eine Übersetzung aus dem Italienischen, stellt eine Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und Interviews des Vorsitzenden des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen dar, in dem seine wesentlichen Äußerungen zur ökumenischen Arbeit zusammengefaßt sind. Schon der Name des Vf's verbürgt, daß es sich um wertvollstes Arbeitsmaterial für jeden handelt, der sich über die offizielle katholische Position in dieser Sache orientieren

möchte. Die Stellungnahmen des Kardinals sind wohl abgewogen, lassen langjährige Beschäftigung mit der Materie und die Früchte zahlloser Kontakte mit nichtkatholischen Gesprächspartnern erkennen und geben im ganzen das Bild jener irenischen, aber in der Sache unbeirrten und jede ernsthafte Infragestellung des katholischen Systems ablehnenden Haltung wieder, die der Kardinal seit Aufnahme der Arbeit seines Sekretariats an den Tag gelegt hat.

Hans Günther Schweigart

L. Bouyer — G. Thils u. a., Getauft auf einen Namen. Christus und die Kirchen. Johann Michael Sailer Verlag, Nürnberg und Eichstätt 1963. 328 Seiten. Paperback DM 12.80. Leinen DM 15.80.

Diese Aufsatzsammlung von Theologen des französischen Katholizismus ist aus einer Vortragsreihe in Brüssel hervorgegangen. Die Vf. beabsichtigen, einen weiten Hörer- und Leserkreis zu unterrichten über den christlichen Orient, die protestantische Reformation, den Anglikanismus, die Freikirchen und die ökumenische Bewegung. Die deutsche Übersetzung möchte wohl interessierte katholische Laien ansprechen und sie mit der ökumenischen Wirklichkeit in der Sicht des römisch-katholischen Glaubens vertraut machen. Evangelische Leser gewinnen durch dieses Buch einen Eindruck davon, wie intensiv sich ökumenisch gesinnte Theologen wie Maurice Villain, Olivier Rousseau, P. Michalon u. a. mit der kirchlichen Erneuerung, der Spaltung der Christenheit zwischen Ost und West und dem ökumenischen Geist beschäftigt haben. Es ist interessant zu beobachten, daß französisch-katholische Theologen manche Akzente anders setzen, als es bei uns geläufig ist. Die Perspektive aus verschiedener Nation und Konfession ist begreiflicherweise eine andere. Es ist immer wieder lehrreich zu erfahren, daß jede Sicht der Ökumene begrenzt ist und darum auch unsere eigenen Vorstellungen immer neu korrigiert und ergänzt werden müssen. Die römisch-katholische Kirche nimmt jedenfalls aufmerksam teil an der Arbeit des Ökumenischen Rates durch eine internationale katholische Konferenz, die seit 1950 jährlich zusammentritt, um die Programme von Genf zu studieren (S. 25). Richtig ist die Beobachtung, daß

auch der scheinbar unliturgische Protestantismus seine eigene, stereotype Liturgie ausbildet (S. 137), merkwürdig aber, daß im Abschnitt „Wiederentdeckung der Liturgie“ weder Alpirsbach noch Berneuchen, ja nicht einmal Taizé erwähnt werden. Die deutliche Grenze des römischen Ökumenismus wird da sichtbar, wo die nicht-römischen Kirchen lediglich als „getrennte Gemeinschaften von gläubigen Menschen“ (S. 28) erscheinen, während der Buchtitel unter Bezug auf die eine Taufe von „den Kirchen“ unter dem einen Herrn spricht.

Reinhard Mumm

VATIKANISCHES KONZIL

Gottfried Maron, Evangelischer Bericht vom Konzil. Zweite Session. Bensheimer Hefte Nr. 23. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 68 Seiten. Brosch. DM 3.—.

Yves M.-J. Congar, O. P., Le Concile au jour le jour. Deuxième session. (Das Konzil, von einem Tag zum andern. Zweite Session.) L'Eglise aux cent visages, Nr. 9. Les Editions du Cerf, Paris 1964. 224 Seiten. Brosch. NF 6.90.

Der Bericht Gottfried Marons, eines Mitarbeiters des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, ist eine Sammlung seiner zunächst im Schweizer EPD laufend veröffentlichten Briefe aus Rom über das Konzilsgeschehen. Daher die lebendige Unmittelbarkeit dieser Chronik, die ständig Information und Wertung aufs engste verbindet. Diese erweist sich zwar durchgängig als realistisch und nüchtern, jedoch ist, besonders im Blick auf die Haltung des Papstes selbst, eine zunehmende Skepsis des Vf's nicht zu verkennen. Die Fragen, die wir einander zu stellen haben, richtiger: vor die das Evangelium selbst uns hüten wie drüben stellt, sind scharf herausgearbeitet und wirken gelegentlich heilsam desillusionierend. So ist hier eine vorzügliche Gelegenheit geboten, sich über das Geschehen auf dem Konzil aus der Sicht eines evangelischen Beobachters zu unterrichten; freilich wird man dazu die Texte der wichtigsten Reden andernorts nachlesen müssen.

Das Buch des französischen Dominikaners, eines der bekanntesten Vertreter des

katholischen „Ökumenismus“, nach Gegenstand und Titel eine Parallelerscheinung, bietet, wesentlich breiter angelegt, neben theologischen Reflexionen über die Entwicklung auf dem Konzil auch eine Dokumentation der wichtigsten Texte. Es ist im wesentlichen ein Tagebuch, das das Geschehen in der Aula aus der Sicht des entschiedenen ökumenisch denkenden katholischen Theologen begleitet und im positiven Sinne zu deuten sucht, ohne sich freilich das Gewicht der Widerstände und Hemmnisse zu verhehlen. Für den evangelischen Leser ist es ein erregendes Dokument des aufrichtigen Willens zu einer Selbstbesinnung vom Worte Gottes her, wie er sich in der katholischen Theologie immer spürbarer geltend macht.

Hans Günther Schweigart

Johann Christoph Hampe, Ende der Gegenreformation? Das Konzil — Dokumente und Deutung. Mit Vorworten von Kardinal Julius Döpfner und Kirchenpräsident D. Martin Niemöller. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin; Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1964. 447 Seiten. Brosch. DM 4.80.

In diesem umfangreichen Band, der schon um seines erschwinglichen Preises willen weite Verbreitung finden wird, liegt zum erstenmal eine breite Dokumentation vor. Da sie nicht umfassend sein kann, sind die entscheidenden Akzente durch die Auswahl der Texte gesetzt. Es kommen sehr verschiedenartige Stimmen zu Wort, von den Päpsten und Konzilsvätern bis hin zu den evangelischen Beobachter-Delegierten, bis zu Karl Barth und Hans Asmussen. Unverkennbar ist die Absicht, die „geistliche Dimension“ des Konzils hervorzuheben und die Dringlichkeit der damit an uns Evangelische gestellten Frage zu unterstreichen. Der Rezensent dürfte von seinem „Evangelischen Bericht über das römische Konzil“ (Stimme-Verlag) her wohl kaum unter dem Verdacht stehen, Bedeutung und Gewicht des Aufbruchs und der Erneuerung, die sich in der katholischen Christenheit regen, zu unterschätzen; dennoch scheint ihm hier bei aller offenbar angestrebten Objektivität ein Gesamtbild sich zu entfalten, das die Tendenz zu einer Überbewertung der auf dem Konzil selbst zutage getretenen Aufgeschlossenheit in sich birgt. Das Fragezeichen hinter dem Titel des Buches sollte

vom Leser nicht übersehen werden. (So wie andererseits die Konfrontation Luthers mit Johannes XXIII. auf dem Umschlagbild nicht nur die vielleicht beabsichtigten Assoziationen hervorzurufen vermag!) Jedenfalls ist das Buch eine wertvolle Informationsquelle und trägt als Dokumentensammlung seine eigene Korrektur in einigen Stellungnahmen evangelischer Autoren in sich. Daß sie nur recht verstanden werden möchten angesichts der doch wohl etwas einseitigen Auswahl der katholischen Stimmen! Möge ein Zitat aus dem Bericht von Prof. Skjoldsgaard in diesem Sinne gehört werden: „Ich weiß, daß ein Konzil nicht mit charismatisch-prophetischen Kategorien zu messen ist, aber das schließt doch wohl nicht aus, daß unerwartet ein prophetisches Wort laut wird, das alles andere in den Schatten stellt... Wir warten noch auf diesen Augenblick eines die Grenzen sprengenden, lebendigen Wortes in der Geschichte dieses Konzils“ (S. 387).

Hans Günther Schweigart

Xavier Rynne, Die zweite Reformation. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Entstehung und Verlauf. Kiepenheuer und Witsch, Köln und Berlin 1964. 324 Seiten. Leinen DM 19.80.

Dieser Bericht, hinter dessen pseudonymer Verfasserangabe sich mehrere Autoren verbergen, hat eine eigenartige Vorgeschichte. Er geht auf einen Artikel im „New Yorker“ zurück, der kurz vor der Eröffnung des Konzils dessen Vorbereitungen in einer Weise schilderte, die der Vermutung führte, der Verfasser müsse ein Vertrauter des Papstes sein. Zusammen mit den dann folgenden Berichten über die erste Konzilsperiode vom 11. Oktober bis 8. Dezember 1962 entstand das 1963 in New York erschienene Buch „Letters from Vatican City“, dessen deutsche Übersetzung hier vorliegt. Der Verlag kündigt an, daß ein entsprechender Bericht über die zweite Periode ebenfalls noch in diesem Jahre in Amerika und Deutschland erscheinen wird.

Das Buch, von seinen Verfassern ein „Versuch in theologischem Journalismus“ genannt, gilt bei amerikanischen Kritikern als die kenntnisreichste und dramatischste Darstellung des Konzils. In der Tat schildert es seinen Berichtsabschnitt in flüssiger

Sprache und fortlaufender Darstellung, durchsetzt mit einer Fülle von Einzelinformationen und wichtigem Hintergrundmaterial, ohne freilich Sensationen mitzuteilen. Auf einen knappen Abriss der Entwicklung moderner römisch-katholischer Reformbestrebungen, immer allgemeinverständlich und z.T. recht volkstümlich geschrieben, folgt eine Darstellung der einzelnen Phasen und Beratungsgegenstände der ersten Konzilsperiode, wobei auf die Beschreibung der gesamten Atmosphäre und des darin sich vollziehenden Fortschritts der Erneuerungsbewegung gegen mannigfache Widerstände besonders Wert gelegt wird.

Die Verfasser versichern, sich nur auf Quellen zu stützen, die der Öffentlichkeit zugänglich sind (insbesondere in offiziellen römisch-katholischen Zeitschriften), ferner auf Berichte in anderen Zeitungen und Zeitschriften in aller Welt, „die sich auf Nachrichten stützen, welche die amtliche Pressestelle des Konzils oder der Spürsinn einzelner Reporter beschafft haben“. Dem Buch ist kaum ein wissenschaftlicher Wert zuzuerkennen, es kann aber als leicht lesbare Gesamtübersicht seinen Dienst der Information tun. Erwin Wilkens

KIRCHEN DES OSTENS

Wilhelm de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, in: *Orbis academicus* Bd. III/4. Verlag K. Alber, Freiburg/München 1963. Bestellnummer 47 107. 452 Seiten. Leinen DM 39.80.

Eine Frucht der 1958 (Papst Johannes XXIII.) von der Spitze her begonnenen Selbstprüfung Roms: Der bekannte Ostkirchenforscher vom Pontificio Istituto Orientale in Rom behandelt in einem historischen und einem systematischen Teil die Unionspolitik des Vatikans gegenüber den „Orientalischen Kommunitäten“ vom Schisma von 1054 bis zu der grundsätzlichen — aber praktisch von vielen Missionaren ignorierten — Anerkennung der orientalischen Riten durch Leo XIII. 1894/5. Und es wird freimütig der Schluß gezogen, daß die traditionelle, aber widersinnige Verkoppelung von Katholizitäts-Anspruch und national-römischer Bindung des Vatikans

das Verhältnis zu den Ost-Christen nachhaltig belastete.

Freilich ist die These einer „selbstverständlichen Existenzberechtigung der orientalischen Riten (und liturgischen Sprachen) vor dem Schisma“ (S. 183 f.) einzuschränken. Denn z.B. die „Slawenlehrer“ Konstantin/Kyrrill und Method standen im 9. Jahrhundert im Kampf mit der „Dreisprachen-Häresie“, der Anerkennung nur dreier „sakraler“ Sprachen: Hebräisch, Griechisch, Latein, die, theoretisch im allgemeinen von Rom und von der fränkischen Kirche verteidigt, auch in Byzanz damals weithin praktisch in Geltung stand (vgl. die wertvolle, jüngste Zusammenfassung der weitverzweigten internationalen Forschung über die Slawenmission: Fr. Grivec, Konstantin und Method-Lehrer der Slawen, Wiesbaden 1960).

Aber auch die „Möglichkeit und Opportunität einer eigenständigen orientalischen Theologie“ ist in Rom — von 1000 bis 1900 — kaum gesehen worden (S. 317); von daher — das sei hinzugefügt — haben sich Unkenntnis und Verzeichnung orthodoxer Theologie auch auf die Reformationen übertragen.

Von besonderem Gegenwartsinteresse sind die historische und die systematische Behandlung der Frage der Autonomie der Patriarchate sowie der „Katholikate“, d.h. der Kirchengemeinschaften außerhalb des Imperium Romanum; ihrer aller selbständige Entstehung und nur sekundäre dogmatische Abgrenzung voneinander wird betont (S. 12). Ferner die Geschichte der verhängnisvollen „Lateinischen Patriarchate des Ostens“ sowie der neuzeitlichen Unionsversuche in Osteuropa. Mehrere Abschnitte hat der Hauptverfasser besonderen Spezialisten übertragen. Für die durch Behinderung eines Mitarbeiters vernachlässigten römischen Beziehungen zu den jüngeren osteuropäischen Patriarchaten sind die Werke von K. M. Ammann und E. Winter (vgl. *Ök. Rundschau* 4/1963) heranzuziehen.

Acht Seiten Bibliographie und zwanzig Seiten Register machen das vorzüglich ausgestattete Werk, das eine Lücke ausfüllt, zu einem höchst willkommenen Handbuch. Es ist lehrreich auch deshalb, weil es moderne historische Selbstkritik und ökumenische Aufgeschlossenheit verbindet mit un-

bedingtem Festhalten an dem — nicht historischen, aber — „Göttlichen Recht“, das den „Bischof von Rom“ an die „Spitze der Gesamtkirche“ stellt, außerhalb derer es — genau genommen — nur „christliche Kommunitäten“ gibt, die ohne eucharistisch-disziplinäre Gemeinschaft mit Rom nicht als „Kirchen“ gelten dürfen — auch wo die diplomatische Praxis gelegentlich einen anderen Sprachgebrauch zuläßt.

Hildegard Schaefer

Igor Smolitsch, *Geschichte der Russischen Kirche. 1700–1917*. Verlag E. J. Brill, Leiden 1964, in: *Studien zur Geschichte Osteuropas*, hrsg. von Werner Philipp u. a., IX. 734 Seiten. Ln. hfl. 96.—.

Das Standardwerk ist bestimmt, eine seit 50 Jahren bestehende empfindliche Lücke zu füllen. In thematischen Längsschnitten gegliedert, berichtet Band I über den Aufbau der Kirche, die Geschichte ihrer Institutionen und Organe — Verwaltung, Episkopat, Pfarrgeistlichkeit, Mönchtum und Schulwesen — und, als ein Hauptproblem, über die Kirchenpolitik der Regierung. Der zweite Band soll das Wirken der kirchlichen Organe darstellen: die Pastorierung und Bemühung um die Hebung des religiös-sittlichen Zustandes sowie die Missionstätigkeit; Reformpläne; Verhältnis der Kirche zu den Altgläubigen, Sekten und anderen Konfessionen. Er soll zum Schluß einen Überblick über die Forschungsgeschichte und über die Entwicklung der theologischen Disziplinen in der Russischen Orthodoxen Kirche bringen. Der kundige Leser erkennt die Bedeutung gewichtiger russischer Vorarbeiten: A. Dobroklonskij's noch nicht überholtes Lehrbuch für die russischen Priesterseminare und Geistlichen Akademien „Handbuch der Russischen Kirchengeschichte IV“, Moskau 1893, und auch A. Kartaschows „Skizzen zur Russischen Kirchengeschichte“, Paris 1959/60 (besprochen in „Ökumenische Rundschau“ Heft 2/1960; der Titel, auf den Smolitsch in dem 40-seitigen Literatur- und Quellenverzeichnis S. XXX hinweist, fehlt an der verwiesenen Stelle, S. 17). Außer einer umfassenden Benutzung der gesamten zugänglichen russischen Quellen und Literatur ist die internationale Literatur des 20. Jahrhunderts eingearbeitet. Besonderer Dank gebührt den 44 Seiten Tabellen und Register. Der kom-

plizierte Druck auf Grund der internationalen Transkription ist nahezu fehlerlos.

Hildegard Schaefer

Bruno Geissler/Günther Stökl, *In oriente crux*. Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raum zwischen der Ostsee und dem Schwarzen Meer. Hrsg. von Herbert Krimm. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1963. 440 Seiten. Leinen DM 34.—.

In seinem Vorwort berichtet der Herausgeber über die Entstehungsgeschichte des Buches. Sie reicht ins Jahr 1945 zurück. Das Buch sollte damals einen praktischen Zweck verfolgen. Es sollte bessere Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse in Osteuropa vermitteln und dazu beitragen, daß den von dort kommenden evangelischen Deutschen mehr Verständnis entgegengebracht wurde. Wenn diese Absicht nach fast 20 Jahren verwirklicht wird, so können weder der Zweck noch die Art der Darstellung dieselben sein, wie sie damals hätten sein sollen. Das heute vorliegende Buch wendet sich an einen anderen Leserkreis und tritt mit einem gewissen Anspruch auf, der im Untertitel des Buches angegeben ist.

Nach einem einleitenden Aufsatz von G. Stökl über die Christianisierung Osteuropas (S. 17–31) folgt auf S. 32–425 eine Darstellung, die im wesentlichen auf Bruno Geissler zurückgeht. Diese Darstellung gliedert sich in fünf Teile, von denen Polen, Böhmen und Ungarn (S. 82–389) den breitesten Raum beanspruchen, während das Ostbaltikum und Rußland mehr am Rande stehen. In erzählender Weise berichtet der Verfasser in großen Zusammenhängen. Im wesentlichen werden mehr die äußeren, die politische Welt betreffenden Ereignisse geschildert. Die innere Geschichte der Kirchen wird wenig berührt. Damit hätte man sich abfinden können. Worauf aber der Leser Anspruch hat, ist dieses, daß ihm richtige Angaben gemacht werden. Er ist betroffen, wenn er eine Folge von Unrichtigkeiten findet:

S. 32 wird behauptet, daß das Ermland in der Gegenreformation in den Schoß der römischen Kirche zurückkehrte. In Wirklichkeit ist es nie evangelisch gewesen. S. 34 heißt es, die Reformation in Preußen hätte 1526 begonnen. Das geschah jedoch schon 1523. S. 36 wird gesagt, Joachim II.

und Herzog Albrecht seien Brüder gewesen, während sie verschiedenen Zweigen des Hauses Hohenzollern angehören. S. 47 wird die Entstehungszeit der dänischen Kirchenordnung mit 1562 angegeben. Bugenhagen ist aber bereits 1558 gestorben, usw.

Auf manchen Seiten hat man den Eindruck, daß keine Korrektur gelesen ist:

S. 96 wird das Gebiet von Kiev als Westukraine bezeichnet, Sobieski wird „ein Feldherr von Rom“ genannt (soll es vielleicht heißen „von Rang“?). S. 97 wird aus dem Prinzen Condé ein Prinz Conti gemacht. S. 116 aus Gospodi pomiluj wird ein sinnloses Gospodin pomiluj usw.

Verhältnismäßig ausführlich wird die neuere Zeit nach 1815 behandelt. Wenn sich der Verfasser auf die letzten 150 Jahre beschränkt hätte, dann hätte er nicht in Gebiete zu gehen brauchen, die ihm fremd waren und fremd geblieben sind. Das gilt von der evangelischen Kirchengeschichte Polens ebenso wie von anderen Bereichen, obwohl man zugeben wird, daß für die jüngere Zeit das Bild reichhaltiger und zutreffender wird. Immerhin vermißt man manche wesentlichen Züge.

Am schlimmsten steht es mit dem letzten Abschnitt. Wenn der Verfasser die angegebene Literatur gelesen hätte, dürften ihm alle die Irrtümer nicht unterlaufen sein. Laufend verschreibt sich der Verfasser.

S. 391 aus Varwarka wird bei ihm Varvoska. S. 246 Melancthon wird ein Schwager Peuker angedichtet (gemeint ist sein Schwiegersohn Kaspar Peucer!). S. 391 Die Heirat des Herzogs Magnus (1574) ist mit der Werbung des Prinzen Hans verwechselt. Obgleich Prinz Hans 1602 in Moskau stirbt, läßt ihn der Verfasser noch 1606 im Kreml residieren und am evangelischen Gottesdienst teilnehmen. Nemeckaja Sloboda hat ihren Namen nicht daher, „weil die Deutschen die Mehrheit der Bewohner stellen“, sondern weil nemec damals die Bezeichnung für jeden Ausländer ist.

Das Gesetzbuch von 1649 hat den Ausländern nicht „verbieten, russische Dienstboten zu beschäftigen“, sondern mit ihnen unter einem Dach zu wohnen und an einem Tisch zu essen. Daß man als Ersatz für russische Dienstboten damals „moslemische Tataren und buddhistische Mongolen“ ge-

nommen hatte, ist freie Erfindung. Für die Entstehung der lutherischen Gemeinden in Moskau zeigt der Verfasser kein Verständnis.

In diesem Stile könnte man fortfahren. Was der Verfasser von der Russischen Kirche und erst recht von den Altgläubigen berichtet (S. 396 ff.), ist fast durchweg falsch. Dem Kolonistenjargon Joh. Harders folgend, nennt er die Russisch-Orthodoxe Kirche „pravoslawisch“ und ihre Glieder „Pravoslawen“. Da kann man nur fragen, was das soll!

Robert Stupperich

Walter Kolarz, *Die Religionen in der Sowjetunion. Überleben in Anpassung und Widerstand.* Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1963. 540 Seiten, 36 Bildtafeln und 6 Textkarten. Geb. DM 58.—.

Die englische Ausgabe dieser großangelegten Untersuchung der „Religionen in der Sowjetunion“ ist in Heft 4/1962 S. 307 f. unserer Zeitschrift bereits besprochen worden. Wir benutzen das Erscheinen der deutschen Übersetzung gerne dazu, nochmals auf dieses einzigartige Standardwerk hinzuweisen, das für die immer weitere Kreise interessierende Beschäftigung mit dem religiösen Leben in Rußland — man darf es hier wirklich ohne Übertreibung sagen — schlechthin unentbehrlich ist. Walter Kolarz hat mit unendlicher Mühe und Sorgfalt ein geradezu erstaunlich reichhaltiges Material gesammelt, gesichtet und ausgewertet. Objektivität und Nüchternheit des Urteils verbinden sich bei ihm mit der Gabe, die vielen Mosaiksteinchen bruchstückhafter Informationen zu einem lebens- und eindrucksvollen Gesamtbild zusammenzufügen. Gewiß — wie bei jedem Geschichtswerk bleibt manche Interpretationsmöglichkeit offen, das Fazit mancher Analysen unsicher, aber aufs Ganze gesehen gibt es gegenwärtig wohl keine andere Informationsquelle von gleicher Zuverlässigkeit und Vollständigkeit über diesen so schwer zu überschauenden und noch schwerer zu erfassenden Fragenkreis.

Zwei kritische Bemerkungen seien jedoch erlaubt: Die Darstellung endet mit dem Jahre 1960. Zumindest für die 1963 erschienene deutsche Ausgabe (in England kam 1962 eine 2. Auflage heraus) hätte man ein ergänzendes Kapitel über die be-

wegte Entwicklung gerade der letzten Jahre gewünscht. Und zum anderen: Die wechselvollen und für die Gesamtsituation der Russischen Orthodoxen Kirche (und dann auch der anderen Kirchen in der Sowjetunion) so überaus folgenreichen Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen treten fast überhaupt nicht ins Blickfeld. Auch hier wäre bei einer Neuauflage eine Ergänzung dringend vonnöten. Kg.

JAHRBÜCHER

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 7 - 1964. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 192 Seiten. Lw. DM 16.80.

Die 7. Folge des von dem Leiter des Ostkircheninstituts in Münster, Prof. Robert Stupperich, herausgegebenen Jahrbuches hat einen ihrer Schwerpunkte in der 1100-Jahrfeier der Christianisierung der slawischen Völker durch Kyrill und Method, über deren Wirksamkeit Josef Leixner (Prag) berichtet. Ein weiterer Themenkreis gilt im Blick auf das Vaticanum II dem Konzilsverständnis in der russisch-orthodoxen Theologie, das von Nikolaj Afanas'ev untersucht wird. Auf derselben Linie liegt die Schilderung der Vorgeschichte des Moskauer Landeskonzils von 1917/18 durch Igor Smolitsch, während Heinz Krobucha in die Darstellung russischer Heiliger in der Ikonenmalerei einführt.

Die Kirchengeschichte des Deutschtums im Osten tritt diesmal nur in der biographischen Studie von Peter F. Barton „Ignatius Aurelius Feßler. Vom ungarischen Kapuziner zum Bischof der Wolgadeutschen“ in Erscheinung. Die Chronik erstreckt sich außer auf die Sowjetunion, Polen, die Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien und Bulgarien (Rumänien fehlt merkwürdigerweise immer noch) auch auf Griechenland (hier findet u. a. die 1000-Jahrfeier des Berges Athos Erwähnung). Demetrios Tsakonas folgt mit einem instruktiven Bericht über „Gegenwartsprobleme der Orthodoxie“ und Robert Stupperich schließt den Band mit einer kritischen Übersicht „Die

Orthodoxe Kirche in neueren konfessionskundlichen Darstellungen“ ab.

Zusammenfassend wird man uneingeschränkt sagen dürfen, daß dieses Jahrbuch sich zu einer der wertvollsten und inhaltsreichsten Informations- und Studienpublikationen für die osteuropäische Kirchengeschichte und Kirchenkunde entwickelt hat. Man wird es dem Ostkircheninstitut danken müssen, daß es die Öffentlichkeit in dieser Weise an seiner Arbeit teilnehmen läßt. Kg.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1962. Herausgegeben von Joachim Beckmann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964. 89. Jahrgang. 458 Seiten. Leinen DM 44.—.

Für ökumenisch Interessierte ist das vorliegende Kirchliche Jahrbuch eine wahre Fundgrube. Schon der Beitrag Gottfried Niemeiers, der die Evangelische Kirche in Deutschland während des Berichtsjahres behandelt, bietet wichtiges Material. So z. B. auf Seite 15 f. zur Frage der Integration von Kirche und Mission, Seite 16 ff. über das evangelisch-katholische Verhältnis und Gespräch, dessen Dokumentation gerade in dem nun eingetretenen Zeitabstand nach den beiden ersten Sessionsperioden des Zweiten Vatikanischen Konzils noch einmal wichtig nachzulesen ist. — Auch was zum Abendmahlsgespräch innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (S. 9 ff.), zum Taufgespräch (S. 31 ff.), zur Neuordnung der Konfirmation (S. 41 ff.) berichtet wird, hat seine ökumenischen Bezüge.

Die eigentlichen ökumenischen Aufsätze aber sind der Beitrag von Hanfried Krüger „Ökumenische Bewegung“ (S. 285—329) und der Bericht von Hildegard Schaefer „Die Orthodoxe Kirche des Ostens“ (S. 330—424). Hanfried Krüger berichtet über ein orthodoxes Echo auf Neu-Delhi, Aspekte der Studienarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, über die römisch-katholische Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil, einige internationale Probleme, regionale Entwicklungen und über gewisse Vorgänge bei den konfessionellen Weltbünden und anderen christlichen Weltorganisationen.

Hildegard Schaeders Bericht, der die Jahre 1957–1962 umfaßt, ist eine vorzügliche Dokumentensammlung der verschiedenen Zweige der Orthodoxie und der Bewegungen in ihr. Auch dieser Bericht geht in besonderer Weise auf das Zweite Vatikanische Konzil ein.

Ich habe es seit langem bedauert, daß die ausgezeichneten Aufsätze über die ökumenische Entwicklung, wie sie fast jährlich von Hanfried Krüger für das Kirchliche Jahrbuch beigeuert werden, für eine weitere Leserschaft unzugänglich bleiben. Darf man den Verlag ermutigen, einmal eine dann vielleicht etwas zu kürzende Sammlung dieser Aufsätze herauszugeben? Einen ähnlichen Wunsch hätte ich im Blick auf die weniger häufigen, aber ebenso wichtigen Berichte Hildegard Schaeders.

Zwei Wünsche für das nächste Kirchliche Jahrbuch:

1. daß es eher erscheint und nicht fast anderthalb Jahre nach dem Ablauf des Berichtsjahres; 2. wann ist auch die Mission in einem Kirchlichen Jahrbuch zugelassen? Vielleicht hat aber der Herausgeber im Blick auf die ihn selber so beschäftigenden Integrationsfragen diesen Wunsch für das Jahrbuch 1963 bereits berücksichtigt.

Der Vollständigkeit halber sei noch vermerkt, daß Erwin Wilkens über „Die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik“ geschrieben hat und Paul Zieger eine Fülle von Material zur kirchlichen Statistik vorlegt (auf S. 453 muß man sicher statt „Mecklenburg“ „Schleswig-Holstein“ lesen).
Hans Heinrich Harms

Theodor Schlatter (Hrsg.), Die Bibel in der Welt, Bd. 5/1962 u. Bd. 6/1963. Jahrbücher des Verbandes der Evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland. 192 bzw. 209 Seiten. Brosch. DM 4.— bzw. DM 6.—.

Jahrbücher wenden sich gewöhnlich an einen beschränkten Interessentenkreis. Die beiden hier vorliegenden Werke machen davon eine Ausnahme, und zwar sowohl der Sache als auch dem Inhalt nach. Das Werk der Bibelverbreitung ist schon seit langem zu einer ökumenischen Aufgabe geworden, was von den Kirchen der Reformation nur mit Dankbarkeit begrüßt werden kann. Neben für jeden Gemeinde-

pfarfer wertvollem, aktuellem und statistischem Material bieten die beiden Bände instruktive Aufsätze aus der Geschichte der Bibelverbreitung (z. B. Theodor Schlatter: „Knotenpunkte einer 150jährigen Geschichte/ Zum Jubiläum der Württembergischen Bibelanstalt“, Robert Steiner: „Robert Pinkerton“) sowie wertvolle Beiträge zum Thema Bibelübersetzung (z. B. Fritz Tschirch: „Die Sprache der Bibelübersetzung Luthers heute“, P. H. Vogel: „Evangelische und freikirchliche Bibelübersetzungen im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland“). — Die Jahrbücher werden nicht über den Buchhandel ausgeliefert; sie sind erhältlich bei der Geschäftsstelle des Verbandes der evang. Bibelgesellschaften, Wuppertal-Barmen, Wittensteinstr. 114.
Ludwig Rott

FESTSCHRIFTEN

Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. 2 Bände. Hrsg. von Johannes B. Metz, Walter Kern SJ., Adolf Darlapp und Herbert Vorgrimler. Unter der Schriftleitung von Herbert Vorgrimler. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1964. Band I 84* und 668 Seiten. Band II 8* und 964 Seiten. Leinen, beide Bände zusammen DM 98.—.

Diese ungewöhnliche Festschrift zum 60. Geburtstag Karl Rahners (am 5. März 1964) mit 72 Einzelbeiträgen seiner Schüler, Freunde und Kollegen (darunter von evangelischer Seite Wilfried Joest, Ernst Kinder und Erik Wolf) kann hier nicht besprochen, sondern nur angezeigt werden. Wenn man die 887 Titel des beigegebenen Verzeichnisses der Schriften Rahners (nach dem Stand vom Januar 1964) und die Tabula gratulatoria mit mehr als 900 Namen (darunter 14 Kardinäle, mehr als 200 Bischöfe, auch viele evangelische Theologen und eine auffallend große Zahl von Naturwissenschaftlern) durchsieht, kann man etwas ahnen von der theologischen und kirchlichen Reichweite dieses bedeutenden Mannes.

Eben diesem weiten Horizont hat man durch die Anlage der Festgabe, für die Beiträge zu ganz aktuellen Fragen des theologischen, kirchlichen und geistigen Lebens erbeten wurden, Rechnung tragen wollen.

Zwischen der Würdigung des Jubilars am Anfang des 1. Bandes und dem persönlichen Epilog des Bruders Hugo Rahner am Schluß des 2. Bandes stehen die in sieben Gruppen gegliederten Einzelbeiträge zu philosophischen und theologischen Grundfragen, zu biblischen Themen, zur Theologie von Christus und Kirche, zum Problem der Religionen und Konfessionen, zu philosophisch-theologischen Grenzproblemen sowohl des Geistes wie der Naturwissenschaften. Die Herausgeber nehmen mit Recht für diese stattlichen Bände in Anspruch, daß sie einen Spiegel der heutigen Geistes- und Naturwissenschaften und deren Begegnung darstellen. Erwin Wilkens

Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag. Herausgegeben in Verbindung mit Helmut Gollwitzer und Joachim Hoppe von Ernst Wolf. Chr. Kaiser Verlag, München 1963. 303 Seiten. Ganzleinen DM 21.—.

Diese gewichtige Festschrift für den bekannten Berliner Kirchenhistoriker enthält an erster Stelle den aufsehenerregenden Aufsatz von Karl Barth „Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil“, der einen eindringlichen Bußappell an die reformatorischen Kirchen richtet. Aus der Fülle der weiteren Beiträge, die dieser Sammlung über den konkreten Anlaß hinaus bleibenden Wert verleihen, seien als ökumenisch relevant wenigstens drei hervorgehoben: Max Geiger „Christlicher Glaube im atomaren Zeitalter“, Helmut Gollwitzer „Humanismus zwischen West und Ost“ sowie Friedrich-Wilhelm Marquardt „Die Juden unter uns“. Kg.

KIRCHENBAU

Gerhard Langmaack (Hrsg.), Kirchenbau und Ökumene. Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1962. 208 Seiten. 80 Abbildungen. Lw. DM 16.—.

In diesem Band wird berichtet über die 11. Tagung für evangelischen Kirchenbau, die 1961 in Hamburg stattfand. Erstmalig wurde der außerdeutsche Kirchenbau in das Programm einbezogen. Angesichts des internationalen Stils im „weltlichen“ Bauen ist man gespannt auf diese erste Bestandsaufnahme beim Kirchenbau.

Die Berichte aus der Ökumene beschreiben tastende und gelungene Versuche in den USA, in Holland und England. Leider reichen die Bilder (aus den USA z. B. nur fünf Abbildungen) nicht aus, um die gemeinsamen Probleme und ähnliche Lösungsversuche zu veranschaulichen. Dafür ist Bischof Meyers Artikel „Kirchenbau in den jungen Kirchen und auf den Missionsfeldern“ auch geistes- und theologiegeschichtlich höchst aufschlußreich, u. a. im Hinweis auf die frühere unreflektierte Übertragung europäischer Maßstäbe in die Missionsgebiete. Meyer zeigt auch Möglichkeiten für einen ökumenischen Kirchbaustil.

Beiträge zum theologischen Verständnis des Kirchenbaues bringen P. Tillich („Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur“) und O. Söhngen („Der Begriff des Sakralen im Kirchenbau“). G. Jacob umreißt das „Leitbild für den Kirchenbau in der angefochtenen Gemeinde“ und nennt als Ziel das Wohnhaus der ecclesia. Schon wegen dieses Beitrages lohnt sich die Lektüre des Bandes. Reinhard Groscurth

PFINGSTBEWEGUNG

Christian Krust (Hrsg.), Was wir glauben, lehren und bekennen. Missionsbuchhandlung und Verlag, Altdorf bei Nürnberg 1963. 164 Seiten. Ln. DM 7.80.

Unter Mitarbeit des Hauptbrüdertages legt hier der Herausgeber eine Art G'aubenslehre des Mülheimer Christlichen Gemeinschaftsverbandes vor. Es ist zunächst einmal schon beachtenswert, daß eine Gruppe der Pfingstbewegung, die nun eine etwas über 50jährige Geschichte hinter sich hat, solch ein Werk unternimmt. Darüber hinaus setzt jedoch der Inhalt in Erstaunen. Hier wurde in Auseinandersetzung mit der protestantischen Tradition theologische Arbeit geleistet. Je nach konfessioneller Färbung wird der einzelne Kritiker sicherlich noch manches finden, was ihm bedenklich erscheint; aber es wird jedem in Zukunft verwehrt sein, einfach Pauschalurteile zu fällen, wie das im Blick auf die Pfingstbewegung heute noch weithin üblich ist. Das Werk ist so angelegt, daß zu jedem Lehrstück zunächst einmal das eigene Zeugnis gegeben wird und diesem dann Aussagen

von Glaubenszeugen aus der Reformationszeit bis zur Gegenwart folgen. Wiederholt werden dabei Luthers Kleiner und Großer Katechismus, der Heidelberger Katechismus, die CA sowie Väter der Gemeinschaftsbewegung und Theologen der Gegenwart zitiert. Einen besonders breiten Raum nimmt verständlicherweise die Pneumatologie ein (78 von 164 Seiten!). Die Aussagen, die hier mit großer Nüchternheit vorgetragen werden, sind Kritik und Fragen zugleich, gerichtet an die Kirchen der Ökumene, denen diese sich nicht verschließen sollten.

Ludwig Rott

ÖKUMENISCHE MARIENSCHWESTERN

M. Basilea Schlink, Immer ist Gott größer. Verlag der Ökumenischen Marienschwesternschaft, Darmstadt-Eberstadt 1963. 192 Seiten. Mit vielen Bildern aus dem Leben und den Arbeitsgebieten der Schwesternschaft. Engl. broschiert DM 6.—.

Eine Gruppe junger Menschen wird in den letzten Kriegstagen von der Erkenntnis ihrer Mitschuld an der Schuld unseres Volkes überwältigt. Bekenntnis der Sünde vor der Gemeinschaft eröffnet in den Tagen äußerster Unruhe den Zugang zu einem durch nichts zu erschütternden Frieden und einem Zusammengehören in tiefer Gemeinschaft. Dank, Gotteslob und Fürbitte werden Ausdruck inneren Getriebenseins. Zugleich drängt das Erlebte zur Bezeugung nach außen. Das sind die Wurzeln der Marienschwesternschaft, die von vornherein den besonderen Auftrag, „der Liebesseinheit unter den Seinen zu leben“, verspürt und sich deshalb ökumenisch nennt. Ihr Werden und ihr Werk ist für die Marien-

schwestern eine Kette von Erfahrungen, daß Gott größer ist als alle Schwierigkeiten, aber auch alle menschlichen Vorstellungen davon, welche Lösungen er zu schaffen vermag. Das gemeinsame Leben wird Wirklichkeit als „Leben der Armut, weil man alle Dinge gemein hält“, „als Leben in der Sichtbarkeit mit dem Bekennen und Beugen voreinander in den Kapitelsitzungen, Leben in der Liebe, im Gebet und Verkündigungsdienst“. Um sich der Führung Gottes ganz zu überlassen, wählen die Marienschwestern den Weg, sich durch „Losungen“ bestimmen zu lassen, indem „sie unter Gebet und Fragen nach dem Willen Gottes“ ein Bibelwort aus gut 1000 wählen. Sie verzichten auf Bezahlung und Sicherung und erbitten alles für ihr Leben und ihren Dienst als notwendig Erkanntes von Gott. Sie erfahren dabei tiefe Demütigung und wunderbare Hilfe. So werden „aus dem Nichts“ Kapelle, Mutterhaus, Werkstätten, ein Gästehaus und vor allem die große „Jesu-Ruf-Kapelle“ für die als besonderen Auftrag erkannten Verkündigungsspiele gebaut, schließlich Häuser in Israel, eine Kapelle in der Schweiz. . . Dies alles wird von der einen der beiden Oberinnen dargestellt mit dem Ziel, Gottes Wirken hinter allem sichtbar werden zu lassen. Ein besonderes Kapitel ist dem ökumenischen Auftrag der Marienschwesternschaft gewidmet, den sie im alltäglichen Gemeinschaftsleben, als Gastgeber für Besucher aus allen Kirchen und Konfessionen, in der Fürbitte für die gesamte Christenheit und ihr Einswerden, in der Einbeziehung von Gebeten und Gebetsformen auch aus der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche und im Dienst für Israel zu erfüllen suchen.

Anni Rudolph

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Erich Beyreuther, München 49, Bauernwagnerstr. 8 / Pastor Werner Buchholz, Hagen i. W., Siemensstr. 26 / Pfarrer Dr. Thomas Dell, Darmstadt, Paulusplatz 1 / Pastor Willy Friedrich, Lübeck, Wakenitzstr. 42 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Prof. Dr. Dr. Ludolf Müller, Tübingen, Denzenbergstr. 38/1 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall, Breslauer Weg 42 / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Hans-Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37a / Prof. D. Dr. Georg F. Vicedom, Neuendettelsau/Mfr., Missionsstr. 5 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Genf, 150 Route de Ferney / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, Hannover-Herrenhausen, Böttcherstr. 8.

Mitteilungen der Schriftleitung

Der am Anfang dieses Heftes stehende und gleichzeitig in der Juli-Nummer der „Ecumenical Review“ erscheinende Artikel von Lukas Vischer, einem der Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen beim II. Vatikanischen Konzil, führt Gedanken und Überlegungen fort, die im Mittelpunkt unseres Aprilheftes standen, und bildet damit zugleich eine gute Vorbereitung für die bevorstehende dritte Session des Konzils.

Die Beiträge von Erich Beyreuther und Ludolf Müller sind — ein jeder in seiner Weise — dazu angetan, ökumenisches Kennenlernen und Verstehen über Konferenzbegegnungen und -diskussionen hinaus von der Geschichte und von der Tiefe her zu eröffnen. Der auf der deutschen Freikirchenkonferenz gehaltene Vortrag von Ludwig Rott, dem freikirchlichen Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale, bildet eine gute Ergänzung zu den Ausführungen von E. Beyreuther.

Der Bericht von Willy Friedrich über den Ökumenischen Arbeitsausschuß in Lübeck möchte dazu anregen, der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auch anderwärts den notwendigen Unterbau auf regionaler und lokaler Ebene zu geben (vgl. den Leitartikel in den „Lutherischen Monatsheften“ Nr. 5/Mai 1964 über die Gründung einer solchen Arbeitsgemeinschaft in Hamburg).

Der Chr. Kaiser Verlag (München) bedauert, nicht den richtigen Preis für das im EVZ-Verlag veröffentlichte Dokumentenheft von Montreal mitgeteilt zu haben. Dieser beträgt nicht — wie in Nr. 2/1964, S. 202, angegeben — DM 4.85, sondern DM 8.80.

An Sonderdrucken stehen zur Verfügung:

- 1) der in diesem Heft abgedruckte Vortrag von Ludwig Rott zum Preise von 30 Dpf.
 - 2) der — neu aufgelegte — Vortrag von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft „Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen“ zum Preise von 30 Dpf.
- Kg.

Wir empfehlen die Titel unserer Ökumenischen Heftreihe:

Heft Nr. 1: Günter Wiese: Weltweite Evangelisation. Heft Nr. 2: Verschiedene Mitarbeiter: Christen beten für die Einheit. Heft Nr. 3: Verschiedene Mitarbeiter: Die Gemeinde im Haus. Heft Nr. 4: Verschiedene Mitarbeiter: Die Kirchen und die Kirche. Heft Nr. 5: Verschiedene Mitarbeiter: Ökumene am Ort.

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 bis 40 Seiten DM 1,20, ab 10 Stck. DM 1,—.



Zu beziehen durch die

Ökumenische Centrale, 6 Frankfurt a. M.,

Postfach 4025.

GOTT, MENSCH UND DIE GESELLSCHAFT DER GEGENWART

VON DIETRICH v. OPPEN

Das Thema der für 1966 geplanten Weltkonferenz enthält zwei wesentliche Aussagen: Wenn man nachdenkt über „Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart“, dann dringt erstens der Blick unter die Oberfläche der Gesellschaft der Gegenwart hinunter in die Tiefen und schafft damit Voraussetzungen einer angemessenen Erkenntnis und eines angemessenen Umgangs mit den Erscheinungen dieser Gesellschaft. Zweitens arbeitet die Kirche hier daran, ihre Botschaft dem modernen Menschen sachgerecht auszurichten. Beides ist notwendig angesichts der Verwirrung, die sowohl in gesellschaftlichen Fragen als auch im Selbstverständnis der Kirche herrscht.

Die folgenden Zeilen wollen einige Gesichtspunkte aufzeigen, die dem Verfasser in dem angedeuteten Rahmen wichtig erscheinen. Sinngemäß kann die Erörterung nicht allein die gesellschaftlichen Fragen im Auge behalten, sondern muß diese einordnen in die größeren Zusammenhänge der spezifischen heutigen Daseinsverfassung im ganzen und des spezifischen Verhältnisses des heutigen Menschen zur Welt überhaupt.

Die Welt zwischen Gott und Mensch

Es gibt ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zu Gott, im Glauben, in der Erhebung, in der Versenkung, im Wissen des Angerufen- und Getragenseins, im Bewußtsein der Vergebung. Aber ein solches tief innerliches und lebendiges Verhältnis ist für sich allein auf die Dauer nicht lebensfähig. Es bedarf der Vermittlung durch Sachbezüge, das heißt durch die Verhältnisse der Welt: durch das Arbeitsleben, das Zusammensein in der Familie, durch Politik, Verkehr, Handel, Nachbarschaft, Kunst, Erziehung, Wissenschaft usw. In, mit und unter alledem begegnet uns Gott und in, mit und unter alledem stehen wir vor Gott. Die Verhältnisse der Welt sind das Medium unseres Umgangs mit Gott. Diese Sachvermitteltheit des Glaubensverhältnisses von Mensch und Gott gehört unabdingbar zum Glaubensleben, wo es dauerhaft sein und Bestand haben soll. Es scheint, daß mit dieser Überlegung, die auf den ersten Blick befremdend wirken mag, ein wichtiges Element in die theologische Arbeit und die kirchliche Verkündigung getragen wird, die beide zu ihrem Schaden weitgehend aus dem Auge verloren haben. Früheren Zeitaltern war sie in ihrer Weise durchaus gegenwärtig.

Was gemeint ist, mag am personalen Verhältnis von Mensch zu Mensch gleichnishaft deutlich werden. Bei Arnold Gehlen findet sich die Bemerkung: „... schließlich ist es stets so wie im Verhältnis der Geschlechter: Es läßt sich zwischen Mann und Frau das leidenschaftlichste, reichste und belebendste Verhältnis direkt und allein, als seelisches Pathos, nur unter allerseltensten Bedingungen durchhalten, es läßt sich darauf allein nichts gründen. Das Biologische, das Ökonomische, die nächste Generation, die Nahrung und Notdurft ist stärker, und das Verhältnis muß sich objektivieren, versachlichen, ... gerade wenn diese Menschen sich nicht gegenseitig verlieren und fremd werden sollen. Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein dauerndes Verhältnis nur indirekt festhalten, er muß sich auf einem Umwege, sich entäuernd wiederfinden...“¹

Mit diesen Feststellungen, die das Verhältnis von Mensch zu Mensch im Auge haben, ist zugleich Wesentliches über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausgesagt. Auch hier läßt sich „das leidenschaftlichste, reichste und belebendste Verhältnis direkt und allein, als seelisches Pathos, nur unter allerseltensten Bedingungen durchhalten“. Und damit gilt auch die anschließende strenge Feststellung: „... es läßt sich darauf allein nichts gründen.“ Das ist von größter Bedeutung, denn das Verhältnis zu Gott ist für den Glaubenden nun einmal das, woraufhin schlechthin alles „gegründet“ werden soll.

Es ist also notwendig, das, was das Verhältnis des Menschen zu Gott vermittelt und damit dauerhaft macht — die Dinge und Verhältnisse dieser Welt —, mit in die Glaubensaussage einzubeziehen. Damit wird, nach Paul Tillich, „das Vorläufige zu einem möglichen Gegenstand der Theologie. Die Theologie geht aber nur insofern damit um, als es ein Medium, ein Träger ist, der über sich selbst hinausweist“.²

Die durch den Glauben verwandelte Welt

Das bedeutet aber nun auch viel für das Verhältnis des Menschen zu diesem seinem Medium. Ganz allgemein leuchtet es unmittelbar ein, daß das Verhältnis des Menschen zur Welt entscheidend geprägt ist durch seine Glaubensformen. Wird aber Gott als der eine ewige Schöpfer- und Vatergott durch Jesus Christus offenbart und wird dieser Gott im Medium der Welt erfahren, dann wird dadurch das Verhältnis des Menschen zur Welt von Grund aus verwandelt. Das ist in den christlichen Jahrhunderten des Abendlandes geschehen. Wir müssen in dem Verhältnis zur Welt, das unserer modernen Daseinsverfassung zugrunde liegt, entscheidende Elemente des christlichen Glaubens wiedererkennen bzw. diese Elemente des Glaubens als Voraussetzung erkennen.³

So liegt der technischen und politischen Wirklichkeit unserer Zeit der keineswegs selbstverständliche und auch nicht beweisbare Glaube zugrunde, daß die Welt eine einzige sei.⁴ Ferner steht unsere Welt notwendig unter dem Prinzip des Fortschreitens, auch da, wo die Illusion des „Fortschritts“ zerstoßen ist. Damit enthält unser Dasein die geschichtliche Dimension, die aus der christlichen Zukunftserwartung erwachsen ist und im Gegensatz zu der zyklischen Zeitvorstellung der Antike steht.⁵

Zum dritten sind die innerweltlichen Verhältnisse und Dinge durch den christlichen Glauben grundsätzlich entzaubert, das heißt verweltlicht worden, wenn auch dieser Prozeß lange Jahrhunderte brauchte, um sich zu vollenden. Damit sind die Dinge und Verhältnisse verfügbar geworden für den, der mit dem Glauben an den jenseitigen Schöpfergott sich selbst außerhalb der Welt stellte. Dem Glaubenden konnte Paulus das unerhörte Wort zurufen: „Panta exestin — alles ist erlaubt“, oder wie Luther es übersetzt: „Ich habe es alles Macht“ — „eins der mächtigsten Worte, die je gesprochen sind“.⁶ Und schließlich mag an dieser Stelle noch der Hinweis stehen, den wir auch Paul Tillich entnehmen können: „Der christliche, namentlich protestantische Rechtfertigungsgedanke drückt sich aus . . . in Elementen jenes lutherischen Trotzes, . . . der das tapfere Ja zu der Wirklichkeit enthält, das den abendländischen Menschen zu immer neuer Aktivität und Schöpfung treibt . . .“⁷

Die kurze und nur sehr unvollständige Reihe der Hinweise mag genügen, um die Herkunft des modernen Verhältnisses zur Welt aus den Elementen des christlichen Glaubens anzudeuten. Es ist der Mensch, der zu freier Mündigkeit berufen ist; seine Mündigkeit ist dabei durch und durch sachbezogen; ja, gerade in der Sachbezogenheit hat die Mündigkeit vielleicht eins ihrer wesentlichen Elemente. Der mündige Mensch hat die Sache im Auge und nicht Lohn und Strafe.

Der abendländische Mensch ist aber nicht bei diesem aus dem Glauben entwickelten Verhältnis zur Welt stehengeblieben, sondern er hat im Sinn dieses Verhältnisses auch eine neue Weltgestalt gebaut. Und diese neue Weltgestalt trägt nun in sich die Zeichen des mündigen Menschen, der sie errichtete; sie weist auf ihn zurück und fordert ihn. Es ist die moderne technisch-organisatorische Welt, der man zu Unrecht die Entwürdigung und Vernichtung der Person vorwirft. Im Gegenteil, erst mit ihr zugleich ist das Wissen von Würde und Wesen der Person erwachsen. Und wo sie den Menschen unterdrückt und entwürdigt — dem Himmel sei es geklagt, daß sie es mehr als zuviel tut! —, da versteht sie sich selbst in ihrem eigentlichen Charakter nicht.

Es ist die moderne Welt, die in ihrer erdumspannenden Verflechtung mehr und mehr auch in den täglichen Wirkungen zur One World wird; dabei bleibt sie aber

eine vielfältig aufgespaltene Welt, der eine äußere Einheit, etwa in politischer Hinsicht, nur unter unmenschlichem Zwang auferlegt werden könnte. Die wirkliche Einheit bleibt daher jenseits der Erscheinungsformen.

Ebenso ist sie eine Welt, in der ein unablässiges Fortschreiten in Wissenschaft und Technik, in Politik und Wirtschaft unerlässlich ist; dabei haben wir älteren abendländischen Völker aber die Vorstellung eines erreichbaren innerweltlichen Endzustandes verloren. Das Fortschreiten geht einem Zielpunkt entgegen, der jenseits der geschichtlichen Welt liegt.

Ferner ist eine Daseinsverfassung entstanden, die sich im ganzen und in ihren einzelnen Formen als ganz verweltlicht und damit immer nur als vorläufig versteht. Wir leben davon, daß hier keine pseudo-sakralen Festlegungen geschehen, daß wir unsere Lebensformen ehrlich als weltlich-vorläufig verstehen und sie uns damit immer verfügbar halten. Echte Sakralität alter Zeit war ein Ausdruck von Frömmigkeit. Solche echte Sakralität ist heute nicht mehr möglich, weil vom christlichen Glauben endgültig durchbrochen. Heute ist nur noch Pseudo-Sakralität möglich, die zur Unmenschlichkeit führt.

Und endlich, um damit noch einmal der vorigen Reihe bis zum Ende zu folgen, ist unsere Welt heute darauf gebaut, daß uns in ihr „das tapfere Ja zur Wirklichkeit . . . zu immer neuer Aktivität und Schöpfung treibt“ (Tillich). Aber wo das Tun zur Selbstrechtfertigung geschieht, wird es hektisch und unsachlich. Aktivität in echter Sachlichkeit bedarf der inneren Freiheit, die in der christlichen Rechtfertigungslehre liegt. So verweisen die sachlichen Notwendigkeiten zurück auf die Quelle moderner Aktivität, auf die uns Tillich hingewiesen hat.

Die Zweischichtigkeit der modernen Welt

Die auf diesen Grundlagen entstandene moderne Welt nötigt den Menschen zu einer doppelten Orientierung. Er muß gewissermaßen jederzeit in zwei Ebenen denken und handeln, die einander ausschließen und zugleich doch notwendig miteinander verbunden sind. Und auf beiden Ebenen sieht er sich zurückverwiesen auf den christlichen Glauben an Gott, wie er uns eröffnet worden ist durch den rätselvollen Menschen, an den wir als Gottes Sohn glauben. Diese Besinnung auf die notwendige zweifache Orientierung in der Welt ist eine weitere Variation des Themas „Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart“.

Auf der einen Seite ist unser Dasein verfaßt in abstrakten rationalen Organisationen. Sie verstehen sich — wie schon oben gesagt — durchaus weltlich, sie sind auf ganz bestimmte Zwecke gerichtet und brauchen sich um andere Seiten des

menschlichen Lebens nicht zu kümmern. Als ein besonders ausgeprägtes Beispiel sei hier nur die Verkehrsordnung genannt. Hier kommt es allein darauf an, den sachlichen Gesetzmäßigkeiten zu gehorchen, die zu einem möglichst großen Teil in den Verkehrsregeln eingefangen und stilisiert sind. Wer da geht oder fährt, zu welchem Ziel er sich bewegt, was ihn sonst innerlich bewegt — alles das ist unerheblich oder sollte es doch sein. Der eigentliche Zweck ist nur, jedem Verkehrsteilnehmer Gelegenheit zu geben, sein Ziel möglichst unbehindert und ungefährdet zu erreichen.

In der Einfügung in einen solchen Funktionszusammenhang liegt eine menschliche Anforderung, die wir uns selten deutlich machen. Der Ausdruck ist nicht zu hoch gegriffen, wenn wir die hier geforderte Haltung als eine Askese bezeichnen. Unzweifelhaft haben viele Jahrhunderte christlicher Askese entscheidend daran mitgewirkt, eine solche Haltung und eine Daseinsverfassung, die eine solche Haltung fordert, zu entwickeln. In einer sehr nüchternen, sachlichen, weltlichen Weise wird hier der Verzicht auf Rangordnungen, auf persönlichen Geltungsdrang verlangt, es geht um eine Zucht, die sich von Ärger, Hetze, Ungeduld und allen sonstigen sachfremden Kräften freimacht. Eine gewisse liberale und vermeintlich sogar christliche Kulturkritik nennt ein solches System und eine solche Anforderung unmenschlich. Das ist schlechthin falsch. Die Unmenschlichkeit z. B. im Verkehr besteht gerade in der Unexaktheit und in der Nichtleistung dieser Abstraktion. Abstraktion ist nicht nur eine Denkhaltung, sondern überhaupt eine menschliche Haltung der Zucht. Die hier geforderte Haltung ist eine freie Selbstzucht, die sich um der Sache willen und nicht nur im Blick auf die Polizei einfügt. Freie Selbstzucht aber setzt innere Freiheit, innere Distanz von allen Dingen dieser Welt voraus, um sich dann in der gleichen Freiheit verantwortlich dem jetzt und hier Notwendigen zuzuwenden. Über den Ursprung solcher sachzugewandten inneren Freiheit ist im vorigen Abschnitt bereits gesprochen worden.

Neben diese zuchtvolle Askese in der Abstraktion tritt aber nun eine andere Forderung, der in gleicher Weise standzuhalten ist. Es geht um die Frage, wie das Verhältnis von Mensch zu Mensch jeweils richtig und dauerhaft gebaut wird. In alten Zeiten gab es die umfassenden Lebensordnungen der Stände, die auf dem Wege der Sitte auch dieses Verhältnis bis in Einzelheiten hinein bauten. Die modernen Organisationen mit ihrem abstrakten Charakter bieten dafür nur mehr einen Rahmen. Sie lassen einen großen Raum offen, der anderweit gefüllt werden muß. Wir bezeichnen heute das, was wir in diesem Raum erwarten und was uns notwendig erscheint, wiederum mit dem Worte der „Menschlichkeit“. Aber das ist nicht viel mehr als ein unbestimmtes Gefühl und eine offene Frage und enthält kaum klare Umrisse. Diese Umrisse können von einer Seite sachgerecht eingetragen werden: von der christlichen, vom Alten und Neuen Testament her-

kommenden Glaubensaussage. Denn „der Mensch“ ist das zentrale durchgehende Thema der Bibel von der Schöpfung des „Adam“ (= „Mensch“) bis zu Leben, Sterben, Auferstehung und Wiederkunft des „Menschensohnes“. Die mit dieser Bibel lebenden abendländischen Völker haben die moderne Welt gebaut, und darum ist das biblische Bild des Menschen in der modernen Welt tief eingelassen, auch und gerade mit alledem, was hier über Schuld und Weltverschlossenheit und über Verführung und Gewalttat des „Antichrist“ gewußt und gesagt wird. Die ganze Fragwürdigkeit und Nichtigkeit des Menschen in den technischen und gesellschaftlichen Apparaturen wird übergriﬀen durch den Blick in die Tiefe, die in den Worten liegt: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ — m i r, das heißt dem, in dem das Menschsein sich vollendet. In, mit und unter den organisatorischen Abläufen, auch im belanglosesten Alltag ist immer der „Mensch“ und sein eigentliches Heilsein im Spiel. Und diesem Heilsein gilt es zu dienen, wo immer in dem bunten Kaleidoskop des bewegten modernen Lebens irgend jemand für mich ein „Nächster“ wird. Auch in äußerlich belanglosen Situationen hat „der eine Mensch... stets etwas vom Leben des anderen Menschen in seiner Hand“.⁸ Und dabei bedeutet das „Leben“ eines Menschen mehr als nur das biologische Nicht-gestorben-Sein. Hier geht es darum, daß ein Mensch am anderen verantwortlich „baut“. Und da kommt alles das ins Spiel, was das Neue Testament uns sagt: zuvorkommen, vergeben, bejahen, Raum geben, anreden.

Manifeste und latente Kirche

Wo von „Gott, dem Menschen und der Gesellschaft der Gegenwart“ die Rede ist, muß abschließend auch noch ein Wort darüber gesagt werden, was unter den geschilderten Verhältnissen Kirche ist. Die Kirche war einmal im Mittelalter die alles umhüllende und alles durchdringende große Ordnung, in deren Schoß die abendländischen Völker ihre moderne Welt vorbereitet und vorgebildet haben. Als diese Vorbereitung und Vorbildung ins Reifestadium trat, zerbrach die umhüllende einheitliche Form. Die moderne Welt emanzipierte sich als eine säkularisierte von der Kirche, die eben diese Säkularisation und Emanzipation unwissentlich vorbereitet hatte. An die Stelle der einen Kirche des Abendlandes ist heute ein Pluralismus vieler Kirchen getreten, der in ökumenischen Zusammenschlüssen und interkonfessionellen Gesprächen mühsam einer gemeinsam zugrunde liegenden Einheit sich bewußt zu werden sucht. Überdies ist die Zahl der bewußt und regelmäßig am kirchlichen Leben teilnehmenden Menschen zur Minderheit geworden. Und noch weiter zur Minderheit geworden ist die in Erscheinung tretende christliche Kirche durch den Modernisierungsprozeß der ganzen Welt. Was das Abendland an Formen entwickelt hatte, ergreift heute den ganzen Erdball, ohne

daß die Ausbreitung des christlichen Glaubens damit Schritt hielte. Damit ist die in Erscheinung tretende christliche Kirche zu einer zerspaltenen Minderheit geworden in einer Welt, die vom christlichen Glauben her gebaut ist und kaum noch weiß, daß dieser Glaube ihren Fundamenten unsichtbar eingelassen ist.

Im tatsächlichen Leben dieser Welt wird nun unendlich viel unbewußt aus dem Glauben gehandelt: nämlich überall da, wo den geschilderten Strukturen und ihren tiefen Notwendigkeiten entsprochen wird. Unsere Welt könnte nicht bestehen, wenn das nicht geschähe. Zugleich aber wird an solchem Gehorsam unendlich viel versäumt, und darum geht unsere Welt durch schwere große und kleine Krisen.

Im Hinblick auf das unbewußte Handeln aus dem Glauben hat Paul Tillich in dem genannten Aufsatz den bedeutsamen Begriff der „latenten Kirche“ geprägt, die es neben der „manifesten“, das heißt der in Erscheinung tretenden Kirche gibt. Die latente, das heißt die verborgene Kirche, ist dabei nicht etwa eine mindere Form, denn in ihr geschieht oft Besseres und Richtigeres als in der in Erscheinung tretenden Kirche. Das Vorhandensein beider Formen der Kirche deutet vielmehr auf den lebendigen Prozeß hin, den die Kirche von Anbeginn her darstellt: Die Kirche sagt das Wort und trägt es durch die Zeiten weiter, und das Wort will immer von Neuem Welt werden. Der große Emanzipations- und Säkularisationsprozeß der Neuzeit zeigt hier nur im Großen, was im Kleinen ständig geschieht und geschehen muß: daß das Wort in weltlichen Formen Fleisch und Blut werden will. Darum aber muß die Verkündigung des Wortes auch in diesen Formen, die von ihm ausgegangen sind, den Quell des Ursprungs offen und rein halten. Die säkularisierte Welt muß davor bewahrt werden, sich in falschen Sakralisierungen zu verfestigen. Die Distanz zur Welt, die die abstrakten technisch-organisatorischen Formen geschaffen hat und in ihnen als Zucht lebendig wird, ist aufrechtzuerhalten. Das aktive tapfere Ja zum Tun ist vor der verfälschenden Selbstrechtfertigung zu bewahren und an seinem eigentlichen Ursprung — der Rechtfertigung allein durch den Glauben — festzuhalten. Die „Menschlichkeit“ ist durch die Verkündigung des Wortes aus der Verschwommenheit zu befreien und mit festen Umrissen zu versehen.

Das alles aber ist nichts anderes als die alte und immer neue Predigt von Gott dem Schöpfer und dem Vater, von seinem Sohn als der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen und von der Kirche, der das Wissen von den Grundlagen der Welt anvertraut ist.

Anmerkungen:

¹ Arnold Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in „Studien zur Anthropologie und Soziologie“, Neuwied-Berlin 1963, S. 245.

Auch K. E. Lögstrup hebt in „Die ethische Forderung“, Tübingen 1959, S. 31 ff., mit Nachdruck hervor, „daß unsere gegenseitigen Beziehungen normalerweise vermittelt sind“. Er spricht von der „Brücke der Sachlichkeit“. „Die Brücke kann aus allem möglichen Material gebaut sein. Aber in einem Dritten, in einer Vermittlung... muß die Begegnung zwischen Menschen stattfinden, wenn sie erlösend und befreiend auf den Sinn und die Kräfte des Einzelnen wirken soll.“ S. 42.

² Paul Tillich, Systematische Theologie, Band I, 2. Aufl., Stuttgart 1956, S. 21.

³ Wichtige Hinweise dafür finden sich in dem Aufsatz von Paul Tillich „Kirche und Humanistische Gesellschaft“ in NEUWERK 13. Jg., 1. Heft, April/Mai 1931, Wiederabdruck.

⁴ „Der monotheistische Gedanke des Christentums enthält in sich die Behauptung der Sinneinheit alles Seienden. Auf diesem Boden und nur auf ihm läßt sich die Einheit der naturgesetzlichen Welterkenntnis und die Einheit der ethischen Weltgestaltung aufrechterhalten...“ Paul Tillich a. a. O.

⁵ „Der historische Aspekt der Welt, die Betrachtung der Welt als einer geschichtlichen ist Ausdruck der grundsätzlichen eschatologischen Haltung des Christentums. Im Heidentum wird die Wirklichkeit ungeschichtlich gesehen. Die ewig sich wiederholende Natur ist Symbol dieser Weltgestaltung. Demgegenüber wird im Christentum die Welt aufgefaßt als geschichtlich im Sinn des ‚Auf-Etwas-Zugehens‘...“ a. a. O.

⁶ Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953, S. 94.

⁷ Tillich, a. a. O.

⁸ K. E. Lögstrup, a. a. O. S. 15.

CHRISTLICHE VERANTWORTUNG GEGENÜBER DEN NEUEN MITGLIEDERN DER STAATENGEMEINSCHAFT

VON ULRICH SCHEUNER

1. Sozialethische Fragen im Bereich der internationalen Gesellschaft

Sozialethische Bestrebungen haben den Weg der Ökumene seit ihrem Beginn mitbestimmt. Neben der theologischen Begegnung und Annäherung stand von Anfang an, im Gefolge der Weltmissionskonferenz von Edinburgh (1910) und der Weltkirchenkonferenz von Stockholm (1925), das Bemühen um gemeinsame Stellungnahme zu sozialen und wirtschaftlichen Problemen. Die Aufmerksamkeit war dabei zuerst dem Leben der modernen Gesellschaft in den Staaten der Alten Welt zugewandt, das in seiner Veränderung und Säkularisierung für den Christen und die christlichen Kirchen viele schwerwiegende Fragen aufwarf. Erst allmählich wandte sich — jedenfalls außerhalb des engeren Kreises der Missionen — der Blick auch den Verhältnissen der Völker anderer Erdteile und den Veränderungen zu, die sich hier unter dem Einfluß der modernen Technik und Lebensweise vollzogen.

Die Arbeit auf diesem Felde stand zu Beginn des Jahrhunderts noch ganz im Zeichen des Missionsgedankens, in den die Aufgabe der Heranführung der Bevölkerung der kolonial beherrschten Gebiete an die Gegebenheiten der europäischen Zivilisation in einem gewissen Umfang eingeschlossen wurde.¹ Aber schon in Edinburgh, vor allem aber nach dem ersten Weltkriege, trat die Erkenntnis hervor, daß die Zukunft der christlichen Verkündigung in den außereuropäischen Gebieten in dem Aufwachsen eigener, aus dem Boden dieser Länder hervorgehender Kirchen gelegen sein werde. Vollends nach dem zweiten Weltkriege und den eingreifenden politischen Wandlungen, die sich in den ehemals abhängigen Gebieten vollzogen, hat sich eine völlige Erneuerung der Auffassung und Aufgabenstellung in der ökumenischen Soziallehre ergeben. Nach wie vor bleibt ein wesentlicher Teil der Studien den speziellen Problemen des gesellschaftlichen Wandels in den hochindustriellen Ländern gewidmet. Daneben aber wird der Vorgang gesellschaftlicher Umformung in den unentwickelten Ländern, deren alte Lebensformen durch die rasche soziale Veränderung zerbrochen werden und die sich noch auf der Suche nach neuen festen Grundlagen ihres gesellschaftlichen Daseins befinden, in wachsendem Maße als ein Gegenstand christlicher Verantwortung erkannt. Das gilt sowohl für die Fragen der Zusammenarbeit zwischen den Industriestaaten und den erst am Beginn ihres wirtschaftlichen Aufbaus stehenden Ländern wie für die schwierigeren und tieferen Probleme, die aus dem Zusammenwachsen der Erde zu einer Einheit, aus dem Miteinanderleben der Menschen verschiedener Rassen und Völker im weltweiten Zusammenhang sich ergeben.

Ökumenische Diskussionen und Studientagungen wie auch die Weltkonferenzen des Ökumenischen Rates² haben sich der spezifischen Fragen der neuen Nationen in gleicher Weise angenommen wie der der alten Staaten, wobei sich auch zwischen den hier und dort auftretenden Problemen — etwa der Ablösung ländlicher durch städtische Daseinsformen und der Veränderung des Familienbandes — Berührungen ergeben können. Der Ausdehnung dieser Diskussionen entspricht vielleicht noch nicht ihre Grundlegung in einer christlichen Soziallehre. Die konkreten und drängenden Aufgaben der sozialen Wandlung stehen im Vordergrund, sie stellen ein sich ausweitendes Feld auch der praktischen ökumenischen Tätigkeit dar; die Auseinandersetzung über die gedanklichen Grundlagen für die christliche Sozialethik dagegen ist auch in Deutschland selbst noch durchaus im Fluß. Hier können daher nicht mehr als einige kurze Hinweise zu diesen Grundfragen gegeben werden.

Sozialethik bezeichnet die Lehre vom verantwortlichen Handeln des Christen gegenüber seinem Nächsten mit dem besonderen Blick auf das Zusammenleben in Gruppen und weiteren Gemeinschaften. Der Christ wird durch den Glauben zu einem neuen Leben gerufen, das sich auch in seinem ganzen Tun und Handeln

auswirkt. Die christliche Botschaft muß nicht nur verkündet, sie muß auch gelebt werden. Die Welt, in der die Christen — auch in den „christlichen“ Ländern — nur eine kleine Minderheit darstellen, neigt sehr dazu, die christlichen Kirchen nach ihrer tätigen Bewährung zu beurteilen. „Das Gebot Christus zu bezeugen“, so sagt der Bericht über die Sektion Zeugnis von Neu-Delhi, „ist jedem Glied der Kirche gegeben. Es ist ein Gebot, das der ganzen Kirche gilt.“³ Der Christ wird von Gott als „Mitarbeiter“ beansprucht, in dieser Welt aus seinem Glauben heraus das Gebot der Liebe zur Entfaltung zu bringen.⁴ Dabei steht aber der Einzelne nicht isoliert. Er muß zwar jede ethische Entscheidung letztlich nach seinem Gewissen treffen, aber er begegnet doch den sittlichen Problemen als Glied der Gemeinde, er vermag an Lehre und Vorbild der Christenheit Hilfe und Rat zu finden.

Es ist die Aufgabe einer christlichen Sozialethik, dem Christen für die Wahrnehmung seines Dienstes am Nächsten *Maßstäbe* an die Hand zu geben. Eine christliche Ethik kann sich nicht wie die Sittenlehre Kants mit einem formalen Hinweis auf die zu lösende sittliche Aufgabe begnügen. Sie wird danach streben, in einer konkreten Lage, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort auch inhaltlich gefüllte Aussagen zu machen. Sie kann sich freilich dabei nicht, wie die Praxis der römischen Kirche, auf die Grundlage einer überzeitlichen naturrechtlichen Ordnung stützen. Sie ist aber damit auf der anderen Seite auch nicht an eine reine Situationsethik gewiesen.⁵ Die heutige Diskussion über ethische Fragen beginnt sich von einer nur punktuell gedachten, subjektiven Auffassung der ethischen Stellungnahme abzuwenden. Schrift und Überlieferung der Kirche können dem Christen in rechter Deutung und Anwendung einen Anhalt in der Gewinnung eines objektiven Kanons ethischer Haltung gewähren. Die Aussagen der Schrift bedürfen freilich einer hermeneutischen Aufschließung und Vergegenwärtigung, damit die in ihnen sichtbar werdenden institutionellen Gewährungen (Staat, Ehe, Kirche) und Weisungen einen Maßstab bilden können.⁶ Andererseits vermag aber auch die traditionelle Lehre der Kirche, wie sie im Konsens der Gemeinde sich aktualisiert, eine Richtung anzuzeigen.

In diesem Rahmen einer Ausrichtung an dem Wort der Schrift — nicht als Norm, sondern als Anhalt und auf dem Grunde einer interpretativen Vergegenwärtigung — und eines Achtgebens auf die sozialetische Tradition der Kirche⁷ können die Umrisse einer christlichen Sozialethik gewonnen werden, die die Anliegen und Nöte eines Zeitalters erkennt, ohne doch die bleibende Grundlage ihrer christlichen Haltung gegenüber dem Nächsten zu verlieren. Unvermeidlich wirken auf eine solche ethische Stellungnahme auch die Unterschiede der Bekenntnistradition und der theologischen Richtungen ein. Im Bereich der ökumenischen Arbeit tritt das namentlich darin in Erscheinung, daß die angelsächsische Auf-

fassung, die immer an gewissen Elementen der älteren naturrechtlich gerichteten Lehre festgehalten hat, in sehr viel stärkerem Maße als die deutsche Lehre nach einem tätigen Zeugnis des christlichen Glaubens verlangt und darum weitgehender bereit ist, sich den Fragen sozialetischer Aussage zu öffnen.

Eine christliche Sozialethik kann sich nicht in einer Isolierung gegenüber den säkularen Strömungen und Einsichten ihrer Zeit entwickeln. Sie muß sich mit der modernen Soziologie und wissenschaftlichen Politik auseinandersetzen. Und sie wird auch — ungeachtet des Unterschiedes der tieferen Grundlage — bereit sein müssen, das Gemeinsame zu erkennen und anzunehmen, das eine humanistisch ausgerichtete weltliche Lehre und die christliche Anschauung verbinden kann.⁷ Die vielfältige sozialetische Arbeit ökumenischer Arbeitskreise, Studien und Konferenzen hat jedenfalls über die Jahrzehnte hin immer in engem Austausch mit der modernen Forschung auf sozialem und politischem Gebiet gestanden. Aufgeschlossenheit und Offenheit gegenüber den Wandlungen der Gegenwart ist für sie ein kennzeichnender Zug, und man darf wohl behaupten, daß es dem ökumenischen Denken oft gelungen ist, besonders frühzeitig die aufsteigenden Probleme der Zeit zu erkennen. Nicht weniger charakteristisch für die ökumenische Denkweise ist ihr weltweiter Zug; kaum an einer anderen Stelle wird heute in so umfangreicher Weise der eigene Beitrag der Völker Asiens und Afrikas gehört und in das Ganze einbezogen. Endlich aber gehört es zu den Merkmalen der ökumenischen sozialetischen Einstellung, daß sie ganz bewußt sich der Zukunft öffnet, in einem tieferen Sinne progressiv ist. Der Christ, der fest in seinem Glauben gründet, ist viel eher frei, überlieferte soziale Formen und Institutionen von einer neuen Situation in Frage stellen zu lassen.⁸

2. Gemeinsame Verantwortung der Völker

Wenn die Amsterdamer Versammlung des Ökumenischen Rates 1948 das Wort von der „verantwortlichen Gesellschaft“ in den Mittelpunkt ihrer sozialen Aussagen rückte, so wollte sie — nicht ohne den Blick auf die Fesselung menschlicher Freiheit und Verantwortung im kommunistischen Bereiche — damit den Gedanken der freien Bestimmung des Menschen über die Formen des sozialen Lebens und die daraus sich ergebende Verantwortung betonen und die Christen auffordern, an den politischen und sozialen Fragen der Zeit tätigen Anteil zu nehmen. In diesem Sinne wurde das Stichwort auch alsbald von den Christen asiatischer Kirchen aufgegriffen und hier über den internen sozialen Rahmen hinaus dahin fortentwickelt, daß die Hilfe der Industriestaaten für unentwickelte Länder als ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit erachtet wird.⁹ Unter der Überschrift „Was Christen einander schulden“ führte die Konferenz von Evanston diesen Gedanken weiter fort und ergänzte ihn durch die Anerkennung der Selbst-

bestimmung eines Volkes und die Verurteilung der Ausbeutung eines Volkes durch ein anderes. Damit verband sich aber zugleich der Hinweis auf die Bindung aller Nationen an den Schutz der Menschenrechte und die Erhaltung allgemeiner Rechtsgrundlagen des internationalen Lebens. Die weiteren Studien (Arnoldshain, Saloniki) hoben vor allem die Notwendigkeit hervor, die Folgen der tiefen und jähren Wandlungen zu verstehen, denen sich sowohl die Völker des Westens wie der anderen Erdteile ausgesetzt sehen. Wenn die Versammlung von Delhi noch einen weiteren wichtigen Schritt bedeutet, so ist das vor allem zwei Erkenntnissen zuzuschreiben: Klarer als bisher wurden dort die besonderen Aufbau Probleme der neuen Nationen in ihrer Eigenart erkannt, für die westliche politische Vorbilder nur begrenzt verwendbar sind. Und deutlicher trat auch — bei allem Festhalten an der Meinung, der Christ solle aktiv an den Fragen seines Staates teilnehmen — die Lage der Christenheit in den anderen Erdteilen als einer kleinen Minderheit hervor, die sich auch mit gegnerischen Kräften, vor allem aber mit der Wiederbelebung der großen anderen Religionen auseinanderzusetzen hat.

Aus dieser Arbeit steigt — durchaus in Übereinstimmung mit den Ansichten des modernen Völkerrechts — ein neues Bild der Völkergemeinschaft empor. Das politische Denken Europas kreiste im 19. Jahrhundert um den Nationalstaat. Seine Größe bildete das oberste Ziel, sein Raum, abgeschlossen nach außen, war der Bereich, in dem eine soziale Verantwortung — und auch diese nur allmählich — anerkannt wurde. Das Zurückbleiben einzelner Nationen wurde eher als Vorzug für die anderen empfunden, und weite Teile der Erde wurden durch koloniale Unterwerfung den Interessen fremder Völker dienstbar gemacht. In dieser Hinsicht stellte das bürgerliche Zeitalter eher einen Rückschritt gegenüber den humanitären Anschauungen der Aufklärung dar. Hatte doch einer der bekanntesten Autoren des Naturrechts, der Schweizer Emerich de Vattel, noch den Gedanken einer Pflicht der Staaten ausgesprochen, sich gegenseitig in Fällen des Hungers oder anderer Not beizustehen.¹⁰ Die moderne Auffassung kehrt aus der Epoche einer Verengung der Sicht im Nationalstaat wieder zu diesen humanitären Gedanken zurück, vertieft sie aber durch die Einsicht, daß das soziale Problem heute nicht nur ein innerstaatliches Moment darstellt, sondern sein Gegenstück im internationalen Felde in der Relation der wohlhabenden Industriestaaten mit ihrem hohen Lebensstandard zu den Schwierigkeiten der unentwickelten Länder findet.

Es wird damit ein Bereich gemeinsamer Verantwortung der Nationen herausgehoben. Denn hier wird nicht nur den führenden Staaten eine höhere Verantwortung für die ganze Erde auferlegt, auch die Völker, die Unterstützung und Anleitung erfahren, haben an diesem Werk der wirtschaftlichen Entwicklung ihren Anteil der helfenden Mitwirkung und der Anpassung ihrer Lebensform an neue und moderne Anforderungen beizutragen. In den kommenden Jahren wird es viel-

leicht eine besondere Notwendigkeit der ökumenischen Impulse sein, angesichts mancher Enttäuschung und Ermüdung in Fragen der Entwicklungshilfe die Grundlagen dieser Solidarität aller Völker untereinander stärker herauszuarbeiten.

Ein zweites Feld der Beachtung gilt der Erhaltung und Festigung eines gemeinsamen rechtlichen und sittlichen Bewußtseins unter den Völkern. Manchen will es heute scheinen, als ob angesichts des Gegensatzes von Ost und West und im Blick auf die tiefen kulturellen Unterschiede auf der Erde überhaupt die Basis einer gemeinsamen Anschauung unter den Staaten geschwunden oder tief erschüttert sei. Hier ist es gerade die Aufgabe der Christen, die Vorstellung der Gemeinsamkeit aller Menschen über alle Unterschiede der Herkunft, des Glaubens und der Traditionen hinweg zu vertreten und an dem Bestand einer allen Menschen gemeinsamen Basis fundamentaler sittlicher Gebote festzuhalten, auf der sich die internationale Ordnung der Staaten aufbauen muß. An diesem Punkte taucht die Frage auf, ob es nicht oberhalb aller historisch-kulturellen Divergenzen ein allen Menschen gemeinsames internationales Ethos gibt, einfache und grundlegende Maßstäbe, die allen Menschen gemein sind. An einem Punkte jedenfalls gewinnt diese Vorstellung besondere Bedeutung, wo es sich um den Schutz der menschlichen Grundrechte handelt. Hier fordern ökumenische Stellungnahmen, daß alle Staaten sich diesen Menschenrechten beugen sollten. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) hat es sich daher stets besonders angelegen sein lassen, an den Bestrebungen der Vereinten Nationen zur Sicherung menschlicher Grundfreiheiten regen Anteil zu nehmen.

Das führt zu einem letzten Punkt in diesem Zusammenhang, dem Eintreten der Ökumene für diejenigen internationalen Organisationen, die wie die Vereinten Nationen oder regionale Zusammenschlüsse der Erhaltung des Friedens, der Vermittlung und der Zusammenarbeit der Völker dienen. Es ist der Gegenwart, die immer noch den Kern ihrer politischen Interessen im Staate erblickt, noch kaum ganz zum Bewußtsein gekommen, in welchem Maße sich heute staatliche Funktionen bereits auf internationale Instanzen verlagern, wie in steigendem Maße nur noch die Kooperation der Staaten bestimmte Aufgaben bewältigen kann wie z. B. den Schutz und die Verteilung der Rohstoffe der Welt, die Sicherung des Luftverkehrs, die friedliche Nutzung der Atomenergie, und wie sich daher fortschreitend nationale Verwaltung und internationale Zusammenarbeit in der Vorsorge für den Einzelmenschen ineinander verzahnen.

3. Sozialer Wandel und menschliches Zusammenleben

Die Erschütterung so vieler überkommener Maßstäbe und Einrichtungen, die in der Gegenwart zu beobachten ist, ist die Folge weitreichender gesellschaftlicher Veränderungen, die sowohl in den industriellen Staaten wie in den Ländern

beginnender wirtschaftlicher Entfaltung vor sich gehen. Der Wandel trägt aber in beiden Bereichen sehr verschiedene Züge. In den hochindustrialisierten Staaten erwachsen die Probleme aus der wachsenden Verstrickung der Menschen in den Ablauf einer rasch fortschreitenden technischen Entwicklung, die immer neue Konsumwünsche erregt und zu erfüllen verheißt, die aber zugleich Leere, Angst und menschliche Isolierung hervorruft. In den neuen Nationen dagegen handelt es sich darum, daß die einbrechende Technik die herkömmliche geschlossene agrarische Welt, die Bindungen von Großfamilie und Stamm auflöst, eine zuweilen überstürzte Urbanisierung zur Folge hat und somit Bewegung in eine bis dahin mehr statische Gesellschaft einführt, ohne indes bereits neue Elemente der Bindung und Stabilität zu schaffen. Die Aufgabe der Christen in diesem Prozeß der Neuformung kann nicht die Verteidigung alter Verhältnisse sein, wohl aber wird es an ihnen sein, in dieser Neugestaltung die menschlichen Probleme in den Mittelpunkt zu stellen und ihre Bedeutung gegenüber der einseitigen Betonung von Produktionssteigerung und Lebensstandard zur Geltung zu bringen. In diesem mit großer Geschwindigkeit ablaufenden Prozeß der sozialen Umschichtung können die jungen christlichen Kirchen in den asiatischen und afrikanischen Ländern materiell nur einen bescheidenen Beitrag leisten. Aber sie vermögen durch ihren Anteil an Schule und Ausbildung, durch beispielhaftes Angehen der Not und durch die gedankliche Mitarbeit bei der Bewältigung der drängenden Fragen daran mitzuhelfen, in einer Gesellschaft des Überganges die Elemente bewußter Formung und Erziehung zu unterstützen und zugleich auch das Verständnis für diese Probleme in den westlichen Ländern zu erwecken.

Auf dem internationalen Felde sehen sich die Kirchen über die ganze Welt hin einer aus diesen Veränderungen entspringenden weiteren Erscheinung gegenüber, die große Möglichkeiten, aber auch tiefe Spannungen in sich birgt. Wo früher die Menschen zumeist in ihrer engeren Umgebung und Heimat eingebettet blieben — und für die Mehrzahl gilt das gewiß auch heute noch —, führen die Möglichkeiten der Technik und des Verkehrs heute in wachsendem Umfang eine weltweite Begegnung unter den Menschen jeder Herkunft, Rasse und Zivilisation herbei. Eine kosmopolitische Gesellschaft wächst heran, in deren großen Zentren sich die Menschen aus der ganzen Welt begegnen. Aber hinter der Oberfläche einer oft erstaunlich weitgehenden Annäherung in der Beherrschung der technischen Ausdrucksmittel unserer Zeit erheben sich die eigentlichen Probleme der verstärkten Berührung und Bewegung: Gegensätze der Rassen, Aufflammen eines leidenschaftlichen Nationalismus als Erbe der Dekolonisation, Fremdenfeindlichkeit, eine neue, zuweilen auch kämpferische Konfrontation der großen Religionen und aller religiösen Kräfte überhaupt mit den Kräften einer antireligiösen Ideologie. Wir in Europa sollten nicht meinen, daß diese Vorgänge — von deren außer-

ordentlicher Dynamik man sich oft kein richtiges Bild macht — sich nur in außer-europäischen Gebieten abspielen. Die fremden Gastarbeiter, die Studenten aus Asien und Afrika, die langsam auch in die europäischen Staaten vordringende farbige Zuwanderung, stellen die christlichen Gemeinden auch bei uns vor neue Fragen, denen wir uns in Deutschland noch allzusehr entziehen. Diese weltweite Auseinandersetzung greift mitten in die westliche Welt hinein. Schon knüpft sich zwischen dem Ringen der Negerbevölkerung in den Vereinigten Staaten um volle Gleichberechtigung und den nationalen Strömungen in Afrika eine gegenseitige Verbindung, die die Vereinigten Staaten nötigt, um der Glaubwürdigkeit ihrer Politik in den neuen Ländern auch daheim mit Nachdruck die Sache der Gleichberechtigung vorwärtszuführen.

Die Ökumene ist diesen Fragen in enger Fühlung mit den jungen Kirchen von Anfang an nachgegangen und hat mit aller Klarheit dabei in den Mittelpunkt gestellt, daß die Botschaft Christi die Gleichheit und Gemeinschaft aller Menschen zur Voraussetzung hat. Damit wandte sie sich ebenso gegen das Aufleben eines überbetonten Nationalismus wie gegen eine Isolierung gegenüber anderen Menschengruppen und Völkern, vor allem aber gegen alle Bestrebungen, die auf eine soziale Trennung und Diskriminierung von Rassen hinauslaufen. Die Stellungnahme der ökumenischen Instanzen ist hier stets konsequent geblieben. Schon die Amsterdamer Versammlung nahm in diesem Sinne Stellung, und in Evanston wurde ausgesprochen, daß „jede Rassentrennung aus Gründen der Rasse, Farbe oder ethnischer Herkunft im Gegensatz zum Evangelium steht, und daß sie unvereinbar ist mit der christlichen Lehre vom Menschen und mit dem Wesen der Kirche Christi“.¹¹ Seither hat die Versammlung von Neu-Delhi diesen Standpunkt erneut bestätigt, und der Exekutivausschuß hat 1963 in Rochester nochmals betont, daß rassische Diskrimination eine Versündigung gegen Gottes Gebot darstellt, und hat die Kirchen aufgefordert, in ihrem eigenen Leben die Gleichheit aller mit Ernst sicherzustellen. Es darf festgestellt werden, daß gerade die amerikanischen Kirchen sich bemühen, bis in die Zusammensetzung ihrer Mitarbeiter und ihre Beziehung zu Lieferanten hinein diesem Appell Rechnung zu tragen. Die KKIA hat sich auf ihren Tagungen der letzten Jahre immer wieder eingehend mit der Lage in der Republik von Südafrika beschäftigt, und der Ökumenische Rat hat die von einigen Kirchen dort praktizierte Trennung der Rassen zum Anlaß des Bruches mit ihnen werden lassen.

Darüber hinaus wird es ein Anliegen der ökumenischen Arbeit sein müssen, sorgsam über die Möglichkeiten und Voraussetzungen einer aus mehreren Völkern und Rassen zusammengesetzten Gesellschaft nachzudenken. Nur wenn es gelingt, an einigen Stellen der Erde, wie es im nationalen Felde etwa beispielhaft in der Schweiz gelungen ist, ein Zusammenleben der Menschen verschiedener kultureller

und abstammungsmäßiger Herkunft effektiv zu gestalten, wird die Hoffnung bestehen, weitreichende Auseinandersetzungen und Wanderungen zu vermeiden, die sonst in vielen Teilen der Erde vor sich gehen werden. Die vielnationale und vierrassische Gesellschaft ist eines der wichtigsten, aber auch schwersten Probleme unserer Zeit.

Auf zwei weitere bedeutungsvolle Probleme kann nur kurz hingewiesen werden, die der christlichen Stellungnahme harren. Es ist bekannt, daß die wirtschaftliche Lage mancher Entwicklungsländer durch eine rasche Bevölkerungsvermehrung erschwert wird, die alle Bemühungen um Hebung der Lebenshaltung aufzehrt. Die Kirchen der Reformation haben in diesem Punkte einer sinnvollen Familienplanung, im Unterschied zu der strengen dogmatischen Haltung der römischen Kirche, keine grundsätzlichen theologischen Schwierigkeiten. Ihre Stellungnahme wird daher Maßnahmen billigen und unterstützen können, die eine — teils auch schon von staatlicher Seite geförderte — Aufklärung der Bevölkerung und planende Eingrenzung der Vermehrung herbeiführen können.¹²

Sehr viel tiefer reicht ein letztes Problem: die Begegnung der christlichen Verkündigung mit den sich heute teilweise wieder erneuernden anderen großen Religionen. Hier wird die Aufgabe sichtbar, diese Religionen eingehender als bisher von ihrem Inneren her verstehen zu lernen, um das Leben der Christen in Ländern, die von ihnen geprägt sind, zu orientieren und das Zusammenleben möglich zu machen, das in den letzten Jahren leider an einzelnen Stellen (z. B. im Sudan) zu staatlichen Eingriffen gegen die christlichen Missionen und anderen Spannungen geführt hat.¹³ An nicht wenigen Stellen verbindet sich der neue nationale Gedanke mit der alten religiösen Welt (vor allem im Islam). Die weitreichenden Fragen, die hier auftreten, und die von dem Grundsatz religiöser Freiheit bis zu christlicher Mitarbeit in entschieden anders religiös bestimmten Ländern und bis zu den Fragen interreligiöser Berührung reichen, können hier nur mehr erwähnt werden.

4. Aufbau der Gesellschaft in den neuen Nationen

Es gehört zu den entscheidenden Einsichten der neueren Auseinandersetzung um den staatlichen und sozialen Aufbau der neuen Nationen, daß die kurz nach 1945 zu beobachtende Neigung, ihnen die politischen Formen Westeuropas und dessen Einrichtungen zur Annahme zu empfehlen, heute überwunden ist. Es wird vielmehr erkannt, daß sich diese Nationen einer ganz besonderen, namentlich in Afrika, schwierigen Aufgabe, der „Nationbildung“ (nationbuilding) gegenübersehen, die weithin darin besteht, überhaupt erst einmal eine staatliche Einheit mit einem Gemeinschaftsgefühl der oft nur stammesmäßig orientierten Bevölkerung zu

schaffen. Es wird demgemäß auch nunmehr eingesehen, daß für diese Zeit des sozialen Umbruchs möglicherweise festere Formen der politischen Organisation, stärkere Staatseingriffe in Lebensgewohnheiten und Herkommen und eine intensivere Betonung des nationalen Prinzips notwendig werden. Man wird daher das in vielen neuen Ländern zu beobachtende Scheitern eines demokratischen Systems freier Parteibildung ruhiger betrachten müssen und von der Seite der alten christlichen Länder eher das Gewicht darauf zu legen haben, daß in diesen neuen Staaten eine Achtung der fundamentalen menschlichen Grundrechte erhalten bleibt, von der Religionsfreiheit über den Schutz des Lebens und der persönlichen Freiheit bis zu einem geordneten Gerichtsverfahren. Auch von diesem Gesichtspunkt her gewinnt die früher berührte Frage nach der Gemeinsamkeit eines verbindenden internationalen Ethos, das sich notwendig auf gemeinsame ethische Überzeugungen in allen Völkern stützen muß, ein besonderes Gewicht.

Aus dieser Erkenntnis heraus mag daher die Mitwirkung der Christen in Einparteien-Staaten in diesen neuen Nationen eine Möglichkeit darstellen¹⁴ und wird sich die christliche Soziallehre auch bemühen müssen, die hier auftretenden sozialistischen Tendenzen stärker von ihrer wirtschaftlichen Zielsetzung aus zu beurteilen als von den Begleiterscheinungen her, die gegenüber dem Bestehenden manche Härte mit sich führen. Überall in den neuen Staaten ist es — zumal in Afrika — eine kleine Schicht intellektuell ausgebildeter Männer, die das Werk des Überganges führt und sich außerordentlichen Schwierigkeiten ausgesetzt sieht. In Afrika ist der Anteil derer unter ihnen, die früher einmal durch den Unterricht der Mission gegangen sind — mögen sie sich noch als Christen bekennen oder nicht — sehr hoch. Von wenigen Ländern abgesehen (etwa den vorwiegend römisch-katholischen Philippinen), stellen aber die Christen kleine Minderheiten dar und haben sich nun einem neuen Nationalismus und Materialismus gegenüber zu behaupten. An vielen Stellen ist der Anteil christlicher Männer an dem neuen Geschehen nicht unbedeutend. Das alles stellt die jungen christlichen Kirchen vor eine Fülle von Aufgaben und fordert auch von der von den europäischen Ländern kommenden Mission ein Neudurchdenken und eine immer mehr am Dienst an den einheimischen Kirchen ausgerichtete Einstellung. Wichtige Hilfen bei dieser Arbeit sind die Zusammenkünfte, die seit längeren Jahren die Ostasiatische Christliche Konferenz abhält, und es darf erwartet werden, daß auch die afrikanischen Kirchen sich ein gemeinsames Organ ihrer Zusammenarbeit schaffen. Zu den wichtigen Hilfen, die die alten Kirchen hier geben können, gehört namentlich auch die Unterstützung einer theologischen Ausbildung, sei es durch Entsendung von Lehrkräften, sei es auch durch Ausbildung von einzelnen Theologen der jungen Kirchen in den westlichen Ländern selbst. Unter der Christenheit, die als Minderheit inmitten einer nichtchristlichen Umwelt lebt, wird auch wohl die

Botschaft von Montreal mit ihrer Aufforderung der stärkeren Berührung der an einem Orte selbst bestehenden christlichen Gemeinden untereinander im Geiste ökumenischer Begegnung ein besonderes Echo finden.

Wenn ich zum Schluß eine kurze Folgerung für die ökumenische Arbeit in Deutschland ziehe, so möchte ich nur zwei Gesichtspunkte hervorheben:

a) Es wäre zu wünschen, daß in den deutschen Landeskirchen und Gemeinden der Blick sich immer wieder auch hinaus auf die weiteren Fragen richtete, vor die sich die Christenheit insgesamt gestellt sieht, Fragen zugleich, die geeignet sein möchten, über manches partikuläre Beharren hinwegzuhelfen und den Willen zu missionarischer Verkündigung zu stärken, der hiezulande in einer nur mehr dem Äußeren nach umfassenden Volkskirche auch unter uns selbst vonnöten sein möchte.

b) Den deutschen Menschen aber, vornehmlich den jüngeren unter ihnen, könnte aus diesen Zusammenhängen deutlich werden, welche außerordentlich weiten und großen Aufgaben sich hier für diejenigen Angehörigen der westlichen Völker öffnen, die bereit sind, Aufgaben der Ausbildung, der technischen Anleitung oder der sozialen Hilfe in denjenigen Gebieten zu übernehmen, in denen den europäischen Völkern kraft ihrer technischen und sozialen Lage solche Aufgaben zufallen.

Anmerkungen:

¹ Zu den missionarischen Anfängen der sozialetischen ökumenischen Arbeit siehe Seppo H. Teinonen, *Missio Politica Oecumenica*, Helsinki 1961, S. 20 ff.; Rouse-Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, 2. Aufl. Bd. 1 (1963), S. 486 ff.

² Der Schwerpunkt der Sektion III der Konferenz von Amsterdam (1948), die das Wort von der „verantwortlichen Gesellschaft“ prägte, liegt noch in der Alten Welt und im Ost-West-Gegensatz. Dagegen enthält der Bericht von Evanston (1954) — Evanston spricht S. 52 ff. — bereits einen Unterabschnitt über die Probleme der wirtschaftlich weniger entwickelten Gebiete, und in dem Bericht von Neu-Delhi (1961) sind sowohl die Berichte der Sektionen „Zeugnis“ und „Dienst“ wie andere Teile vom Blick auf die jungen Kirchen und ihre Fragen weithin bestimmt (Neu-Delhi, hrsg., v. W. A. Vissert 't Hooft, S. 85 ff., 103 ff., 198 ff., 209 ff., 295 f.). Von Studienberichten sind hier wichtig die von Arnolds-hain (1956), Odense (1958) und Saloniki (1959), die den Begriff des „raschen sozialen Wandels“ ausgearbeitet haben (vgl. vor allem den Thessalonica Report: Dilemmas and Opportunities. *Christian Action in Rapid Social Change*, 2. Aufl. Genf 1961; deutsch in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (= ZEE) 5, 1960). Einen zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse der bisherigen Arbeit in diesem Felde geben zwei Bücher: Paul Abrecht, *The Churches and Rapid Social Change*, London 1961; Egbert de Vries, *Man in Rapid Social Change*, London 1961. Von deutscher Seite siehe: *Kontinente wachsen zusammen. Gesellschaftliche Auswirkungen der Industrialisierung in Europa, Asien und Afrika*, hrsg. v. K. v. Bismarck und F. Karrenberg, 1961.

³ Neu-Delhi. Dokumentarbericht S. 94.

⁴ Zu dieser diakonischen Seite des christlichen Handelns in der Welt siehe H.-D. Wendland, *Botschaft an die soziale Welt*, 1959, S. 253 ff.

⁵ Zum Problem der Situationsethik vgl. Hermann Schüssler, *Das Verhältnis von Norm und Situation als Problem der theol. Ethik*, ZEE 5 (1961), S. 145 ff.

⁶ Zur Interpretation der Schrift unter ethischer Fragestellung unter dem Gesichtspunkt einer „kerygmatischen Ethik“ vgl. Hillerdal, ZEE 1 (1957), S. 241 ff. Als Ordnung der Liebe, die nach dem Recht des Nächsten ruft, begreift Erik Wolf die christliche Ethik. Vgl. *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, 1948; *Ordnung der Liebe*, 1963. Auf biblische Grundlegung im Gebot der Nächstenliebe ist auch basiert die Auffassung von Ph. Maury, *Évangélisation et Politique*, Genf 1957 (deutsch: *Politik und christliche Verkündigung*, Stuttgart 1959).

⁷ Jede Ethik, die nicht nur die personale Gewissensentscheidung des Individuums betont, wird die Bedeutung der Maßstäbe erkennen, die im Kreis der christl. Gemeinde sich entwickeln oder die darüber hinaus aus einer humanen Anschauung weltlicher Art entnommen werden können. Vgl. hierzu H.-D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik*, 1963, S. 17 ff.

⁸ Vgl. zur Offenheit gegenüber neuen Situationen den Bericht „Zeugnis“ von Neu-Delhi (a. a. O. S. 89 ff.).

⁹ Zusammenkunft in Lucknow 1952. Vgl. den Text der Berichte in: *Statements of the WCC on Social Questions*. 2. Aufl. 1956, S. 31 ff.

¹⁰ E. de Vattel, *Le Droit des gens*, Leiden 1758, Buch II § 5, S. 111.

¹¹ Evanston spricht, S. 86 f. Neu-Delhi, Dokumentarbericht, S. 209.

¹² Zu diesem Problem vgl. die gründliche Darstellung von Richard M. Fagley, *The Population Explosion*, New York 1960 (deutsch: *Zuviel Menschen*, Stuttgart 1961).

¹³ Siehe hierzu Bischof S. Kulandran (Ceylon), *Resurgent Religions*, London 1957.

¹⁴ Vgl. in diesem Sinne Abrecht, a. a. O. S. 117 f.

DIE PFINGSTLER UND DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

VON LESSLIE NEWBIGIN

Die Nacht ist dunkel und trüb in Santiago, der Hauptstadt Chiles. Es regnet in Strömen. Die einsamen Straßen und die schmutzigen Häuser bedrücken das Gemüt. Doch plötzlich kommt Bewegung in diese Szene. Von vielen Seiten strömen Leute in eine große Versammlungshalle. Auch wir treten ein und erkennen einen sehr schlichten Raum, der mit harten Bänken ohne Lehnen ausgestattet ist. Allmählich füllt er sich, bis schließlich etwa 1500 Menschen beisammen sind. Sie gehören den ärmsten Schichten der Stadt an. Doch wird der Besucher beeindruckt von ihrer Vitalität und Freude. Es wird viel gesungen. Auf ein Zeichen des Leiters hin beginnen alle zu beten — und zwar alle gleichzeitig, so daß es braust wie bei einem Sturmwind. Auf ein anderes Zeichen hin werden sie alle stille. Zwei Glieder der Gemeinde kommen nach vorne — ein Mann und eine Frau. Die Frau ist schon

lange Christin; ihr Mann hat sich erst in dieser Woche bekehrt. Beide legen ein Zeugnis davon ab, wie gnädig Gott zu ihnen gewesen ist. Die ganze Gemeinde stimmt in ein Dankgebet ein. Wenn man so mitten unter den einfachen Gliedern und ziemlich im Hintergrund der Versammlungshalle sitzt, hat man den Eindruck, daß hier Männer und Frauen beisammen sind, die die Überzeugung in sich tragen, daß der lebendige Gott am Werke ist und daß für ihn keine Schwierigkeiten zu groß sind.

Diese Eindrücke können nicht leichthin auf die Seite geschoben werden. Ich beginne damit, weil die Pfingstbewegung nicht zuallererst ein Problem für die Ökumeniker ist. Sie ist, und ich bin davon überzeugt, ein Werk Gottes, für das wir dankbar sein müssen. Tausenden von Männern und Frauen, besonders in den großen, rasch wachsenden Städten Südamerikas, vermittelt sie die Kraft eines neuen Lebens und die Gewißheit, daß selbst der unbekannteste Mensch in einem der Slums die Würde und die Freude der Gotteskindschaft empfangen kann.

Ganz gewiß müssen aber auch andere Dinge gesagt werden. Die Führer der Pfingstbewegung sind in privaten Gesprächen meistens bereit, die Schwierigkeiten zuzugeben, die Außenstehende nur zu deutlich erkennen. Da ist zum Beispiel die Tatsache, daß die Pfingstkirchen die zweite Generation schon weithin nicht mehr halten können. Die Auswanderung aus den Pfingstkirchen vollzieht sich in großem Umfange. Ferner besteht das Problem, das ein südamerikanischer Führer der Pfingstbewegung mir gegenüber mit dem Worte „Caudillismo“ umschrieben hat. Wenn jegliche sichtbare Organisation gering geachtet wird, dann hängt alles von den individuellen geistlichen Gaben ab und die Bewegung wird dann leicht das Opfer privater Egoismen. Das erklärt den zu Spaltungen neigenden Charakter der Pfingstgruppen. In der Zeit, in der der „Führer“ auf der Höhe seiner Macht steht, ist seine Herrschaft beinahe absolut. Wenn dann jedoch ein jüngerer Führer aufsteht, der seine Autorität in Frage stellt, ist das Ergebnis meistens eine Spaltung. Irgendwann einmal werden auch die Pfingstler sich mit der Tatsache auseinandersetzen müssen, daß Ordnung nicht weniger grundlegend für das christliche Leben ist als Glaube.

Darüber hinaus sind manche Führer der Pfingstbewegung freimütig genug zuzugeben, daß es im öffentlichen Gottesdienst der Bewegung schwerwiegende Mängel gibt. Es wird zuweilen so viel Nachdruck auf spektakuläre Darbietungen gelegt, daß für eine ernsthafte biblische Auslegung kein Platz mehr vorhanden ist. Ich habe diese Schwierigkeit selbst erlebt, als ich zu einer Pfingstgemeinde predigte. Außerdem wird auch die biblische Mahnung, „die Geister zu prüfen“ (1. Joh. 4, 1), nicht immer beachtet. Dämonische Geister können nämlich auch spektakuläre Erscheinungen hervorrufen.

Bei alledem meine ich jedoch, daß wir mit Dankbarkeit die Tatsache zur Kenntnis nehmen müssen, daß die Pfingstbewegung vielen Menschen eine wahrhaftige und rettende Erfahrung der Kraft des lebendigen Gottes ermöglicht. Ehe ich über die Frage des „Zungenredens“ spreche, möchte ich hier die Aufmerksamkeit noch auf die Bedeutung der Gabe der Krankenheilung innerhalb der Pfingstbewegung lenken. Ich glaube, daß hier einer der Punkte liegt, an dem die Pfingstler eine Schwäche der großen protestantischen Kirchen aufzeigen. Niemand kann das Neue Testament lesen, ohne den Eindruck zu gewinnen, daß die Krankenheilung genauso einen festen Bestandteil des Dienstes der Kirche bildet wie die Predigt des Evangeliums. Leider ist die Krankenheilung jedoch — für die meisten Christen — eine rein technische Angelegenheit geworden, die die Kirche einer Gruppe von Spezialisten überläßt. In Asien und Afrika ist die Scheidung zwischen Gemeinde und Missionshospital einer der Gründe für die Schwäche von beiden. Die Neubelebung der Popularität vorwissenschaftlicher Formen der Medizin in Afrika zwingt die Kirche, die Entwicklung der Ärztlichen Mission während der letzten fünfzig Jahre neu zu durchdenken. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß als eines der stärksten Elemente der Anziehungskraft der Pfingstkirchen die Überzeugung zu gelten hat, daß die Krankenheilung angemessener- und natürlicherweise einen ordentlichen Bestandteil des Gemeindelebens bildet.

Das hervorstechendste Merkmal der Pfingstler, das die größten Schwierigkeiten für die anderen Kirchen in sich birgt, ist jedoch ihre Behauptung, daß das Reden in Zungen der notwendige Beweis für die Geistestaupe sei. Wie ist das zu verstehen? Nach David du Plessis ist das „Reden in Zungen“ eine Form des Gebetes zu Gott. Es ist, sagt er, immer an Gott gerichtet und niemals eine Botschaft an Menschen. Es ist eine notwendige Form der Anbetung. Es ist das Gebet, von dem in Röm. 8, 26—27 gesprochen wird. Das Zungenreden ist nicht „eine Gabe“ des Geistes, sondern der elementare Beweis dafür, daß der Geist von uns Besitz ergriffen hat. Gerade weil die Zunge eine so zentrale Rolle im menschlichen Leben spielt (Jak. 3), besitzt die völlige Übergabe der Zunge eine gewisse Vorrangstellung in unserer Übergabe an den Heiligen Geist. In diesem Sinne interpretieren unsere Brüder in der Pfingstbewegung, wenn ich recht verstehe, die Glossolalie. Daraus eine neue Art von Gesetz zu machen oder gar darauf zu bestehen, daß das „Zungenreden“ für die Rettung der Sünder eine Notwendigkeit sei, wäre eine unannehmbare Verfälschung des Evangeliums. Aber ich halte es nicht für unmöglich, das Zeugnis von Männern und Frauen anzunehmen, für die diese Art des Gebetes ein entscheidendes neues Stadium in ihrer Übergabe an Christus eingeleitet hat.

Was bedeutet das alles für die ökumenische Bewegung? Es steht eindeutig fest, wie ich bereits in einem früheren Artikel ausgeführt habe, daß die Pfingstbewegung als ganze sich außerhalb der ökumenischen Bewegung befindet und ihr ein tiefes

Mißtrauen entgegenbringt. Die Tatsache, daß einige der kleineren Pfingstkirchen sich dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossen haben, bedeutet — so begrüßenswert das ist — nicht, daß damit gerechnet werden kann, daß die Bewegung in ihrer Gesamtheit in absehbarer Zeit ihre im allgemeinen ablehnende Haltung ändern würde. Die theologischen Gründe dafür werden in D. Huttens Aufsatz aufgeführt („Pfingstbewegung und Ökumene“ in Heft 4/1963 dieser Zeitschrift). Es gibt jedoch noch eine andere Frage, die von denen, die innerhalb der ökumenischen Bewegung stehen, gestellt werden muß. Wir haben im allgemeinen nicht die Freiheit, uns unsere Weggenossen auszusuchen. Wenn wir die Basis ernst nehmen, dann müssen wir grundsätzlich bereit sein, auf alle zu hören, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen. Meiner Meinung nach kann nun nicht in Frage gestellt werden, daß dieses Bekenntnis im Zentrum des Lebens der Pfingstkirchen steht. Sie gründen auf dem Evangelium. Und wir sind deshalb verpflichtet, auf ihr Zeugnis zu hören. Wie immer sie uns gegenüber eingestellt sein mögen, müssen wir doch grundsätzlich dazu bereit sein, die Möglichkeit anzuerkennen, daß Christus uns durch sie etwas sagen möchte.

Ich persönlich zweifle nicht daran, daß sie uns viel zu lehren haben. Das Neue Testament zeigt uns, daß das christliche Leben unter der ständigen Führung des Heiligen Geistes stehen sollte; des Geistes, der stets bereit ist, uns neue Dinge zu offenbaren; uns zu zwingen, selbst unsere heiligsten Überzeugungen neu zu durchdenken und uns auf neue und ungeahnte missionarische Wege zu führen. Ehrlicherweise kann wohl nicht behauptet werden, daß der größte Teil unseres kirchlichen Lebens erkennbar unter der Leitung des Heiligen Geistes stehe, und zwar in dem Sinne, in dem dieser Ausdruck zur Beschreibung des Lebens und der Mission der Kirche verwandt werden kann, wie sie uns in der Apostelgeschichte geschildert wird. Welche Irrtümer und Gebrechen die Pfingstkirchen auch immer haben mögen, so kann ich doch nicht daran zweifeln, daß Gott sie zum Leben erweckt hat, um die übrige Christenheit an Elemente des Evangeliums zu erinnern, die wir vernachlässigt oder zur Seite geschoben haben.

Natürlich bin ich auch davon überzeugt, daß die Pfingstkirchen, wie ich bereits ausgeführt habe, in ihrem Glauben und Leben ernsthaften Irrtümern erliegen. Jedoch mag die Zeit kommen, da sie willens werden, mit uns in den Prozeß einer „gegenseitigen Korrektur“ einzutreten, von dem die Vollversammlung in Amsterdam gesprochen hat. Einige ihrer Führer sind schon jetzt dazu bereit, und die älteren Kirchen können zumindest insofern ihr Teil dazu beitragen, als sie den Weg für diese Begegnung vorbereiten. Ich persönlich bin der tiefen Überzeugung, daß wir viel zu lernen haben werden.

AARHUS 1964

I.

DIE BEWEGUNG FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG AM ANFANG EINER NEUEN PERIODE

VON LUKAS VISCHER

Wir sind in Aarhus zusammengekommen, um eine neue Periode unserer Arbeit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vorzubereiten. Die vierte Weltkonferenz in Montreal hat eine Periode zum Abschluß gebracht, und wir müssen uns jetzt fragen, in welcher Richtung die Arbeit weitergehen soll. Der unmittelbare Eindruck, den die Konferenz fast allen Teilnehmern hinterlassen hat, war ausgesprochen verwirrend, und es ist auch jetzt noch schwierig zu ermessen, welche Folgerungen daraus für die weitere Arbeit gezogen werden müssen. Jedermann hat aber unmittelbar gespürt, daß diese Zusammenkunft zahlreiche neue Möglichkeiten in sich trug, und wir müssen nun nach einem Jahr versuchen, diesen Hinweisen durch unsere Pläne Gestalt zu geben.

Worin besteht heute die Aufgabe der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung? Wir wissen alle, wie ihre Ziele in den Anfängen umschrieben wurden. Man sagte damals, die Bewegung müsse die Kirchen aus der Isolierung ins Gespräch bringen (to draw churches out of isolation into conference), sie müßten zusammenkommen, um — ohne ihre besondere Tradition zu verleugnen — diejenigen Fragen zu untersuchen, in denen keine Übereinstimmung unter ihnen herrsche, in der Hoffnung, daß ein klareres Verständnis der Unterschiede zu einer tieferen Sehnsucht nach Einheit führen werde (to consider those things in which we differ, in the hope that a better understanding of divergent views . . . will result in a deepened desire for reunion).

Sind diese Formulierungen heute noch gültig? Können wir die Ziele der Bewegung noch immer mit diesen Worten umschreiben? Gewiß, die Bewegung hat die damals gestellten Aufgaben noch keineswegs erreicht. Manche Kirchen haben die Isolierung nur auf der Oberfläche verlassen, und es ist noch viel Arbeit zu leisten, bis das Gespräch wirklich aufgenommen ist. Die Kirchen haben kein vollständiges und klares Bild von den Unterschieden, die sie trennen, und es ist noch viel Forschung und Gespräch nötig, bis auch nur die Probleme, die zwischen den Kirchen liegen, klar umschrieben sind. Und doch können wir unser Ziel heute nicht mehr in diese Worte fassen. Die Bewegung ist über ihre Anfänge hinausgewachsen. Die Isolierung ist in mancher Hinsicht durchbrochen. Wir kennen einander, ja wir kennen einander nur zu gut, und wenn wir zu ökumenischen Konferenzen zusammenkommen, ist der erste Eindruck nicht die Entdeckung neuer Gesichter, sondern das tröstliche Gefühl, wieder im vertrauten Kreis zusammenzusein. Wir haben die Unterschiede, die uns trennen, schon so oft besprochen, daß es kaum viel Sinn hat, die Übung ein weiteres Mal zu wiederholen, jedenfalls nicht, wenn

es nicht in völlig neuer Weise geschehen kann. Wenn wir bei den alten Zielen stehenbleiben, wäre darum die Bewegung zur Sterilität verurteilt. Sie wäre nicht mehr fähig, den Kirchen auf dem Wege zur Einheit weiterzuhelfen, und das Gefühl der Müdigkeit, das manche Diskussionen über die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung begleitet, müßte unweigerlich wachsen.

Diese Einsicht hat bereits an der dritten Weltkonferenz in Lund Raum gewonnen. Sie führte zu der Forderung, von der uns gemeinsam gegebenen Mitte auszugehen, gemeinsam die Christologie zu untersuchen und von daher die Unterschiede, die uns im Vordergrund trennen, neu zu verstehen. Die Forderung hat die Arbeit zwischen der dritten und der vierten Weltkonferenz weitgehend bestimmt. Die Aufmerksamkeit wurde nicht in erster Linie den Unterschieden zugewandt, die offenkundig die Kirchen voneinander trennen, sondern Themen, die es erlaubten, das Gemeinsame besser zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen. Es kann kein Zweifel sein, daß dieses Vorgehen für die Bewegung einen neuen Impuls bedeutet hat. Der Blick ist auf eine neue verheißungsvolle Aufgabe gelenkt worden. Führt aber diese Betonung allein heute weiter? Oder müssen wir erkennen, daß die Bewegung mit der vierten Weltkonferenz noch einmal in ein neues Stadium eingetreten ist? Wir können diese Frage nur beantworten, wenn wir uns zuerst fragen, durch welche neuen Elemente die gegenwärtige Situation ausgezeichnet ist.

I. Neue Elemente in der gegenwärtigen Situation

a) Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hat ungeheure Ausmaße angenommen. Sie geht heute beinahe durch die gesamte Christenheit. Die vierte Weltkonferenz in Montreal ist in dieser Hinsicht bezeichnend gewesen. An kaum einer anderen ökumenischen Zusammenkunft sind die verschiedenen Traditionen in gleicher Vollzähligkeit vertreten gewesen, und wenn manche Berichterstatter über die Konferenz kaum etwas zu sagen wußten, ist diese Tatsache doch von allen in gleicher Weise hervorgehoben worden. Die orthodoxen Kirchen haben in den vergangenen Jahren wachsenden Anteil an der Bewegung genommen, und die Möglichkeiten, die durch den Eintritt neuer orthodoxer Kirchen in den Ökumenischen Rat entstanden waren, beginnen allmählich Wirklichkeit zu werden. Die römisch-katholische Kirche ist auf der Weltkonferenz durch eine Anzahl von kompetenten Theologen vertreten gewesen, und es ist deutlich geworden, daß die Gesichtspunkte der römisch-katholischen Theologie in Zukunft eine wachsende Rolle spielen werden. Einzig die evangelisch-fundamentalistischen Gemeinschaften und Bewegungen treten im gegenwärtigen Bild noch nicht genügend in Erscheinung. Ihre Stimme war auf der Weltkonferenz nur spärlich zu hören, und wir werden alle Anstrengungen unternehmen müssen, um ihr in Zukunft größeren Raum zu verschaffen. Sie hat uns gerade in diesem gegenwärtigen Augenblick Wichtiges zu sagen.

Wenn wir aber auch diese Lücke nicht übersehen dürfen, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß das theologische Gespräch eine gewaltige Ausweitung erfahren hat. Bis jetzt war immer nur ein Ausschnitt der Christenheit an der Bewegung beteiligt gewesen. Jetzt sehen wir zum ersten Mal das gesamte Bild vor Augen. Wir sind noch weit davon entfernt, das Bild in seinen Einzelheiten zu erkennen. Wir gleichen vielmehr einem Entdecker, der ein fremdes Land betreten hat und es nun entdecken muß. Wie können wir die vielfältigen Beziehungen und Unter-

schiede in der gesamten Christenheit theologisch formulieren? Die Aufgabe, die uns damit gestellt ist, ist beinahe nicht abzusehen, und es ist verständlich, daß sich angesichts dieser Situation da und dort eine gewisse Nervosität bemerkbar macht. Wenn uns das Unbekannte in erster Linie bewegt und mit Freude erfüllt, erschreckt es auch zugleich.

b) Die Bewegung hat sich aber nicht nur erweitert. Sie hat es zugleich in wachsendem Maße mit konkreten Fragen zu tun, und wir spüren, daß unsere Gespräche für die Zukunft von praktischer Bedeutung werden können. In den Anfängen war davon die Rede gewesen, daß das Gespräch die Sehnsucht nach Einheit vertiefen müsse. Heute kann es nicht mehr allein darum gehen. Zahlreiche Kirchen haben sich entschlossen, Unionsverhandlungen aufzunehmen. Die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung sind darum nicht mehr Fragen eines unverbindlichen Vergleichs, sondern werden zu Entscheidungen, die das Leben der Kirchen grundlegend beeinflussen. Es kommt immer häufiger vor, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgefordert wird, Einzelfragen zu bearbeiten, die sich in Unionsverhandlungen ergeben.

Ich denke dabei z. B. an das Gesuch der Kirche von Südinien, die Frage des Diakonats zu untersuchen und einige Hinweise für die Lösung der damit verbundenen Probleme zu formulieren. Aber auch Kirchen, die nicht unmittelbar in Unionsverhandlungen begriffen sind, können nicht fortfahren, die Sehnsucht nach Einheit zu pflegen. Die Frage der Einheit hat eine derartige Dringlichkeit erreicht, daß diese Terminologie nicht mehr angemessen ist. Wir können nicht über Jahrzehnte hinweg von Begegnung, Dialog, Gespräch, besserem Verständnis reden. Wenn nicht konkrete Ergebnisse folgen, muß die Freude an der ökumenischen Bewegung in Enttäuschung umschlagen, und wenn heute auch viel Lärm um die ökumenische Bewegung gemacht wird, dürfen wir das Gewicht dieser Überlegung nicht unterschätzen. Gerade weil die Hoffnungen in Millionen von Menschen so hoch gesteigert worden sind, sind wir verpflichtet, sie durch konkrete, solide und tragfähige Ergebnisse zu untermauern. Wir werden sonst mitschuldig an zerstörten Hoffnungen. Wir haben in den kommenden Jahren eine ungeheure pastorale Verantwortung und wir müssen bei aller Arbeit, die wir tun, die Menschen vor Augen haben, die in der Gefahr sind, an der Zukunft der Kirche überhaupt zu zweifeln.

II. Die Arbeit der Bewegung muß von größerer Verpflichtung und Entschlossenheit getragen sein

Was folgt aus diesen Erwägungen für unsere Aufgabe? Lassen Sie mich zuerst einige Bemerkungen über den Stil unserer Arbeit machen. Ganz abgesehen von der Thematik, die wir wählen, muß ohne Zweifel hier eine große Änderung eintreten, wenn wir den Aufgaben der gegenwärtigen Situation gerecht werden sollen. Die bisher geleistete Arbeit hatte einen verhältnismäßig unverbindlichen Charakter. Zahlreiche Theologen haben zwar ihr Bestes gegeben. Die Arbeit als Ganzes war aber nicht genügend von dem Willen getragen, die gesteckten Ziele auch wirklich zu erreichen. Die theologischen und organisatorischen Mittel, die dazu nötig gewesen wären, wurden nicht eingesetzt, und es blieb darum vieles dem Zufall überlassen. Man tröstete sich zu leicht damit, daß die Bewegung für Glauben und

Kirchenverfassung eine Bewegung sei, die ohnehin weit über die sichtbar organisierte Arbeit hinausreiche. Müssen wir aber in Zukunft in dieser Hinsicht nicht entschlossener sein? Nachdem uns zahlreiche neue Türen geöffnet worden sind, müssen wir nicht einen Stil der Arbeit entfalten, der uns erlaubt, die neuen Möglichkeiten zu nützen? Die kommende Periode ist nur dann genügend vorbereitet, wenn wir sie als Periode der Verwirklichung betrachten. Lassen Sie mich an einigen Beispielen illustrieren, was das im einzelnen bedeuten könnte:

a) Die einzelnen Studienprojekte bedürfen *sorgfältiger Vorbereitung*. Sie sollten so gestaltet werden, daß die besten Theologen sich zur Mitarbeit bereit finden können. Das ist dann möglich, wenn den einzelnen Kommissionen ein klarer Auftrag mitgegeben wird. Gewiß, es gehört zum Wesen ökumenischer Arbeit, daß Vertreter verschiedener Kirchen einander begegnen und im Gespräch allmählich finden, auf welche Weise sie eine Übereinstimmung erzielen können, und es muß genügend Freiheit und Zeit für diesen Vorgang eingeräumt werden. Der Auftrag muß aber von Anfang an umschrieben sein, und es muß jedem Mitglied klar sein, welchem Zweck seine Mitarbeit dient. Die meisten Theologen sind heute schon derart vielfältig in ökumenischer Arbeit engagiert, daß sie sich nicht entschließen können, über Jahre hinweg an einem unklaren Projekt mitzuarbeiten.

b) Wenn unsere Arbeit sinnvoll sein soll, muß sie von vornherein auf das Leben der Kirchen ausgerichtet sein. Gewiß, das theologische Denken bedarf der Unabhängigkeit, und die Bedürfnisse der Kirche dürfen ihm nicht so übergeordnet werden, daß es unwahrhaftig wird. Diese Gefahr besteht im ökumenischen Denken in hohem Maße. Unsere Arbeit muß aber in das Leben der Kirche münden. Die bisher geleistete Arbeit ist auf einen zu kleinen Kreis beschränkt geblieben und hat die Kirchen nicht erreicht. Viel hängt dabei davon ab, in welcher Form die Ergebnisse der Arbeit mitgeteilt und weitergeleitet werden. Es wäre bereits viel gewonnen, wenn die Berichte der einzelnen Arbeitsgruppen in *präziser, thematischer Form* vorgelegt würden. Selbstverständlich sind wir nach wie vor verpflichtet, genauso viel Übereinstimmung auch die Unterschiede aufzuführen. Je präziser aber die Ergebnisse formuliert sind, desto größer ist der den Kirchen geleistete Dienst. Klarheit ist eine pastorale Pflicht.

c) Die Arbeit wurde bisher immer von einer Weltkonferenz zur anderen organisiert. Diese Arbeitsweise war mit manchen Nachteilen verbunden. Die Bewegung verschwand zwischen zwei Weltkonferenzen gewissermaßen unter der Oberfläche, und die Weltkonferenzen verfolgten so sehr ihr eigenes Ziel, daß das Vorbereitungsmaterial nicht die genügende Aufmerksamkeit erhielt. Die Bewegung könnte viel Kraft gewinnen, wenn *diese Kommission eine größere Verantwortung* übernehmen würde. Die verschiedenen Studienkommissionen würden ihre Berichte regelmäßig der Kommission unterbreiten, und wenn die Kommission sie sich zu eigen machen kann, würde sie sie an die Kirchen weiterleiten. Da eine wachsende Zahl von Kirchen über ökumenische Kommissionen verfügt, kann auf sorgfältig formulierte Berichte eine Antwort erwartet werden.

d) Die in den vergangenen Jahrzehnten und Jahren erarbeiteten Ergebnisse sind noch nicht genügend ausgewertet worden. Die Diskussionen beginnen immer wieder von neuem, und die Übereinstimmung, die erzielt worden ist, wird nicht genügend ausgenutzt. Die Bewegung ist sehr oft durch einen *Mangel an Erinnerung* gekennzeichnet, und wer die Archive untersucht, stellt mit Erstaunen fest, wieviel

ungenützte Arbeit hier liegt. Wir sollten uns darum besser vergegenwärtigen, was in der Bewegung bereits geleistet worden ist. Manche unnütze Wiederholungen könnten dadurch vermieden werden. An einzelnen Ergebnissen der letzten Jahre müßte bewußt weitergearbeitet werden. Ich denke dabei etwa an den Bericht über die Taufe oder an die Einheitsformel von Neu-Delhi.

e) In den vergangenen Jahren ist die theologische Arbeit der Kommission vor allem durch eine Anzahl von Theologischen Kommissionen ausgeführt worden. Wenn wir in die Zukunft blicken, können wir nicht mehr nur daran denken. Die Arbeit muß sich auf *zahlreichen Ebenen* zugleich vollziehen, und wir müssen in vermehrtem Maße dazu bereit sein, Gelegenheiten wahrzunehmen, die sich bieten. Die Ausdehnung der Bewegung bringt es mit sich, daß *bilaterale Gespräche* in wachsendem Maße notwendig werden. Wenn die Begegnung der orthodoxen und nichtorthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat Wirklichkeit werden soll, bedarf es besonderer Gespräche, in denen die Fragen zur Sprache kommen, die sich in dieser Beziehung stellen. Dasselbe gilt für die Beziehungen zu Nicht-Mitgliedskirchen. Das theologische Gespräch vollzieht sich aber zugleich immer mehr auf regionaler Ebene. In zahlreichen Ländern werden *regionale Konferenzen* für Glauben und Kirchenverfassung gehalten, und es ist klar, daß sich damit auch permanente Studiengruppen bilden. Wenn unsere Arbeit die Kirchen wirklich erreichen soll, müssen wir diese Gruppen weit mehr in die gesamte Arbeit der Kommission einbeziehen. Es ist notwendig, daß wir uns in diesen Tagen darüber klarwerden, auf welche Weise dies am verheißungsvollsten geschehen kann.

f) Der Umstand, daß eine wachsende Zahl von Kirchen sich zu Unionsverhandlungen entschlossen hat, ist ebenso von Bedeutung für den Stil unserer Arbeit. Gewiß, der Grundsatz ist nach wie vor gültig, daß allein die Kirchen selbst über die Union verhandeln können. Die Kommission muß sich hüten, auch nur im geringsten an die Stelle der Kirchen treten zu wollen. In den letzten Jahren ist allerdings in einer Hinsicht eine Änderung eingetreten. Die Kommission wird immer häufiger eingeladen, sich durch einen Gast und Berater an Verhandlungen vertreten zu lassen. Kommt in diesen Einladungen nicht eine sachliche Notwendigkeit zum Ausdruck? Je zahlreicher die Kirchen werden, die eine Union anstreben, desto dringender wird es, daß sie voneinander wissen. Die Union ist nicht nur ein territorialer Akt, er geschieht in der universalen Kirche. Die Kommission kann in dieser Hinsicht vielleicht einen bescheidenen Dienst leisten.

g) Wenn wir das gesamte Feld der Arbeit übersehen, kommt uns sofort zum Bewußtsein, wie wenig wir dafür ausgerüstet sind. Wir machen immer wieder die Erfahrung, daß zahlreiche Pläne darum liegenbleiben müssen, weil die notwendige Vorbereitung nicht geleistet werden kann. Wenn die Arbeit wirksam gefördert werden soll, bedarf es insbesondere vermehrter Forschungsarbeit. Die Fragen, die es zu lösen gilt, sind bereits so speziell geworden, daß sie auf Grund allgemeinen theologischen Wissens nicht mehr beantwortet werden können. In den vergangenen Monaten ist mit wachsendem Nachdruck der Vorschlag gemacht worden, daß der Ökumenische Rat mit einem *Institut für ökumenische Forschung* versehen werden sollte. Unsere Bewegung würde von der Arbeit eines derartigen Instituts ohne Zweifel den größten Gewinn ziehen, und wenn es überhaupt dazu kommen soll, muß wohl auch aus unserer Bewegung die wichtigste Unterstützung kommen. Die Gründung eines solchen Instituts ist natürlich ein großes Unternehmen, und der Ökumenische Rat steht heute vor so großen organisatorischen und finanziellen

Problemen, daß der Gedanke nach allen Seiten hin sorgfältig geprüft werden muß. Der Exekutivausschuß hat vor einigen Wochen darüber beraten. Er ist zum Ergebnis gekommen, daß die Notwendigkeit offensichtlich sei, und daß der Gedanke verbreitet werden müsse. Er war aber zugleich der Meinung, daß keine weiteren Schritte unternommen werden sollten, bevor klargeworden sei, daß die Mitgliedskirchen bereit seien, ein solches Unternehmen zu tragen. Unsere Kommission ist gewiß in der Lage, zur Klärung dieser Frage beizutragen.

III. Die Thematik der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung

Der Stil unserer Arbeit ist allerdings nur eine zweitrangige Frage. Wir müssen uns in erster Linie fragen, welche theologischen Themen heute zur Behandlung kommen müssen. Wir können auch im besten Fall nur eine beschränkte Zahl von Problemen aufnehmen, und es muß darum sorgfältig überlegt sein, in welcher Weise wir die wenigen uns zur Verfügung stehenden Kräfte verwenden wollen. Wir werden in diesen Tagen alle die Kunst der richtigen Beschränkung üben müssen.

Wenn wir von der ursprünglichen Zielsetzung der Bewegung ausgehen, ergibt sich klar, welche Themen wir zu untersuchen haben. Wir müssen uns dann den Unterschieden zuwenden, die offensichtlich der Einigung der getrennten Kirchen im Wege stehen. Wir müssen der Reihe nach die „loci“ der Lehre untersuchen, in denen heute noch keine Übereinstimmung besteht. Wir müssen die Fragen der kirchlichen Ordnung aufnehmen, die, wie wir alle wissen, in Unionsverhandlungen beinahe unüberwindliche Hindernisse darstellen. Wir haben bereits gesehen, daß die Entwicklung der Bewegung über diese einfache Wahl der Themen hinausgeführt hat. Gewiß, die Bewegung muß nach wie vor so unmittelbar als möglich der Einheit der Kirche dienen. Sie muß nach wie vor diejenigen Hindernisse zu beseitigen suchen, die es den Kirchen unmöglich machen, in der uns von Christus gegebenen vollen Gemeinschaft zu leben. Sie darf nicht in eine allgemeine theologische Diskussion ausmünden, in der die Fragen, die tatsächlich zwischen den Kirchen stehen, unberücksichtigt bleiben. Sie würde ihre besondere Funktion verlieren, wenn sie nicht in erster Linie dem Wachstum der Gemeinschaft unter den Kirchen diene.

Die Frage der Einheit muß an einer Stelle dieser Welt theologisch in aller Schärfe gestellt werden. Wir würden aber diesem Ziele gerade nicht dienen, wenn wir einzelne „loci“ der Theologie und der kirchlichen Ordnung zum Gegenstand unserer Untersuchung machen würden. Es hat sich im Laufe der Jahre immer deutlicher herausgestellt, daß die Theologie und das Leben der Kirche als ein Ganzes zu betrachten sind und nicht in ihren einzelnen Elementen behandelt werden können. Wir müssen uns darum in unserem Suchen nach größerer Einheit den Fragen zuwenden, die das Gesamte der Theologie bestimmen. Wir müssen zuerst die tiefsten Fragen klären, wir müssen die Voraussetzungen untersuchen, auf denen das Gesamte der Lehre und des Lebens der Kirche aufgebaut ist, und wir können uns erst dann den einzelnen Problemen zuwenden, die wir bis jetzt noch nicht beseitigen können. Wenn wir uns sofort mit den Einzelfragen beschäftigen, geraten wir unausweichlich in Sackgassen. Denn die Einzelfragen lassen sich nicht losgelöst von den tieferen Fragen behandeln. Die unfruchtbaren Diskussionen über das Amt und die Interkommunion sind ein nur allzu deutliches Zeugnis dafür.

Der Vorschlag der dritten Weltkonferenz in Lund war darum ohne Zweifel richtig. Die Christologie gehört zu jenen grundlegenden Fragen, von denen sämtliche Einzelfragen abhängig sind, und wenn wir gemeinsam das Geheimnis Christi betrachten, müssen die einzelnen ekklesiologischen Probleme in einem neuen Lichte erscheinen. Die in Lund vorgeschlagene Betrachtungsweise hat sich denn auch als fruchtbar erwiesen. Sie hat ganz allgemein dazu beigetragen, die Mitte alles theologischen Denkens in den Vordergrund zu stellen. Sie hat aber auch zu konkreten Resultaten geführt. Der Bericht über die Taufe, den die Theologische Kommission über „Christus und die Kirche“ erarbeitete, hat in weiten Kreisen Anerkennung gefunden. Der Versuch, den christologischen Grund, in dem das Sakrament wurzelt, bloßzulegen, hat die Unterschiede, die uns in dieser Frage trennen, zum mindesten auf eine untergeordnete Stelle verwiesen, und in dem Maße, als die tragende Mitte des Sakraments sichtbar wurde, ist die Erkenntnis verstärkt worden, daß das Verständnis der Taufe in allen Traditionen Verkürzungen erfahren hat und von seinen eigentlichen Wurzeln her der Erneuerung bedürftig ist. Die in Lund vorgeschlagene Betrachtungsweise kann gewiß auch in anderen Fragen zu ähnlichen Fortschritten führen. Die ihr innewohnenden Möglichkeiten sind noch keineswegs erschöpft, und wir haben allen Grund, die angefangenen Anstrengungen fortzusetzen. Sie hat aber zugleich ihre Grenzen, und es scheint mir, daß sie gerade durch die vierte Weltkonferenz in Montreal in unübersehbarer Weise deutlich geworden sind. Die Christologie ist nicht ein fester, in jeder Hinsicht geklärter Ausgangspunkt. Wir sind uns natürlich darüber einig, daß die Offenbarung in Christus die Mitte unseres Glaubens ist, der Ursprung und das Leben der Kirche. Wenn wir aber versuchen, diese Mitte theologisch zu erfassen und von ihr als Basis auszugehen, stellen sich zahlreiche Fragen, die der Klärung bedürfen, und solange sie nicht geklärt sind, können keine wirklichen Fortschritte erwartet werden.

Die Christologie ist mit einem ganzen Netz von weiteren Fragen verbunden. Lassen Sie mich einige Beispiele nennen. Wie sollen wir über das Verhältnis von Gottes schöpferischem und erlösendem Handeln denken? Was meinen wir, wenn wir Christus den Herrn der ganzen Welt nennen? Wie sollen wir über den Heiligen Geist reden? In welchem Verhältnis stehen Christologie und Pneumatologie? Welche Folgen hat unsere Lehre vom Heiligen Geist für unsere Lehre von der Kirche? Wie müssen wir das biblische Zeugnis von Christus auslegen? Welche hermeneutischen Grundsätze wenden wir an, wenn wir gemeinsam die Heilige Schrift erforschen? Wenn es uns wirklich gelingen soll, die Mitte unseres Glaubens gemeinsam zu erfassen, können wir diesen Fragen nicht ausweichen. Es genügt nicht, die Christologie im engeren Sinne des Wortes zu behandeln. Wir müssen versuchen, auch auf die Fragen, die sie umgeben, gemeinsame Antworten zu finden. Wir haben in den Jahren nach Lund vielleicht zu voreilig von einer „christologischen Methode“ gesprochen. Das Wort „Methode“ war jedenfalls irreführend, denn es erweckte den Eindruck, als sei nun der archimedische Punkt gefunden, der die gesamte ökumenische Welt in Bewegung setzen werde. Die Weltkonferenz in Lund hat aber im Grunde nicht mehr als eine Forderung aufgestellt. Sie hat den neuen Ausgangspunkt gefordert, aber noch nicht gegeben. Wir können heute sicher nicht mehr hinter diese Forderung zurückgehen. Die ökumenische Bewegung hat uns dahin geführt, daß wir gemeinsam die grundlegenden Fragen unseres Glaubens betrachten müssen. Wir müssen die in Lund erhobene Forderung viel-

mehr in vollem Umfang aufnehmen und an ihrer weiteren Klärung arbeiten. Die Weltkonferenz in Montreal hat das deutlich gezeigt. Die Verhandlungen waren dadurch ausgezeichnet, daß die klassischen konfessionellen Unterschiede kaum in Erscheinung traten. Kaum jemand war an konfessionellen Einzelfragen interessiert. Die großen Auseinandersetzungen gingen um die fundamentalen Fragen, die uns quer durch die Konfessionen gemeinsam sind, und wenn manche durch die Verwirrung, die über der Konferenz lag, entmutigt wurden, dürfen wir nicht übersehen, daß gerade in dieser Verwirrung auch das Verheißungsvolle lag. Eine neue Aufgabe ist mit dieser Konferenz vor uns gelegt worden.

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen für unsere zukünftige Arbeit? Welche Themen haben wir in unser Programm aufzunehmen? Soviel ich sehe, müssen unsere Bemühungen in zwei Richtungen gehen. Wir müssen uns zunächst den fundamentalen Fragen stellen, die in Montreal aufgebrochen sind. Das Programm, das wir Ihnen zugestellt haben, enthält darum den Vorschlag, Studien über „Schöpfung und Erlösung“, über „Geist, Ordnung und Organisation“ und über die hermeneutische Frage in Gang zu bringen. Beinahe alle Sektionen in Montreal sind im Laufe ihrer Verhandlungen zum Ergebnis gekommen, daß die großen Unklarheiten an diesen Stellen liegen. Auf welche Weise ist Gott, der Vater Jesu Christi, zugleich in der gesamten Schöpfung am Werke? Was sagen wir vom Werk des Heiligen Geistes in der Kirche? Nach welchen Kriterien legen wir die Heilige Schrift aus? Keines dieser Themen ist bis jetzt in unserer Bewegung zur Sprache gekommen. Sie müssen aber jetzt gerade um des Zieles willen, das wir verfolgen, aufgenommen werden.

Diese Themen dürfen aber nicht die einzigen sein. In dem Augenblick, wo wir uns dieser weiten theologischen Problematik zuwenden, müssen wir eine neue Anstrengung unternehmen, die konkreten Schwierigkeiten zu überwinden, die die Kirchen heute noch an der Einheit hindern. Das Programm sieht darum vor, einige jener besonderen Fragen aufzunehmen, die offenkundig zwischen den Kirchen liegen. Zu dieser zweiten Gruppe gehören die Studien über das Amt, die Eucharistie, die Revision von Katechismen, die Stellung der Frau im kirchlichen Amt, den Diakonat. Wir werden über alle diese Projekte in den kommenden Tagen im einzelnen sprechen müssen. Die beiden Gruppen von Studien müssen jedenfalls als Einheit verstanden werden. Die erste Gruppe soll dazu dienen, die Voraussetzungen für die Behandlung der besonderen Fragen zu vertiefen. Die zweite Gruppe erinnert uns daran, daß das Ziel unserer Bewegung darin besteht, den Kirchen den Weg in die von Gott gegebene Einheit zu öffnen. Die beiden Bemühungen ergänzen einander. Wir müssen einerseits in jene Tiefe vorzudringen suchen, in der allein die Lösung unserer Schwierigkeiten gefunden werden kann (*solidum petit in profundis*, um die Devise der Universität Aarhus zu benutzen), und wir müssen uns andererseits davor hüten, daß unsere Arbeit nicht über die Wirklichkeit hinweggleitet. Die beiden Seiten des Programms gehören untrennbar zusammen.

Die beiden Seiten unseres Programms können am besten zusammengehalten werden, wenn wir zugleich mit all den erwähnten Studienprojekten eine *neue Anstrengung* machen, das *Verständnis der Einheit* zu vertiefen. Die Vollversammlung von Neu-Delhi hat eine kurze Beschreibung der „Einheit, die wir suchen“ gegeben. Es ist die Aufgabe der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, diese vorläufige Formulierung weiter zu entfalten. Wir befinden uns heute in einer

besonderen Situation, und es ist außerordentlich wichtig, daß das Verständnis der Einheit eine Klärung erfährt. Dies kann aber nur geschehen, wenn wir auf verschiedenen Ebenen zugleich vorgehen und neue Aspekte in die Diskussion einführen. Das gesamte Programm sollte darum auf die Frage der Einheit bezogen werden, und wir sollten versuchen, die Ergebnisse der einzelnen Arbeitsgremien bei der Ausarbeitung eines neuen Textes über die Einheit nutzbar zu machen.

Wenn die bisher angestellten Überlegungen gültig sind, ist offenkundig, daß die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in ein neues Stadium getreten ist. Das Suchen nach der Einheit ist weit mehr als früher ein gemeinsames Fragen nach der Mitte des Glaubens überhaupt geworden. Ist aber damit die Veränderung bereits beschrieben? Haben wir nur einfach einen schärferen und umfassenderen Blick für das Problem der Einheit erhalten? Hat die Veränderung nicht zugleich noch einen anderen, weit tieferen Grund? Die getrennten Kirchen leben nun seit Jahrzehnten zusammen. Sie stehen gemeinsam in der gewaltigen Prüfung, der heute die gesamte Christenheit unterworfen ist. Sie sind damit auch gemeinsam vor Fragen gestellt, auf die sie keine Antwort haben. Ihre Gemeinschaft hängt darum nicht nur daran, daß sie die überlieferten Gegensätze überwinden, die sie trennen, sie hängt vor allem daran, daß sie sich gemeinsam bewähren. Dieser Umstand muß sich auch auf die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung auswirken. Wenn die Kirchen in der Einheit wachsen wollen, müssen sie sich immer mehr den zentralen Fragen zuwenden, vor denen sie in derselben Verlegenheit stehen. Sie müssen versuchen, zu gemeinsamen Affirmationen vorzustoßen. Sie werden dadurch tiefer verbunden werden als durch die Behandlung der klassischen konfessionellen Gegensätze, die im Vergleich dazu beinahe als paratheologische Probleme erscheinen, und in dem Maße, als es ihnen gelingt, gemeinsam Neues auszusagen, werden manche der alten Unterschiede ihr Gewicht verlieren.

Diese Überlegung könnte durch verschiedene Hinweise auf das Ihnen vorgelegte Programm illustriert werden. Die meisten Projekte — vor allem die Projekte über die großen theologischen Themen — werden erst wirklich sinnvoll, wenn wir sie als uns allen gemeinsam auferlegte Fragen verstehen. Ich beschränke mich aber auf eine Illustration. Die Kirche Christi steht heute in ganz neuer Weise vor der Aufgabe, ihre Katholizität zum Ausdruck zu bringen. In dem Maße, als die Welt eins wird, muß sie auch imstande sein, ihrer universalen Einheit Gestalt zu geben. Was ist aber wahre Katholizität? Wie muß sie zum Ausdruck gebracht werden? Die meisten Kirchen haben eine Auskunft auf die Frage, was unter Katholizität zu verstehen sei, einige Kirchen sehr präzise Gedanken darüber. Die heutige Situation ist aber so neu, daß sämtliche Kirchen ihre Konzeption zumindest anpassen müssen. Sie stehen alle vor der Aufgabe, die von Gott gesetzte Katholizität in klarerer und überzeugenderer Weise zu manifestieren.

Auch die Konzeption der römisch-katholischen Kirche wird immer mehr Gegenstand ökumenischer Diskussion, und es ist deutlich, daß die Frage des päpstlichen Primats und der universalen Jurisdiktion des römischen Stuhls eines der wichtigsten Themen zwischen den nichtrömischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche sein wird. Wenn sich überhaupt eine gemeinsame Basis für das ökumenische Gespräch ergeben soll, ist diese Diskussion unvermeidlich. Die eben erschienene Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ hat das mit aller Deutlichkeit gezeigt. Gehört es darum nicht zu unseren nächsten Aufgaben im Ökumenischen Rat, gemeinsam

über das wahre Wesen der Katholizität nachzudenken? Müssen wir uns nicht gemeinsam fragen, auf welche Weise das eine Volk Gottes in aller Welt in Erscheinung treten kann? Die Klärung dieser Frage könnte einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zur Einheit bedeuten.

Wir haben im Ökumenischen Rat in den vergangenen Jahren viel von der lokalen Kirche gesprochen. Sowohl die Vollversammlung in Neu-Delhi als die Weltkonferenz in Montreal haben von der Kirche vor allem in ihrer lokalen Erscheinungsform gehandelt. Ihre Universalität ist aber eine offene Frage geblieben. Muß darum nicht der nächste Schritt sein, daß wir uns fragen, in welchem Verhältnis universale und lokale Kirche zueinander stehen? Diese Frage nach dem wahren Ausdruck der Katholizität geht natürlich weit über die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hinaus. Sie muß von den verschiedensten Seiten her angefaßt werden. Sie geht aber auch uns an.

Das Programm, das wir Ihnen vorlegen, enthält einen Beitrag zu dieser Diskussion. Wir schlagen Ihnen vor, eine Studie über die Konzilien der Alten Kirche zu unternehmen, d. h. zu untersuchen, wie die Alte Kirche ihrer Universalität Ausdruck verschaffte. Wir sind in den vergangenen Monaten gelegentlich gefragt worden, warum die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ihre Kräfte an ein derartiges historisches Fossil verschwenden sollte. Die Studie ist aber nicht in erster Linie historisch gedacht. Sie soll vielmehr in die Gegenwart führen. Die Vergangenheit soll nur darum befragt werden, damit deutlicher wird, wie die getrennten Kirchen heute ihre universale Berufung erfüllen können.

IV. Glauben und Kirchenverfassung als Bewegung

Wir haben bis jetzt vor allem von theologischen Studien gesprochen, die wir in der Zukunft zu unternehmen hoffen. Es würde aber ein falscher Eindruck entstehen, wenn wir einzig von dieser Seite der Arbeit sprächen. Die theologische Arbeit ist nur sinnvoll, wenn sie von einer umfassenden Bewegung getragen ist. Wenn wir darum die einzelnen Projekte planen, dürfen wir das Gesamte der Bewegung nicht aus den Augen verlieren. Die organisierte theologische Begegnung ist möglich geworden, weil Menschen in den einzelnen Kirchen den Willen Christi neu zu erkennen begannen, und die theologische Arbeit kann nur in das Leben der Kirchen übergehen, wenn da Menschen sind, die entschlossen sind, den Weg in die Einheit zu gehen. Die Theologie als solche schafft kaum Leben. Sie vermag nicht mehr als das Vorhandene zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Sie vermag das gemeinsame Bekenntnis zu ermöglichen. Sie vermag den Glauben dadurch zu stärken, daß sie ihm zu klarerem Ausdruck verhilft. Gerade, wenn wir die Beschränkung erkennen, die allem theologischen Denken auferlegt ist, wird es aber um so wichtiger, die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wirklich als Bewegung zu verstehen. Ihre Wurzeln liegen da, wo Menschen bewegt werden, über die Schranken hinweg einander zu suchen, da, wo sie dem Heiligen Geiste Gehorsam leisten, da, wo sie die Unklarheit zu überwinden vermögen, die Gedanken und Herzen verdunkelt, da, wo die Feindschaft ausgetrieben wird. Ihre Wurzeln liegen in der geistlichen Gemeinschaft, die uns bereits verbindet und die ständig im Wachsen begriffen ist.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bereitet jedes Jahr die Gebetswoche für die christliche Einheit vor. Die Verantwortung für diese Woche ist vielleicht das Herz der gesamten Arbeit und verdient weit mehr Aufmerksamkeit, als wir ihr gewöhnlich schenken. Die Gebetswoche hat sich in den letzten Jahren ungeheuer verbreitet. Wenn auch viel Oberflächliches dabei sein mag, kommt darin doch zum Ausdruck, wie stark die Bewegung ist und wie sehr wir darauf vertrauen dürfen, von ihr getragen zu sein.

II.

ARBEITSTAGUNG DER KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG

15.—27. August 1964 in Aarhus

VON WILFRIED JOEST

Ordnungsgemäß findet die Arbeitstagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in dreijährigem Turnus statt. Sie wurde diesmal mit Rücksicht auf die vorjährige Weltkonferenz von Faith and Order in Montreal um ein Jahr verschoben. Der zeitliche Abstand von der Weltkonferenz war mit Bedacht gewählt; die Mitglieder der Kommission sollten die Möglichkeit haben, das Bild von „Montreal“ in sich zu verarbeiten, ehe sie über den weiteren Weg von Faith and Order berieten. Daß dieses Bild in mancher Hinsicht verworren ist und keine klaren Impulse vermittelt, ist ein oft geäußelter Eindruck, dem sich auch die Kommission nicht verschließen konnte. Am Beginn ihrer Verhandlungen in Aarhus stand die Einsicht, daß die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung — und vielleicht die ökumenische Bewegung überhaupt — an einem kritischen Punkt ihrer Geschichte angelangt ist, an dem sich entscheiden muß, ob sie zum Stagnieren verurteilt ist oder einen Weg in die Zukunft hat. Gibt es diesen Weg, dann muß er nach einer langen Periode des gegenseitigen Kennenlernens in Gemeinsamkeiten und Unterschieden nun endlich der *Verwirklichung* von Einheit entgegenführen. Dies wurde von Dr. Lukas Vischer, dem Sekretär der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, in seinem die Arbeitstagung einleitenden Vortrag über „Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung am Anfang einer neuen Periode“ sehr dringlich ausgesprochen. „Wir können nicht über Jahrzehnte hinweg von Begegnung, Dialog, Gespräch, besserem Verständnis reden. Wenn nicht konkrete Ergebnisse folgen, muß die Freude an der ökumenischen Bewegung in Enttäuschung umschlagen... Die kommende Periode ist nur dann genügend vorbereitet, wenn wir sie als Periode der Verwirklichung betrachten.“

Solche Verwirklichung kann freilich nicht auf Konferenzen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, noch weniger auf einer Arbeitstagung der ständigen Kommission dieser Bewegung, sondern nur durch die Kirchen selbst geschehen. Aber die Arbeit, die in den Studiengruppen von Faith and Order geschieht, die Ergebnisse dieser Arbeit, die in Konferenzen und Veröffentlichungen zutage treten, sollten den Kirchen dafür dringende Impulse und zugleich theologische Fundamente geben. Praktisch kann das nur heißen, daß in dieser Arbeit selbst die wesentlichen kirchentrennenden Probleme so angegangen werden, daß man nicht in ihrer Analyse hängenbleibt, sondern zur Formulierung eines geistlich und theo-

logisch begründeten Konsensus kommt, der den Kirchen als Grundlage und zugleich Verpflichtung zu solcher Verwirklichung vorgelegt werden kann. Es war die Aufgabe der Arbeitstagung der Kommission, die künftigen Arbeitsvorhaben von Faith and Order im Sinne dieser Zielsetzung zu planen.

Ein notgedrungen beschränkter Teil der Zeit, die diese Tagung zur Verfügung hatte, war Berichten über bereits laufende regionale Unionsverhandlungen zwischen verschiedenen Kirchen und der Beratung über die dabei auftretenden Probleme gewidmet. Professor Dr. MacCaughy/Victoria berichtete über die Einigungsverhandlungen zwischen der Congregational Church of Australia, der Methodist Church of Australasia und der Presbyterian Church of Australia. Eindrucksvoll war in diesem Bericht vor allem die Darlegung der Grundsätze, an die sich die bei diesen Verhandlungen Beteiligten bewußt gebunden haben. Sie können hier nur eben genannt werden: Priorität der Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung — der Weg zur Vereinigung muß dem „Rhythmus des Evangeliums“ entsprechen — die Erwägung des Wesens, der Aufgabe und Sendung der Kirche soll der über das Wesen des Amtes vorangehen. Sodann berichtete Pastor V. Rakotoarimanana / Madagaskar über das Problem der Unionsverhandlungen in Afrika und speziell in Madagaskar. Leider konnten die Anregungen und Fragen, die diese beiden ausgezeichneten Berichte gaben, nur verhältnismäßig kurz diskutiert werden. Im Blick auf den Weg zur Verwirklichung der Einheit im ganzen stellt sich bei solchen regionalen Zusammenschlüssen die dringende Frage, ob und wie das Einheitsband der sich vereinigenden Kirchen mit ihren bisherigen Schwesterkirchen gleichen Bekenntnisses in der übrigen Welt erhalten werden kann. Daran dürfte sich entscheiden, ob solche örtlichen Vereinigungen Schrittmacher auf dem Wege zu größerer Einheit werden können oder nur eine neue Sonderkirche entstehen lassen, wodurch die Spaltungen an einer Stelle verlagert würden, ihre Summe aber gleichbliebe. Die Kommission regte an, zur Klärung dieser und anderer bei solchen Unionsverhandlungen aufgetretenen Fragen in Bossey oder einem andern geeigneten Ort eine Konsultation über Kirchenunion einzurichten, zu der Vertreter aller gegenwärtig in solchen Verhandlungen stehenden Kirchen eingeladen werden. Es soll so die Möglichkeit eines unmittelbaren Austausches von Erfahrungen und gegenseitiger Beratung geschaffen werden.

Das zeitliche und sachliche Hauptgewicht der Arbeitstagung lag indessen auf der Planung der künftigen Studienprojekte von Faith and Order selbst, der hierzu einzusetzenden Studiengruppen und der methodischen Richtlinien für ihre Arbeit. Die Weltkonferenz von Montreal hatte hierfür nicht weniger als 21 Themen angeregt. Es war von vornherein klar, daß unter ihnen eine rigorose Auswahl getroffen werden mußte. Von Vorschlägen der Studienabteilung des Ökumenischen Rates ausgehend einigte sich die Kommission auf eine Auswahl von fünf Themen: 1) Schöpfung, Neuschöpfung und die Einheit der Kirche; 2) Christus, der Heilige Geist und das Amt; 3) die Eucharistie, das Sakrament der Einheit; 4) Geist, Ordnung und Organisation; 5) die altkirchlichen Konzilien (vor allem unter dem Gesichtspunkt der methodischen Frage, was aus dem konziliaren Geschehen der frühen Kirche für die weitere Entwicklung der ökumenischen Bewegung zu lernen ist). Das zuletzt genannte Studienprojekt, das naturgemäß die Einsetzung einer Kommission von Fachleuten auf dem Gebiet der Patristik erfordert, wurde in Aarhus nicht eingehender beraten. Für die übrigen vier Themen teilte sich die Kommission in die entsprechende Zahl von Ausschüssen. Diese arbeiteten in

mehrtägigen Beratungen Richtlinienentwürfe für theologische Studiengruppen aus, die das betreffende Thema im Lauf der nächsten Jahre behandeln sollen. Ein fünfter Ausschuß besprach Aspekte und Programm der künftigen Faith and Order-Studien im allgemeinen. Die Entwürfe der Ausschüsse wurden anschließend im Plenum der Kommission diskutiert und dem Arbeitsausschuß der Kommission zur endgültigen Ausarbeitung unter Berücksichtigung der Diskussionsergebnisse übergeben. Ebenso wird es in den Händen des Arbeitsausschusses liegen, die theologischen Studiengruppen — für jedes Thema mehrere nach Kontinenten geteilte Parallelgruppen — zu konstituieren. Außer Gliedern der Kommission selbst müssen hierfür natürlich auch theologische Fachleute und in anderer Hinsicht geeignete Persönlichkeiten gewonnen werden. Das wird nicht leicht sein, und es wird für das Gelingen dieser Studienprojekte viel davon abhängen.

Soweit der nüchterne Geschäftsgang in Aarhus. Was ist über das Technische dieser Vorgänge hinaus dort an wirklicher Arbeit für das Ziel der Verwirklichung geschehen? Selbstverständlich konnte es nicht die Aufgabe der Ausschüsse sein, in Aarhus für die obengenannten Themen eine inhaltliche Ausarbeitung zu machen und in ihr einen ökumenischen Consensus in nuce zu formulieren. Das hätte ja geheißen, die Arbeit der künftigen Studiengruppen — eine Arbeit, die sich über Jahre erstrecken wird — in der Eile weniger Stunden vorzunehmen zu wollen. Es konnte nur darum gehen, Gesichtspunkte klarzulegen, unter denen das jeweilige Thema für das Einswerden der Christenheit und für ihre Sendung in der heutigen Welt dringlich ist, und Fragen aufzuzeigen, die bei seiner Behandlung vor allem beachtet werden müssen. Aber das ist nicht wenig. Viel hängt davon ab, daß die richtigen Fragen in der richtigen Ordnung gestellt werden. Viel hängt auch davon ab, daß neue Fragen gesehen und alte Fragen in einem neuen Lichte gesehen werden, wenn die ökumenische Diskussion sich nicht alsbald und immer wieder in den Gegensätzen längst ausgebauter Positionen festfahren soll. Ist es uns in Aarhus gelungen, den künftigen Studiengruppen zu den ihnen gestellten Themen die rechten Fragen auf den Weg zu geben? Wir haben uns darum bemüht — aber die Antwort kann wohl erst die Arbeit dieser Gruppen selbst erbringen, die im übrigen natürlich volle Freiheit haben, über die Anregungen unserer Richtlinienentwürfe auch hinauszugehen.

Ist es auch nur gelungen, den Studiengruppen die rechten Themen zu stellen? Christus, der Geist und das Amt; Geist, Ordnung, Organisation; die Eucharistie, das Sakrament der Gemeinschaft und doch bis zur Stunde der Ort, wo die Trennung unmittelbar und am bittersten sichtbar wird — niemand wird bestreiten, daß dies Brennpunkte des Zwiespaltes unter den Kirchen sind und daß sie eben deshalb auch Brennpunkte der Arbeit sein müssen, die nach Verwirklichung der Einheit strebt. Die Relevanz dieser Themen ist aus der bisherigen Geschichte der Studien von Faith and Order, vor allem aber auch der praktischen Bemühungen um Kirchenvereinigung immer deutlicher hervorgetreten. Es würde den Rahmen eines kurzen Berichtes sprengen, die Studienprogramme, die in Aarhus zu diesen Fragenbereichen entworfen wurden, im einzelnen zu analysieren. Nur soviel sei dazu bemerkt, daß fast alle Entwürfe einerseits ein eingehendes biblisches Studium des betreffenden Themas, andererseits eine aufgeschlossene Bezugnahme auf die gewandelten soziologischen Gegebenheiten der heutigen Welt fordern. Das dürfte vor allem für den Fragenbereich von Geist, Amt und Kirchenordnung wichtig werden. Der Blick auf die Gestalt der Welt, in der und für die die Kirche heute in

der Nachfolge Christi ihren Auftrag zu erfüllen hat, kann helfen, traditionelle Bindungen zu überwinden, die in partiellen und vergangenen geschichtlichen Konstellationen begründet sind. Es wird aber von wesentlicher Bedeutung sein, daß dem Blick auf die Welt und das Heute das Hören auf die biblische Grundgestalt des Evangeliums sachlich vorgeordnet bleibt. Die Welt und ihr Heute ist der Adressat des Evangeliums, nicht seine Quelle.

Nicht so klar war zunächst die Bedeutung des ersten der obengenannten Themen: Schöpfung, Neuschöpfung und die Einheit der Kirche. In einer ersten Fassung „Schöpfung und Erlösung“ war das Thema von verschiedenen Sektionen in Montreal dringend zu künftiger Bearbeitung durch Faith and Order gewünscht und darum auch von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kommission zur Beratung vorgelegt worden. Aber die Stimmung der Kommission war zunächst diesem Thema gegenüber ziemlich geteilt; viele fanden es zu vage und vieldeutig und fürchteten, eine Studienarbeit darüber werde ins Uferlose zerfließen. Wir hörten in Aarhus dann aber gerade zu diesem Thema drei ausgezeichnete Vorträge: von P. Evdokimov / Paris in der Sicht orthodoxer Theologie und Religionsphilosophie, von dem anglikanischen Neutestamentler G. W. H. Lampe in exegetischer Beleuchtung besonders von Röm. 8, 18 ff. und Kol. 1, 15 ff. aus, und von W. Dantine / Wien in der Sicht reformatorischer Theologie. Trotz markanter Verschiedenheiten traten durch diese Vorträge und die nachfolgende Diskussion doch einige gemeinsame Gesichtspunkte deutlich heraus: einmal die starke Betonung der Verbundenheit des Menschen mit dem Naturkosmos, und zwar sowohl unter dem Gesichtspunkt seiner leibhaften Zugehörigkeit als auch unter dem seiner technischen Gestaltungsmacht und personalen Verantwortung; und sodann die Frage, was die Versöhnung und Erlösung des Menschen in Christus für sein Verhältnis und Verhalten zu der Schöpfung in ihren kosmischen und geschichtlichen Aspekten bedeutet. Daß diese Fragen von Bedeutung sind für das ökumenische Gespräch, wurde schon aus den Vorträgen an der Verschiedenheit ihrer Akzentsetzungen deutlich — Betonung des Aspektes physischer Verbundenheit in der orthodoxen, Hervorhebung des Aspektes personaler Verantwortung in der reformatorischen Sicht. Müssen diese Aspekte einander ausschließen?

Daß dieser ganze Fragenbereich darüber hinaus für die Antwort der Theologie auf die aktuellen Probleme der heutigen Welt von größter Bedeutung ist, trat vor allem in dem Referat von Dantine und in der Diskussion hervor. Hat doch die moderne Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik das Verhältnis des Menschen zum Kosmos derartig intensiviert und zugleich problematisch gemacht, daß eine Theologie, die an diesen Fragen *vorbei* vom Menschen, seinem Gottesverhältnis, seiner Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung reden wollte, nicht länger zu verantworten ist. So gewann auch dieses zunächst umstrittene Thema im Verlauf unserer Arbeitstagung doch eine deutlichere Gestalt, die sich dann auch im Entwurf des ihm gewidmeten Studienprogrammes niedergeschlagen hat. Vielleicht kann es gerade hier gelingen, neue Fragen zu stellen, die Theologen verschiedener Traditionen über die Ausschließlichkeiten dieser Traditionen hinaus zu gemeinsamen, biblisch begründeten und aktuell fruchtbaren Einsichten führen. Daß an diesem Wege auch die Gefahr liegt, in kosmologische Spekulationen abzugleiten — oder auch in eine Kulturtheologie, die das Heil der Welt mit ihrem Wohl verwechselt —, ist nicht zu übersehen und wurde an manchem Punkt unserer Diskussionen deutlich genug bemerkbar. Aber es gibt keinen fruchtbaren Weg ohne die entsprechenden Gefahren — am allerwenigsten in der ökumenischen Arbeit.

Nach der 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes

Die 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes hat in Deutschland ein unerwartet starkes publizistisches Interesse gefunden. Dies weniger bei der Gruppe „kirchlicher“ als vielmehr „weltlicher“ Journalisten. Die Gründe dafür aufzuspüren, wäre interessant, denn das Thema von Frankfurt, so wurde es vorher oft beklagt, sei nicht „griffig“ genug, um die Öffentlichkeit aufmerksam werden zu lassen, und an innerkirchlichen Diskussionen, auch wenn sie von theologischer Relevanz seien, habe niemand Interesse. Man wird auch nicht gut sagen können, die Verhandlungen über die Rassenfrage hätten auf die Tagung der Reformierten aufmerksam gemacht — diese nämlich fanden erst gegen Konferenzende ihre eigentlichen Höhepunkte. Unter den Gründen für das Aufmerken auf eine Kirchenkonferenz, der man kein wesentliches Interesse vorausgesagt hatte, dürfte an erster Stelle zu nennen sein die Zusammensetzung der Generalversammlung und damit des Reformierten Weltbundes. Der unvoreingenommene Beobachter in Deutschland mußte bemerken, daß jenes Bild vom Weltprotestantismus, wie es bei uns weithin zu finden ist, nicht stimmt. Jenes Bild nämlich, nach dem der Weltprotestantismus gleichsam ein deutscher Ausfuhrartikel gewesen sei, zugleich gar auch ein Mittel, wirkliche Kultur und Zivilisation in Gebiete zu tragen, die ohne seine befruchtende Wirkung unterentwickelt geblieben wären. Hier zeigte sich auf einmal ein Weltprotestantismus, in dem das deutsche Element nicht einfach wie selbstverständlich die Mehrheit bildete oder doch zumindest tonangebend war. Diese nicht unwichtige Beobachtung wird für den Berichterstatter dadurch erhärtet, daß man unmittelbar nach Abschluß der Generalversammlung bei uns Bemühungen feststellen konnte, publizistisch wieder aufzuwerten, was man durch Frankfurt für die eigene Sache offensichtlich gefährdet sah. Dennoch wäre es töricht, in diesen mehr peripheren Erscheinungen das finden zu wollen, was als Ertrag und zugleich als offengebliebene oder neu gestellte Fragen des Reformierten Weltbundes der Christenheit überhaupt Anregung oder Warnung sein kann. Es wäre aber ebenso töricht, diese Dinge nicht zu nennen, denn auch für kirchliche Tagungen dürfte gelten, daß sie nicht nur nach ihren sachlichen Ergebnissen oder gar nach dem theologisch-kirchlichen Ertrag allein zu werten sind.

Das Hauptthema

Das in Frankfurt zur Erörterung stehende Hauptthema „Komm, Schöpfer Geist“ macht auf diesen Umstand bereits aufmerksam. Ein Gebet will nicht diskutiert oder interpretiert, sondern gebetet werden. Als Thema einer Tagung mußte also die alte Gebetsformel „Veni, creator spiritus“ problematisch bleiben. Denn von Christen kann dies Gebet nur gesprochen werden in der Gewißheit, daß Gott ihr Gebet erhört, und in der Sorge, aus einem Gebet nicht einen Gegenstand gegenseitiger Belehrung, Untersuchung oder gar der Wirksamkeit auf die Welt werden zu lassen. So gewiß die Reformierten mit diesem Thema bei einem Proprium ihrer Theologie blieben, ist nun doch zu fragen nach den Früchten des Geistes, die ein solches Gebet erwarten läßt. Gerade weil sich nach Neu-Delhi und Helsinki eine gewisse

Verdrossenheit bei jenen einstellte, die von jeder ökumenischen Zusammenkunft Außergewöhnliches erhoffen, ist es nötig, darauf hinzuweisen, daß dem Reformierten Weltbund in Frankfurt in ungewöhnlichem Maße Gemeinschaft zuteil wurde. Gemeinschaft aber ist eine Gabe des Geistes. Sie wurde von den Tagungsteilnehmern um so dankbarer aufgenommen, als die „reformierte Familie“ in sich außerordentlich große Spannungsmomente vereinigt. Trotz heftiger und z. T. sehr leidenschaftlich geführter Diskussionen blieb die Gemeinschaft erhalten, ja, sie festigte sich im Verlauf der Konferenz. Der lebhafte Anteil, den die Vertreter der sogenannten „Jungen Kirchen“ an den Gesprächen nahmen, hätte durchaus in eine andere Richtung führen können. Sie aber waren es, die die Konferenz darauf hinwiesen, daß in der Kirche Jesu Christi mit Diskussionen allein dem Herrn nicht gedient wird. Das wurde an einer bezeichnenden Bitte deutlich. Schon bald nach Beginn der Generalversammlung baten Delegierte aus den „Jungen Kirchen“ um einen stillen Raum, in den man sich während des Tages zu Gebetsgemeinschaften versammeln könne. Sie wiesen damit alle Tagungsteilnehmer darauf hin, wie dies Thema zu eigentlicher christlicher Aktion, dem „vornehmsten Stück der Dankbarkeit“, verpflichtet.

An dieser Stelle darf aber auch ein kritischer Einwand nicht verschwiegen werden, der die Gottesdienste der Generalversammlung betrifft. Die Predigten und Schriftauslegungen hatten jene Funktion zu vollziehen, die bei üblichen Konferenzen Vorträge und Referate leisten sollen. Die damit bekundete Verbindlichkeit der Predigt und das Abrücken von Referaten, die zumeist doch nur Anregungen eines Menschen aus seiner Sicht zu bieten vermögen, wurden dankbar anerkannt. Nach einem Brauch, der sich inzwischen bei vielen ökumenischen Konferenzen herausgebildet hatte, wurden die Gottesdienste nach den mannigfaltigen Ordnungen gehalten, wie sie den Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes eigen sind. Hier bleibt zu fragen, ob dies gut und geraten sei. Die so in den verschiedenen Formen bezeugte Einheit wirkt sich doch fast aus wie das bunte Nebeneinander eines Magazins oder gar eines Warenhauses. Wenn dazu noch jene Gebetsformulare kommen, die für diese oder jene Form exemplarisch sein mögen, fehlt gerade die Möglichkeit zum freien und aktuellen Gebet und der Fürbitte, zu welcher Christen gerufen sind. So wurde mit Recht bemängelt, daß auf diese Weise die direkte und unmittelbare Fürbitte unterblieb, die sich auf jene großen Beunruhigungen der Menschheit richtete, die während der ersten Augushälfte geradezu nach der namentlichen Fürbitte verlangten.

Von geringer Bedeutung mag dagegen sein, daß die Gottesdienste, in der Mitte der vormittäglichen Arbeit gehalten, im Plenarsaal und nicht in einer Kirche stattfanden. Dies Problem war örtlich nicht anders zu lösen gewesen. Dennoch wurde auf diese Weise der Gottesdienst gar zu sehr in das Konferenzgeschehen eingeebnet und verlor seinen besonderen Akzent. Gewiß hätte man an einem anderen Ort die Gegenwart des Heiligen Geistes nicht mehr oder anders erfahren können, aber Würde und Verbindlichkeit des gepredigten Wortes und der gesprochenen Gebete hätten besser betont werden können. Dennoch — und dies verdient mit Nachdruck festgestellt zu werden, ehe wir uns einzelnen Ergebnissen dieser Generalversammlung zuwenden — kam in Frankfurt nichts von jener Verdrossenheit auf, wenn auch ruhig und nüchtern gefragt wurde, ob Weltbundtagungen in derartigen Ausmaßen und mit einer solchen Beteiligung zu verantworten seien. Hat der Reformierte Weltbund bereits mit seinem Hauptthema sich

und den in anderen Kirchen vereinigten Christen für ihre Tagungen und Themen bestimmte Fragen vorgelegt, so dürften auch die Erfahrungen und Anregungen, von denen wir bisher sprachen, einer Auswertung wert sein. Doch wenden wir uns den Einzelthemen zu.

Ökumene

Zu den kaum zu erwartenden Ergebnissen der Frankfurter Generalversammlung gehören die Berichte und Beschlüsse, die sich mit dem Problem der Ökumene beschäftigen. Bereits in den ersten Tagen der Konferenz zeigte es sich, daß der Reformierte Weltbund nicht nur seine traditionelle ökumenische Gesinnung bestätigen, die in Princeton ausgesprochene Einladung zur gemeinsamen Feier am Tisch des Herrn wiederholen und seine Sonderexistenz zu rechtfertigen gedachte, sondern daß die Delegierten gewillt waren, entscheidende Schritte nach vorn zu machen.

Das ist insofern bedeutsam, als einmal eine Reihe von Mitgliedskirchen dem Ökumenischen Rat der Kirchen nicht angehört und vor allem, weil die beträchtliche Zahl der reformierten Kirchen mehr fundamentalistischer Prägung dem Weltbund kritisch gegenübersteht, wie sie es in noch vermehrtem Maße gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen tut. Im Sinne einer Blockpolitik hätte es nahe gelegen, aus Rücksicht auf reformierte Kirchen, die dem Weltbund noch nicht angehören und deren Anschluß er dringend wünschen muß, Aussagen zu verbrämen oder jedenfalls nicht zu pointiert zu wagen.

Das betrifft schon die Mitglieder des Weltbundes untereinander. Im Bericht der 3. Sektion wird dazu gesagt: „Jedoch muß der Weltbund darüber besorgt sein, daß Kirchen, die ihm angehören, in einigen Gebieten voneinander getrennt bleiben aus Gründen, die zur Rechtfertigung der Trennung gänzlich ungenügend sind. Die Vereinigung oder Wiedervereinigung solcher Kirchen ist unumgänglich, und der Weltbund sollte zu deren Förderung alle möglichen Schritte unternehmen.“ Man muß dazu zweierlei sagen: Einmal ist hier nicht nur an die Situation auf den Missionsfeldern der letzten hundert Jahre gedacht und außerdem könnte der Weltbund durch die hier „möglichen Schritte“ auch seinen Mitgliederbestand gefährden! Aber auch dies sagte man nicht im Blick auf andere, sondern sich selbst: „Ein konfessioneller Bund ist seinem Wesen nach eine vorläufige Körperschaft.“ Gerade diese Kühnheit führte zu mutigen Ausblicken und kritischen Anmerkungen zum eigenen Werk. „Diese Uneinigkeit zu tolerieren heißt an der Sünde teilhaben,“ darum glauben wir, „daß wir vom Geist aufgerufen sind, gemeinsames Handeln nach außen und innen zu verstärken, ohne dabei die Notwendigkeit einer Union mit vollständiger gegenseitiger Verpflichtung aus dem Auge zu verlieren.“ Das ist nur möglich unter der Erkenntnis: „Die Allgemeinheit (Katholizität) ist kein ausschließlicher Besitz irgendeiner der getrennten Kirchen.“ Man würde fehlgehen, wenn man hinter solchen Worten ein Drängen auf Einheit um jeden Preis suchen wollte, eine Unionsmacherei, die den zweiten vor dem ersten Schritt machte. Aber: „Wir können keine der von uns ererbten Strukturen und Bekenntnisse als absolut behandeln; gerade in unserer Treue ihnen gegenüber müssen wir bereit sein zu gehen, wohin der Geist uns führt, selbst durch den Tod hindurch, der in ein neues Leben führt.“

Auch hier bleiben Fragen offen. Man darf natürlich nicht erwarten, daß sie innerhalb von zehn gefüllten Tagen überhaupt alle bedacht werden konnten. Darf nun die Kirche, zu der man gehört, für sich des Trostes leben, daß sie im Vollsinn Kirche Jesu Christi sei, oder wird sie dies erst durch die organisatorische Vereinigung mit den anderen christlichen Kirchen? Bleibt die Wahrheitsfrage auch heute noch gestellt oder haben wir es lediglich mit „den sich wandelnden geschichtlichen Situationen“ zu tun, in denen heute überholt sein mag, was vor 400 Jahren und vielleicht auch gestern noch kirchentrennend war? Die Anfragen Roms und auch des Luthertums an dieser Stelle sind nicht zu überhören.

Die praktischen Entscheidungen hielten sich in bescheidenen Maßen. Vier Punkte wurden herausgestellt: Der Ökumenische Rat der Kirchen soll durch den Weltbund weiterhin alle Unterstützung erfahren, und zur Vermeidung von unnötiger Doppelarbeit soll der Ökumenische Rat allein die Aufgaben übernehmen, die von ihm „am besten . . . wahrgenommen werden“ können. Bekräftigt wurden die Grundsätze zur Abendmahlsgemeinschaft von Princeton. Die engere Verbindung mit dem Internationalen Kongregationalistischen Rat soll untersucht werden, und die Gespräche zwischen reformierten und lutherischen Theologen in Europa wie Nordamerika sollen ihre Fortsetzung finden.

Es hätte nahegelegen, auch an die anderen konfessionellen Weltbünde und den Ökumenischen Rat der Kirchen mit konkreten Fragen heranzutreten. Etwa in der Art, ob die zwischenkirchliche Hilfe in Zukunft nicht allein Sache des Rates und nicht Sache der Weltbünde sein solle oder ob weitergehende Missionsprojekte, wie die Einrichtung von Missionssendern sowie die Herausgabe von Informationen und Nachrichtendiensten, nicht ebenfalls von den Weltbünden und sonstigen Gruppierungen zum Ökumenischen Rat verlagert werden könnten. Es bleibt abzuwarten, ob der Reformierte Weltbund einerseits gewillt ist, aus seinen Verlautbarungen Konsequenzen zu ziehen, oder ob er sich mit Konferenzergebnissen zufriedengibt, und andererseits, ob und wie die anderen Weltbünde und kirchlichen Gruppen, dazu der Ökumenische Rat, Herausforderung und Angebot aufnehmen, die an sie von Frankfurt aus herangetragen wurden.

Das Verhältnis zu Rom

Im Ganzen der ökumenischen Frage ist dies eigentlich nur ein Sonderfall. Dennoch mußte er sehr ausführlich zur Sprache kommen, zumal ein erheblicher Teil der reformierten Kirchen als sehr kleine Minderheit in römisch-katholischer Umgebung lebt. Aber nicht nur deshalb, sondern weil gerade die reformierten Kirchen sich immer als katholisch verstehen mußten und so besonders dem Widerspruch ausgesetzt waren, den ihre Sonderexistenz außerhalb der römischen Kirche hervorrief. Für viele von ihnen hat es dabei auch kein historisches Recht — cuius regio, eius religio — gegeben, das sie für sich in Anspruch nehmen konnten. Die Erklärung der Generalversammlung ist gerade in bezug auf dieses Thema von der hochgemuten Erkenntnis bestimmt, daß wir in einer Zeit leben, „in der der Heilige Geist in allen Kirchen sichtbar am Werk ist.“ Die Schwierigkeiten wie Mischehen, Fragen, Freiheit von Minderheitskirchen usw. sind wohl bedacht und genannt, spielen aber keine vordergründige Rolle, denn „sowohl Protestanten als Katholiken“ müssen bekennen, „daß wir das Wort Gottes nicht immer in seiner Reinheit

und Fülle verkündigt haben.“ Weder ein Programm noch eine Prognose werden gegeben, denn „wir gehen deshalb ein Risiko ein, sowohl innerhalb der römisch-katholischen Kirche als auch innerhalb unserer eigenen Kirchenfamilie mißverstanden zu werden und Anstoß zu erregen. Deshalb müssen wir uns diesen Problemen im Geist der Vergebung, der Geduld und des Verständnisses nähern.“ Dabei wird viel von dem Gespräch erwartet, das etwa zwischen den Kirchen in Gang kommen könne. Wird auch dafür „die führende Stellung des Ökumenischen Rates der Kirchen“ anerkannt, so meinten die Delegierten doch, daß weder ihr eigener Weltbund noch der Ökumenische Rat zuständig seien, „im Namen der Kirchen zu sprechen, z. B. in Fragen des Dogmas und der Lehre sowie der kirchlichen Unterschiede. Damit wir der Einheit näherkommen, ist hier ein direkter Kontakt von Kirche zu Kirche nötig.“

Die Rassenfrage

Bei den Untersuchungen zum Unterthema „Erlösung der Welt“ haben die Diskussionen um die Rassenfrage einen breiten Raum eingenommen. Dies Problem, das von europäischer Sicht her sehr leicht und sehr theoretisch zu lösen ist, bereitete dem Weltbund einige Mühsal. Die afrikanischen wie amerikanischen Delegierten votierten sehr unterschiedlich. Obwohl die Sektion sich mit einer Reihe wichtiger weiterer Fragen befaßte — sie sprach sich z. B. für eine „echte Einschränkung aller Rüstungen, nicht allein der Atomwaffen“ aus — lagen Schwerkewicht und Leidenschaft bei der Diskussion bei dem Verhältnis der Rassen zueinander.

Intensiver als in anderen Bereichen wurde bei diesem Problem, nachdem viele Ansichten und Lösungsmöglichkeiten besprochen waren, auf die biblische Botschaft gehört. Fassen wir kurz zusammen: Da Jesus Christus das Heil aller Menschen ist, sind alle zum Glauben an Ihn und zu gleichem neuen Leben gerufen. Die biblische Herleitung aller Menschen von Adam „schließt ungeachtet von Rasse, Farbe und Volkstum die grundsätzliche Würde, Einheit und Solidarität der Menschheit ein.“ Da alle Menschen wiederum Sünder sind, kann keine Rasse und kein Volk sich anderen überlegen fühlen.

Die zu bekundende Einheit bezieht sich nicht nur auf die verschiedenen Konfessionen und Denominationen, „sondern auch auf die verschiedenen Völker und Rassen.“ „Deshalb widerspricht der Ausschluß irgendeiner Person auf Grund von Rasse, Farbe oder Volkstum von irgendeiner Gemeinde oder einem Teil des Lebens der Kirche der wahren Natur der Kirche.“ Auch in dieser Hinsicht hat das Thema also die Generalversammlung angeleitet, die ökumenische Verpflichtung weiter zu durchdenken und damit zweifellos neue Impulse für das weitere Gespräch zu geben. Das wird sicherlich auch gelten im Blick auf die bis zur Abstimmung im Plenum durchgekämpfte Formel: „Die Christen sind gerufen, nicht nur in Worten, sondern auch durch Taten gegen Diskrimination zu protestieren und am verantwortlichen Bemühen um Rassengerechtigkeit und -gleichheit teilzunehmen.“ Ist dies nun ein spätes Bekenntnis zum Recht auf Tyrannenmord, das man den Reformierten immer zu Unrecht angedichtet hat? Man müßte dann übersehen, was mit „verantwortlichem Bemühen“ gemeint ist. Die Möglichkeit eines Mißverständnisses jedoch veranlaßte auch besonnene Kenner der Lage, die etwa die südafrikanische Rassenpolitik verwerfen, vor so starken Worten zu warnen. Sie wurden gesprochen und es bleibt abzuwarten, ob und welche Folgen sie haben werden. Bereits während

der Generalversammlung wurde deutlich, und bis zur Abfassung dieses Berichtes bestätigte sich, daß diese Stellungnahme zur Rassenfrage jedenfalls in Südafrika zu neuen Diskussionen über ein altes Problem führte. Auch in dieser Hinsicht sollte man die Weltbünde nicht gar zu sehr nach ihrer Wirkung in den und auf die alten Kirchen beurteilen.

Geist und Humanität

Wenn wir bis jetzt darauf hingewiesen haben, in welcher starker Weise das Thema „Komm, Schöpfer Geist“ die Generalversammlung zu ökumenischem Denken verpflichtete, bis in die Rassenfrage hinein, so soll jedenfalls noch angemerkt werden, daß vor allem in der ersten Sektion das Verhältnis von „Geist und Humanität“ untersucht wurde. Nach sehr kühn umhertastenden Aussagen über das Wirken des Geistes in der menschlichen Gesellschaft, abgelöst von der Kirche, zeigte es sich endlich doch als hilfreich, daß die Beratungen des Reformierten Weltbundes nicht losgelöst von denen des Ökumenischen Rates der Kirchen stattfanden. Die dort angestellten Untersuchungen zur Christologie konnten nicht außer acht bleiben, wenn man über das Wirken des Heiligen Geistes nachdachte. „Das Gebet ‚Komm, Schöpfer Geist‘ gründet sich auf die historische Realität der Versöhnung Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus“, beginnt die erste Sektion ihren Bericht — und aus der zweiten hört man noch orthodoxer und auch ein wenig mehr mit dem Ton Karl Barths: „Der Heilige Geist ist der Geist Gottes selbst, der Geist Christi, der jetzt bei uns ist und unter uns als der erhöhte Herr am Werk ist.“ So haben wahrscheinlich die beiden ersten Sektionen gleichsam dogmatisch vorgearbeitet, damit die Folgerungen der beiden letzteren nicht ins Ungewisse reichten.

Man kann und muß fragen, ob vor allem die erste Sektion bei ihrer Frage nach dem „Unterschied zwischen dem Humanismus des Evangeliums und einem ebenso ernsthaften humanistischen Anliegen, wie es sich in unserer Zeit in kulturellen und sozialen Bewegungen kundtut, welche ein säkulares und synkretistisches Weltverständnis voraussetzen“, ob diese Sektion einen Augenblick daran gedacht hat, daß sie lediglich jene Frage der Väter: ob die edlen Heiden der Antike im Himmel zu finden seien oder nicht, ein wenig abgewandelt stellte — und wahrscheinlich nicht etwa gezielter als die Alten. Aber es gehört zu dem Guten dieser Generalversammlung, daß sie sich weder vorgenommen hatte, bestimmte Probleme endgültig zu lösen noch daß sie meinte, zu allen angeschnittenen Fragen wenigstens ein vorläufiges Wort sagen zu müssen. — Zu dem Guten gehört m. E. auch, daß die Generalversammlung kein „Wort“, keine „Kundgebung“ erließ, wohl aber, daß gerade die erste Sektion Fragen stellte, von denen sie erwartet, daß sie den Weltbund, und will's Gott, die Christenheit überhaupt, und darum auch die anderen Weltbünde, beschäftigen werden.

Eines sollte in Frankfurt jedenfalls deutlich geworden sein, daß wir es uns nicht mehr leisten können, keiner und unter keinen Umständen, wenn er den Namen Jesu Christi nennt, zunächst einmal seine Probleme allein zu lösen und zuerst einmal von der eigenen Theologie auszugehen, auch wenn es die Theologie der Väter sein sollte.

Karl Halaski

VOR 50 JAHREN: WELTBUND FÜR INTERNATIONALE FREUNDSCHAFTSARBEIT DER KIRCHEN

Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen ist aus deutsch-britischen kirchlichen Freundschaftsbeziehungen hervorgegangen, die zuerst im Jahre 1907 in intensiver Weise entstanden sind. Bis dahin hat es mannigfache Beziehungen sowohl zwischen der englischen Staatskirche und den deutschen Landeskirchen, wie zwischen der Kirche von Schottland und entsprechenden deutschen Kirchen, wie vor allem auch zwischen den britischen Freikirchen und den entsprechenden deutschen Freikirchen gegeben. Aber im Jahre 1907 trat eine stärkere Initiative in Erscheinung, indem der englische Quäker Josef Allen Baker sich zusammen mit anderen Quäkern angesichts der Spannung, die in den Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland bestand, dafür einsetzte, daß die Kirchen beider Länder sich ihrer Verantwortung für eine Freundschaft der Völker bewußt würden und eine entsprechende Aktivität aufnehmen.

Zunächst entstand ein Besuchsaustausch zwischen den britischen und deutschen Kirchen in den Jahren 1908 und 1909. Die deutschen Kirchen folgten einer britischen Einladung nach England und Schottland, im folgenden Jahr besuchten die britischen Kirchen Deutschland. Führer der deutschen Delegation, die aus 140 Mitgliedern bestand, war im Jahre 1908 der Geistliche Vizepräsident des Preussischen Evangelischen Oberkirchenrates und kaiserliche Oberhofprediger D. Dryander, dem verschiedene hervorragende Führer der übrigen preussischen Landeskirchen wie auch der Freikirchen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland zur Seite standen.

Im folgenden Jahre hatte der Quäker, der am stärksten für die ursprüngliche Anregung verantwortlich war, der bei allen britischen Kirchen hochgeachtete Josef Allen Baker, die Führung der britischen Delegation von gleichfalls etwa 140 Mitgliedern. Wiederum waren Delegierte der verschiedenen Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen Kirche, beteiligt. Wie 1908 der König von England in London die deutschen Delegierten empfangen hatte, begrüßte 1909 der deutsche Kaiser die britischen Delegierten. Am Ende dieses Besuches wurde ausdrücklich beschlossen, den vorhandenen Austausch weiterhin im Interesse der ökumenischen Verbundenheit der Kirchen und des Friedens fortzusetzen. In erster Linie fühlten sich natürlich hierfür diejenigen verantwortlich, die bei diesem Besuchsaustausch mit besonderen Aufgaben betraut worden waren. Dazu gehörten u. a. der Präsident und der Schriftführer des deutschen Komitees: der Präsident D. Friedrich Albert Spiecker, Generaldirektor der Siemens-Halske- und Siemens-Schuckert-Werke, der damals Präsident des Zentralausschusses für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirchen war, und der Schriftführer, der damalige Adjunkt am Berliner Dom, Lizentiat Friedrich Siegmund-Schultze, der sowohl von den versammelten Komitees wie später auch von seiten der Kirchen ausdrücklich den Auftrag erhielt, für die weitere Durchführung der Freundschaftsarbeit zu sorgen.

So kam es vom folgenden Jahre an zu regelmäßigen Zusammenkünften der britischen und der deutschen Kirchen. Im Jahre 1911 war der deutsche Hauptdelegierte einer Abordnung, die der König von England empfing und die im englischen Kirchenvolk viel beachtet wurde, Professor Adolf von Harnack. Diese „Freundschaftsarbeit“ wurde auch speziell dadurch bekannt, daß in beiden Ländern Zeit-

schriften herausgegeben wurden, die sich für diese ökumenische Verbindung und die daraus entstehenden politischen Verpflichtungen einsetzten. Auf britischer Seite war es die Zeitschrift „Goodwill“, die von dem bekannten baptistischen Geistlichen Reverend Rushbrooke herausgegeben wurde, und auf deutscher Seite die Vierteljahresschrift „Die Eiche“, herausgegeben von Siegmund-Schultze.

Die Jahresversammlungen der beiden nationalen Gruppen fanden starke Beachtung in beiden Ländern, sowohl im Kirchenvolk wie auch in der politischen Öffentlichkeit, so auch die letzte britische Versammlung, die vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges gehalten wurde. Diese Versammlung vom 8. April 1914 fand unter der Leitung des Präsidenten des britischen Komitees, des Erzbischofs von Canterbury, und in Gegenwart des deutschen Botschafters Fürst Lichnowski in London statt. Der Schriftführer des britischen Komitees, Right Hon. W. H. Dickinson, konnte in seinem Jahresbericht das bedeutsame Anwachsen des British Council über Kanada, Australien, Südafrika und Neuseeland feststellen.

Im Anschluß an diese Versammlung wurde von den maßgebenden Persönlichkeiten des britischen und des deutschen Komitees im Verein mit kirchlichen Freunden Europas und Amerikas der Plan gefaßt, die deutsch-britische Freundschaftsarbeit, die bereits in den letzten Jahren über eine Zweivölkerverständigung weit hinausgewachsen war, in eine internationale ökumenische Organisation zu erweitern. Es waren umfangreiche Vorbereitungen, die in damaliger Zeit notwendig waren, um eine solche Kirchenkonferenz von Vertretern der größeren Kirchen der meisten Länder der Welt zustande zu bringen.

Der Schreiber dieses Berichtes hat sich damals in den Wochen, die der englischen Versammlung folgten, für die Vorbereitung der internationalen Konferenz eingesetzt, die auf Grund mannigfacher Beratungen in Konstanz am Bodensee stattfinden sollte. Abgesehen davon, daß das Inselhotel in Konstanz ein günstig gelegener internationaler Treffpunkt war, spielte für die Wahl dieses Ortes eine wesentliche Rolle, daß in unmittelbarer Nähe von Konstanz, nämlich auf der Insel Mainau im Bodensee, die Großherzogin Luise von Baden ihren Wohnsitz hatte, die sich in besonderer Weise aus tiefstem religiösen Interesse für diese Friedensarbeit der Kirchen einsetzte.

Nach mannigfachen Besprechungen, die ich mit der Großherzogin und anderen in Betracht kommenden Persönlichkeiten gehabt hatte, gingen die Einladungen aus, denen in der Tat Vertreter der meisten aufgeforderten Kirchen folgten. Angesetzt waren für die Konferenz die Tage vom 2. bis 4. August 1914. Am 1. August sollten die Gäste eintreffen. Obwohl sich in den letzten Julitagen die dunkelsten Wolken über Europa zusammenzogen, waren es etwa 120 kirchliche Delegierte aus mehr als 30 Ländern, die der Einladung gefolgt waren. Am 1. August ergab sich dann die furchtbare Gewißheit, daß der erste Weltkrieg an diesem oder am folgenden Tage ausbräche. Die Delegierten, die irgendeinen Einfluß in ihrer Heimat hatten, taten alles, um noch — wenn irgend möglich — etwas für eine Verhinderung des Krieges zu tun.

Aber am Abend des 1. August war es offensichtlich, daß alle Bemühungen vergeblich waren. An diesem Abend fuhr ich noch einmal zu der Großherzogin von Baden nach Schloß Mainau, um sie zu bitten, daß auf Grund des Einflusses, den sie auf ihren Neffen, den deutschen Kaiser, hatte, der Mehrzahl der Delegierten ein Extrazug zur Verfügung gestellt würde, der sie am 3. August noch von Konstanz

rheinabwärts über Köln nach den Niederlanden brächte. Am Sonntag, dem 2. August, aber fand in verkürzter Form noch die Konferenz statt, die für die folgenden Tage geplant war. Nach einem Gottesdienst wurden in einer Aussprache, die von tiefster Glaubensgemeinschaft und heiligstem Friedenswillen getragen war, die Fragen in aller Kürze berührt, die sonst in den folgenden Tagen der Konferenz beraten worden wären.

In Konstanz wurden noch am 2. August folgende Beschlüsse, die entsprechend vorbereitet waren, einstimmig gefaßt, durch die der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen begründet wurde:

1. Da die Versöhnungs- und Freundschaftsarbeit eine wesentlich christliche Aufgabe ist, ist es geboten, daß die Kirchen in allen Ländern ihren Einfluß auf die Völker, Volksvertretungen und Regierungen benutzen, um gute und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen herzustellen, so daß sie auf dem Wege friedlicher Durchdringung den Zustand allgemeinen gegenseitigen Vertrauens erreichen, den zu erstreben das Christentum die Menschheit gelehrt hat.

2. Da alle Zweige der Kirche Christi in gleicher Weise an der Aufrechterhaltung des Friedens und der Förderung einer freundschaftlichen Stimmung unter den Völkern der Erde interessiert sind, empfiehlt es sich für sie, bei der Durchführung des obigen Beschlusses im Einvernehmen miteinander zu handeln.

3. Um die verschiedenen Kirchen instand zu setzen, miteinander Fühlung zu gewinnen, sollten Schritte getan werden, um in jedem Lande je nach den Umständen Vereinigungen einer Kirche für sich oder verschiedener Kirchen gemeinsam zu bilden, deren Aufgabe es sein würde, die Kirchen als solche zu gemeinsamen Bemühungen für die Förderung internationaler Freundschaft und die Vermeidung von Kriegen zu gewinnen. Es soll deshalb auch eine Zentralgeschäftsstelle zur Erleichterung der Korrespondenz zwischen den einzelnen Vereinigungen eingerichtet werden, die Nachrichten sammeln und weitergeben und die Arbeit der Bewegung einheitlich zusammenfassen soll.

4. Die Aufgabe der Ausführung der auf der Konferenz gefaßten Beschlüsse soll einem Komitee übertragen werden, zusammengesetzt aus nachstehenden Mitgliedern mit Ermächtigung der Zuwahl; dieses Komitee soll eine Konferenz für später festsetzen, auf der es über das Ergebnis seiner Arbeit berichten und Vorschläge für weitere Aktionen vorbringen soll: J. Allen Baker, M. P., London; Right Hon. W. H. Dickinson, M. P., London; Jacques Dumas, Paris; Professor Louis Emery, Lausanne; Pastor Elie Gounelle, Paris; Reverend E. R. Hendrix, New York; Hofprediger Keßler, Dresden; Konsistorialrat Luettgert, Berlin; Reverend Frederick Lynch, New York; Pastor Jacques Pannier, Paris; Senator E. Reveillaud, Versailles; Professor D. Richter, Berlin; Reverend J. H. Rushbrooke, London; Pastor Lic. Siegmund-Schultze, Berlin; der Dean von Worcester.

84 Mitglieder der Konferenz, die ihre Heimat im Norden hatten, konnten in der Tat am Morgen des 3. August den Extrazug benutzen, der rheinabwärts, das heißt die deutsche Aufmarschlinie kreuzend, auf Befehl des Kaisers die Friedensfreunde sicher in ihre Länder bringen sollte.

Auf der Rückfahrt, auf der der Unterzeichnete den Hauptteil der Gäste, das heißt diejenigen, die nach Norden fuhren, begleitete, wurden weitere Möglichkeiten einer Einflußnahme der Kirchen besprochen. Unter anderem kam es auf dem

Kölner Bahnhof, wo der Zug etwas länger hielt, zu einer Szene, die keiner der Beteiligten vergessen wird: Der Quäker Henry Hodgkin gab im Auftrage der britischen Delegation und der Deutsche Siegmund-Schultze im Namen seiner Freunde die Versicherung ab, daß sie auch im Kriege alles, was in ihrer Macht stünde, für den Frieden tun würden. Insbesondere wurden auch sofort einige Maßnahmen ins Auge gefaßt, um denjenigen Deutschen und Engländern, die durch die Kriegereignisse in Not geraten würden, die Hilfe der Kirchen des „feindlichen“ Landes zuteil werden zu lassen. So entstand in jenen Minuten, in denen wir auf dem Bahnsteig des Kölner Bahnhofs standen, die Caritas Inter Arma, die während des ersten Weltkrieges so viel für deutsche und englische Zivilisten wie auch für Zivilgefangene und Kriegsgefangene beider Länder bedeutet hat.

Es entstand auch der erste Anstoß zum „Internationalen Versöhnungsbund“, der sich in den nächsten Wochen aus einer britischen und einer deutschen Gruppe radikaler Friedensfreunde entwickelte.

Der Weltbund aber nahm in den folgenden Jahren seinen Fortgang. Außer kleineren Zusammenkünften, die in neutralen Ländern stattfanden, wurde im Jahre 1915 eine feierliche Jahresversammlung des Weltbundes in Bern gehalten, in der die Beschlüsse von Konstanz bestätigt und die Möglichkeiten der Zusammenarbeit weiter ausgebaut wurden. Die erste große Konferenz des Weltbundes hat dann erst wieder nach dem ersten Weltkrieg im Jahre 1919 in Oud Wassenaer in Holland stattgefunden, auf der in deutlichster Weise ausgesprochen wurde, daß es sich um die Notwendigkeit einer ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen handle, das heißt um eine Freundschaftsarbeit, die sowohl den kirchlichen Zwecken wie womöglich auch dem Frieden der Welt dienen könnte. So kann gesagt werden, daß sowohl die ökumenische Arbeit der Kirchen wie ihre Friedensarbeit mit der Entstehung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen ihren eigentlichen Anfang genommen hat.

Friedrich Siegmund-Schultze

WO DAS WAGNIS DER ÖKUMENE GESTALT GEWINNT

Ein Bericht über die ökumenische Gebetswoche in Deutschland

Echte Ökumene beginnt beim Gebet der getrennten Christen füreinander und miteinander. — Wird hier zuviel behauptet? Fallen die großen ökumenischen Entscheidungen nicht bei den Begegnungen der Kirchenführer und auf den weltweiten Konferenzen? Ist es überhaupt theologisch tragbar, dem Gebet eine solche Bedeutung zuzusprechen? Als ob wir Menschen mit der Organisation einer Gebetswoche die Voraussetzungen für eine ökumenische Bewegung und für die Einheit der Christen schaffen könnten! Solche und ähnliche Fragen und Einwände sind mir öfters begegnet, und es ist wohl angebracht, zunächst die Fronten klarzurücken.

Wie jedes Gebet, ist auch das Gebet für die Einheit der Christen zunächst einmal nicht *actio*, sondern *reactio*. Es ist Antwort der Gemeinde auf das Reden und Handeln Gottes. Damit ist die Situation gekennzeichnet. Wir rufen zunächst einmal nicht zum ökumenischen Gebet, *damit* etwas geschieht, sondern *weil* durch Gottes Gnade etwas geschehen ist. In Lob und Dank wird dieses gnädige Handeln Gottes entgegengenommen und verherrlicht, und in der Stille und Beugung der Buße hört die Gemeinde auf den Willen ihres Herrn und bittet um Kraft zum Gehorsam. Loben, Danken, Buße, Horchen und Gehorchen, das sind einige der Stationen, um die es auch beim ökumenischen Gebet geht. Die betende Gemeinde ist ihrem Herrn am nächsten und darum immer in dieser Haltung ihrem eigenen Standort einen Schritt voraus. Allein in diesem Sinne können wir sagen, daß das Gebet eine Notwendigkeit für den rechten Fortgang der ökumenischen Bewegung sei, weil der Gemeinde hier Kraft und Weisung für den nächsten Schritt zuteil werden. — Diese theologische Behauptung läßt sich nun allerdings durch die Geschichte der Kirche im allgemeinen und der ökumenischen Bewegung im besonderen bestätigen.

Die ökumenische Gebetswoche in der Welt

In den nächsten Monaten jährt es sich zum 12. Mal, daß die ökumenische Gebetswoche auf der Grundlage einer Gebetshandreichung in der Form durchgeführt wird, wie wir sie heute kennen. Seit dem Winter 1952/53 wird die Gebetshandreichung in einer Gemeinschaftsarbeit zwischen Genf und Lyon, d. h. zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und einem römisch-katholischen Arbeitskreis für die Weltgebetswoche, der damals noch unter der Leitung von Abbé Couturier stand und heute von Père Michalon geführt wird, herausgebracht. Thema, Texte und Gebete dieser Handreichung sind das Bindeglied, das die an der ökumenischen Gebetswoche sich beteiligenden Christen in aller Welt auch äußerlich miteinander verbindet. Heute wird die Gebetswoche für die Einheit der Christen in 60 bis 70 Ländern gehalten. Allein in Großbritannien gingen 1964 275 000 Exemplare der Handreichung (1963: 217 000 Exemplare) an die Gemeinden. Wichtiger als diese statistischen Angaben ist jedoch die innere Entwicklung, die eingesetzt hat. Das ernsthafte, aufrichtige und andauernde Gebet entfaltet stets eine eigene Dynamik.

Vielerorts kamen die Gläubigen zu der Erkenntnis, daß es nicht genug ist, wenn sie füreinander beten, sondern daß es Gottes Willen entspricht, auch miteinander zu beten. Und überall, wo das geschieht, wurden die beteiligten Kirchen einen Schritt über ihren augenblicklichen Stand der Trennung hinausgeführt. Das ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß alle Unterschiede verwischt werden sollen, sondern in dem Sinne, daß erkennbar wird, daß das, was uns vereint, stärker, größer und herrlicher ist als das, was uns trennt. Unter der inneren Gewalt dieser Dynamik haben in diesem Jahre erstmalig auch die Russische Orthodoxe Kirche, die Armenische Kirche und die Baptistengemeinden in Moskau einen gemeinsamen Gebetsgottesdienst veranstaltet.

Die ökumenische Gebetswoche in Deutschland

Es hat verhältnismäßig lange gedauert, bis die ökumenische Gebetswoche auch von den Kirchen in Deutschland aufgenommen worden ist. Die Entwicklung läßt sich wohl am besten am Absatz der Gebetshandreichungen verdeutlichen: 1956 waren es 700 Exemplare, 1960 etwa 20 000 Exemplare und 1964 80 000 Exemplare. Im selben Atemzug muß allerdings daran erinnert werden, daß die zuletzt genannte Zahl für den gesamten deutschsprachigen Raum in Deutschland, Österreich und der Schweiz gilt und daß wir damit zum Beispiel noch weit von der Verbreitung in Großbritannien entfernt sind. Die tatsächliche Beteiligung an der Gebetswoche ist regional sehr verschieden. Generell beurteilt muß wohl gesagt werden, daß bis jetzt der Süden und Westen eine größere Aufgeschlossenheit gezeigt haben als der Norden. Weite Verbreitung hat die Gebetswoche auch in der DDR gefunden. Eine Landeskirche berichtete, daß in über tausend Gemeinden Gebetsgottesdienste abgehalten worden sind. Im Blick auf die Freikirchen gilt nach wie vor, daß von ihnen nach alter Tradition hauptsächlich die Allianzgebetswoche unterstützt wird. Es ist weithin bekannt, daß mit Rücksicht auf die Gebetswoche der Evangelischen Allianz, die in der ersten vollen Januarwoche stattfindet, in Deutschland die ökumenische Gebetswoche vom 18.—25. Januar auf die Woche vor Pfingsten verlegt worden ist. Diese Lösung ist um des brüderlichen Einvernehmens willen zu begrüßen, doch bringt sie für eine wachsende Zahl von Gemeinden manche Schwierigkeiten mit sich.

Seit der zweiten Session des II. Vatikanischen Konzils wird auch von der deutschen Bischofskonferenz der römisch-katholischen Kirche die „Weltgebetswoche für die Einheit der Christen“ sehr stark gefördert. Dies führte dazu, daß vom 18. bis 25. Januar 1964 die Gebetswoche erstmalig im Raum der deutschen römisch-katholischen Kirche in großem Umfange durchgeführt worden ist. Die Benediktiner von Niederaltaich — bekannt durch ihre *Una-Sancta*-Arbeit — hatten die technische Vorbereitung in die Hand genommen und die Gebetshandreichung in einer Auflagenhöhe von 306 000 Exemplaren in Deutschland, Österreich und der Schweiz verbreitet, wovon jedoch rund 250 000 Exemplare auf die Bundesrepublik entfielen! — Angesichts dieses erstaunlichen Einsatzes ist es daher auch nicht überraschend, daß die Zahl gemeinsamer Gebetsgottesdienste zwischen römischen Katholiken und Evangelischen in diesem Jahr ziemlich angestiegen ist. In allen diesen Fällen bereitet freilich die Terminfrage eine gewisse Not: Wir haben den Pfingsttermin, die römisch-katholische Kirche zusammen mit den meisten Kirchen des Ökumenischen Rates den Januartermin. Die beste Regelung wäre zweifellos

die, wenn es im Blick auf die Evangelische Allianz gelingen würde, die ökumenische Gebetswoche einheitlich in der ganzen Welt auf den Pfingsttermin zu verlegen.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß Opfer und Gebet immer zusammengehören, rufen wir seit zwei Jahren im Rahmen der ökumenischen Gebetswoche unsere Gemeinden auch zu einem ökumenischen Opfer auf. Die Resonanz ist weithin noch schwach, doch hat die Evangelische Landeskirche in Württemberg in diesem Jahr offiziell dieses ökumenische Opfer in ihren Gemeinden befürwortet und geschlossen einen ansehnlichen Betrag zur Förderung der beiden vorgeschlagenen ökumenischen Projekte, nämlich der Ostasiatischen Christlichen Konferenz und der Allafrikanischen Christlichen Konferenz, überwiesen. Es wäre durchaus denkbar, daß diese Regelung auch von den anderen Landes- und Freikirchen aufgegriffen wird. Seit der Integration von Ökumene und Mission in Neu-Delhi 1961 wäre es dabei sicherlich angemessen und vertretbar, wenn ein Teil der Kollekte für die vorgeschlagenen ökumenischen Projekte zur Verfügung gestellt und der Rest zur Unterstützung von Missionsprojekten der Landeskirchen verwandt werden würde.

Ein Wort zur Gebetshandreichung

Das kleine Heftchen von 16–20 Seiten, das jährlich als Gebetshandreichung an die Gemeinden geht, wird viel gelobt und viel kritisiert; doch nur selten ist bekannt, wie es entsteht. Schon daraus wäre nämlich vieles erklärbar, was oft als Mangel oder Fremdartigkeit empfunden wird. Die Erfassung der Handreichung wird zunächst in Zusammenarbeit zwischen dem Referat für Glauben und Kirchenverfassung in Genf und Père Michalon in Lyon in englischer und französischer Sprache hergestellt. Danach wird sie ins Deutsche übersetzt und dient nun einem kleinen deutschen Arbeitskreis als Arbeitsunterlage.

An dieser Stelle sind allerdings im letzten Jahr zwei wesentliche Veränderungen eingetreten. Einerseits ist es nämlich der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/M., in deren Händen die technische Vorbereitung der ökumenischen Gebetswoche liegt, gelungen, diesen Arbeitskreis auf das gesamte deutsche Sprachgebiet, d. h. auf Deutschland, Österreich und die deutschsprachige Schweiz, auszudehnen. Es gibt jetzt also nur noch eine gemeinsam erarbeitete deutsche Fassung der Gebetshandreichung. — Andererseits arbeitet mit diesem Vorbereitungskreis, der aus den Herren Pfarrer Bürki (ref.) / Schweiz, Oberkirchenrat Greifenstein (luth.) / München, Propst Herbert (uniert) / Herborn, Dozent Dr. Huber (Meth.) / Frankfurt/M. und dem freikirchlichen Mitarbeiter der Ökumenischen Centrale besteht, nun ein römisch-katholischer Arbeitskreis eng zusammen. Schon aus diesen wenigen Andeutungen werden die Schwierigkeiten, die es zu bewältigen gilt, ersichtlich. Das Ziel ist, eine gute deutsche Fassung der Handreichung herzustellen, die für alle Kirchen der deutschen Ökumene akzeptabel ist, die sich nur in den theologisch schwierigsten Punkten von der römisch-katholischen Fassung unterscheidet und die die Vorlage aus Genf in weitgehendstem Maße unverändert läßt, damit auch dadurch die Einheit mit den über 200 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates bezeugt wird.

Wer diese Hintergründe kennt, wird gerne seine persönlichen liturgischen Maßstäbe etwas zurückstecken und mit noch größerer Dankbarkeit und Freude dieses bescheidene Heftchen zur Hand nehmen und weitergeben. Es besteht die Hoffnung, daß bald der Tag kommen wird, da wir in der Lage sind, gemeinsam mit dem

römisch-katholischen Arbeitskreis eine einzige deutschsprachige Fassung der Gebetshandreichung herauszugeben.

Das Gebet um die Einheit der Christen, wann und wie Jesus sie will

Jeder, der sich unter dieses Gebet stellt, geht ein Wagnis ein. Ein Wagnis nicht nur im Blick auf die Schwierigkeiten, die in der eigenen Gemeinde oder Denomination auftreten mögen, sondern vor allem ein Wagnis im Blick auf sich selbst. Denn er tut damit den Schritt, der ihn über sich selber hinausführt, und er unterwirft sich damit, wenn sein Gebet aufrichtig ist, der Korrektur Gottes. Allzuoft suchen wir in unseren Gebeten um die Einheit nur die Selbstbestätigung, daß wir am rechten Ort stehen. Aber diese Selbstbestätigung nimmt uns Gott, indem er unsere Vorstellungen und Bitten korrigiert und uns beim ernsthaften Gebet um die Einheit, wann und wie Jesus sie will, einen Schritt näher zu sich und zum Bruder in der anderen Konfession führt. Das ist ein Stück des „verantwortlichen Wagnisses“, von dem Neu-Delhi spricht und das auch in Deutschland bereits begonnen hat.

Alt-Katholiken, Baptisten, Lutheraner, Methodisten, Orthodoxe, Reformierte und römische Katholiken beten zusammen. Manches Ungewohnte muß dabei überwunden werden, aber das sollte die große Freude an der neu entdeckten Gemeinschaft nicht hindern. In der Offenbarung des Johannes wird die vollendete Gemeinde Jesu Christi geschildert als die große Schar derer, die überwunden hat, aus allen Völkern, Sprachen und Nationen, und die nun in gemeinsamer Anbetung vor Gott steht und ihn lobt und preist. Wer diese ewige Wirklichkeit ernst nimmt, dem kann es nicht gleichgültig sein, was der Bruder aus der anderen Konfession oder Denomination, der auch zur Bürgerschaft im Reiche Gottes berufen ist, hier in derselben Stadt oder in demselben Dorf neben ihm tut. Er wird die Gemeinschaft mit diesem Bruder suchen, auch wenn ihn noch manches von ihm trennt. Er wird das Verlangen haben, mit ihm zu beten, und wo das geschieht, da wird dieses ökumenische Gebet hier auf Erden zu einer gemeinsamen Einübung in den Lobpreis Gottes in der Ewigkeit werden. Das ist dann ein Stück verwirklichte Ökumene am Ort.

Ludwig Rott

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen trat vom 27.—31. Juli 1964 in Tutzing zusammen, um u. a. Fragen der Religionsfreiheit und der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche zu erörtern. In einer ausführlichen Stellungnahme „Die Kirchen im gegenwärtigen Rassenkonflikt“ ging der Exekutivausschuß auf die Krisensituationen in den USA und in Südafrika ein. Auch über die Lage des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und die Zypernkrise äußerte der Ausschuß seine „tiefe Besorgnis“. Einstimmig wurde beschlossen, dem Zentralausschuß als Nachfolger von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft den gegenwärtigen Exekutivsekretär des Referats für Glauben und Kirchenverfassung, Pfarrer Patrick C. Rodger (Bischöfliche Kirche in Schottland), vorzuschlagen, zugleich aber Dr. Visser 't Hooft zu bitten, sein Amt noch bis 1966 weiterzuführen.

Zum Nachfolger von Dr. Roswell P. Barnes in der Leitung des New Yorker Büros des Ökumenischen Rates berief der Exekutivausschuß Dr. Eugene L. Smith, bisher Generalsekretär des Amtes für Äußere Mission der Methodistenkirche in den USA.

Wie auf der Sitzung des Exekutivausschusses weiter bekanntgegeben wurde, hat als letzte der großen orthodoxen Kirchen nunmehr die serbisch-orthodoxe Kirche ihre Aufnahme in den Ökumenischen Rat beantragt.

Über die Tagungen des Reformierten Weltbundes vom 3.—13. August in Frankfurt/Main und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 15.—27. August in Aarhus (Dänemark) berichten wir an anderen Stellen dieses Heftes.

Mit Prof. D. Wilhelm Niesel wurde zum ersten Male in der Geschichte des Reformierten Weltbundes ein Deutscher zum Präsidenten dieses ältesten konfessionellen Weltbundes (1875) gewählt, der heute 96 Kirchen in 66 Ländern mit rund 48 Millionen Mitgliedern umfaßt. Als Generalsekretär wurde Dr. Marcel Pradervand für weitere fünf Jahre in seinem Amte bestätigt.

Internationale Vorkehrungen zur Sicherung des Weltfriedens befürwortete eine im Juni von der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten in Genf durchgeführte „Konsultation über Frieden und Abrüstung“, auf der u. a. internationale Abrüstungsexperten das Wort ergriffen. Eine erste Konsultation dieser Art hatte 1962 — gleichfalls in Genf — stattgefunden.

Vertreter der Prager „Christlichen Friedenskonferenz“ und des Ökumenischen Rates der Kirchen trafen sich im Juni in Genf zur Erörterung ihrer gegenseitigen Beziehungen und anderer gemeinsamer Anliegen.

Die II. Allchristliche Friedensversammlung in Prag vereinigte vom 28. Juni bis 3. Juli fast 1000 Teilnehmer aus etwa 50 Ländern unter dem Thema „Mein Bund ist Leben und Frieden“. In einem „Aufruf an die Regierungen, Parlamente und maßgebenden Persönlichkeiten der Welt“ und einer „Botschaft an die Kirchen und Christen“ forderte die Versammlung zu verstärkten Bemühungen um die Erhaltung des Friedens auf. Zum Präsidenten der „Christlichen Friedenskonferenz“ wurde wiederum Prof. Josef L. Hromádka (Prag) gewählt.

Der Heilige Synod der Orthodoxen Kirche von Griechenland hat entschieden, die Einladung der römisch-katholischen Kirche zur Entsendung von Beobachtern auch für die dritte Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils abzulehnen, jedoch in der Antwort „Wünsche für ein Gelingen des Konzils“ auszusprechen.

Die Zahl der baptistischen Gemeinden hat sich in Europa in den letzten 50 Jahren verdoppelt. Insgesamt umfaßt die Europäische Baptistenföderation heute etwa 1 200 000 Mitglieder, davon über 500 000 in der Sowjetunion, 330 000 in Großbritannien und Irland und 100 000 in Deutschland.

Unter großer ökumenischer Beteiligung beging die Kirche von Schweden Mitte Juni die 800-Jahr-Feier des Erzbistums Uppsala, in deren Mittelpunkt ein erneutes Bekenntnis zur ökumenischen

Verantwortung der schwedischen Kirche und zum Erbe Nathan Söderbloms stand.

Um ihre kirchliche Zugehörigkeit zu ver-

deutlichen, nennt sich die „Ökumenische Marienschwesternschaft“ in Darmstadt jetzt „Evangelische Marienschwesternschaft“.

VON PERSONEN

Der Beigeordnete Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, Henry Makulu, hat sein Amt niedergelegt, um sich künftig in Mindolo (Nordrhodesien) ökumenischen Aufgaben der afrikanischen Christenheit, insbesondere als Vertreter der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, zu widmen.

Der bisherige Leiter der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Dr. Vilmos Vajta, übernahm am 1. September eine Professur an der „Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung“ in Straßburg.

Mit der Ehrendoktorwürde hat die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg den Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, Prof. Dr. Hans Heinrich Wolf, ausgezeichnet.

Unser Mitherausgeber, Landesbischof D. Hanns Lilje, Mitglied des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates, beging am 20. August seinen 65. Geburtstag.

Bischof i. R. D. Ernst Hornig, der sich literarisch und praktisch um die ökumenische Arbeit in den deutschen Kirchen sehr verdient gemacht hat, feierte am 25. August seinen 70. Geburtstag.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, angefordert werden.

Werner Wiesner, „Unsere heutige Verantwortung gegenüber der katholischen Kirche“, Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 15, August 1964, S. 178 bis 184.

Ausgehend von der Annäherung zwischen den im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche stellt Wiesner sechs theologische Differenzpunkte heraus, in denen nicht nur Fragen der verschiedenen Auffassung zur Debatte stehen, sondern in denen es um den fundamentalen Unterschied zwischen evangelischer und römisch-katholischer Theologie geht: 1. Die Kirche, 2. die Beichte, 3. das Meßopfer, 4. das Marien-Dogma, 5. die Lehrautorität und 6. die Heilsgewißheit. Wiesner bezeichnet es als unsere Aufgabe, daß diese Unterschiede klar erkannt werden, denn allein von dieser Erkenntnis aus läßt sich dann auch ein fruchtbares und weiterhelfendes Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche führen.

Meredith B. Handspicker, „Survey of Church Union Negotiations 1961–1963“, The Ecumenical Review, Nr. 4, Juli 1964, S. 406–443*).

Zum sechsten Male legt hier die Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen seit 1954 eine Übersicht über den augenblicklichen Stand der kirchlichen Unionsverhandlungen und Unionsgespräche vor. Die Übersicht nahm von Erscheinen zu Erscheinen an Umfang zu: nicht weil die Behandlung des Stoffes ausführlicher geworden wäre, sondern weil die Zahl der Unionsgespräche in diesem Jahrzehnt rapide angestiegen ist. Die vorliegende Aufstellung umfaßt etwa 58 Unionsverhandlungen in 32 Ländern, an denen etwa 130 Kirchen und kirchliche Gruppen aus dem protestantisch-anglikanischen Raum beteiligt sind. Die Ereignisse, die sich hier anbahnen, verdienen weiteste Beachtung!

Nikos A. Nissiotis, „Is the Vatican Council Really Ecumenical?“, *The Ecumenical Review*, Nr. 4, Juli 1964, S. 357 bis 377*).

Ausgehend von den beiden Fragen, ob der römische Konzilsbegriff und die Bezeichnung einer pan-römischen Synode als „ökumenisch“ angesichts wachsender ökumenischer Beziehungen noch aufrechterhalten werden kann, und ob „die Arbeit des Konzils heutzutage seinen Anspruch auf Ökumenizität rechtfertigt“, untersucht Nissiotis den Charakter des II. Vatikanums aus orthodoxer Sicht. Im I. Hauptteil über „Die Einberufung des Konzils, sein Geist und sein Zweck“ wird dabei anhand des römischen Exempels eine Art „orthodoxe Konzilstheologie“ entwickelt. Der II. Hauptteil behandelt „Das ökumenische Interesse der Konzilsväter.“ Nissiotis greift damit die ganz praktische und gegenwartsbezogene Frage auf, inwieweit die römische Hierarchie der ökumenischen Problematik gegenüber sich aufgeschlossen zeigt. Und der III. Hauptteil stellt die Frage nach dem ökumenischen Dialog mit Rom, der nach Nissiotis' Auffassung sich trotz vieler Hemmnisse gerade anzubahnen beginnt.

K. E. Skydsgaard, „Vom Geheimnis der Kirche“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3, Juli 1964, S. 137–152.

Skydsgaard legt hier einen Grundsatzartikel vor. In Auseinandersetzung mit dem Schema „De Ecclesia“ des II. Vatikanums behandelt er einige Aspekte der Ekklesiologie. In der Stellung, die in diesem Schema der Kirche als dem neuen Gottesvolk zukommt, sieht er einen Wandel in der römischen Theologie, die vielleicht „in der Zukunft Konsequenzen haben wird.“ Nach den Ausführungen über das Geheimnis der Kirche geht er auf das Bild „von der auf Erden pilgernden Kirche“ ein, zeichnet die eschatologische Perspektive der Kirche und führt aus, daß im Schema über die Kirche die „Dimension der Geschichte“ fehle. Die beiden letzten Abschnitte sind dem Verhältnis von Wort und Sakrament und dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes im Schema „De Ecclesia“ gewidmet.

Nikos A. Nissiotis, „Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeu-

tung“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3, Juli 1964, S. 153–168.

Im Gegensatz zu Skydsgaard hat Nissiotis seinen Beitrag breiter angelegt. Er untersucht zunächst die Ekklesiologie der Schemata „De Ecclesia“, „De Episcopis“ und „De Oecumenismo“, fügt in einem zweiten Hauptteil Bemerkungen über die Prinzipien der römischen Ekklesiologie an und schließt seine Ausführungen mit einer Analyse der römischen Ekklesiologie, indem er nach ihrer Bedeutung für die ökumenische Bewegung fragt.

Edmund Schlink, „Das Ringen um einen römisch-katholischen Ökumenismus im II. Vatikanischen Konzil“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3, Juli 1964, S. 169 bis 181.

Auf der dritten Sitzungsperiode wird die Behandlung des Schemas „De Oecumenismo“ für die nicht-römischen Kirchen von größtem Interesse sein. Schlink untersucht zunächst einleitend den Begriff „ökumenisch“ und geht dann zu einer ausführlichen Darstellung seines Themas über, die in ihrer Disposition hier wiedergegeben sei: I. Voraussetzungen: 1. Das Selbstverständnis der römischen Kirche, 2. das Verständnis des päpstlichen Primats, 3. das Verständnis der nicht-römischen Kirchen, 4. der Maßstab in der Beurteilung der nicht-römischen Kirchen; II. Die Methode; III. Das Ziel: 1. Die Erneuerung der römischen Kirche, 2. die Entfaltung der Katholizität der römischen Kirche, 3. die Vorstellung von der Einigung der getrennten Kirchen, 4. das Ziel der römischen Kirche und das des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Ostasiatische Christliche Konferenz, „Die Konfessionsfamilien und die Kirchen Asiens“, *Lutherische Rundschau*, Nr. 2/1964, S. 281–287.

Das Gespräch über die Bedeutung der Konfessionsfamilien im Rahmen der ökumenischen Bewegung wird uns noch lange beschäftigen; besonders intensiv wird es jedoch in den jungen Kirchen Asiens geführt. Die dortigen Kirchen stehen unter dem Eindruck, daß die baldige Klärung der damit verbundenen Probleme eine Lebensfrage für sie ist. Wir empfehlen daher diese von der Ostasiatischen Christlichen Konferenz entgegengenommene Erklärung auch den euro-

päischen Kirchen zum eingehenden Studium. Als besondere Problemkreise werden genannt: Das Verhältnis der Konfessionsfamilien zu den Kirchen Asiens: 1. Im Blick auf die ökumenische Bewegung, 2. im Blick auf Kirchenunionen, 3. im Blick auf gemeinsames Handeln in der Mission und 4. im Blick auf Gliedschaft (in konfessionellen Organisationen).

Christianity Today, Nr. 22, 31. Juli 1964, S. 1–48.

Die 14tägig erscheinende Zeitschrift „Christianity Today“ hat unter der Überschrift „Afrika — ein Kontinent in der Krise“ diese Nummer den schweren Problemen der jungen Kirchen und der christlichen Mission in diesem Erdteil gewidmet. Charakteristisch für die einzelnen Artikel sind die sachkundige Situationsanalyse und das gute statistische und informatorische Material, das geboten wird. Die Hauptartikel behandeln: 1. Nord-Afrika: Geschlossene und sich schließende Türen, 2. West-Afrika: Die nationale Stoßkraft, 3. Zentral-Afrika: Nachwehen der Freiheit, 4. Ost-Afrika: Alte und neue Unabhängigkeit und 5. Süd-Afrika: Eine neue Entdeckung tut not!

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Robert Giscard, „Les conditions du dialogue oecuménique“, *Etudes Théolo-*

logiques et Religieuses, Nr. 1-2/1964, S. 81–86*).

Axel Torm, „The Church and Israel will meet one day“, *The International Review of Missions*, Nr. 211, Juli 1964, S. 290–296*).

George A. Lindbeck, „Ecclesiology and Roman Catholic Renewal“, *Religion in Life*, Nr. 3, Sommer 1964, S. 383 bis 394.

Heinrich Fries, „The Ecclesiological Status of the Protestant Churches from a Catholic Viewpoint“, *Journal of Ecumenical Studies*, Nr. 2, Frühjahr 1964, S. 195–212.

George A. Lindbeck, „A Protestant View of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church“, *Journal of Ecumenical Studies*, Nr. 2, Frühjahr 1964, S. 243–270.

Martin Rohkrämer, „Sachlichkeit und Härte. Eindrücke von der Zweiten Allchristlichen Friedensversammlung in Prag“, *Pastoraltheologie*, September 1964, Heft 9, S. 357–362.

Hanfried Krüger, „Bericht über die Zweite Allchristliche Friedensversammlung“, *Kirche in der Zeit*, September 1964, Heft 9, S. 409–413.

NEUE BÜCHER

ÖKUMENISCHE INFORMATION UND FORSCHUNG

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. 5., veränderte Auflage. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1964. 88 Seiten. Kart. DM 2,50.

Bewährtes anzuzeigen macht Freude! Zumal wenn es sich in neuem Gewand und in erweiterter Fassung präsentiert und trotzdem zum alten Preis zu haben ist. Diese zweifellos beste kurze Einführung in die

Geschichte und Ziele der ökumenischen Bewegung wurde in der nun vorliegenden überarbeiteten 5. Auflage um eine Zeittafel erweitert und in sämtlichen Angaben auf den neuesten Stand gebracht. Außerdem wurden die wichtigsten Sätze des „Wortes an die Kirchen“ der Weltkonferenz von Montreal dem Anhang beigelegt. Jedem, der sich und andere knapp, aber gründlich über den heutigen Stand der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen unterrichten will, sei dieses handliche Büchlein in Taschenformat empfohlen. Aber auch für „alte Ökumeniker“ bleibt der „Ökumenische Katechismus“ unerläßliches Standardwerk und Repetitorium!

Ludwig Rott

Heinz Renkewitz, Die Kirchen auf dem Wege zur Einheit. Evangelische Enzyklopädie, Band 2. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964. 189 Seiten. Kart. DM 7,80.

Dem interessierten Leser wird hier eine gründliche und flüssig geschriebene Einführung in die Geschichte und Gegenwart der ökumenischen Bewegung in die Hand gegeben. Darin unterscheidet sich die vorliegende Darstellung von zahlreichen Veröffentlichungen auf diesem Gebiet, die vorwiegend geschichtlich oder biographischen Charakter tragen oder speziellen Problemen der ökumenischen Theologie gewidmet sind. Renkewitz faßt das alles zusammen und zieht die Linien aus bis zu einer ökumenischen Bestandsaufnahme der Gegenwart. Es ist dabei schon wohlthuend, daß er eindeutig und unmißverständlich im Eingangskapitel die nach Einheit drängenden Kräfte unserer Zeit klar von dem Einheitsstreben der christlichen Kirchen unterscheidet. Im zweiten und umfangreichsten Kapitel schildert er dann in anschaulicher Form die Mannigfaltigkeit der Strömungen, die zur ökumenischen Bewegung zusammengefloßen sind und die sich im Ökumenischen Rat der Kirchen eine organisatorische Gestalt gegeben haben. Das dritte Kapitel bildet eine kleine, aber sehr sachkundige und mit Liebe geschriebene Konfessionskunde — oder wie man seit Meinholds großem Werk auch sagen könnte: Ökumenische Kirchenkunde — der Konfessionsfamilien, die sich im ÖRK zu einer „Gemeinschaft von Kirchen“ zusammengeschlossen haben. Die anglikanische Kirchengemeinschaft, die orthodoxen Kirchen, die lutherischen Kirchen, die reformierten Kirchen, der Methodismus, der Baptismus und die Unionskirchen werden dargestellt. (Ob es in diesem Zusammenhang nicht ökumenisch richtiger wäre, auch von methodistischen und baptistischen Kirchen zu sprechen? Beide Denominationen vertreten keinen „Ismus“, sondern wollen Kirchen im Sinne des Neuen Testaments sein!) Das vierte und letzte Kapitel skizziert unter dem Stichwort „Gemeinsame Aufgaben der Kirchen“ den Stand der ökumenischen Bewegung heute. Der aufmerksame Leser spürt, daß an mehr als einer Stelle Wandlungen größten Ausmaßes sich anbahnen, und er wird dankbar sein, daß ihm hier ein im besten Sinne

allgemeinverständliches theologisches Werk geschenkt worden ist, das durch und durch die Kennzeichen eines irenischen Geistes an sich trägt. Trotzdem sei abschließend gleichsam als Wunsch die Bemerkung erlaubt, ob es nicht gut wäre, wenn in einer zweiten Auflage des Buches der Weg der Kirchen zur Einheit auch kritisch überprüft würde. Denn dieser Weg ist steil und dornenvoll und in vieler Hinsicht doch auch sehr problematisch! Das würde der Intention der Evangelischen Enzyklopädie sicherlich in keiner Weise widersprechen, denn unsere Gemeinden brauchen heute nicht nur Information, sondern vor allem positiv-kritische Information.

Ludwig Rott

Hildegard Schaefer, Autokratie und Heilige Allianz. Nach neuen Quellen. 2. ergänzte Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963. 104 Seiten. DM 23,50.

Es bedeutet immer ein Wagnis, von einem vor 30 Jahren erschienenen Buch einen photomechanischen Nachdruck zu veranstalten. Die Verfasserin meint, es auf sich nehmen zu können, da sich nach ihrer Meinung die spätere Forschung ihren Ergebnissen angeschlossen habe. Sie verzichtet daher auf eine kritische Auseinandersetzung und begnügt sich mit einem Nachtrag der wichtigsten nach 1934 erschienenen Werke. Vermißt wird in diesem Nachtrag das Buch von Ernst Benz „Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz.“ (Wiesbaden 1950) und die ungedruckte Habilitationsschrift von W. Markert über dasselbe Thema.

Im Vergleich zur 1. Auflage ist nur der „Schluß“ gekürzt und verändert. Jetzt verpflichtet die Verfasserin die These, daß der christliche Einigungsgedanke Alexanders I. im Ökumenischen Rat der Kirchen „wiedererstanden“ sei. Diese These wird nicht unwidersprochen bleiben können. Es handelt sich doch um zwei völlig verschiedene Bestrebungen, die auf verschiedenen Ebenen sich auswirken. Die Verfasserin hätte besser daran getan, ihre gründliche und ernsthafte Arbeit mit dieser These nicht zu verbinden. Eine Erörterung dieser Art hätte mehr in eine Zeitschrift gepaßt. Robert Stupperich

„Ruf und Antwort.“ Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Koehler & Amelang, Leipzig 1964. 575 Seiten. Ln. DM 19.—.

Freunde, Schüler, Weggenossen in großer Zahl (88) fanden sich zur Festgabe von Emil Fuchs zum 90. Geburtstag am 13. Mai 1964 zusammen. „Ruf und Antwort“ heißt die Festschrift, die Männer und Frauen mit Rang und Namen aus West und Ost, Nord und Süd vereint. Kurze Grußadressen (Milton Mayer USA, Albert Schweitzer, Moritz Mitzenheim u. a.) wie Zeugnisse aus Stunden ganz persönlicher Begegnung (Schauschick, Walter Feurich, E. Hertzsch, Poelchau, Magdalene Hager u. a.), kirchengeschichtlich bedeutsame Berichte aus Perioden gemeinsamen Ringens (Friedrich Siegmund-Schultze, Eberhard Lempp, Fritz Wenzel, Joachim Rohde u. a.) sind neben lesens- und beachtenswerten Monographien zu finden (Sommerlath, Jaan Kiivit, Leipoldt, Wiesner, Alfred Dedo Müller, Erdmann Schott, Amedeo Molnár u. a.). Natürlich konnten und durften nicht die Grüße derer fehlen, die über Gemeinsamkeit von Christen und Marxisten bei ihrer Aufgabenstellung und in ihren Lebensbereichen nachzudenken sich bemühen (Gerald Götting, Johannes Dieckmann, Walter Bredendiek, Günther Wirth u. a.). Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Beiträge von Casalis, Helmut Gollwitzer, Heinrich Vogel, Yoshio Inoue. Mit warmherzigen Worten gibt Hromádka seinem theologiegeschichtlichen Aspekt für den 90jährigen Ausdruck. Metropolit Nikodim widmet Emil Fuchs erstaunliche Betrachtungen über Bücher eines Weisen. In ganz eigener Weise prägt der inzwischen verstorbene Richard K. Ullmann die Festgabe mit seinem Beitrag über die Einheit von Glauben und Werken im Quäkertum. „Wo Glaube ist, ist Getriebenwerden zu guten Werken, zu geistiger Erneuerung des Lebens und der Gemeinschaft“ (S. 258). „Werke gehören zum Menschen wie die Frucht zum Baum, als ein Teil seines ganzen Seins. Der Baum will die Früchte nicht, er braucht sie, weil er Baum ist; der gute Baum gute, der schlechte Baum schlechte“ (ebd). Heinz Engler

Einheit der Kirche? Ringvorlesung der Ev.-Theol. Fakultät der Westf. Wilhelms-Universität Münster. Hrsg. von W. Marxsen. Luther-Verlag, Witten 1964. 148 Seiten. Kart. DM 8.60.

Allein die Tatsache, daß Professoren einer ev.-theol. Fakultät gemeinschaftlich eine Vorlesungsreihe halten und diese anschließend der Öffentlichkeit vorlegen, verdient ein hohes Lob angesichts der verwirrenden Gegensätze, die das theologische Feld beherrschen. Sieben durchaus verschieden orientierte akademische Lehrer haben sich im Wintersemester 1963/64 dem Problem der Einheit der Kirche zugewandt. W. Marxsen weist zuerst auf Lehrunterschiede innerhalb des N. T. hin, auf Paulus und Jakobus und die „verschiedenen Abendmahle.“ M. schließt sich der These von Käsemann an: „Das N. T. begründet nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielzahl der Konfessionen“. Für M. sind „die Schriften des N. Ts. ... Predigten — in je ihre Zeit hinein.“ Der Exeget fragt hinter die Schriften zurück nach der Glaubenssubstanz und stellt fest: „Der Sachkanon liegt nicht im, sondern vor dem Schriftkanon.“ Fruchtbar für das ökumenische Gespräch ist die These, daß die häufig angewandte Alternative hie „sola scriptura“, dort „Schrift und Tradition“ unhaltbar ist. M. vertraut einem Weg zur Einheit der Kirche, „wie sie uns im N. T. gerade in der Mannigfaltigkeit geschichtlicher Formen begegnet.“

K. Aland gibt einen kurzen Überblick über die vielen Einigungsversuche in der Kirchengeschichte innerhalb des Protestantismus, im Abendland und zwischen Rom und den Ostkirchen. Er knüpft dabei an Marxsens These von den schon im neutestamentlichen Zeitalter vorhandenen Gegensätzen an. Wir haben vom Kirchenhistoriker die realistische Erkenntnis zu lernen, daß sich Kirchenspaltungen nicht allein durch theologische Gespräche überwinden lassen. Die in den Völkern gewordenen Unterschiede müssen respektiert werden. Jeder Versuch, eine vergangene Position wiederzugewinnen, ist romantische Träumerei. Ein konkretes Nahziel wäre eine gemeinsame Bibelübersetzung. Zum Geheimnis der Einheit gehört die gemeinschaftlich erlittene Not.

E. Kinder wendet sich systematisch dem viel verhandelten Thema „Die Kirche und die Kirchen“ zu. „Die wesenhafte Einheit der Kirche ... kann nur geglaubt werden.“ Die geschichtlich verschiedenen Kirchen sollen „sich gegenseitig als legitim anerkennen.“ Wo aber liegt die Grenze, über die

hinaus die Verschiedenheit nicht mehr tragbar ist? Alle Konfessionen sollen sich „gemeinsam um die Grundauffassung der einen Kirche mühen.“ Sofern sie sich Christus unterwerfen, hat solche Mühe eine Verheißung. H. D. Wendland fragt nach der Beziehung zwischen der weltweiten Gesellschaft und der Ökumene. Die Kirchen stehen heute zwischen Tradition und Revolution. Wie begegnen sie dem Nationalismus der jungen Staaten, den gewaltigen sozialen Problemen und dem Synkretismus? Die Lage der Welt fordert gebieterisch die Einheit der Kirchen! Nur gemeinschaftlich können sie das Evangelium fruchtbar werden lassen. Kirche und Menschengesellschaft gehören letztlich zusammen „kraft der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus.“

Ein Spezialgebiet interkonfessioneller Beziehungen ist die Schule. H. Kittel geht aus von der Enzyklika „*Divini illius magistri*“ von Pius XI. Vom Kindergarten bis zur Universität entfaltet sie ein großartiges System katholischer Erziehung. Demgegenüber wünscht das „Wort zur Schulfrage“ der EKD von 1958 den freien Dienst der Kirche an einer freien Schule. K. Erlinghagen S. J. interpretiert die Enzyklika im Sinne solcher Freiheit. In der gemeinsamen Sorge um das Kind können die Konfessionen einander begegnen.

Der Philosoph W. Anz berichtet über das ev.-kath. Gespräch: Studenten von Bethel und Paderborn treffen sich in jedem Semester und lernen ihre Probleme gegenseitig kennen. H. Küng hat Bart interpretiert und G. Hasenhüttl Bultmann für katholische Theologen erschlossen. Von einer verborgenen, aber intensiven Wirkung sind die Gespräche im evangelisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreis seit 1946 unter der Leitung von Erzbischof Jaeger und Bischof Stählin. Das Buch „*Pro Veritate*“ gibt der Öffentlichkeit Einblick in die hier geleistete Arbeit.

Ein Vortrag des australischen Theologen S. Hebart beschließt das Buch. Konträr zu Marxsen sagt H.: „Die Einheit der Kirche (ist) so alt wie die Kirche selbst und niemals von ihr gewichen,“ aber sie bleibt sub cruce tecta bis zur Parusie. — Alle Vorlesungen bezeugen, daß das Problem ökumenischer Einheit nicht zu lösen ist vom Gespräch mit der röm.-kath. Kirche.

Reinhard Mumm

THEOLOGIE UND ETHIK

Das Amt der Einheit — Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes. Mit Beiträgen von Wilhelm Stählin, Johann Heinrich Lerche, Ernst Finke, Laurentius Klein und Karl Rahner. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1964. 312 Seiten. Ln. DM 16.80.

Die beiden lutherischen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes lutherischer und römisch-katholischer Theologen sind, um es gleich zu sagen, enttäuschend. Johann Heinrich Lerche gibt einen Überblick über das Bischofsamt in der Geschichte und Gegenwart der lutherischen Kirche. Das geht nicht ohne Einseitigkeiten ab, immerhin finden sich auch einige diskutabile Vorschläge für eine (von vielen Seiten für notwendig erachtete) stärkere Profilierung dieses Amtes. Ernst Finke plädiert in seinem Beitrag für ein priesterliches Verständnis des Amtes, für einen Gradunterschied zwischen Bischofsamt und Pfarramt, für die apostolische Sukzession des Bischofsamtes, für die Ordination als sakramentalen Akt, für ein Wesensverständnis des Amtes als sakramentaler Repräsentation der Gnade bzw. Christi und manches andere. Zur Begründung werden wahrhaft abenteuerliche Interpretationsversuche an einzelnen Bibelstellen und -abschnitten vorgenommen und Zitate aus anderen theologischen Werken angeführt, die oft in einem ganz anderen intentionalen Zusammenhang stehen. Hinzu kommen eine höchst unklare Begrifflichkeit und unhaltbare theologische Behauptungen. So entsteht ein einseitiges und ungeschichtliches Bild des Amtes, das bei aller guten Absicht des Verf. und trotz einiger erwägenswerter Ansätze biblisch und dogmatisch auf so schwachen Füßen steht, daß nach der Lektüre dieses Beitrages wohl kaum jemand auch nur annähernd einzusehen vermag, warum das Bischofsamt das „Amt der Einheit“ sei.

Auf die beiden sehr klar durchdachten und gerade für den nichtkatholischen Leser höchst instruktiven Beiträge von Abt Laurentius Klein und Prof. Rahner kann nicht näher eingegangen werden. Was hier über Kirche, Amt, Ämter, Bischofsamt, Bischofskollegium und Papst gesagt wird, bietet nicht nur überraschende Einblicke in ein modernes katholisches Amtsverständnis, sondern man wird auch auf eine ganze Reihe von Überlegungen stoßen, die sich von neueren evangeli-

schen Aussagen über das Amt kaum unterscheiden. Wegen dieser beiden ganz ausgezeichneten Beiträge sollte man sich diesen Band, der mit einer lezenswerten Einleitung von Bischof Stählin versehen ist, unbedingt anschaffen.

Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß die in einigen Verlagen bereits zur Tradition gewordene Sitte, evangelisch-katholische Sammelbände herauszugeben, bei denen die evangelische Seite durch Außenseiter vertreten wird, deren Ausführungen weder repräsentativ für ihre Kirche noch theologisch gewichtig sind, dem Gespräch zwischen den Konfessionen keinen großen Dienst leisten.

Günther Gaßmann

Dietz Lange, Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs. Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn, Gütersloh 1964. 216
Seiten. Leinen DM 16.80.

Reinhold Niebuhr, wohl der bekannteste amerikanische Theologe und, wie der Verfasser meint, wohl der bedeutendste seit Jonathan Edwards, ist bisher noch viel zu wenig ins Blickfeld der europäischen Theologie getreten. Hierin Wandel zu schaffen, ist das Verdienst vorliegender Studie, einer Züricher Dissertation aus der Schule von Gerhard Ebeling. In gründlicher Einzelanalyse bemüht sich Lange, Niebuhr in seiner Entwicklung und seiner Bedeutung darzustellen. Es gelingt dem Verfasser, bei Niebuhr fünf Perioden festzustellen: Zunächst ist er in seiner Detroiter Pfarrszeit noch stark dem Social Gospel verbunden und behält von ihm freilich auch später den Gedanken bei, daß das Reich Gottes nicht nur eine Sache des Individuums, sondern der Gesellschaft sei; in den 30er Jahren bedient er sich zur Gesellschaftskritik marxistischer Gedanken und wird stärker pessimistisch; darauf folgt die Periode der theologischen Vertiefung, zunächst in der Begegnung mit Paul Tillich und der dialektischen Theologie, dann wird die Theologie das eigentliche Thema, und schließlich wird im Anschluß an Kierkegaard und reformatorisches Gedankengut eine Sozialethik entwickelt, die theologische Tiefe mit sozialer Relevanz verbindet. Mit Recht sieht es Lange als das Verdienst der Theologie Niebuhrs an, daß bei ihm Glaube und Kultur in enger Verbindung stehen. Darin könnte auch seine Bedeutung für die

gegenwärtige deutsche theologische Diskussion liegen.

Heinz-Horst Schrey

Harm Alpers, Die Versöhnung durch Christus — Zur Typologie der Schule von Lund (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 13). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 225 Seiten. Kart. DM 24.—.

Es ist ein erfreuliches Zeichen ökumenischer Weite, daß jüngere deutsche Theologen nicht die Mühe scheuen, sich in wissenschaftlichen Untersuchungen mit der schwedischen Theologie zu beschäftigen. Die vorliegende Dissertation hat ein doppeltes Verdienst. Sie ist der erste Versuch, eine auf sorgfältigen Quellenstudien basierte Darstellung der Versöhnungstypologie des bedeutenden schwedischen Systematikers Gustaf Aulén (geb. 1879, Prof. in Lund von 1913—1933, danach Bischof) zu geben, der zusammen mit Anders Nygren „die Schule von Lund“ begründet hat. Bei Aulén, der von der altkirchlichen Christologie ausgeht und das Agapemotiv zur Geltung bringen will, wird die Erlösung der Versöhnung vorgeordnet. Die Versöhnung bedeutet das neue Gottesverhältnis, das durch Gottes Sieg über die widergöttlichen Mächte (Sünde, Teufel, Tod, Gesetz) verwirklicht worden ist.

Das zweite Verdienst der Untersuchung liegt in der scharfsinnigen exegetisch-systematischen Auseinandersetzung mit Auléns Typeneinteilung, seiner am „klassischen“ Versöhnungstyp orientierten Christentumsauffassung, seiner Lutherdeutung und seiner Interpretation der synoptischen Passionsberichte und der paulinischen Soteriologie. Alpers erkennt nicht die Berechtigung des theologischen Anliegens von Aulén, aber die Einwände, die er erhebt, sind beachtlich und wohlbegründet. Man darf daher auf das Echo aus dem skandinavischen Bereich gespannt sein.

Doch geht uns die Monographie von Alpers nicht nur als eine historische Leistung an, die einen Abschnitt der neueren schwedischen Theologiegeschichte analysiert und dem deutschsprachigen Leserkreis verständlich gemacht hat, sondern sie ist darüber hinaus für jeden Theologen von Bedeutung, der in die Probleme der christlichen Soteriologie eindringen will. Gottfried Hornig

Derrick Sherwin Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken. Mit einem Nachwort von Professor D. Dr. Helmut Thielicke. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963. 333 Seiten. Leinen DM 29,50.

Fragen der Familienplanung und der Sexualethik haben in den letzten Jahren auch kirchliche und ökumenischen Gremien in zunehmendem Maße beschäftigt, — so wenig sich auch gerade auf diesem Gebiet einheitliche Grundsätze und Richtlinien erarbeiten lassen werden, wie die Diskussion um den sog. Mansfield-Bericht (1959) gezeigt hat. Sind die dort geführten Überlegungen von der gegenwärtigen Situation bestimmt, so untersucht D. S. Bailey mit profunder Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Akribie an Hand eines fast erdrückenden Materials das Verhältnis von „Mann und Frau im christlichen Denken“ von der Hl. Schrift angefangen bis hinein in das England des 17. Jahrhunderts.

Damit ist freilich auch schon eine gewisse Grenze der Darstellung angedeutet, daß nämlich der Verf. „besonders das Interesse der anglikanischen Leser und die Bedürfnisse der Studierenden der Universitäten und theologischen Colleges (sc. Großbritannien) im Auge hatte“ (S. 8). Die Bezüge auf die kontinental-europäische Forschung fehlen fast ganz, aber das mindert nicht den Wert des Werkes als einer „Fundgrube historischer Materialien“ (wie Helmut Thielicke in seinem ausführlichen Nachwort sagt), das nicht nur sammelt und registriert, sondern theologisch interpretiert und in der einschlägigen Literatur an überreicher Fülle des Stoffs und verständnisvoller Deutung der Zusammenhänge nicht seinesgleichen hat.

Dadurch wächst das Werk über den Rahmen einer Spezialuntersuchung hinaus und könnte nach Thielicke auch den Arbeitstitel tragen „Geschichte der christlichen Anthropologie, dargestellt am Verständnis der menschlichen Geschlechtlichkeit“ (S. 281). Freilich vermerkt Thielicke auch — unseres Erachtens zu Recht —, daß der Verf. die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung zu wenig für die aktuellen Fragestellungen der Gegenwart nutzbar macht, obwohl in den letzten beiden Kapiteln zumindest Ansätze dafür vorliegen. Prof. Thielicke versucht, diese Lücke durch sehr bedenkenswerte Ausführungen zu füllen, die man als willkom-

mene Ergänzung dieses fundamentalen und einzigartigen Geschichtswerks begrüßen wird (S. 282—300). Anscheinend beabsichtigt aber auch der Verf., der historischen Untersuchung eine systematische Wertung folgen zu lassen (S. 8).

Kg.

CHRISTUS IN ASIEN

Gerhard Rosenkranz, Religionswissenschaft und Theologie. Aufsätze zur Evangelischen Religionskunde. Chr. Kaiser Verlag, München 1964. 361 Seiten. Leinen DM 23.—.

Dieser Aufsatzband des bekannten Tübinger Missions- und Religionswissenschaftlers enthält neunzehn Beiträge, die in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten an verschiedenen Stellen veröffentlicht worden sind. Alle kreisen um den tiefgreifenden Umbruch in Asien mit der Frage: „Was bedeutet in der aufgewühlten Welt des Ostens mit seinen hohen Religionen und Kulturen die Verkündigung des Evangeliums, deren Anfänge dort weit vor dem Ausbruch der Stürme liegen?“ Diese Frage wird „mit erregender Dringlichkeit“ an die evangelische Missionswissenschaft gerichtet, um sie nach neuen Kategorien suchen zu lassen, in denen der Mensch Asiens die Botschaft von der Liebe Gottes in Jesus Christus in ihrer befreienden und umwandelnden Kraft zu erfassen und zu erfahren vermag. Sie betrifft aber ebenso die in der Ökumene vereinigten Kirchen insgesamt, wie etwa der Aufsatz über die auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi vertretene These vom „kosmischen Christus“ deutlich macht.

Der Verf. kennt die asiatische Geisteswelt wie nur wenige, er ist mit den fernöstlichen Religionen auf das innigste vertraut. Immer fühlt man sich mit hineingenommen in die Atmosphäre strenger Wissenschaftlichkeit, die den Dingen auf den Grund geht und sich nichts schenkt. Zugleich aber denkt und argumentiert er von der Mitte des christlichen Glaubens her, der sich zum Zeugnis berufen weiß. Das gibt seinen thematisch vielfältig aufgegliederten Abhandlungen die lebendige und zentrale Bezogenheit auf den christlichen Auftrag im heutigen Asien. Kg.

SÜDAMERIKA

Wilhelm Nöllenburg/Heinrich Stubbe, Wo die Erde aufhört. Protestantische Impressionen aus Südamerika. Gütersloher Ver-

lagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964. 132 Seiten. Paperback DM 7.80.

„Wo die Erde aufhört,“ das bedeutet der Name Chile. Chile gehört mit Argentinien und Brasilien zu den drei wichtigsten Ländern des in atemberaubender Entwicklung aufsteigenden südamerikanischen Kontinents. Die auf einer Reise mit Präsident D. Wischmann gewonnenen Eindrücke von Heinrich Stubbe, des bekannten Schriftleiters von „Christ und Welt“, vermitteln in spannender Darstellung die Verhältnisse und Probleme dieses immer mehr in unseren Gesichtskreis tretenden Erdteils. Sein Erbe aus spanischer und portugiesischer Kolonisationszeit bestimmt seine Entwicklung. Hier werden Entscheidungen fallen, die sich auch nach Europa auswirken.

Wilhelm Nöllenburg war 25 Jahre lang Pfarrer in Brasilien. Er zeigt auf, wie die aus den deutschen Einwanderern hervorgegangenen Kirchen in diesem Erdteil das Evangelium verkündeten und damit die Zukunft mitbestimmen.

Wir wünschen dem Büchlein eine weite Verbreitung. Es ist geeignet, unseren Blick für die Hintergründe aller Entwicklungshilfe in Südamerika zu schärfen und uns unsere Verantwortung für die evangelischen Kirchen in Südamerika deutlich zu machen.

Johannes Bartelt

ÖKUMENE UND ROM

Yves M.-J. Congar, O. P., *Chrétien en Dialogue*. Unam Sanctam, Bd. 50. Editions du Cerf, Paris 1964. 644 Seiten. 33 NF.

Den reichhaltigen, von drei Jahrzehnten ökumenischen Wirkens zeugenden Aufsätzen, die den verschiedenen Konfessionen — Orthodoxie, Anglikanismus und Protestantismus; auch Israel wird ausdrücklich in diesen Fragenkomplex eingereiht — gewidmet sind, geht ein außerordentlich interessanter, sehr persönlich gehaltener Bericht über die eigene Pionierarbeit für den ökumenischen Gedanken innerhalb der katholischen Kirche voran. Diese Wegstrecke war mandmal von fast unüberwindlichen Hindernissen verzäunt; sie stand — in der Gestalt von üblen Verdächtigungen, schwelendem Mißtrauen und harten Maßnahmen — unter dem Zeichen des Kreuzes. In dieser Zeit tröstete sich Congar dessen, „daß

alle Männer (in der Kirche), die etwas getan haben und einen neuen Weg eröffneten, auf Schwierigkeiten stießen.“ Trotz dieser Anfechtung ließ sich Congar in seinem Bemühen um die Einheit der Christenheit nicht irremachen. Denn ihm ist es Gewißheit, „daß Gott die Sache führt und durch uns seinen Gnadenplan durchsetzt, und daß für alle bedeutsamen Dinge Wartezeiten des Reifens notwendig sind... Ich habe recht oft an das Wort von St. Paulus gedacht: ‚Die Geduld schafft Hoffnung.‘ (Röm. 5, 4) ... Wer nicht zu leiden weiß, kann auch nicht mehr hoffen. Menschen, die in ihrer allzu großen Hast sofort den Gegenstand ihres Verlangens in Händen halten wollen, verstehen davon auch nichts. Der geduldige Sämann, der sein Korn der Erde anvertraut, ist der Mann der Hoffnung... Wenn die Geduld von diesem Sämann her geprägt ist, gesellt sich notwendigerweise das Kreuz dazu... Gott wirkt gerade in den Dingen, die für uns Kreuz bedeuten.“

Hier zeigt sich in schöner Klarheit, wie im Lebenswerk Congars geistliche Reife und theologische Erkenntnis einander durchdringen und darum untrennbar zusammengehören. Nur von daher wird man auch seine Beschäftigung mit dem echten Gespräch mit Christen nichtkatholischer Prägung recht verstehen können; es geht dabei nicht nur um die Bezeugung einer theologischen Wahrheit, sondern auch um den Einsatz des ganzen Lebens für eine Sache, für die sein Herz schlägt.

Was bedeutet der ökumenische Gedanke für die Christen der katholischen Kirche? Er ist eine unüberhörbare Herausforderung, sich um eine tiefere geistliche Bildung und größere intellektuelle Redlichkeit im Blick auf das tatsächliche Stehen und Gehen im Glauben zu bemühen. Es geht hier um eine im Zusammenhang mit ehrlicher Selbstprüfung zu vollziehende, immer völliger „Zuwendung zum Evangelium.“

Im Lichte dieser Wahrheit wird alles in Frage gestellt, was sich vor diesem Forum nicht verantworten kann. Darum schließt diese Erkenntnis die Reform aller christlichen Kirchen in sich, um dadurch das Evangelium aller Welt deutlicher und besser ausrichten zu können. Es dreht sich wirklich um eine solche Hinwendung zum Wesentlichen, damit die Dynamik dieser Bewegung

sich quer durch allen oberflächlichen Optimismus und durch einen allzu starren Theologismus den Weg bahne.

Von daher werden auch die Weichen für das Gespräch zwischen Katholiken und Nichtkatholiken gestellt. Die unabdingbare Voraussetzung besteht darin, „den Andern als Andern anzuerkennen.“ Er darf nicht in steriler Polemik zum Objekt degradiert werden, über das der eigene Standpunkt Triumphe erricht. Das einzige Mittel, das hier zum Einsatz kommen kann, ist die Macht der Wahrheit, die sich selbst durchsetzt. Es ist darum irrig, wenn man den Sinn eines solchen Gesprächs in der Weise verdunkelt, daß man von einer „Preisgabe der Wahrheit“ spricht. Es geht hier im Gegenteil um die Vertiefung der eigenen Überzeugung, um ihre Reinigung von „Fremdkörpern“ und um eine Bereicherung von seiten des Gesprächspartners. Darum ist beim methodischen Vorgehen in einem solchen Gespräch die Intentionalität der Aussagen des Gesprächspartners in Augenschein zu nehmen, das heißt, man darf dogmatische Äußerungen nicht nur in ihrem Wortlaut sich aneignen, um sie dann durch ein davon abweichendes Vokabular mißzuverstehen, sondern man muß solche Ausdrücke auf ihre Zielrichtung und Bedeutung im Zusammenhang des Lehrganzen befragen. So können mancherlei Mißverständnisse beseitigt werden. Dazu gehört auch, daß man sich exakte Informationen aneignen sollte; nur zu rasch bilden sich verderbliche Halbwahrheiten, die als Vorurteile zur Norm werden und den Blick auf den Partner und dessen Meinung verstellen.

Es kann eine solche Begegnung nur stattfinden, wenn Christen demütig und tapfer ihre eigenen Positionen im Gehorsam gegen Gottes Offenbarung relativieren. Dies ist nur durch die vom Glauben ausgelöste Bewegung möglich: „Im Grunde genommen ist der Glaube ein Aufbrechen und ein Verlassen der eigenen Sicherungen, um dem Willen Gottes zu gehorchen, um ihm nachzufolgen, wohin er uns führt, ohne daß wir wissen, wohin es geht... Ja, Glauben heißt Geführtwerden.“ Auf diesem Hintergrund wird gemeinsames Hören und Lernen möglich sein.

Rudolf Pfisterer

Bernard Lambert, Das ökumenische Problem.
Band I 332 Seiten. Leinen DM 29.50,

Band II 308 Seiten, Leinen DM 29.50.
Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964.

Yves Congar, Wege des lebendigen Gottes.
Glaube und geistliches Leben. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964. 326 Seiten. Leinen DM 33.50.

Wir sind in der glücklichen Lage, die Übersetzungen von zwei für das zwischenkirchliche Gespräch überaus bedeutsamen Werken römisch-katholischer „Ökumeniker“ anzeigen zu können. Beide sind in dieser Zeitschrift bereits ausführlich gewürdigt worden. H. G. Schweigart hat s. Z. das Werk des in Ottawa lehrenden Dominikaners Bernard Lambert „Das ökumenische Problem“ als die „umfassendste, reifste und ausgewogenste Selbstdarstellung des katholischen ökumenischen Denkens“ bezeichnet (ÖR 1/1963 S. 56 f.). Für das in den gegenwärtigen Konzilsverhandlungen zur Debatte stehende Verständnis des römisch-katholischen „Ökumenismus“ findet man hier ein unschätzbar reiches Material. Leider hat der Verlag versäumt, die zahlreichen Literaturangaben daraufhin zu überprüfen, ob die betreffenden Bücher auch in deutscher Übersetzung vorliegen, — und das ist bei sehr vielen der Fall!

Der Sammelband „Wege des lebendigen Gottes“ enthält Aufsätze, Vorträge und Meditationen des namhaften Dominikanertheologen Yves Congar, von dem Papst Paul VI. gesagt hat, er habe auf sein Denken den größten Einfluß ausgeübt. Dieser Band, dem weitere folgen sollen, umfaßt Beiträge zu einem in der Heiligen Schrift gegründeten und in der Gegenwart gelebten Glauben (vgl. R. Pfisterer, ÖR 4/1963 S. 273 f.). Von dem geistlichen Reichtum der sich hier auftuenden Gedanken- und Frömmigkeitswelt wird auch der nichtkatholische Leser dankbar zehren.

Kg.

Bernard Lambert, Von Rom nach Jerusalem.
Briefe über das Konzil. Herder-Bücherei
Bd. 176. Verlag Herder, Freiburg i. Br.
1964. 190 Seiten. Kart. DM 2.60.

Der Vf., der sich schon durch sein zweibändiges Werk „Le problème oecuménique“ 1962, jetzt auch in deutscher Übersetzung erschienen, einen Namen als ein wichtiger Vertreter der jüngeren Generation unter den katholischen „Ökumenikern“ gemacht hat, legt hier geistvolle Berichte, Betrachtun-

gen, kritische Überlegungen zu den beiden ersten Sessionen des Konzils vor. Das Buchlein atmet den gleichen irenischen Geist wie das Hauptwerk Lamberts; wagt es, kühne und überraschende Perspektiven aufzuzeigen und offenbart eine umfassende Kenntnis und wahrhaft geistliche Schau der ökumenischen Probleme. Der Leser gewinnt einen überaus instruktiven Einblick in den Fortschritt des ökumenischen Denkens innerhalb der katholischen Kirche. Daß der Vf. französisch sprechender Kanadier ist und Studienjahre in Genf wie im Orient gut genutzt hat, also nicht von der Tradition der deutschsprachigen katholischen Theologie herkommt, macht die Lektüre für den Deutschen um so interessanter. Hans-Günther Schweigart

Hubert Jedin, Krisis und Abschluß des Trienter Konzils 1562/63. Herder-Bücherei Bd. 177. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1964. 125 Seiten. Kart. DM 2.60.

Immer deutlicher ist es im Verlauf des gegenwärtigen Konzils geworden, daß es in Kontinuität und wohl mehr noch Diskontinuität sich stärker mit dem Tridentinum als mit dem Ersten Vaticanum konfrontiert sieht. Die vorliegende historische Darstellung steht ganz unter diesem Gesichtspunkt. Sie will die auffallende Diskrepanz zwischen damals und heute aus der völlig verschiedenartigen Situation erklären und so die Abschlußphase des Trienter Konzils auch dem heutigen Betrachter verständlich und annehmbar machen. Freilich bleibt die Frage, ob der scharfe Schnitt, den Trient vollzog, um damit die Epoche der Gegenreformation einzuleiten, von „Notwendigkeiten“ der historischen Stunde her geistlich hinreichend zu rechtfertigen ist, und das heißt für heute: ob also ein Übergang von der polemischen zur ökumenischen Haltung möglich ist, ohne eindeutigen Bruch mit Fehlentscheidungen der Vergangenheit, m. a. W. ohne Einsicht und Buße. Hans-Günther Schweigart

KONFERENZBERICHTE

Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes. Im Auftrage des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes herausgegeben von Erwin Wilkens. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1964. 468 Seiten. Kart. DM 9.80.

Der vorliegende Sammelband soll den vollständigen Bericht über die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki nicht ersetzen. Sein Zweck ist es vielmehr, zur Weiterarbeit an bestimmten Problemen, die „die Vollversammlung in Helsinki... hinterlassen und auch deutlich gemacht hat“, anzuregen. Eine Reihe von Autoren, die zum Teil selbst an der Versammlung teilgenommen haben, steuerten Aufsätze bei, die weiterführende Gedanken zu den Problemkreisen „Rechtfertigung“, „ökumenische Forschung“ und „soziale Verantwortung“ darbieten. Den größten Raum nimmt, der Thematik von Helsinki entsprechend, der Problemkreis „Rechtfertigung“ ein. Mit dem Thema „soziale Verantwortung“ wird zwar der im Titel des Buches genannte Rahmen überschritten, aber der Leser wird für diese Erweiterung dankbar sein. Die Aufsätze selbst zeigen in anregender Weise, wie die Thematik von Helsinki in die verschiedenen theologischen Sachbereiche hineingreift. Allen ist der Grundgedanke gemeinsam, daß die Rückverweisung des vielzitierten Dokuments Nr. 75 kein Grund zur Resignation ist, wie es im Presseecho zur Versammlung manches Mal den Anschein gehabt hat. Daß eine Weiterarbeit nicht ohne Einbeziehung des Gesamtgeschehens in der ökumenischen Bewegung der Gegenwart möglich ist, zeigt u. a. die Aufnahme des Beitrages eines römisch-katholischen Beobachters in Helsinki.

Zur Unterstützung des Lesers ist ein weiterer Abschnitt „Dokumente“ angefügt. Hier findet er die Hauptreferate von Helsinki, drei Berichte des Sonderausschusses für ökumenische Forschung, das Dokument Nr. 75 und die Botschaft der Vollversammlung. Ein Literaturverzeichnis und Kurzangaben über die Autoren der Beiträge vervollständigen den Band.

Wer über Verlauf und Dokumentation der Versammlung nicht bereits orientiert ist, hat freilich an einigen Stellen Schwierigkeiten, sich zurechtzufinden. So wird in den Aufsätzen immer das Dokument 75 erwähnt, aber weder aus dem Inhaltsverzeichnis noch aus der Überschrift auf S. 448 geht hervor, daß es hier im vollen Wortlaut abgedruckt ist. S. 51–60 wird das Dokument in anderer Einteilung dargeboten als S. 448–455 (6 Abschnitte gegenüber 5). Erst ein Vergleich der Zitate läßt erkennen, daß es sich beidemal um dasselbe Dokument handelt.

Bei der Gesamtreaktion hätte eine gegenseitige Angleichung der Beiträge in dieser Hinsicht eine Erleichterung für den Leser bedeutet.

Ein Buch, das genaue Durcharbeit lohnt für jeden, der über die aufgeworfenen Fragen weiter nachdenken möchte.

Claus Kemper

In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963. Herausgegeben von Theodor Müller-Krüger. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1964. 239 Seiten. Kart. DM 12.80.

Zusammenfassende Berichte sind in Deutschland über alle Weltmissionskonferenzen von Edinburgh 1910 bis Ghana 1957/58 erschienen. Hier aber wird erstmalig auch bei uns der offizielle Text von Vorträgen, Arbeitsberichten, Projekten, Sektions- und Ausschlußberichten in Übersetzung einem weiteren Kreis zugänglich gemacht. Nur einige Vorträge sowie die Bibelarbeiten, die im Auszug (Weltmission heute. Nr. 23. Stuttgart 1963) schon vor der Tagung erschienen, wurden ausgelassen. Dieser Aufwand ist sachlich gerechtfertigt. Konnte man über Ghana sagen, die Mission sei sich selber zum Problem geworden (W. Freytag), so mußte man von Mexiko her formulieren: Mission ist zur Frage an die Kirchen geworden. An ihrer Antwort entscheiden sich Erfolg oder Mißerfolg der Konferenz (vgl. H. H. Harms, ÖR 13, 1964, 182); denn die vorliegenden Berichte sind kein „ausgefeiltes Werk abgeschlossener Problemerkörterung“, sondern „Ausschnitte aus weitergehenden Gesprächen, eine Einladung, selbst in das Gespräch einzusteigen und mitzuhelfen, daß es fruchtbar wird“ (H. Thimme, S. 173). Dem Ziel, den „Leser selbst hineinzuziehen in das missionarische Gespräch“ (Müller-Krüger, S. 7), dienen die Erläuterungen der deutschen Konferenzteilnehmer zu den Sektions- und Ausschlußberichten, die gerade dort, wo sie kritisch abwägen, Wege zu fruchtbarer Weiterarbeit weisen.

Die Antwort auf die Frage nach dem Zeugnis des Christen gegenüber Menschen anderer Religionen (I. Sektion) oder der

säkularen Welt (II. Sektion), nach dem Zeugnis der Gemeinde in der Nachbarschaft (III. Sektion) und dem der Kirche über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg (IV. Sektion) kann letztlich weder am Konferenztisch noch in Diskussionsgruppen gegeben werden. Sie ist im gemeinsamen Handeln in sechs (Nordamerika und Lateinamerika je für sich gerechnet) Kontinenten gefordert.

Der Sendungsauftrag Christi verpflichtet zu einer Neuorientierung des Gemeindelebens (Erziehung zur Mission und Evangelisation, Ausschluß 2), zu (haupt-)verantwortlicher Mitarbeit der Laien (Ausschluß 3) und zu gemeinsamem Handeln der Christen aus verschiedenen Nationen und Konfessionen (Ausschluß 4). Ein vertieftes Verständnis der Mission wird auf allen Ebenen — von den Missionsgesellschaften bis hin zu ökumenischen Organisationen — auch Strukturfragen dringlich werden lassen (Ausschluß 5). In diesem Zusammenhang ist von nicht geringer Bedeutung, ob es gelingt, in der unsere Zeit weitgehend kennzeichnenden versachlichenden Anonymität globaler Unternehmen gehorsame Jüngerschaft im Namen Christi zu bewahren. Im „reich bestückten Irrgarten ökumenischer Bezeichnungen“ (S. 121) wie: CWME/DWME, DICARWS, AACC, EACC, JAM, ICA, CCIA, ÖRK, NCC usw., mag man besorgt fragen, ob nicht die Gemeinde, deren vereinte Anstrengung in dem Bezeichneten Gestalt gewinnen soll, und der vielberufene „Laie“ auf der Strecke bleiben. Es ist erfreulich, daß den Weltprojekten „Ausbildungsfonds für Theologen“ (TEF) und „Fonds für christliche Literatur“ (CLF) so sachkundige Erläuterungen beigegeben sind. Daß der Bericht des Finanzausschusses unkommentiert der Dollaranonymität überlassen blieb, ist zu bedauern.

Wer angesichts mancher Fach- und Sachfragen zu resignieren droht, dem seien die Vorträge (S. 17—87) nachdrücklich empfohlen, die anschaulich und praktisch vom Zeugnis der Kirche in einer veränderten Welt reden. Sie sind z. T. gut geeignet, die Themen von Mexiko auch in der Gemeindearbeit aufzunehmen.

Paul-Gerhardt Buttler

KIRCHLICHES FINANZWESEN IN ÖKUMENISCHER SICHT

Waldemar Wilken, *Unser Geld und die Kirche*. Claudius Verlag, München 1964. 135 Seiten. Kart. DM 3.20.

Die vorliegende Schrift wendet sich gegen das Unbehagen, das sich in der westdeutschen Öffentlichkeit gegen die Kirchensteuer in zunehmendem Maße breitmacht. Darum will sie deren biblische und kirchengeschichtliche Wurzeln aufzeigen, einige gesetzliche Regelungen erläutern, auch einen „Blick in die Ökumene“ werfen (wobei skandinavische Länder, Holland und Nordamerika herangezogen werden), vor allem dann aber die Verwendung des Kirchensteueraufkommens darlegen und nach Wegen zu einer intensiveren Aufklärung und Beteiligung der Gemeindeglieder hinsichtlich der kirchlichen Finanzgebarung suchen. Der eigentlich neurealistische Punkt wird in dem Kapitel „Kirchensteuer — Volkskirche — Freikirche“ berührt, in dem die Kirchensteuer als „theologisches Problem“ anvisiert wird. Die hier angewandte Betrachtungsweise bleibt indes zu pragmatisch und dringt daher nicht zu den eigentlichen Differenzpunkten im christlichen Gemeindeverständnis vor, an dem sich letztlich auch die Frage der Kirchensteuer entscheidet.

Leider fehlt bisher im ökumenischen Schrifttum eine zusammenfassende Untersuchung über die theologische Begründung und die Praxis finanzieller Beitragsleistungen in den Kirchen der Welt. Das Büchlein von Wilken regt erneut dazu an, indem es einiges interessante Material zusammenträgt, bedenkenswerte Fragen stellt und zur Selbstkritik aufruft. Kg.

ÖKUMENISCHE SCHALLPLATTENREIHE

Schwedische Kirchenmusik. CANTATE-Schallplatten. „Oikoumene“-Reihe. 30 cm — 640 224. DM 25.—.

Mit dieser Aufnahme eröffnet der Tonkunst Verlag Karl Merseburger (Darmstadt) die seit langem geplante ökumenische Reihe der CANTATE-Schallplatten. Sie umfaßt Chorsätze alter und neuer schwedischer Meister — Gustav Düben (1624—1690), Johan Helmich Roman (1694—1758), Hilding Ro-

senberg (geb. 1892), Ingvar Lidholm (geb. 1921), Sven Erik Bäck (geb. 1919) — sowie volkstümliche Choralvarianten, wie sie in der Provinz Dalekarlien bis heute lebendig geblieben sind. Erläuterungen in schwedischer, deutscher und englischer Sprache geben die nötigen Informationen und leiten zum rechten Hören an.

Wir sind stets der Meinung gewesen, daß zur ökumenischen Begegnung der Kirchen nicht nur die gegenseitige Kenntnis der Lehrsätze und der Theologie, der geschichtlichen Traditionen und der konfessionskundlichen Merkmale erforderlich ist, sondern ebenso das Erleben und Erfahren der Frömmigkeit einer anderen Kirche, wie es gerade auch in ihrem lobenden, bittenden und dankenden Singen zum Ausdruck kommt. Hierfür wird uns die jetzt anlaufende „Oikoumene“-Reihe der CANTATE-Schallplatten — nach dieser ersten Aufnahme zu urteilen — eine ausgezeichnete Hilfe bieten, die wir uns in ökumenischen Kreisen, bei Gemeindeveranstaltungen und im Unterricht dankbar zunutze machen sollten. Wir möchten nur wünschen, daß bald weitere Aufnahmen aus anderen Kirchen folgen, um diesem einem dringenden Bedarf praktischer ökumenischer Arbeit entsprechenden Unternehmen eine möglichst breite Basis zu geben. Kg.

ÖKUMENISCHES STUDIEN- UND ARBEITSMATERIAL

Falls nicht anders angegeben, sind die nachfolgenden Publikationen durch die Informationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, 150 Route de Ferney, zu beziehen.

Handreichung zur „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ 1965: „Siehe, ich mache alles neu!“ Für den Gebrauch bei der persönlichen Andacht und in der Gemeinde. 20 Seiten mit Bibeltexten, Meditationen und Gebeten. Einzeln DM —.20, ab 50 Stck. DM —.12, ab 500 Stck. DM —.10. Zu beziehen vom Evangelischen Missionsverlag, 7 Stuttgart S, Heusteigstr. 34.

Siehe, ich mache alles neu. Herausgegeben vom Referat für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1964. 32 Seiten. Brosch. DM 1.80.

Dieses Heft enthält 8 Bibelarbeiten, passend zu den Tagestexten der ökumenischen Gebetswoche 1965 sowie eine Einleitung und ein Schlußwort. Die Bibelarbeiten sind zunächst einmal sicherlich als Vorbereitungshilfen für den Pfarrer gedacht, sei es, daß er sie als Grundlage für seine Auslegung während der Gebetswoche verwendet, oder sei es, daß er in den Bibelstunden und bei anderen Gelegenheiten vor der Gebetswoche diese 8 Bibelarbeiten mit der Gemeinde durchgeht. Darüber hinaus können diese Bibelarbeiten aber auch während der Gebetswoche anstelle einer freien Auslegung der Tagestexte von Laien in ihren kirchlichen Gruppen (Jugendkreise, Männerkreise usw.) vorgelesen werden. Gerade dort, wo es nicht möglich ist, die ökumenische Gebetswoche regelmäßig eine ganze Woche durchzuführen, wird dieses Heft in den Gemeindekreisen einen sehr guten Dienst tun. — (Zu beziehen durch den Evangelischen Missionsverlag, Stuttgart, Heusteigstr. 34.)

Zur Frage der Ordination der Frau. Herausgegeben vom Referat für Glauben und Kirchenverfassung in Verbindung mit dem Referat für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft, Genf — englisch, französisch und deutsch. 84 S. DM 5.—.

Service in Unity. Bericht der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst für das Jahr 1963. Gutes statistisches Material. 80 S. DM 1.—.

Fremde unter uns. Bericht der Konferenz über Fragen der ausländischen Arbeitnehmer in Westeuropa, Arnoldshain vom 10.—15. 6. 1963. Herausgegeben vom Sekretariat für Migration des ÖRK, Genf 1964. 102 S.

Laity, Mitteilungen aus dem Laienreferat, halbjährlich, Genf — nur englisch und französisch. Nr. 17, Juni 1964: „Some ecumenical Reflections on Lay Training“. 56 S. Jahresbezugspreis DM 3.—.

Mitteilungen der Schriftleitung

Die ersten beiden Artikel dieses Heftes zielen schon auf die Vorbereitung der Weltkonferenz „Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart“ (1966), die thematisch in die Reihe der großen Weltkonferenzen von Stockholm (1925) und Oxford (1937) treten wird. Der Beitrag von Bischof Newbigin über die Pfingstbewegung möchte ergänzen, was nach Meinung einiger Leser in der gründlichen Untersuchung von D. Kurt Hutten „Pfingstbewegung und Ökumene“ („Ökumenische Rundschau“ 4/1963, S. 221 ff.) ein wenig zu kurz gekommen ist: daß wir nämlich auf ökumenischer Seite von der Pfingstbewegung auch etwas zu *lernen* haben.

Unter den Berichten rangiert an erster Stelle die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Aarhus, die für den inneren Fortgang der ökumenischen Bewegung gewichtige Überlegungen angestellt hat, die auf ein weites Echo in unseren Kirchen (und nicht nur in Spezialausschüssen) angewiesen sind und warten. — Der Reformierte Weltbund hat, wie der Bericht von Pfarrer K. Halaski, dem Generalsekretär des Reformierten Bundes in Deutschland, zeigt, ökumenische Fragen in einer auch für die anderen Weltbünde beispielhaften und wegweisenden Form aufgegriffen, die Beachtung verdient. — Der Beitrag von Prof. Siegmund-Schultze erinnert an die Impulse, die vor fünfzig Jahren von der Gründung des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ auf die werdende ökumenische Bewegung ausgingen und in dieser oder jener Gestalt bis heute wirksam geblieben sind. Wir verweisen hierfür auf die theologisch wie kirchengeschichtlich gleich aufschlußreiche Studie von Prof. Wolfgang Schweitzer „Erwägungen zur kirchlichen Friedensarbeit“ in Heft 1/1963, S. 22 ff. dieser Zeitschrift.

Die Gedanken, die Pastor Dr. Rott zur „Ökumenischen Gebetswoche“ entwickelt, und das Fazit, das er aus den bisherigen Erfahrungen zieht, wollen nicht nur „berichten“, sondern unsere ökumenische Aktivität immer wieder auf das Herzstück aller ökumenischen Bemühungen aufmerksam machen, zurücklenken und gründen: auf das Gebet. Im übrigen erbitten wir gerade für die von vielen begrüßte Rubrik „Ökumenische Praxis“ Anregungen und Beiträge aus dem Leserkreis, um über den Rahmen grundsätzlicher Erörterungen hinaus jeweils auch den Schritt in das Leben der Gemeinden hinein vollziehen zu können. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Oberkirchenrat Johannes Bartelt, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Assistant Paul-Gerhardt Buttler, Tübingen, Hauserstr. 43 / Superintendent Dr. Heinz Engler, Georgsmarienhütte / Dr. Günther Gassmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Generalsekretär Pastor Karl Halaski, Frankfurt a. M., Bleichstr. 40 / Prof. Dr. Gottfried Hornig, Bochum, Auf dem Aspei 36 / Prof. D. Wilfried Joest, Erlangen-Buckenhof, Im Herrenlohe 14 / Pastor Claus Kemper, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Bischof Lesslie Newbigin, Genf, 150 Route de Ferney / Prof. Dr. Dietrich von Oppen, Marburg/L., Lahntor 3 / Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Breslauer Weg 42 / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Prof. D. Dr. Heinz-Horst Schrey, Tübingen, Goethestr. 20 / Pfarrer Hans-Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37a / Prof. D. Friedrich Siegmund-Schultze, Soest, Jakobistr. 13 / Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Münster, Universitätsstr. 13—17 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Genf, 150 Route de Ferney.

A. Lutherisches Handbuch 1963

Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund

Teil I Lutherische Kirchen in der Welt 160 S., kart. DM 5,60

Teil II Lutherischer Weltbund 154 S., kart. DM 5,60

B. Lutheran Directory 1963

Published by the Lutheran World Federation

Teil I Lutheran Churches of the World 152 S., kart. DM 6,—

Teil II Lutheran World Federation 148 S., kart. DM 6,—

Diese zweiteilige Publikation, aus neuestem Quellenmaterial zusammengestellt, ist eine auf den letzten Stand gebrachte Bearbeitung der Veröffentlichungen „Die lutherischen Kirchen in der Welt“, „Lutheran World Almanac“ und „Der Lutherische Weltbund. Aufbau und Arbeit“.

Der erste Teil enthält allgemeine und statistische Angaben über die lutherischen Kirchen in der Welt, der zweite Teil gibt einen umfassenden Bericht vom Lutherischen Weltbund selbst und enthält einen Index für beide Teile des Handbuchs.

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS BERLIN UND HAMBURG

264/389

11

Neuerscheinung!

GERHARD ROSENKRANZ

Religionswissenschaft und Theologie

Aufsätze zur Evangelischen Religionskunde. (Veröffentlichungen zu Mission und Ökumene) 364 Seiten. Geheftet DM 20.—, Leinen DM 23.—

Dieser Band des Tübinger Professors und Ordinarius für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie enthält eine Reihe von Aufsätzen, die in grundsätzlichen Erörterungen und Untersuchungen einzelner Phänomene den Fragen nachgehen, die sich angesichts der gewaltigen Umbrüche in der Welt des Ostens mit ihren hohen Religionen und Kulturen in erregender Dringlichkeit an die evangelische Missionswissenschaft und besonders an die ihr aufgetragene Evangelische Religionskunde richten. Sie wollen helfen, neuen Wegen der Begegnung des Evangeliums mit den Menschen Asiens nachzuspüren und Wesen und Aufgabe einer von abendländischem Geist geprägten, wie einer auf die eigene Umwelt bezogenen asiatischen Theologie zu klären.

Inhalt: Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens (1955) / Die Notwendigkeit evangelisch-theologischen Studiums der Fremdreigionen um der Mission willen (1950) / Die Missionswissenschaft als Wissenschaft (1956) / Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen (1954) / Das Gleichnis vom verlorenen Sohn im Lotos-Sûtra und im Lukasevangelium (1954) / Upâyakauśalya (Geschickte Anwendung der Mittel) als Methode buddhistischer Ausbreitung (1960) / Muhammed und der Qur'ân — Jesus und die Bibel (1955) / Nichtchristliche Welt und christliche Ethik (1953) / Heilsverwirklichung und Heilserwartung — Ein Beitrag zur Aufgabe der christlichen Verkündigung in Japan (1959) / Fernöstliches und christliches Zeit- und Geschichtsverständnis (1950) / Der Geist Europas und die Religionen des Ostens (1950) / Die Völker Asiens und die Technik (1956) / Der Weg der Freiheit im Umsturz Asiens (1957) / China heute — Einige Überlegungen zur Lage im Hinblick auf die Vergangenheit (1955) / Probleme der christlichen Verkündigung in China (1955) / Fremde Religionen — Zum Verständnis des japanischen Menschen (1963) / Religionen wandeln sich (1961) / Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt (1963) / Ostasienmission — unveränderter Auftrag in einer veränderten Welt (1960).

C H R . K A I S E R V E R L A G M Ü N C H E N

Neuerscheinungen 1964

Walther von Loewenich: Protestantischer Glaube

176 Seiten Leinen DM 12,—

Andachten und Ansprachen

Willi Marxsen:

Einheit der Kirche?

148 Seiten kartoniert DM 8,60

Ringvorlesung d. Ev.-Theol. Fakultät d. westf.

Wilhelms-Universität Münster.

K. Aland, W. Anz, H. Kittel, H.-D. Wendland,

S. Hebart, E. Kinder, W. Marxsen

Helmut Rünger:

Einführung in die Sozialpädagogik

176 Seiten Pappband DM 12,—

Handbücherei für die Kinderpflege, Bd. 5

Günter Brakelmann:

Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts

240 Seiten kartoniert DM 9,80

2. veränderte, erweiterte Auflage. Materialreihe d. ev.
Sozialseminare v. Westfalen. Hrsg. Dr. Banke

Johannes Schleuning:

Mein Leben hat ein Ziel

632 Seiten Leinen DM 32,—

Autobiographie eines rußlanddeutschen Pfarrers

Bitte fordern Sie Prospekte an

LUTHER VERLAG 581 WITTEN POSTFACH 133