

21 472 F

546. 265/581

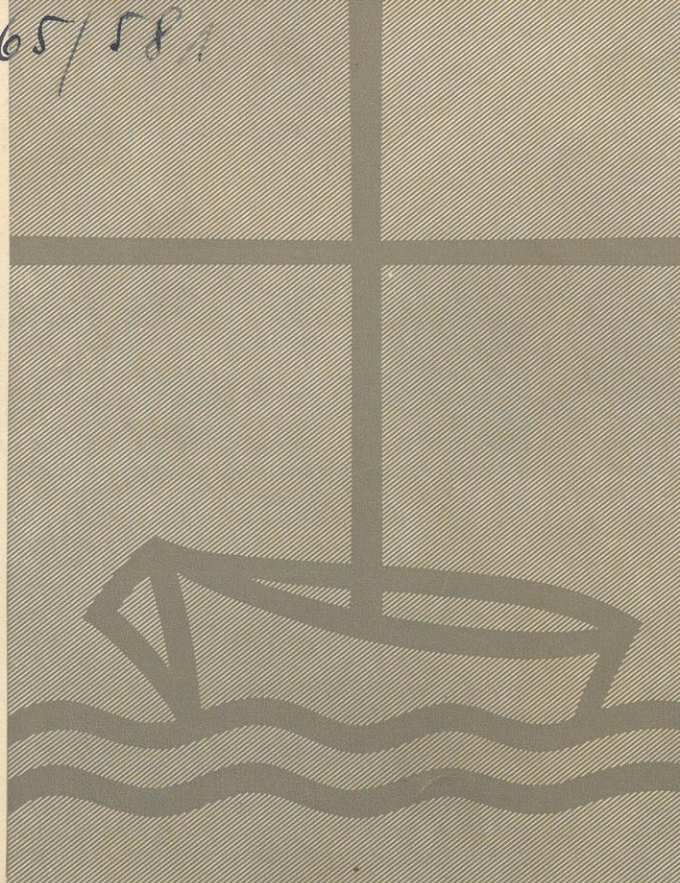
UB 25
1965 Sep 9, 80

4. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1965

ANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTTGART



Ökumenische Rundschau

Gd 1408

22. JAN. 1965

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß
herausgegeben: Direktor D. Gerhard Brennecke; Senior D. Hans Heinrich Harms;
Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchen-
präsident i. R. 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, Heusteigstraße 34, Fernruf 24 40 56.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart 41 120.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 64 bis
80 Seiten. Jahresbezugspreis 9,80 DM, für Studenten: 7,80 DM, zuzüglich 80 Pfg.
Porto; Ausland: 10,50 DM, zuzüglich 80 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.-W. Gensichen: Heutige Perspektiven der Weltmission 1
E. Eichele und G. Bergmann: Allianz und Ökumene 14

Dokumente und Berichte

L. Rott: Nottingham 1964 51
G. Brennecke: Zusammen leben
Die vierte Konferenz europäischer Kirchen, Oktober 1964 57
Verschiedene Verfasser: Ökumenische Institute und Seminare 64
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 79

Gd 1408

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1965 14. JAHRGANG

Hauptartikel

		Seite
Vorwort		309
Ökumenische Rundschau		311
Beck, Franz	Die Überwindung der kirchenrechtlichen Schwierigkeiten in der Ökumene	190
Bergmann, Gerhard	Fragen der Allianz mit der Ökumene	20
Diemer, Erich	Theologische Aufgaben für ökumenische Arbeit heute	128
Diemer, Erich	Fragen der Ökumene mit der Allianz	13
Gauckler, Hans-Werner	Heutige Perspektiven der Weltmission	1
Krüger, Heutloff	Kriter zur Verständigung und Einheit (Zus. u. Geburtstg. von Prof. Siegmund Schmalzer)	120
Loh, Dieter und Margalit, Hans-Jochen	Willem A. Visser 't Hooft zum 90. Geburtstag	249
Ludmann, J. Millic	Frage und die Ökumene	112
Müller, Viktor A.	Die Einheit von Schrift und Tradition von einem katholisch-ökumenischen Standpunkt aus	271
Perle, David M.	Christliche Friedensbewegung und Ökumenisches Rat der Kirchen	235
Reincke, Reinhard	Ökumenische Bewegung in deutschen Kirchen	260
Trübner, Jakob	Nach der ersten Session der Kirchen-Vollständigen Konferenz	97
Yano, Haruy, Willem A.	Diemich Buehler (1945-1965)	217
Widmann, Adolf	Die Zusammengehörigkeit von Ökumene und Apostolat in der evangelischen Kirche in Deutschland	212
Wolf, Hans	Die ökumenische Kirchenkonferenz für die evangelischen Kirchen in Deutschland 1965	221
	14. Jahrgang	
	1965	
	Dokumentation	
Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen		
1. Sitzungsjahre des Rates der EKD		192
2. Sitzungsjahre der Kirchenkonferenz der VELKD		195
3. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		198
4. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		201
5. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		204
6. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		207
7. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		210
8. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		213
9. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		216
10. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		219
11. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		222
12. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		225
13. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		228
14. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		231
15. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		234
16. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		237
17. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		240
18. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		243
19. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		246
20. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		249
21. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		252
22. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		255
23. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		258
24. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		261
25. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		264
26. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		267
27. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		270
28. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		273
29. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		276
30. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		279
31. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		282
32. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		285
33. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		288
34. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		291
35. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		294
36. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		297
37. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		300
38. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		303
39. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		306
40. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		309
41. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		312
42. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		315
43. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		318
44. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		321
45. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		324
46. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		327
47. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		330
48. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		333
49. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		336
50. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		339
51. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		342
52. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		345
53. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		348
54. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		351
55. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		354
56. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		357
57. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		360
58. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		363
59. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		366
60. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		369
61. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		372
62. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		375
63. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		378
64. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		381
65. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		384
66. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		387
67. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		390
68. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		393
69. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		396
70. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		399
71. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		402
72. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		405
73. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		408
74. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		411
75. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		414
76. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		417
77. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		420
78. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		423
79. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		426
80. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		429
81. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		432
82. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		435
83. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		438
84. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		441
85. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		444
86. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		447
87. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		450
88. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		453
89. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		456
90. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		459
91. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		462
92. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		465
93. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		468
94. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		471
95. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		474
96. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		477
97. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		480
98. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		483
99. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		486
100. Sitzungsjahre der Ökumenischen Konferenz der EKD		489

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1965 14. JAHRGANG

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Barot, Madeleine	Die Frauen und die Ökumenische Bewegung	211
Benz, Ernst	Die Überwindung der konfessionellen Schwierigkeiten in der Ökumene	190
Bergmann, Gerhard	Fragen der Allianz an die Ökumene	29
Dinkler, Erich	Theologische Aufgaben der ökumenischen Arbeit heute	116
Eidele, Erich	Fragen der Ökumene an die Allianz	15
Gensichen, Hans-Werner	Heutige Perspektiven der Weltmission	1
Krüger, Hanfried	Rufer zur Versöhnung und Einheit (Zum 80. Geburtstag von Prof. Siegmund-Schultze)	189
Lilje, Hanns und Margull, Hans Jochen	Willem A. Visser 't Hooft zum 65. Geburtstag	269
Lochman, J. Milic	Prag und die Ökumene	132
Nissiotis, Nikos A.	Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus	271
Paton, David M.	Christliche Friedensbewegung und Ökumenischer Rat der Kirchen	137
Slenczka, Reinhard	Ökumenische Bewegung im christlichen Osten	292
Vischer, Lukas	Nach der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils	97
Visser 't Hooft, Willem A.	Dietrich Bonhoeffer / 1945—1965	237
Wischmann, Adolf	Die Zusammengehörigkeit von Ökumene und Auslandsarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland	317
Wolf, Ernst	Die Bedeutung des deutschen Kirchenkampfes für die ökumenische Bewegung	222

Dokumente und Berichte

<i>Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen</i>	
I. Stellungnahme des Rates der EKD	142
II. Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD	145
III. Stellungnahme des Ökumenischen Ausschusses der EKU	146
<i>Kirchenunion in Nigeria</i> (G. Gassmann)	159
<i>Nottingham 1964: Die erste britische Faith-and-Order-Konferenz</i> (L. Rott)	51
<i>Religionen und Konfessionen im heutigen Rumänien</i> (D. C. Amzar)	243
<i>Leo Zander zum Gedächtnis</i> (E. Schlink)	157
<i>Zusammen leben: Die vierte Konferenz Europäischer Kirchen, Oktober 1964</i> (G. Brennecke)	57

Ökumenische Praxis

Religionsunterricht in England (G. Urban)	247
Unterrichtshilfe für den Schulunterricht „Ökumene und Rom“ (R. Mumm)	332

Ökumenische Institute und Seminare

A. Evangelische Einrichtungen	64, 165
B. Römisch-katholische Einrichtungen	72, 166
C. Ökumenische Centrale	77

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Appel, Nikolaus Außenamt der EKD (Hrsg.)	Kanon und Kirche Vom Wirken des Heiligen Geistes. Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden	260 181
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1963	263
Beinert, Wolfgang	Um das dritte Kirchenattribut	174
Benz, Ernst	Patriarchen und Einsiedler	86
Bergmann, Gerhard	Ökumene, wohin gehst du?	172
Berkhof, Hendrik	Die Katholizität der Kirche	173
Blondel, Maurice	Attente du Concile	86
Brattgard, Helge	Im Haushalt Gottes	258
Bridston, Keith R., und Wagoner, Walter D. (Hrsg.)	Unity in Mid-Career. An Ecumenical Critique	171
Brunotte, Heinz	Die Evangelische Kirche in Deutschland	184
Bürkle, Horst	Dialog mit dem Osten	261
Congar, Yves, Küng, Hans, und O'Hanlon, Daniel (Hrsg.)	Konzilsreden	180
Crow, Paul A., Jr.	The Ecumenical Movement in Bibliographical Outline	348
Cullmann, Oscar, und Karrer, Otto	Einheit in Christus 2 — Toleranz als ökumenisches Problem	259
Ebeling, Gerhard	Wort Gottes und Tradition	177
Eggenberger, Oswald	Die Freikirchen in Deutschland und in der Schweiz und ihr Verhältnis zu den Volkskirchen	90
Evang. Studentengemeinde in Deutschland und Evang. Jugend Deutschlands	Mitten unter uns. Gottesdienstordnungen und Gebete	184

Verfasser	Titel	Seite
Franks, Gabriel	Die Kirche in den USA	343
Ganoczy, Alexandre	Calvin, Théologien de l'Eglise et du ministère	88
Gassmann, Günther	Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie	177
Goebbels, Klaus	Christliche Einheit aus der Sicht des Neuen Testaments	172
Greifenstein, Hermann, Hartog, Hans, und Schulz, Frieder	Allgemeines Evangelisches Gebetbuch	266
Gundert, Wilhelm	Information über die Kirche	265
Harenberg, Werner	Mischehe und Konzil	180
Heckel, Th. (Hrsg.)	Die Ökumene in Theologie und Recht	346
Heidtmann, Günther, Marsch, Wolf-Dieter, Rein, Gerhard, und Stammeler, Eberhard (Hrsg.)	Protestantische Texte 1964	264
Heiler, Friedrich	Ecclesia caritatis. Ökumenische Predigten für das Kirchenjahr	265
Höfer, Liselotte	Seelsorge und Ökumene	343
Hoekendijk, Johannes Chr.	Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft	176
Hughey, John D. (Hrsg.)	Die Baptisten	183
Hutten, Kurt	Seher — Grübler — Enthusiasten	91
Jaeger, Lorenz	Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“	341
Kampe, Walther (Hrsg.)	Das Konzil im Spiegel der Presse	87
Kampe, Walther (Hrsg.)	Das Konzil im Spiegel der Presse, Bd. II	180
Kantzenbach, Friedrich Wilh. (Hrsg.)	Baron H. E. von Kottwitz und die Erweckungsbewegung in Schlesien, Berlin und Pommern (Briefwechsel)	178
Kantzenbach, Friedrich Wilh., und Müller, Gerhard (Hrsg.)	Reformatio und Confessio. Festschrift für D. Wilhelm Maurer	347
Klawroth, Erich	Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdiajew	183
von Kortzfleisch, Siegfried	Mitten im Herzen der Massen	89
Kühn, Ulrich	Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin	342
Küppers, Werner, Hauptmann, Peter, und Baser, Friedrich	Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westens	90
Kupisch, Karl	Studenten entdecken die Bibel	263
Lau, Franz (Hrsg.)	Der Glaube der Reformatoren	262
Le Guillou, M.-J.	Sendung und Einheit der Kirche	179
Linz, Manfred	Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission	82
Lüpsen, Focko (Hrsg.)	Frankfurter Dokumente. Berichte und Reden auf der 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Frankfurt/M.	85

Verfasser	Titel	Seite
Lutherischer Weltbund (Hrsg.)	Lutherisches Handbuch	184
Mackie, Robert C., und West, Charles C. (Hrsg.)	Gelebte Einheit — Ökumenischer Dialog. Festschrift für W. A. Visser 't Hooft	171
Martinos, A. (Hrsg.)	Enzyklopädie für Religion und Ethik, Bd. 1	85
Minear, Paul S.	Bilder der Gemeinde	82
Moderow, Felix (Hrsg.)	Um Einheit in Botschaft und Gestalt der Kirche	347
Moltmann, Jürgen	Theologie der Hoffnung	256
Niemöller, Martin	Eine Welt oder keine Welt. Reden 1961—1963	183
Northcott, Cecil	Christen im neuen Afrika	261
Offele, Wolfgang	Ein Katechismus im Dienste der Glaubenseinheit	345
Präger, Lydia (Hrsg.)	Frei für Gott und die Menschen	89
Rahner, Hugo	Symbole der Kirche	179
de Ridder, Cornelis A.	Maria als Miterlöserin?	341
Rose, Kurt	Die ökumenische Bewegung	348
Ruf, Walther mit Viering, Erich und 22 Mitarbeitern	Die Mission in der Evangelischen Unterweisung	84
Ruf, Walther mit Viering, Erich und 23 Mitarbeitern	Die Mission in der Evangelischen Unterweisung	348
Rynne, Xavier	Briefe aus dem Vatikan	181
Savramis, Demosthenes	Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie	182
Scharpff, Paulus	Geschichte der Evangelisation	84
Scheele, Paul-Werner (Hrsg.)	Vater, die Stunde ist da	184
Schleiter, Wilhelm	Evangelisches Mönchtum?	89
Schluckebier, F. W.	Gesunde Lehre und Irrlehren	91
Schmidt, Martin, und Jannasch, Wilhelm (Hrsg.)	Das Zeitalter des Pietismus	262
Schweigart, Hans Günther (Hrsg.)	Weltweite Christenheit	347
Seeberg, Axel, und Zahrnt, Heinz (Hrsg.)	Abschied vom Christentum? Festgabe für Hanns Lilje	82
Struve, Nikita	Die Christen in der UdSSR	344
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten	344
Sundkler, Bengt	Bantupropheten in Südafrika	262
Tavard, Georges	Geschichte der Ökumenischen Bewegung	87
Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe	Jahrbuch evangelischer Mission 1964	83
Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hrsg.)	Weltweite Christenheit. Bilder und Berichte aus der Ökumene. Wandkalender für das Jahr 1965	92
Visser 't Hooft, Willem A.	Kein anderer Name	257
Vorster, Hans	Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther	342
Weerda, Jan R.	Nach Gottes Wort reformierte Kirche	176
Wegener, Günther S.	John Mott — Weltbürger und Christ	263
Winterhager, Jürgen W.	Weltwerdung der Kirche	258
Zeeden, Ernst W.	Die Entstehung der Konfessionen	345

HEUTIGE PERSPEKTIVEN DER WELTMISSION

VON HANS-WERNER GENSICHEN

Ein „Sinn für Perspektive“, also für die „Proportionen der Geschehnisse und für ihre wechselseitige Beziehung“, ist, nach einem Wort von Max Warren,¹ unerläßliches Erfordernis für die rechte Beurteilung der gegenwärtigen Lage der Mission. Offenbar liegen dabei die Gefahr der unzulässigen Vereinfachung und die Möglichkeit richtigen Verstehens dicht beieinander. Wer sich diese zunutze macht, wird jene kaum ganz vermeiden können. In diesem Sinne soll der folgende Versuch verstanden sein — als ein Nachzeichnen einiger großer Linien, ein Abtasten von Schwerpunkten, wobei für das Resultat weder größtmögliche Vollständigkeit noch höchstmögliche Objektivität in Anspruch genommen werden. Es soll außerdem versucht werden, die Dinge einmal nicht nur aus dem Gesichtswinkel der westlichen Mission, sondern auch und gerade aus dem der sogenannten jungen Kirchen in den Blick zu bekommen, wobei die Sicht, die diese Kirchen von der Mission und der westlichen Christenheit haben, ausdrücklich eingeschlossen ist. Die ständig wiederholte Beteuerung, daß derartige Unterschiede der Perspektive heute nicht mehr existierten, bringt ja die faktisch vorhandenen Differenzen noch nicht zum Verschwinden. Die Kunst, uns selbst mit den Augen der anderen zu sehen, „to see ourselves as others see us“, bedarf daher auch in der Mission immer noch der Einübung. Damit sollte dann auch der stets gegenwärtigen Gefahr gewehrt sein, daß wir über die jungen Kirchen zu Gericht sitzen. Auch wenn Kritisches über diese Kirchen zu sagen sein wird, ist das immer zugleich als Selbstkritik der Mission zu verstehen. Vollends muß eine Selbstprüfung von der Art, wie sie eine jener Kirchen ihrerseits, nämlich die Kirche von Südindien (CSI), kürzlich vorgenommen hat² und wie man sie in derart radikalem Freimut mancher westlichen Kirche wünschen möchte, Zug um Zug Kirche und Mission gleicherweise treffen, es sei denn, daß unser heutiges Reden von „Mission in sechs Kontinenten“ nur Gerede bliebe.

Wenn im folgenden die drei Größen Zeugnis, Dienst und Einheit als Richtpunkte benutzt werden, so sei von vornherein zugegeben, daß es sich dabei um ehrwürdige Klischees handelt, die von den Experten längst dem großen Schutthaufen ausgedienter ökumenischer Theologumena überwiesen worden sein mögen. Immerhin lassen sich damit nach wie vor die drei Bereiche einigermaßen markieren, in denen sich die Sache Gottes in der Welt manifestieren soll, in denen sich also auch das niederschlägt, was heute Größe und Elend der Christenheit ausmacht.

I. Zeugnis

1. Die Frage nach dem Zeugnis trifft, wenn sie richtig gestellt wird, sogleich einen für beide, Mission und Kirche, schmerzhaften Nerv: Was heißt es heute

konkret für eine junge Kirche, missionierende Kirche zu sein? Das Stichwort als solches ist in aller Munde, seit Henry Venn und Rufus Anderson vor rund hundert Jahren ihren bekannten Kanon von der „Selbsterhaltung, Selbstverwaltung und Selbstausbreitung“ der jungen Kirche aufstellten. Allenfalls wäre das dritte Kriterium heute dahin zu erweitern, daß damit nicht nur die Ausbreitung der Kirche im eigenen Bereich, sondern auch die Teilhabe an der gesamten Weltmission der gesamten Christenheit, also auch Sendung über die eigenen Grenzen hinaus, eingeschlossen sein sollte. Was immer sonst noch über diese Kriterien zu sagen sein mag³ — Tatsache ist, daß sie nur ungleichmäßig verwirklicht worden sind. Zumal das dritte befindet sich im Zustand permanenter Krise. Wir haben ein Nebeneinander von Kirche und Mission, vielleicht in der Form einer Arbeitsteilung, aber oft genug nicht einmal das, und ganz sicher haben wir nur in Ausnahmefällen das, was Venn und Anderson vorschwebte: missionierende Kirche. Wir haben, wie man gesagt hat, wohl junge Kirche, nicht aber junge Mission.

Es ist gewiß ein Grund zur Freude und Genugtuung, daß die Gliedkirchen der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) zusammen schon über zweihundert Missionare in andere Länder ausgesandt haben. Aber was die letzte Konferenz der EACC im Frühjahr 1964 in Bangkok zu diesem Thema zu sagen hatte, stimmt nachdenklich. Es wurde darüber geklagt, daß diese asiatischen Missionare in vielen Fällen ohne klare Zielsetzung ausgesandt werden, daß ihre Stellung zur aufnehmenden Kirche nicht durchdacht, ihre Versorgung unzulänglich geregelt, ihre Aufgabe unscharf umrissen sei, vor allem aber, daß sie sich vielfach nicht von der Gesamtheit ihrer Heimatkirche getragen wissen, sondern allenfalls von kleinen Gruppen, von „Missionsfreunden“, wenn sie nicht überhaupt auf eigene Rechnung und Gefahr hinausgegangen seien.⁴ Gewiß gibt es Ausnahmen, wie etwa die lutherische Kirche in Neuguinea, bei der die Heidenmission von jeher wesentlich Sache der Gemeinden ist. Aber dergleichen ist eben keineswegs die Regel.

Ähnliches gilt für den engeren Bereich der Missionierung im Raum der Kirche selbst. „Manche Gemeinden haben ein sehr reiches und vielfältiges Leben“, heißt es in einem Bericht aus Westafrika; „das wirkt aber nicht nach außen. Keiner wird zwar bestreiten, daß die Christen dafür verantwortlich sind, den sie umgebenden Nichtchristen das Evangelium zu bringen. Doch gerade das geschieht ganz einfach nicht.“ Auf der Bangkok-Konferenz fragte einer, der selbst als Missionar einer asiatischen Kirche in einem anderen Land Dienst tut: „Warum geht man eigentlich hinaus, wenn es daheim noch so viele Nichtchristen gibt?“⁵ Die theologische Antwort auf diese Frage ist jedermann geläufig, der etwas von dem Grundsatz „Eine Kirche — Ein Evangelium — Eine Welt“ begriffen hat. Aber in der Praxis behält jene Frage ein beunruhigendes Gewicht. In Indien ist nach der

Volkszählung von 1961 die Christenheit in dem Jahrzehnt seit 1951 im gleichen Maß gewachsen wie die Gesamtbevölkerung, vielleicht sogar noch etwas mehr; nach wie vor jedoch macht sie nicht mehr als 2,4 % aus. Nach wie vor ist die Verteilung im Land höchst ungleichmäßig: Der neue Staat Nagaland, an der Grenze zu Burma, steht mit über 50 % Christen obenan. Anderswo findet sich, zumal im Norden des Landes, unter tausend Einwohnern oft nur ein einziger Christ, und dieser eine ist womöglich ein Zugereister. Noch immer gibt es in Indien Gebiete von der Größe der Schweiz und darüber, in denen keine geordnete Evangeliumsverkündigung stattfindet.⁶ Daneben stehen die neuen Ballungsgebiete der Industrie, in denen viele Christen zuziehen, in denen auch viele der sonst üblichen Schranken für das christliche Zeugnis fallen. Indessen fehlt es auch hier an entschlossener Nutzung der offenen Türen, fehlt es auch an kirchlicher Betreuung und Anleitung für die ortsfremden Christen, die ihnen hülfe, in dieser ihrer Umgebung Salz der Erde und Licht der Welt zu sein.

Wer hat hier versagt? Nicht zuerst die junge Kirche in ihrer Eigenschaft als missionierende Kirche, sondern zuerst das Modell von Mission, das den jungen Kirchen vom Westen überkommen ist, d. h. das Modell der Zweiteilung von Mission und Kirche. „Die christliche Missionsbewegung ist vielleicht an keinem anderen Punkt so auffallend gescheitert wie darin, den missionarischen Eifer, der ihre eigenen Leute auf die Missionsfelder getrieben hat, weiterzugeben.“⁷ Die Mission hat wohl dafür gesorgt, daß autonome junge Kirchen entstanden sind; aber hat sie auch missionierende junge Kirchen in Marsch gesetzt? Die Mission bildete die Pastoren der jungen Kirchen als Hirten der Gemeinden aus, und das war gut und recht. Aber was geschah und geschieht in den theologischen Seminaren, damit die künftigen Pastoren zugleich Missionare werden und ihren Gemeinden darin ein Vorbild geben? Die Mission hat die junge Kirche als Institution begründet; aber wo ist die Kirche, die weniger Institution als vielmehr „Expedition“ (L. Newbigin) ist, Aufbruch des Gottesvolks in die Welt? Die Mission hat von ihrer eigenen Euthanasie gesprochen. Das war gut gemeint. Aber nicht nur die westliche Mission ist, oft genug durch die Verhältnisse gezwungen, den Weg des Sterbens gegangen, sondern es starb die Mission überhaupt — sie starb und stirbt noch, wie es ein bitteres Wort sagt, in den Armen der Kirche.

Das westliche Vorbild ist schließlich auch dafür verantwortlich, daß die spontane Ausbreitung der Kirche durch die Laien weitgehend unterbleibt (wieder von einzelnen Ausnahmen abgesehen). In Bangkok hat man eindrucksvoll von den Männern und Frauen gesprochen, die, wenn sie ihre Heimat aus beruflichen oder anderen Gründen verlassen, „ihren Glauben mitnehmen und so Kristallisationspunkte der Kirche werden.“⁸ So gewiß das früher immer wieder geschehen ist — gerade einige der großartigsten Kapitel der Missionsgeschichte zeugen davon —,

so gewiß ist heute nur zu oft der Wunsch der Vater des Gedankens. Faktisch wird das Feld, allenfalls mit Ausnahme einiger Gebiete Lateinamerikas, von einer Pastorenkirche beherrscht, die der des Westens in nichts nachsteht, nur daß dort, wo die Christenheit eine kleine Minorität ist, die Auswirkungen ungleich verheerender sind. Der Rechenschaftsbericht der CSI sagt: „Wir sind noch fern von dem Zustand, daß jeder Christ ein Evangelist ist, jede Gemeinde aktiv von Christus Zeugnis gibt.“⁹ Man könnte hinzufügen, daß dies Ziel zunehmend synkretistischen und anderen Gruppen jenseits der Peripherie der Christenheit überlassen wird.

Zusammenfassend heißt es in dem südindischen Bericht: „Nichts braucht die Kirche so nötig wie eine innere Erneuerung. Nur eine Erweckung kann der geistlichen Lethargie, der Introvertiertheit, der Weltlichkeit, der Heuchelei und Unredlichkeit in der Kirche wehren, neues Leben in den Gemeinden wecken und neuen Zeugniseifer schaffen.“¹⁰ Auch was die Mission des Westens für die junge Kirche tut, wird allein daran zu messen sein, ob es zu diesem Ziel beiträgt, ja noch mehr: Was immer in unseren Kirchen und Gemeinden geschieht oder nicht geschieht, wird viel mehr als bisher danach zu wägen sein, ob es der gemeinsamen, der ökumenischen Verantwortung der Christenheit für die Erneuerung des Zeugnisses dient oder nicht.

2. Damit soll freilich nicht einem Zeugnispragmatismus das Wort geredet sein, der es lediglich darauf anlegte, daß missionarisches Zeugnis geschehe, gleich welcher Art es sein mag. In einem Referat der Weltmissionskonferenz von Mexiko 1963 wurden die Sätze eines römisch-katholischen Priesters aus Uruguay zitiert, die in die ganze Tiefe des Dilemmas hineinsehen lassen: „Wir nähern uns rapide dem Tag, an dem es keine Christen mehr in Südamerika geben wird, es sei denn, wir verlegen uns aufs Evangelisieren. Aber zu unserem großen Erstaunen müssen wir entdecken, daß wir nicht wissen, wie man evangelisieren soll.“¹¹ Im protestantischen Bereich ist die Unsicherheit keineswegs geringer, ja sie erweist sich hier vielleicht sogar noch deutlicher als Unsicherheit nicht etwa nur hinsichtlich des Wie, der Methoden, sondern hinsichtlich des Was, der Substanz. Einige Hinweise auf geläufige Sachverhalte mögen zur Verdeutlichung genügen.

Zuerst ist der Wandel im Verhältnis zu den Weltreligionen zu nennen. Früher ließen sich die Religionen als ein wesentlich in sich geschlossenes System ansehen, in dem jedes Glied auf seine Weise der religio vera des Christentums entgegenstand. Das westliche Bewußtsein der kulturellen Überlegenheit mochte diesen Frontverlauf noch akzentuieren. Heute ist dies Bild in Bewegung geraten. Alle Religionen haben sich mit einer weltlich gewordenen Welt auseinanderzusetzen. Sie müssen auf neue Fragen neue Antworten geben — auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte, nach verantwortlichem Handeln in der Gesellschaft, nach dem

friedlichen Zusammenleben der Völker, nach der Geltung der Axiome der modernen Wissenschaft. Sie alle greifen für die Antwort auch auf Stichworte zurück, die der Westen liefert und zu denen das Christentum einen beträchtlichen Beitrag geliefert hat. Haben wir also heute nicht, so wird gefragt, ganz anders als früher mit vestigia Christi inmitten der Religionen zu rechnen und demnach das christliche Zeugnis von Grund auf zu revidieren?

Dazu kommt die neue Sicht der Welt, die durch die Säkularisierung bedingt ist. Auch in Ländern, die bisher unbestrittenes Herrschaftsgebiet einer Religion zu sein schienen, auch auf Lebensgebieten, die bisher in hohem Maß religiös bestimmt waren, schickt man sich heute an, den Horizont auf das nur Diesseitige zu begrenzen. Soll das christliche Zeugnis sich hier radikal distanzieren — und damit dann seinerseits den Bruch zwischen Gott und Welt sanktionieren, den der Säkularismus anstrebt? Oder kann und soll es auch hier nach der Gegenwart Gottes inmitten der gottentfremdeten Welt suchen, etwa im Sinne einer nichtreligiösen theologia naturalis? Muß nicht auch die Zielsetzung der christlichen Verkündigung drastisch reduziert werden auf eine „Erneuerung der Gesellschaft in Richtung auf eine wahrhaft säkulare und von Menschen hergestellte Ordnung des Lebens“, allenfalls noch unterbaut durch eine „Theologie der Säkularisierung“, des Weltfriedens und des materiellen Wohls der Menschheit?¹²

Wir sind offenbar noch weit davon entfernt, auf diese Fragen schlüssige und allgemein anerkannte Antworten zu haben. Immerhin ist aus der Perspektive der jungen Kirchen einiges zu den Fragen anzumerken, was auch für die Antwort von Belang sein könnte.

Ist das Bild der Welt wirklich so uniform, wie man es heute gern annimmt? Sieht man näher zu, so hat sich die „Eine Welt“ der westlichen Zivilisation keineswegs überall so durchgesetzt, wie man es wahrhaben möchte, und es ist die Frage, ob sie sich je so durchsetzen wird. Gewiß wird der Tag kommen, an dem die Güter der Zivilisation auch das letzte Urwalddorf erreichen. Indessen bleibt offen, ob mit den Gütern zwangsläufig auch der Geist des Westens die Herrschaft ergreifen wird.¹³ Das Beispiel Japans zeigt, daß die äußere Anpassung an die westliche Welt keineswegs die totale Verwestlichung bewirken muß, sondern gerade eine Erneuerung der angestammten Geistesart zur Folge haben kann.¹⁴ Es wäre demnach auch noch nicht so ausgemacht, wie es westliches Wunschdenken voraussetzt, daß die Religionen der farbigen Völker der vom Westen ausgehenden Flutwelle der Säkularisierung weichen müßten. Die Mission und erst recht die junge Kirche wird sich hier jedenfalls vor unerlaubter Verallgemeinerung hüten und mit einem sehr viel stärker differenzierten kulturellen und religiösen Pluralismus zu rechnen haben.

Aus dieser Diagnose wären dann auch Folgerungen für das missionarische Zeug-

nis zu ziehen. Gewiß macht man heute, zumal seit der Konferenz von Neu-Delhi 1961, mit Recht geltend, daß es nicht so sehr auf Auseinandersetzung mit den Religionen als Systemen, als vielmehr auf die Begegnung, den Dialog, die Solidarität mit den Menschen anderen Glaubens ankomme. Jedoch sollte man darüber nicht den Blick verlieren für die Macht, die die Religion über den Menschen hat und behält und mit der, mag sie selbst auch Koexistenz mit dem Evangelium proklamieren, das Evangelium seinerseits schwerlich koexistieren kann. Gewiß hat der Christ kein ihm gehörendes Depositum des Heils zur Verfügung, aus dem er austeilen könnte, als wäre es sein Besitz. Gewiß bleibt er mit den anderen Menschen in der Solidarität des Bettlers vor Gott verbunden. Aber damit ist der Zeugnisauftrag nicht abgelöst, ist auch der Inhalt der Botschaft, das Heil extra nos in Christus allein, nicht irrelevant geworden.

Besteht das Zeugnis der Kirche wirklich darin, daß, wie es auf der Mexiko-Konferenz formuliert wurde, wir „Ausschau halten nach Zeichen von Christi Gegenwart in den menschlichen Gemeinschaften der Welt“, in den religiösen oder nichtreligiösen?¹⁵ Die Menschen in diesen Gemeinschaften sind wahrlich nicht von Gott los. Aber kann man sie auf die vestigia Christi in ihrer Welt verweisen, ehe sie Christus selbst als dem Herrn und Heiland begegnet sind? Ein indischer Jesuit hat bereits in aller Form erklärt, Christus rette den Hindu „durch die Sakramente des Hinduismus, durch die hinduistische Botschaft von einem sittlich guten Leben.“¹⁶ Damit käme das missionarische Zeugnis zum Ende. Die Predigt von der justificatio impii wäre ersetzt durch die Predigt von der Rechtfertigung des guten Menschen, sei er Christ, Hindu oder Säkularist. Die Kirche würde damit nicht etwa an Glaubwürdigkeit und Anerkennung in der Welt gewinnen, sondern sie sänke herab auf das Niveau eines Stammeskults unter anderen, der einen der vielen möglichen Wege zu Gott vertritt — und damit stände sie genau dort, wo z. B. die Sprecher des modernen Hinduismus sie gern haben wollen. Daß das nicht geschieht, ist auch eine Verantwortung, mit der die jungen Kirchen nicht allein gelassen werden dürfen.

II. Dienst

Implizit ist damit bereits das Problem des christlichen Dienens angerührt worden; denn auch die dienende Präsenz des Christen in der Welt wird ja heute nicht selten, willentlich oder unwillentlich, als eine Alternative zum evangelistischen Zeugnis hingestellt. Hier ist nicht der Ort, um auf den gesamten Fragenkomplex einzugehen. Aus der Sicht der jungen Kirchen ist aber offenbar zweierlei erforderlich: eine Klärung der Prioritäten und eine Überprüfung dessen, was christlicher Dienst in ihrem Bereich heute faktisch leistet und leisten soll.

1. Über den theologischen Ort des christlichen Dienens besteht in den jungen Kirchen, und nicht nur dort, vielfach Unklarheit. Zwei extreme Lösungen sind offensichtlich unbrauchbar — einerseits ein Monopol des Wortzeugnisses, das aus einem fragwürdigen Verkündigungspositivismus abgeleitet wäre, andererseits ein Primat des Tuns, der zwangsläufig in Werkgerechtigkeit enden müßte. Junge Kirchen mögen heute in dem Maß zum zweiten Extrem neigen, in dem sie in ihrem Wortzeugnis behindert und angefochten werden. Ehe man hier mit dem theologischen Hammer dreinschlägt, sollten wieder einige Fragen an die Adresse der westlichen Kirchen und Missionen gestellt werden. Haben denn wir immer verstanden, wie missionarisches Wortzeugnis und Tat der Liebe zusammengehören und sich unterscheiden, oder haben wir nicht gerade in dieser Sache eine Konfusion exportiert, die zwischen den Extremen der radikalen Trennung von Glaube und Werken, vielleicht durch einen mißverstandenen reformatorischen Ansatz inspiriert, und der nicht minder radikalen Verwischung aller Grenzen die Richtung verloren hat?

Mahatma Gandhi pflegte das Christentum als die Religion der Fleischesser und Alkoholtrinker zu bezeichnen. Es ist nicht schwer, dies Bild zu korrigieren. Aber allein damit kommt man dort nicht weiter, wo z. B. die Christen faktisch mit Recht in dem Ruf stehen, Trinker zu sein, und das womöglich in einem Staat, in dem scharfe Prohibitions Gesetze in Geltung sind. Hier hat es keinen Sinn, stereotyp zu wiederholen, daß es auf die Werke nicht ankomme. Vielmehr müßte hier die rechte Verbindung hergestellt werden zwischen Glaube und Werk, Wort- und Tatzeugnis. Eben weil die Werke nicht rechtfertigen, konnte Luther doch sagen, daß Gott „in unseren Werken seine Barmherzigkeit annehme“¹⁷, konnte er unterscheiden zwischen dem frommen Werk, in dem der Mensch sich selbst sucht, und dem guten Werk, in dem der Blick auf den Nächsten den Blick auf das eigene Ich gänzlich aufhebt¹⁸, konnte er die guten Werke ansehen als das Siegel, mit dem die Erwählung des Glaubens festgemacht wird, konnte schließlich Melanchthon sie mit der Wortverkündigung zusammenschauen als Kampfmittel Christi gegen das Reich des Satans.¹⁹ Mit Recht ist in Mexiko 1963 ein Satz der Konferenz von Neu-Delhi 1961 wieder aufgegriffen worden: „Dienst ist ein Stück Anbetung Gottes und bezeugt seine Liebe zu uns und allen Menschen.“²⁰

Allerdings wird es ebenso darauf ankommen, daß die Spontaneität des christlichen Dienens nicht durch eine falsch plazierte missionarische Intention verdorben wird, daß also Glaubenszeugnis und Liebestat in ihren Funktionen unterschieden bleiben. Gott kann aus jedem guten Werk ein missionarisches Zeugnis machen. Das besagt jedoch noch nicht, daß das Gute um der missionarischen Wirkung willen, womöglich gar als Ersatz für das gezielte missionarische Zeugnis, getan werden sollte. Wie könnten Mission und junge Kirche sonst aus dem wohlbekann-

ten alten Zwiespalt herauskommen, den das resignierte Wort eines südindischen Bischofs klassisch beschreibt: „Wir dachten, wir brachten ihnen Christus — sie dachten, wir brachten ihnen eine Schule!“²¹ So gewiß alles Dienen im Liebeswillen Gottes seinen Ursprung hat, so gewiß gilt doch auch: „Der Dienst der Kirche darf nie zu dem Zweck geleistet werden, daß dadurch die Wirksamkeit des Zeugnisses verstärkt werde.“²²

2. Praktisch ergibt sich daraus zunächst die Frage nach den Formen des Dienstes, der heute von der jungen Kirche erwartet wird. Die Grundlagen, die von der Mission gelegt sind — etwa durch ihre Hospitäler und Schulen —, behalten ihren Wert. Aber sie dürfen nicht das Umdenken behindern, das durch die neue Lage gefordert ist und vor allem darin seinen Anlaß hat, daß es ein christliches Monopol des Dienens heute nicht mehr gibt. Wo früher die Mission im Kampf gegen Unwissenheit, Hunger und Krankheit nahezu allein stand, sind heute andere Kräfte und Instanzen auf den Plan getreten, die der christlichen Initiative längst den Rang abgelaufen haben. Mit ihnen kann und soll das christliche Dienen nicht in eine Leistungskonkurrenz eintreten. Gleichwohl steht der Dienst der christlichen Minderheit, so unscheinbar er sich auch ausnehmen mag, unter dem Gebot: „Suchet der Stadt Bestes“ und muß sich von daher die *occasiones bene operandi* (Luther), den Modus seines Wirkens geben lassen.

Das würde beispielsweise im politischen und sozialen Bereich bedeuten, daß an die Stelle der Durchsetzung eines christlichen Gruppenegoismus — treffend spricht man in Indien von „Kommunalismus“ — die tätige Teilnahme von Christen am politischen Leben treten müßte und, mindestens ebenso wichtig, die volle Unterstützung dieser Christen durch ihre Kirchen. Es war immerhin ein indischer christlicher Politiker, dem es zu danken ist, daß das seinerzeit heißumstrittene Recht auf freie Religionsausübung für alle Staatsbürger in der Verfassung der Indischen Union verankert wurde, wie denn überhaupt die Christen die loyalsten Verteidiger des säkularen Staats gegen alle theokratischen Tendenzen sein sollten. Aber auch wo es „nur“ um die Entgiftung der politischen Atmosphäre, um den Kampf gegen Korruption, gegen Diskriminierung und Entrechtung in jeder Form geht, findet christliche Initiative in den Staaten der farbigen Welt heute ein weites Feld. Was nützen schließlich in einem Lande wie Indien die christlichen Hospitäler, Schulen und Colleges, wenn die Christen untereinander ein soziales Übel wie die Kastentrennung nicht nur tolerieren, sondern oft geradezu konservieren, oder wenn sie sich und ihre Sache durch endloses Prozessieren vor den weltlichen Gerichten unglaubwürdig machen? Was ist mit kirchlichen Memoranden über den christlichen Auftrag in dieser Zeit gewonnen, wenn die Kirchen es nicht lernen, ihren Gliedern bis an ihren Arbeitsplatz nachzugehen und ihnen zu helfen, dort ihr Christsein zu

bewähren? Was in dieser Hinsicht heute unter japanischen Industriearbeitern getan wird, ist ein guter Anfang, der anderswo Nachahmung finden sollte.

Erst wenn diese elementaren Aufgaben in Angriff genommen werden, mag man sich auch mit der sozialdiakonischen Arbeit auf breiterer Front befassen, wie sie vornehmlich durch christliche Institutionen geleistet wird. Das Erbe, das die Mission der jungen Kirche auf diesem Gebiet hinterläßt, ist nicht in jedem Fall ein Segen, ganz zu schweigen von manchen weitausgreifenden Projekten, die den Kirchen heute von ökumenischen Instanzen gelegentlich angeboten werden. Soweit sie das Verhältnis von junger Kirche und westlichen Missionen oder Kirchen betreffen, wird noch darauf zurückzukommen sein. Hier geht es darum, daß die äußeren, materiellen Proportionen solcher Vorhaben genau daraufhin überprüft werden sollten, ob sie zu den örtlichen Möglichkeiten und Gegebenheiten in einem vernünftigen Verhältnis stehen. Das Scheitern eines derartigen Projekts, wie es in Indien vor einiger Zeit beträchtliches Aufsehen erregte, richtet — was immer im Einzelfall die Gründe sein mögen — einen Schaden an, den auch intensiver christlicher Dienst in der Stille nur schwer wieder gutmachen kann. Im Zeitalter der Entwicklungshilfe hat gewiß auch die christliche Bemühung um „Wohlstand für alle“ ihr Recht. Indessen bedürfen sowohl die Mission als auch die junge Kirche der Mahnung, die J. C. Hoekendijk kürzlich ausgesprochen hat: daß gerade dort, wo materielles Wohlergehen zum einzigen Lebensinhalt zu werden droht — von den eigentlichen Not- und Katastrophensituationen ist dabei natürlich nicht die Rede —, die „Solidarität in der Armut“, so unpopulär sie auf den ersten Blick sein mag, die nächstliegende Aufgabe sein kann.

Was die Mission zu alledem beizutragen vermag, sollte wahrscheinlich nicht zu hoch veranschlagt werden; denn allzuoft wird ihr, wenn es um die rechte innere Einstellung zu diesen Fragen geht, ihr eigenes „image“ im Wege sein. Für den schlichten asiatischen oder afrikanischen Christen ist die Mission ja immer auch ein Machtfaktor, ob sie es will oder nicht, ist auch der Missionar trotz aller redlicher gegenteiliger Beteuerungen immer auch ein Repräsentant von Macht. Hat man erlebt, wie z. B. bei der Auswahl von Delegierten einer jungen Kirche für eine ökumenische Konferenz ein Missionar die entscheidende Abstimmung durch die Zusage massiver Finanzhilfe für „seinen“ Kandidaten zu beeinflussen suchte, so versteht man die Sätze eines indischen Bischofs, der selbst Missionar war: „Der indische Dorfbewohner mochte den Missionar respektieren und bewundern. Er mochte ihn beneiden und auch auszunutzen suchen. Er mochte ihn auch wirklich lieben. Nicht leicht aber sah er ihn als ein Vorbild an Selbstverleugnung und Demut. Er sah ihn nicht als einen Diener.“²³ In dieser pauschalen Form mag das Urteil dennoch allzu hart sein. Immerhin kann es, recht verstanden, die Richtung zeigen, in der die Mission heute wird arbeiten müssen: Was immer sie tut, um

dem christlichen Dienst in ihrem Wirkungsbereich Nachdruck und Wirkung zu geben, darf sie es nur so tun, daß dadurch die Integrität des Dienens der jungen Kirche nicht beeinträchtigt, sondern gestärkt wird. Das gilt nicht zuletzt für die Institutionen, die heute noch von der Mission, wenn nicht verwaltet, so doch kontrolliert und finanziert werden. Mag man auch ihre evangelistische Wirkung heute nicht annähernd mehr so hoch einschätzen, wie es früher der Fall war — ihre soziale Brauchbarkeit und Wirksamkeit wird sie gerade in den Augen der jungen Kirche schwer entbehrlich machen, vorausgesetzt freilich, daß sie nicht ein Eigenleben führen, sondern in den gesamten christlichen Auftrag in der jeweiligen Situation eindeutig integriert sind.

III. Einheit

Früher oder später führen alle diese Überlegungen notwendig auf die Frage der Einheit, im weitesten Sinne verstanden. Sie erweist sich recht eigentlich als das Zentrum, auf das die heutigen Perspektiven der Weltmission abzielen. Das zeigt schon ein Blick auf das Gefälle der geschichtlichen Entwicklung. Die erste Epoche der Mission ist bestimmt durch die Missionsstation und das Missionsfeld als in sich selbständige Arbeitseinheiten. In der zweiten Epoche erscheint die „indigenous church“, die bodenständige junge Kirche, als die größere Einheit, in der sich eine erste elementare Integration von westlicher Mission und örtlicher Christenheit anbahnt. Heute stehen wir in der dritten Epoche, in der Zeit der „ökumenischen Mission“, die im wesentlichen durch drei Merkmale bestimmt ist: Integration von Kirche und Mission, Zusammenarbeit über Kirchengrenzen hinweg, und schließlich die Frage und Aufgabe der Kircheneinheit.

1. Integration, hier wiederum vom Blickpunkt der jungen Kirche aus gesehen, besagt vor allem anderen, daß die Zeit des „Paternalismus“ vorbei ist. An dem Begriff als solchem liegt dabei wenig. Er entstand ja im säkularen Bereich, nämlich in der belgischen Kolonialverwaltung im Kongo, die nach dem Grundsatz arbeitete: Alles für das Volk, nichts durch das Volk. Gerade dieser Hintergrund gibt dem Begriff aber für das Verhältnis von Mission und junger Kirche einen nicht minder überzeugenden Sinn, auch insofern, als es dabei eben nie um nackte Machtausübung ging — auch die heutige östliche Polemik gegen den angeblichen imperialistisch-kapitalistischen Charakter der Mission ist den Beweis dafür schuldig geblieben —, sondern um Besitz- und Abhängigkeitsverhältnisse viel subtilerer Art. Was gemeint ist, erfährt man heute wahrscheinlich am raschesten in Südafrika; das Pathos der weißen Vormundschaft, das dort auch in der Mission keineswegs ausgestorben ist, nährt sich ja vorzugsweise von der Überzeugung, daß der Eingeborene um seines eigenen Besten willen einer solchen Bevormundung bedürfe. Dem also soll die recht verstandene Integration ein Ende setzen. Die Probleme,

die dadurch ausgelöst werden, sollen wahrlich nicht unterschätzt werden. „Es ist etwas Furchtbares, alles hinwegströmen zu fühlen, was man besitzt“, sagt Pascal.²⁴ Und nichts Geringeres wird, von der jungen Kirche her gesehen, der Mission zuge-
mutet, wenn sie sich auf die Integration einläßt, wenn sie also damit Ernst macht,
nicht nur auf dem Papier, sondern in der Wirklichkeit die alten Abhängigkeits-
verhältnisse durch Partnerschaft zu ersetzen, wenn sie es dann auch womöglich
erleben muß, daß durch andere, überkirchliche Instanzen neue, verschleierte
Abhängigkeiten geschaffen werden, die von der Kirche vielleicht nicht einmal als
solche erkannt werden. Doch es bleibt dabei: „Ein neuer Missionspaternalismus
kann nicht die Übel beseitigen, die in hohem Maß durch den Missionspaternalis-
mus alten Stils entstanden sind.“²⁵ Die neuen Wege, die es zu finden gilt, werden
im einzelnen ganz verschieden aussehen. Sie werden sich aber nicht zuletzt in einer
Neuordnung der finanziellen Beziehungen zwischen Mission und junger Kirche
auswirken müssen, ohne sich doch darin erschöpfen zu dürfen.

2. So gewiß die „Partnerschaft im Gehorsam“, wie sie erstmals von der Welt-
missionskonferenz von Whitby 1947 programmatisch gefordert wurde, im Einzel-
fall auch heute noch durchaus aktuell ist, so gewiß ist das Verständnis dessen, was
heute ökumenische Mission heißt, dabei nicht stehengeblieben. Heute gehört dazu
auch die Neuordnung des Verhältnisses regionaler Kirchen untereinander, und
zwar nicht als Selbstzweck oder weil dergleichen nun einmal in der Luft liegt,
sondern ganz einfach um der größtmöglichen Wirksamkeit des christlichen Zeug-
nisses willen. Was dabei erfordert und was dabei jeweils möglich ist, zeigt beispiel-
haft die gegenwärtige Neuorientierung auf dem Gebiet der theologischen Aus-
bildung. Hier stehen heute fast alle jungen Kirchen gleichermaßen unter Druck,
einmal weil sie in der Mehrzahl der Fälle ihren zahlenmäßigen Nachwuchsbedarf
nicht mehr zu decken vermögen, weil ferner die einzelne Ausbildungsstätte immer
weniger mit den steigenden qualitativen Anforderungen Schritt zu halten vermag,
und weil die Zeit vorbei ist, da man sich an bloßer Übertragung westlicher Modelle
genügen lassen konnte. Heute muß die theologische Schule gleichsam die Zentrale
sein, aus der die Kirche mit der Energie versorgt wird, die sie zur Bewältigung der
Aufgaben in einer sich wandelnden Welt braucht. In Wirklichkeit ist sie nicht
selten kaum mehr als ein Reservat für geistig Minderbemittelte, die anderswo den
Anforderungen nicht gewachsen sind, hier aber noch unterkommen können. In
dieser Lage gibt es in der Regel nur einen Ausweg: Verzicht auf den Alleingang,
so viele Argumente es dafür auch geben mag, und statt dessen Zusammenarbeit mit
den Nachbarkirchen. In den letzten Jahren sind durch örtliche Initiative und mit
praktischer Hilfe von außen, vor allem durch den Theological Education Fund
(TEF), überall zweckentsprechende Strukturen solcher Zusammenarbeit entwickelt
worden, die neue Wege weisen. Um nur ein Beispiel von vielen zu nennen: Seit

dem Sommer 1964 arbeitet das alte lutherische theologische College in Rajahmundry (Südindien) als „Andhra Christian Theological College“ auf völlig neuer, verbreiteter Basis, mit Beteiligung nicht nur der CSI, sondern auch der Anglikaner, der bischöflichen Methodisten und der Baptisten. Dabei soll keineswegs eine Union vorweggenommen werden, die noch gar nicht existiert. Wohl aber tut man alles das gemeinsam, was ohne Verletzung des Gewissens der Partnerkirchen gemeinsam getan werden kann, um die theologische Ausbildung endlich auf ein zureichendes Niveau zu bringen — und man entdeckt in der Praxis sehr bald, daß der Möglichkeiten zu gemeinsamem Handeln viel mehr sind, als man im Stadium der theoretischen Gespräche vorhersehen konnte. Die Erfahrungen des TEF haben schon jetzt erwiesen, daß die Bemühungen um qualitative Hebung der Theologenausbildung nicht etwa, wie man manchmal befürchtet hatte, ein Absinken der Kandidatenzahl, sondern im Gegenteil in fast allen Gebieten eine Zunahme zur Folge hatten, gelegentlich um mehr als 50 % in fünf Jahren. Nebenbei hat der TEF als solcher eine völlig neue Form ökumenischer Gemeinschaftsarbeit demonstriert — streng und mit einem Höchstmaß von Sachkenntnis auf ein zentrales Ziel gerichtet, mit ausreichenden Mitteln ausgestattet, niemals dauernde Abhängigkeiten schaffend —, die neuerdings auch auf dem Gebiet der christlichen Literatur ihre Brauchbarkeit beweisen soll.

Was hier nur auf bestimmten Gebieten kirchlichen Handelns eingeübt wird, sollte früher oder später zu einer regionalen Zusammenarbeit ausgebaut werden, die alle Bereiche des Lebens der Kirche erfaßt. Das ist der Sinn der ökumenischen Pläne für „Gemeinsames Handeln in der Mission“ (Joint Action for Mission), die auf radikale, ausschließlich an den Notwendigkeiten und Möglichkeiten des Zeugnisses orientierte Neugliederung aller kirchlichen und missionarischen Kräfte in einem begrenzten Gebiet abzielen. Noch ist das Vorhaben freilich nirgendwo erprobt. Aber daß dieser nächste Schritt getan werden muß, ist gewiß. Für die einzelne Mission oder Kirche lautet die Frage nicht, ob es überhaupt dazu kommen soll, sondern ob es mit ihr oder ohne sie dazu kommt.

3. Der Weg der ökumenischen Mission führt schließlich mit innerer Notwendigkeit vor die Frage der kirchlichen Trennung, auch das wieder nicht aus Opportunismus oder Uniformitätsbesessenheit, sondern allein um der Geltung und Glaubwürdigkeit des Zeugnisses willen. Was hier, zumal in einer überwiegend nichtchristlichen Umwelt, auf dem Spiel steht, ist heute allgemein bekannt. Immerhin mag sich gerade die Mission daran erinnern lassen, daß sie in dieser Sache schon im Blick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung ein Erbe zu verwalten hat, das nach wie vor verpflichtende Kraft besitzt, nicht zuletzt auch für diejenigen, die bislang abseits gestanden haben. Die südindischen Verhandlungen zwischen der CSI und den lutherischen Kirchen, nun schon seit bald zwei Jahrzehnten nicht ohne

Mühe und Rückschläge fortschreitend, zeigen immer noch exemplarisch, was nötig und möglich ist, zumal für alle, die Sinn und Wert ihres konfessionellen Erbes nicht von heute auf morgen preisgeben wollen: Kann und darf man dies Erbe in einem konfessionellen Besitzstand eingeschlossen denken, der allein dem Besitzer verfügbar ist, also nur partikularen Wert hat, und der dann allerdings mit der Erhaltung des status quo steht und fällt, oder ist es gerade das Erbe selbst, das sich solchem Partikularismus entzieht und statt dessen einen Gehorsam verlangt, der mit dem ihm gegebenen Pfund zu wuchern bereit ist, wo immer es begehrt wird, auch wenn dabei die separate Sonderexistenz einer örtlichen Konfessionskirche schließlich geopfert werden müßte? Es könnte sein, daß ein solcher Partikularismus den Auftrag der Reformation nicht bewahrt, sondern verleugnet. Es könnte sein, daß, während schon an einer anderen Front das Verhältnis zur Ostkirche und zur Kirche Roms in Bewegung kommt, die protestantischen Kirchen sich um ihrer eigenen Trennungen willen die Zeichen der Zeit verdecken. Wenn irgendwo die Mission und die „alten“ Kirchen auf die jungen Kirchen zu hören und zusammen mit ihnen Wege zu neuem Gehorsam zu suchen hätten, dann wäre es hier. Man möchte hoffen und wünschen, daß die Korrektur herkömmlicher Perspektiven, die in dieser Sache von den jungen Kirchen her immer dringlicher geltend gemacht wird, alle Beteiligten wach und bereit findet — bereit nicht nur dazu, die alten Kräfte und Mittel in der Hoffnung auf ungewisse Siege hier und da umzugliedern, sondern, wenn es nötig wird, sich auch liebgewordene Sicherheiten aus der Hand nehmen zu lassen und dem Zustand der Kirche entgegenzusehen, den Pascal als den schönsten bezeichnet hat: „wenn sie nur noch von Gott verteidigt wird“²⁶ und eben darum auch mit ihrer Mission nicht müde wird, sondern sich von Tag zu Tag an ihrer inneren Existenz erneuern läßt.

Anmerkungen:

¹ M. Warren, *Perspective in Mission*, London 1964, S. ix.

² Vgl. *Renewal and Advance. Report of the Church of South India Commission on Integration and Joint Action*, 1963. Madras 1963.

³ Siehe dazu jetzt P. Beyerhaus, *The Three Selves Formula. International Review of Missions* 53, 1964, S. 393—407.

⁴ G. C. Jackson, *Report from Bangkok. International Review of Missions* 53, 1964, S. 308 ff.

⁵ Jackson, S. 310.

⁶ W. Stewart, *India's Religious Frontier*, London 1964, S. 109.

⁷ A. Sovik, *Missionen, zwischenkirchliche Hilfe und der Auftrag der Kirche. Lutherische Rundschau* 11, 1961, S. 109.

⁸ *Asian Missions. Statement received by the Bangkok Assembly of the EACC. International Review of Missions* 53, 1964, S. 322.

⁹ *Renewal and Advance*, S. 72.

¹⁰ Ebd., S. 181.

¹¹ In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963, Stuttgart 1964, S. 45.

¹² A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History, London 1964, S. 419 ff.

¹³ P. Coulmas, Der Fluch der Freiheit, Oldenburg 1963, S. 247.

¹⁴ Ebd., S. 250.

¹⁵ In sechs Kontinenten, S. 170.

¹⁶ R. Panikkar, Hinduism and Christianity. Religion and Society — Bulletin of the Christian Institute for the Study of Religion and Society (Bangalore) 8, 1961, S. 16 f. Zum Ganzen vgl. den trefflichen Aufsatz von G. Rosenkranz, Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt. Evang. Missions-Zeitschrift 20, 1963, S. 145—160 (jetzt auch in: Religionswissenschaft und Theologie. Aufsätze zur evangelischen Religionskunde, München 1964, S. 316—332).

¹⁷ WA 1, 370; zit. b. A. Peters, Reformatorsche Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung. Luther-Jahrbuch 31, 1964, S. 123.

¹⁸ Peters, S. 99 f.

¹⁹ Ebd., S. 91.

²⁰ In sechs Kontinenten, S. 166.

²¹ M. Hollis, Paternalism and the Church. A Study of South Indian Church History, London 1962, S. 3.

²² J. S. Murray, The Mission and the Ministry of the Church. International Review of Missions 52, 1963, S. 30.

²³ Hollis, S. 46.

²⁴ B. Pascal, Gedanken, hrsg. v. W. Rüttenauer, Leipzig o. J., S. 71.

²⁵ Hollis, S. 71.

²⁶ Pascal, S. 299.

ALLIANZ UND ÖKUMENE

Das Thema „Allianz und Ökumene“ stand im Mittelpunkt der alljährlichen Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 12.—15. Oktober 1964 in Arnoldshain. Wir geben nachstehend die dort gehaltenen Hauptreferate von Landesbischof D. Eichele und Pfarrer Dr. Bergmann wieder, um sie einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit zur Diskussion zu stellen und zum Nachdenken über diese für die „Ökumene am Ort“ so brennenden Fragen anzuregen. Im letzten Abschnitt beantwortet Dr. Bergmann die von Landesbischof D. Eichele gestellten Fragen. Zusammengefaßt und z. T. erweitert erscheinen die hier folgenden Veröffentlichungen im Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck.

Die Schriftleitung

A.

FRAGEN DER ÖKUMENE AN DIE ALLIANZ VON ERICH EICHELE

I.

Nicht nur für uns selbst, sondern auch für spätere Generationen wird es denkwürdig bleiben, wie rasch in den letzten Jahrzehnten die ökumenische Bewegung sich im kirchlichen Denken und Leben Bahn gebrochen hat. Wir alle sind heute hineingenommen in das, was man den „ökumenischen Frühling“ nennt, wobei dem einzelnen noch immer ein weiter Spielraum bleibt zwischen enthusiastischem Hoffen und skeptischem Abwarten. Selbst die römisch-katholische Kirche, die sich der ökumenischen Bewegung lange entzog, hat sich jetzt mit Entschlossenheit eingeschaltet und in der 3. Session des II. Vatikanischen Konzils ein eigenes Beratungsschema „De Oecumenismo“ behandelt.

Niemand kann übersehen, was für eine starke Wandlung im Verhältnis der Kirchen zueinander durch die ökumenische Bewegung eingetreten ist. Dem heutigen kirchlichen Denken fällt es immer schwerer, Verständnis aufzubringen für die Zeiten, in denen unaufhörlich neue Kirchenspaltungen und neue Absonderungen erfolgten und ständig weitere trennende „Zäune“ hinzukamen, so daß wieder und wieder Christen voneinander gingen, ihre eigenen Wege einschlugen und keine Gemeinschaft mehr miteinander haben wollten.¹ Statt dessen ist der Wille, nicht mehr voneinander weg, sondern aufeinander zuzugehen, immer stärker geworden.

Dieser Wille stützt sich, theologisch gesehen, auf die Überzeugung, daß es hier nicht darum geht, auf diesem Wege die Einheit der Christenheit auf Erden schaffen zu müssen; vielmehr weiß man sich verpflichtet, die bereits in Jesus Christus gegebene Einheit seiner Kirche zu bekennen und so weit als möglich sichtbar werden zu lassen. Es sei hier nur an die Worte eines der großen Bahnbrecher der ökumenischen Bewegung, des anglikanischen Erzbischofs William Temple, erinnert, der im Jahr 1937 sagte: „Die Einheit des Reiches Gottes ist eine ewige Tatsache. Unsere Aufgabe ist es durchaus nicht, diese Einheit zu schaffen, sondern zu helfen, daß sie sich entfaltet.“

Fragt man nun danach, wie es möglich war, daß die ökumenische Bewegung sich so rasch durchsetzen konnte, so genügt es nicht, auf die allgemeine Weltsituation des 20. Jahrhunderts hinzuweisen, die durch die sprunghafte Entwicklung des Verkehrs- und Nachrichtenwesens die Kirchen zu früher unbekanntem direkten Begegnungen führte und sie dadurch sowohl der ihnen gemeinsam auferlegten Auseinandersetzung mit Fremdreligionen und säkularen Ideologien wie auch des

ihnen gemeinsam aufgetragenen missionarischen und diakonischen Dienstes in der heutigen Welt innewerden ließ. Man hat sich vielmehr daran zu erinnern, daß schon im 19. Jahrhundert das Bewußtsein einer inneren Zusammengehörigkeit der Christen unter ihrem gemeinsamen Herrn Jesus Christus lebendig wurde und daß das Hören auf sein Wort: „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder“ ein starkes Verlangen nach sichtbarer Bezeugung einer solchen brüderlichen Verbundenheit geweckt hatte.

In dem von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland herausgegebenen und von Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger neubearbeiteten „Ökumenischen Katechismus“ wird diese Zeit des 19. Jahrhunderts als Zeit der „Vorgeschichte“ der heutigen Ökumene bezeichnet.² Sie führte schon im letzten Jahrhundert zur Entstehung internationaler und überkonfessioneller Zusammenschlüsse. Unter ihnen nimmt die im Jahr 1846 gegründete Evangelische Allianz eine besondere Stellung ein. Sie ging aus der Erweckungsbewegung jener Zeit hervor und verstand sich als ein „Bruderbund des Gebets und des Kampfes gegen den Unglauben“. In dieser Gestalt verhalf sie als erste in der Neuzeit dem ökumenischen Gedanken der „weltumspannenden Einheit der Jünger Jesu in ihm“ zu einer sichtbaren Verkörperung.

In der Evangelischen Allianz wie in den nach ihr ins Leben tretenden Weltbünden der Christlichen Vereine Junger Männer (1855), der Christlichen Vereine Weiblicher Jugend (1893), des Jugendbunds für entschiedenes Christentum (1894) und des Christlichen Studentenweltbunds (1895) wuchsen von nun an in allen Erdteilen immer mehr Menschen heran, die innerhalb ihrer jeweiligen Kirchen zu aktiven Trägern des ökumenischen Gedankens wurden. Sie waren auch die Wegbereiter dafür, daß es im Jahr 1910 zur Weltmissionskonferenz in Edinburgh kam, aus der 1921 der Internationale Missionsrat herauswuchs, und daß im Jahr 1914 der „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ gegründet wurde, dessen Bestrebungen durch die Weltkonferenzen in Stockholm (1925) und in Lausanne (1927) als „ersten verpflichtenden Begegnungen der Kirchen“³ im Jahr 1948 in Amsterdam zur Bildung des Ökumenischen Rats der Kirchen weitergeführt wurden. Durch den Zusammenschluß dieses Ökumenischen Rats der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi im Jahr 1961 entstand dann die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Diese weltumspannende ökumenische Gemeinschaft ermöglicht es, daß Kirchen verschiedener Bekenntnisse und Strukturen sich von Erdteil zu Erdteil über alle Grenzen der Nationen und Sprachen hinweg die Hand reichen.

In unserem Zusammenhang ist dabei zu betonen, daß diese weltumspannende ökumenische Gemeinschaft ihrem Gefüge nach einen Bund von Kirchen darstellt,

deren jeweils verantwortliche Gremien den Beitritt zu diesem ökumenischen Bund der Kirchen zu beschließen hatten. Vom Standpunkt des sogenannten Kirchenvolkes aus betrachtet bedeutet dies, daß die Kirchen jeweils von oben her in die ökumenische Gemeinschaft hineingestellt wurden.

Die Lebensfähigkeit und innere Kraft dieser ökumenischen Gemeinschaft hängt aber nun ganz entscheidend davon ab, ob und wie weit der ökumenische Gedanke in den Ortsgemeinden als dem Wurzelboden alles kirchlichen Lebens Wurzel schlagen kann. Ist doch die Gemeinde der Ort, von dem aus in der Christenheit das unter Gottes Wort wachsende Leben sowohl in das Dasein eines Einzelchristen wie auch in das Leben der ganzen Kirchengemeinschaft ausstrahlt und damit im kirchlichen Gefüge nach unten wie nach oben lebenspendende Kräfte ausgehen. Und ebenso ist die Gemeinde auch der Ort, an dem im kirchlichen Leben die vom Einzelchristen wie von der ganzen Kirchengemeinschaft kommenden Impulse von unten und oben zusammentreffen, um in der Gemeinde entweder einen guten Nährboden zu finden und Frucht zu tragen oder aber dort auf das Steinige, in die Dornen oder auf hartgetretenen Weg zu fallen und zu verdorren.

Von hier aus gesehen wird es durchaus verständlich, wenn gesagt wurde: „Alle führenden Leute der Ökumene wünschen eine Verwurzelung des ökumenischen Anliegens in der Ortsgemeinde. Sie wissen, daß Ökumene im Sinne des Sich-eins-Wissens mit den Brüdern in Christus nur im Alltag der Kirche gedeihen kann, da, wo sie betet, die Schrift hört, unterweist, dient.“⁴ Auch der Ökumenische Katechismus erklärt in aller Deutlichkeit: „Ökumene wird erst glaubhaft, wenn sie sich unter den Gemeinden verschiedener Kirchengemeinschaft am selben Ort verwirklicht. Von dem Neben- oder Gegeneinander verschiedener christlicher Gemeinden eines Ortes oder Gebietes hat die ökumenische Bewegung ihren Ausgang genommen, und darum hat sie auch hier ihr Ziel und ihre Erfüllung zu suchen. Solange die Ökumene den Kirchenleitungen und Fachtheologen oder einem kleinen Kreis interessierter Gemeindeglieder überlassen bleibt, solange sich nicht jede Gemeinde als lebendiges Glied am Leibe der Gesamtchristenheit versteht, muß alles Tun und Planen der großen ökumenischen Konferenzen und Organisationen fruchtlos bleiben.“⁵ Diese Einsicht, die in dem Wort zusammengefaßt wird: „Ökumene fängt zu Hause an!“, macht es zu einem vordringlichen Anliegen der ökumenischen Bewegung, die Herzen der Gemeindeglieder für den ökumenischen Gedanken zu erschließen. In gleicher Weise, wie ihnen die missionarische und die diakonische Berufung einer jeden Christengemeinde deutlich gemacht wird, haben sie sich auch der ökumenischen Berufung einer jeden Christengemeinde bewußt zu werden.

Jedes solche Bemühen setzt aber nun in den Herzen der Gemeindeglieder eine innere Bereitschaft voraus, in derselben brüderlichen Haltung, in der die ver-

schiedenen Kirchen als ganze sich in der Ökumene begegnen, nun auch den diesen verschiedenen Kirchen angehörenden Brüdern und Schwestern am gleichen Ort zu begegnen.

Im Blick darauf ist es für die ökumenische Bewegung von besonderer Bedeutung, daß die Evangelische Allianz, auf die vorhin im Blick auf die Vorgeschichte der heutigen ökumenischen Bewegung in besonderer Weise hingewiesen wurde, als „älteste Einheitsbewegung“ unseres Zeitalters schon seit mehr als hundert Jahren der Pflege einer solchen brüderlichen Gesinnung zwischen Gliedern verschiedener christlicher Kirchen und Gemeinschaften gerade auch im gleichen Land und am gleichen Ort dienen will. Es hängt darum auch Entscheidendes davon ab, in welcher Weise Ökumene und Allianz sich sowohl auf dem Boden der Ortsgemeinde als auch darüber hinaus auf nationalem und übernationalem Boden begegnen und wie sie sich dabei gegenseitig in der Erfüllung ihrer Aufgaben „förderlich und dienstlich“ (Martin Luther) sein wollen.

II.

Wenn Ökumene und Allianz sich unter dieser Fragestellung begegnen, empfiehlt es sich für beide, klar vor Augen zu haben, was ihnen gemeinsam ist und worin sie beide sich unterscheiden.

Gemeinsam ist ihnen beiden, daß sie um die in Jesus Christus gegebene Einheit der christlichen Kirche als des einen Leibes Jesu Christi auf Erden wissen und diese so weit als nur möglich sichtbar werden lassen wollen. Wir haben das vorhin schon für die Ökumene festgestellt. Wir können dies jetzt auch im Blick auf die Allianz tun, indem wir auf die Beschlüsse ihrer Londoner Gründungsversammlung im Jahr 1846 verweisen, in denen die Teilnehmer der Konferenz von sich sagten, daß sie sich einmütig freuen, „die herrliche Wahrheit zu bekennen, daß die Kirche des lebendigen Gottes *eine* Kirche ist, die niemals ihre wesentliche Einheit verloren hat und dieselbe auch niemals verlieren kann“. Daher sei es auch die Absicht ihres Zusammenkommens, „nicht eine solche Einheit erst zu schaffen, sondern nur dieselbe zu bekennen“. „Da wir in Wahrheit eins sind“, hieß es damals, „so wünschen wir auch, so viel als nur möglich sichtbarlich eins zu werden. Wir möchten das Unsrige dazu tun und den anderen zeigen, daß ein lebendiges und ewiges Band alle wahrhaft Gläubigen miteinander verbindet in der Gemeinschaft der Kirche Christi, welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allem erfüllt.“⁶ Hier wie dort ist also das Wollen darauf gerichtet, die in Christus gegebene Einheit seiner Nachfolger über die Verschiedenheiten der kirchlichen Ordnungen und Unterscheidungslehren hinweg so weit als möglich sichtbar werden zu lassen.

Gemeinsam ist ferner, daß zur Sichtbarmachung dieser Einheit nicht verlangt wird, die bestehenden kirchlichen Unterschiede aufzuheben; es wird auch von keinem Christen verlangt, seine Kirche, der er angehört, zu verlassen und sich mit den anderen Brüdern, die ein Gleiches tun, zu einem neuen Kirchentum zusammenzuschließen. Vielmehr soll jeder in der Kirche bleiben, der er angehört. Unbeschadet der verschiedenen kirchlichen Zugehörigkeit soll er jedoch über alle Schranken hinweg, welche ihm die brüderliche Verbundenheit mit seinen Mitchristen wehren möchten, seine Gewißheit: „Wir sind ein Leib in Christus“ mit Wort und Tat bezeugen und die Glieder des Leibes Christi zu sichtbarer Bekundung ihrer Zusammengehörigkeit in Christus rufen.

Gemeinsam ist schließlich auch, daß beide, Allianz und Ökumene, um der Klarheit und Wahrheit willen durch eine Lehrgrundlage, eine sogenannte Basis, die Reichweite der Gemeinschaft kennzeichnen, die sie anstreben. Mit einer solchen Basis sind zugleich auch die Grenzen angezeigt, über die hinaus sie die Möglichkeit einer solchen Verbundenheit nicht mehr als gegeben erachten.

Die Basis der Ökumene hat seit 1961 folgenden Wortlaut: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Die aus dem Jahr 1846 stammende Basis oder Lehrgrundlage der Allianz ist ziemlich ausführlicher und enthält in neun Punkten eine Reihe von dogmatischen Lehraussagen. Diese wollen, ohne Bezugnahme auf eines der in den verschiedenen Kirchen geltenden Glaubensbekenntnisse, als unmittelbar aus der Bibel erhobene Glaubensüberzeugung und ohne Anspruch auf vollständige Wiedergabe der ganzen biblischen Wahrheit zum Ausdruck bringen, welche Brüder und Schwestern man im Bruderbund der Allianz zusammengeschlossen sehen möchte. Die Basis lautet: „Die Allianz bezeugt:

1. Die Inspiration der Heiligen Schrift durch den Heiligen Geist, ihre Autorität und Allgenugsamkeit.
2. Die Einheit und Dreieinigkeit Gottes.
3. Den Sündenfall und die gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur.
4. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Versöhnungswerk für die sündige Menschheit, sein Mittleramt als Fürsprecher und sein Königtum.
5. Die Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben.
6. Das Werk des Heiligen Geistes in der Bekehrung und Heiligung.
7. Das Recht und die Pflicht zur selbständigen Schriftforschung und Schriftklärung.
8. Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes, der Taufe und des Abendmahles.

9. Die Unsterblichkeit, Auferstehung des Leibes, das Weltgericht durch unseren Herrn Jesus Christus mit der ewigen Seligkeit der Gerechten und der ewigen Verdammnis der Verlorenen.“⁷

Der Vergleich dieser beiden Lehrgrundlagen führt nun auch schon weiter zu dem, was Allianz und Ökumene wesensmäßig unterscheidet.

Unterschieden ist die Allianz von der Ökumene dadurch, daß sie nicht eine Vereinigung von Kirchen, sondern von Einzelpersonen sein will, „deren jede“, wie es gleich von Anfang an bei der die Begründung der Allianz vorbereitenden Versammlung in Liverpool im Oktober 1845 hieß, „auf ihre eigene Verantwortung handle und für sich selbst spreche, jede bloß ihren Bruder anerkenne, nicht dessen Kirche.“⁸

Ein weiterer Unterschied zwischen Allianz und Ökumene liegt darin, daß diese Brüder Christen sein sollen, die, um mit Worten Martin Luthers zu reden, „mit Ernst Christen sein wollen“, oder die, um mit Worten der Erweckungsbewegung zu reden, um Buße und Bekehrung wissen, die wesentlichen Wahrheiten der Bibel kompromißlos vertreten und ihre Gewißheit des Heils in Christus durch ein ernstes christliches Leben bezeugen. Ein solches Ausleseprinzip kann die Ökumene nicht treffen; denn sie führt ja die Kirchen, die Landeskirchen wie die Freikirchen, so wie sie sind, als Mischgebilde mit Gliedern verschiedener geistlicher Reife oder Unreife, zusammen.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß die Allianz, vom Standpunkt des Kirchenvolkes aus betrachtet, als Bund einzelner Christenmenschen den Weg zur Darstellung christlicher Verbundenheit nicht, wie die von den Kirchenleitungen getragene Ökumene, von oben nach unten, sondern von unten nach oben geht. Die zu ihr haltenden Einzelchristen wollen in örtlichen Gebetswochen und Allianzkonferenzen wie auf großen Allianzzusammenkünften sauerteigartig den Brudersinn zwischen Brüdern und Schwestern aus den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften pflegen und vertiefen und ihnen zu gemeinsamem Nachdenken und Handeln auf dem Gebiet christlicher Lebensfragen und öffentlicher Tagesprobleme helfen.

Wenn es dabei in der Erklärung der Londoner Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz im Jahr 1846 geheißen hatte: „Da wir in Wahrheit eins sind, so wünschen wir auch, so viel als nur möglich, sichtbarlich eins zu werden“, so ist heute schwer zu sagen, welche Gedanken sich damals mit dieser Formulierung „so viel als nur möglich sichtbarlich eins zu werden“ verbunden haben. Doch wissen wir, daß man damals in Deutschland, Frankreich und in der Schweiz, in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten nicht bloß von der Möglichkeit einer Vereinigung einzelner Christen aus verschiedenen Kirchen sprach, sondern auch an die Möglichkeit einer durch sie zu bewirkenden Annäherung der Gemein-

den und Kirchen selber im Sinn einer Kooperation und Konföderation, ja sogar einer „definite union“, wie der Schotte Thomas Chalmers es nannte, also einer festen Union, dachte. Chalmers selbst meinte sogar, auf diesem Wege, auf dem keine Konfession dominieren, sondern jede ihre Eigenart in gleicher Weise pflegen sollte, werde es bis zu einer Union mit der römisch-katholischen Kirche und den Ostkirchen kommen können.

Diese Gedanken konnten sich freilich in der Allianz nicht durchsetzen. Diese beschränkte sich vielmehr bewußt darauf, Einheitsbewegung nur im Sinn der Zusammenführung von einzelnen Christen aus verschiedenen Gemeinden und Kirchen zu sein, nicht aber die Zusammenführung dieser Gemeinden und Kirchen selbst anzustreben. Dementsprechend sollten auch den aus den verschiedenen Gemeinden und Kirchen zusammengeführten Einzelchristen, nicht aber deren Gemeinden und Kirchen selbst auf dem Boden der Allianz die Gelegenheit gegeben sein, „brüderliche Liebe zu pflegen, sich christlicher Gemeinschaft zu erfreuen und andere derartige Zwecke, über die sie später übereinkommen mögen, gemeinsam zu fördern.“⁹

Die im Bereich gläubiger Einzelchristen und damit im kirchlichen Gefüge „unten“ entstandene Bewegung zum christlichen Einssein verzichtete also bewußt darauf, einen nächsten Schritt dahin zu tun, daß durch diese Einzelchristen auch deren Gemeinden selber mit in diese aufeinander zugehende Bewegung hineingenommen würden. So kam es, daß der Ruf zur brüderlichen Begegnung der Gemeinden selbst erst sehr viel später von der entgegengesetzten Richtung her, nämlich von der im kirchlichen Gefüge „oben“ entstandenen Bewegung der Ökumene, die Gemeinden erreichte und ihnen ihre ökumenische Berufung vor Augen zu stellen suchte.

Nachdem aber nun dieser Ruf in die Gemeinden hinein ergangen ist, ist es für die Ökumene von lebenswichtiger Bedeutung, daß dieser Ruf in den Gemeinden all der verschiedenen ihr angeschlossenen Kirchen gehört, verstanden, aufgenommen und zur Verwirklichung gebracht wird. Dies aber wird nur dann richtig geschehen können, wenn das Bemühen um das über die Kirchengrenzen hinübergreifende Einssein der Christen in Christus, wie es bisher von der Allianz unter den Einzelchristen, also unten im kirchlichen Gefüge, und von der Ökumene unter den Kirchen, also oben im kirchlichen Gefüge, gepflegt worden ist, jetzt auf dem Boden der Gemeinden sich begegnet und dort durch gemeinsames Zusammenwirken von Allianz und Ökumene fest eingewurzelt wird.

III.

Das bedeutet für Ökumene und Allianz in gleicher Weise einen Ruf, die Angelsachsen sagen „challenge“, auf den sie zu hören und dem sie sich zu stellen haben.

Sie werden dadurch zu Fragen ernster Selbstprüfung an sich selbst geführt werden. Sie werden dabei aber ebenso auch gegenseitig Fragen aneinander zu stellen haben.

Die Fragen, die die Ökumene dabei an die Allianz zu richten hat, werden im wesentlichen die folgenden sein:

1. *Ist die Allianz bereit, das Bemühen der Ökumene um das Aufeinanderzugehen der Kirchen als solcher zu bejahen?* Die Allianz selber hat sich von Joh. 17 und anderen Bibelstellen her einen anderen Weg zur Sichtbarmachung der der Christenheit in Christus geschenkten Einheit führen lassen. Hält sie den Weg, den die Ökumene im Hören auf Joh. 17 und andere Bibelstellen eingeschlagen hat, ebenfalls für biblisch begründet oder verurteilt sie ihn als menschliches Mißverstehen des Willens Jesu Christi? Wir können diese Frage noch konkreter fassen: Bejaht die Allianz diesen Weg, der für die Gesamtchristenheit die Zeit endgültig beendigen möchte, „in der“, wie Karl Steckel schrieb, „sich die Kirchen in einer Art Stellungskrieg gegenüberlagen, wobei man allenfalls feierliche theologische Selbstgespräche hinüber und herüber hielt, im übrigen jedoch, kaum angefochten, mit sich selbst zufrieden war?“¹⁰ Bejaht sie es, „daß die verschiedenen Kirchen es als Gehorsam gegenüber ihrem Herrn verstanden haben, wenn sie irgendwie auf den Weg zueinander kommen und sich darüber Gedanken machen, wie Trennungen überwunden werden können?“¹¹

Im Blick auf ihren eigenen Weg ist ja die Allianz der Überzeugung, daß es nicht genügt, die über alle kirchlichen Trennungen hinweg bestehende Wirklichkeit der Einen Kirche Jesu Christi zu glauben, sondern daß wir diese Wirklichkeit so weit als möglich sichtbarlich werden lassen müssen. Ist sie auf Grund dieser Überzeugung bereit, auch den Weg der Ökumene, der die Kirchen aus der Spaltung und Zerrissenheit heraus wieder aufeinander zu und in eine brüderliche Gemeinschaft unter Jesus Christus hinein führen will, als eine biblisch legitime Bemühung anzuerkennen, die Wirklichkeit der Una Sancta des 3. Artikels so weit als möglich sichtbarlich werden zu lassen?

In der „Evangelischen Charta“, die vom englischen Zweig der Weltallianz im Jahr 1947 im Nachgang zu der im Jahr zuvor begangenen Hundertjahrfeier ihres Bestehens herausgegeben wurde, heißt es: „Die Allianz beobachtet mit Genugtuung, daß der Geist der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen als Folge wachsender Verständigung unter den Einzelchristen zunimmt.“¹² Darf darin eine grundsätzliche Bejahung dieser ersten Frage durch die Allianz erblickt werden?

2. *Sieht die Allianz in der Ökumene nicht nur deren Organisation, sondern auch ihre geistliche Triebkraft?* Das Generalsekretariat und die damit verbundenen Büroräume der Kommissionen, Abteilungen und Verwaltungsstellen des Ökumenischen Rats in Genf sowie die großen, mit der Vorbereitung, Durchführung und

Auswertung der Vollversammlungen und sonstigen Arbeitstagungen verbundenen organisatorischen Leistungen könnten leicht dazu führen, in der Ökumene mehr als in der Allianz eine im wesentlichen organisatorische Angelegenheit zu sehen. Dieser Eindruck trägt. Denn diese Organisation ist ja das leibliche Gefäß für eine dynamische geistliche Kraft, die vom Hören auf das Wort der Schrift lebt und sich von der Ökumenischen Gebetswoche für die Einheit der Christenheit getragen weiß.

3. *Hat die Allianz Verständnis dafür, daß die Ökumene als Einigungsbewegung der Kirchen eine breitere Basis benötigt als der Bruderbund der Allianz?* In der Ökumene haben die Kirchen alles an sich, was schon vor jeder ökumenischen Begegnung zu ihnen gehörte. Dazu aber haben wir nicht nur bei den Volkskirchen, sondern ebenso auch bei allen sonstigen Großkirchen, wie etwa den Millionenkirchen der Baptisten und Methodisten in den Vereinigten Staaten, das weitgespannte Feld von Meinungen, Frömmigkeitsformen, Aktivitäten und geistlicher Reife zu rechnen, wie es die Allianz als ein aus der Erweckung herausgewachsener Bruderbund in ihren Reihen nicht kennt. Eine Allianzkonferenz bietet darum auch, geistlich gesehen, ein sehr viel geschlosseneres Bild als eine ökumenische Weltkonferenz. Ist die Allianz bereit, sich auf die viel weitgespanntere Erscheinungsform eines ökumenischen Bundes von Kirchen in gleicher Weise einzustellen, wie jedes Glied der Allianz in seiner eigenen Kirche mit der ganzen Breite des jeweils darin vorhandenen kirchlichen Lebens zu rechnen bereit ist?

4. *Weiß die Allianz, daß der Ökumene als solcher nicht angerechnet werden darf, was die ihr angeschlossenen Kirchen an Lasten mit sich zu tragen haben?* Was hier gemeint ist, sei an folgendem Beispiel erläutert: Kirchenpräsident D. Niemöller äußerte sich in „Zeichen der Zeit“ 1964, Nr. 4, dahin, das antike Weltbild, das die Aussageform der Bibel bestimmt, gebe die tatsächliche Gegebenheit unserer sichtbaren Welt nicht zutreffend wieder und darum könne auch beispielsweise die von jenem Weltbild her bestimmte Darstellungsform der Himmelfahrt Christi für den heutigen Menschen so nicht stehenbleiben. Von dem Schriftleiter des Blattes „Friede sei mit euch“ wurde dies in Nummer 12/1964 seines Blattes unter Hinweis darauf, daß Niemöller einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates ist, so kommentiert: „Nach diesem Bekenntnis Niemöllers zum Unglauben und zur Verachtung des Wortes Gottes hat sich meine Ansicht über die Ökumene noch mehr geklärt. Ist sie wirklich mehr als eine moderne Zeitströmung? Ich fange an, daran zu zweifeln, auch wenn viele ernste Gottesmänner in ihr tätig sind. Wird hier der Einheit nicht alles geopfert, auch das Wort Gottes?“ Ist es statthaft oder auch nur verständlich, wenn hier die Ökumene dafür verantwortlich gemacht wird, daß gegenwärtig in vielen der ihr angeschlossenen Kirchen, nicht bloß in Deutschland, sondern auch in England und Amerika und anderen Ländern, ein in die

Tiefe reichendes theologisches Ringen darum im Gange ist, wie die Botschaft der Bibel dem Menschen in einer seinem heutigen Weltbild angemesseneren Aussageform aufgeschlossen werden kann? Wobei ohnehin nicht übersehen werden darf, wie um die dabei vorgeschlagenen neuen Aussageformen im einzelnen in jenen Kirchen ja auch wieder in Zustimmung und Widerspruch heftig gerungen wird.

Die Ökumene selbst kann auf jeden Fall den ihr angeschlossenen Kirchen das ihnen hier verordnete Ringen, zu dem auch die Auseinandersetzungen in der Lehre von der Bibel gehören, weder abnehmen noch es für sie entscheiden. Der Ökumenische Rat der Kirchen besitzt ja gegenüber seinen Mitgliedskirchen keinerlei kirchenregimentliche Befugnisse. Auf was er sich ihnen gegenüber berufen kann und was er allen in gleicher Weise zu sagen hat, ist in seiner Basis zusammengefaßt, die hier noch einmal wiederholt sei: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Auf diese Basis, und auf sie allein, kann die Ökumene als solche angesprochen werden. Diese Basis stellt auch das Kriterium zur Selbstprüfung der Kirchen dar, die um Aufnahme in den Ökumenischen Rat der Kirchen bitten. Und es ist kein Grund zu sehen, weshalb die Allianz, die sich selbst in ihren neun Punkten eine wesentlich ausgeführtere Basis gegeben hat, die Basis der Ökumene anfechten sollte. Wurde doch im Jahr 1928 in einer Erklärung des Gesamtvorstands der Evangelischen Allianz ausgesprochen, daß das Formal- und Materialprinzip der deutschen Reformation auch den Glaubensgrund der Evangelischen Allianz darstelle: „Die Bibel die einzige Richtschnur unseres Glaubens, der Glaube an Jesum Christum der einzige Weg der Errettung.“¹³ Damit aber ist nichts anderes gesagt, als was die Basis der Ökumene in den Worten „gemäß der Heiligen Schrift“ und „den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen“ ebenfalls ausspricht.

Im übrigen darf in diesem Zusammenhang auch daran erinnert werden, daß gerade die Allianz immer wieder darauf hingewiesen hat, daß die christliche Wahrheit nicht bloß im Bereich eines intellektuellen Wissens zu suchen ist, das nach 1. Kor. 13 ohnehin immer Stückwerk bleiben muß. Aus diesem Grund hat sie ja auch das Einssein der Nachfolger Jesu Christi auf Erden nicht auf dem Weg einer einheitlichen Lehrmeinung, sondern auf dem Weg der Sammlung um den lebendigen Herrn Christus selbst gesucht, der uns durch seinen Heiligen Geist mit den Kräften des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe an seinem Leben teilhaben läßt. In dem erwähnten theologischen Ringen unserer Zeit hat die Allianz für sich selber eine feste Position bezogen. Die vom 11.—13. September 1964 in Siegen abgehaltene 4. Deutsche Evangelische Allianzkonferenz nahm entschlossen

Stellung gegen das, was sie „zersetzende Bibelkritik“ nennt. Dieses Recht steht ihr zu und wird ihr zu allerletzt von der Ökumene streitig gemacht. Wenn sie aber so in den Kirchen, denen ihre Glieder angehören, ihr Zeugnis laut werden läßt, dann wird sie eben als Allianz sorgfältig darauf zu achten haben, daß dies nie im Ton einer ungeistlichen Polemik geschieht, die in unbrüderlicher Weise verunglimpft und herabsetzt, und daß auf jeden Fall nie der Ökumene zur Last gelegt wird, was in Kirchen, die ihr angeschlossen sind, an Lasten mitgeschleppt werden muß.

5. *Erkennt die Allianz, wie sehr die Ökumene durch das Zusammenführen der Kirchen zur Klärung der Frage beitragen kann, was Nachfolge Christi bedeutet?* Bischof Berggrav hat in seiner bildhaften Sprache einmal davon gesprochen, die ökumenische Bewegung gleiche „dem, was man in den Bergwerken eine Schüttelrutsche nennt, d. h. eine Schräge, auf der die zermahlene Mischung von Erz und taubem Stein geschüttelt wird und wo durch dies Schütteln das Gediene von dem Unbrauchbaren und Unbedeutenden geschieden wird. Dieser Scheideprozeß bedeutet ja gerade nicht, daß Erz und taubes Gestein für gleich gut gehalten werden, sondern genau das Gegenteil. So muß es auch im ökumenischen Prozeß zugehen: wir sollen einander helfen, das Gold zu finden, rein und klar . . . Gerade durch die Erfahrung aus der ökumenischen Bewegung werden wir deshalb in dem Glauben bestärkt, daß hier keine Gefahr für die Wahrheit zu entstehen braucht, ganz im Gegenteil.“¹⁴ Sieht die Allianz Hindernisse, die es ihr verwehren müßten, sich dieser Überzeugung anzuschließen?

6. *Hat die Allianz Verständnis dafür, daß die Ökumene es als ihre Pflicht ansieht, auch Rom mit offenem Visier zu begegnen und sich um ein offenes Gespräch mit Rom zu bemühen?* Bei der Gründung der Allianz hatte unter anderem auch der Wille mitgewirkt, die Kräfte eines gesammelten Protestantismus gegenüber der Macht des Papsttums zusammenzufassen. Dies hat die Allianz die ganze Zeit ihres Bestehens hindurch davon abgehalten, auch Katholiken in ihren Bruderbund hereinzunehmen.

Nun ist es gewiß richtig, daß die römisch-katholische Kirche sich auch ihrerseits der Allianz gegenüber verschlossen hat, so wie sie dies nachher längere Zeit auch der Ökumene gegenüber tat. Jetzt aber ist, wie jedermann weiß, in der Haltung der römisch-katholischen Kirche zur Ökumene eine deutliche Wandlung eingetreten. Für evangelische Augen ist dabei besonders aufgefallen, wie jetzt auch innerhalb der römischen Kirche eine Bibelbewegung entstanden ist, deren Einfluß sich beim 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart im September 1964 deutlich spürbar gemacht hat. Könnte die Ökumene es verantworten, aus einer grundsätzlich verneinenden Haltung gegenüber der römisch-katholischen Kirche heraus auch ein Gespräch mit Rom von der Bibel und dem in ihr bezeugten Evangelium

her grundsätzlich abzulehnen? Wenn mit Recht schon gesagt wurde, daß dort, wo eine Bibel sei, auch Dynamit sei für alles, was Gottes Plänen entgegensteht, könnte dann nicht, wenn bei evangelisch-katholischen Gesprächen über der Bibel alles auf Christus bezogen wird, etwas eintreten, was Bischof Berggrav, dessen Bild von der Scheidung des Erzes mit Hilfe der Schüttelrutsche vorhin genannt wurde, noch einen weiteren Vergleich mit einer im Bergwerk verwendeten Methode ziehen läßt? Er sagt: „Soweit es sich um Eisenerz handelt, kann man die magnetische Methode anwenden. Liegt das geförderte Gestein in feingemahlenem Zustand auf einem Förderband und wird unter einem starken und kräftigen Magneten vorbeigeführt, so werden alle Erzkörner vom Magneten angezogen, während das taube Gestein sich tot verhält und darum zum Abraum weiterbefördert wird.“¹⁵ Wer will im voraus ausschließen, daß es nach Gottes Ratschluß auch in der römisch-katholischen Kirche durch die ökumenische Begegnung zu einem solchen Vorgang kommen könnte?

7. *Versteht es die Allianz, daß die Ökumene den ihr angeschlossenen Kirchen die Freiheit der Meinungsbildung darüber zuläßt, welches Maß an Einheit durch die Ökumene zwischen den Kirchen erreicht werden kann?* Im ökumenischen Bereich gibt es einen weiten Spielraum zwischen Äußerungen, die an die Möglichkeit einer Einschmelzung aller bestehenden Kirchen in eine universale Einheitskirche denken, bis hin zu dem Standpunkt, daß die Eine Kirche wesensmäßig unsichtbar sei und deshalb die zahlreichen christlichen Kirchen über nur äußere Berührungen nie hinauskommen können. Aber hat nicht die Allianz in ihrer eigenen Geschichte gelernt, wie weit die Meinungen darüber, in welchem Maß das Einssein der Gemeinde Jesu Christi auf Erden auch sichtbar gemacht werden kann, auseinandergehen, wie dies aber nicht zu hindern vermag, daß Menschen, die hier wie in vielen anderen Dingen verschiedene Meinungen vertreten, dennoch brüderlich miteinander verbunden sein können? Wird die Allianz deshalb nicht auch hier dem zustimmen können, was die orthodoxen Delegierten auf der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh 1937 zu der Frage sagten, wie Menschen mit entgegengesetzten Überzeugungen zu ein und demselben Bund der Christen gehören können? Sie erklärten: „Die Tatsache, daß Christus das Haupt seines Volkes ist, treibt alle, die ihn anerkennen, dazu, in wirkliche und enge Beziehungen zueinander zu treten — obwohl sie in vielen wichtigen Punkten voneinander abweichen.“

8. *Weiß die Allianz, daß auch die Ökumene ihren Weg zur Einigkeit im Geist nur über eine innere Erneuerung der Kirchen durch Buße und Glauben für möglich hält?* Das Wort an die Kirchen, das von der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund im Jahr 1952, der ersten Zusammenkunft von „Faith and Order“ innerhalb des Ökumenischen Rats, hinausgegeben wurde, enthielt die

denkwürdigen Sätze: „Das Wort ‚Buße‘ ist uns hier in Lund oft über die Lippen gekommen. Buße schließt ein, daß wir willig sind, das Gericht hinzunehmen — das Gericht des Herrn, dem die Macht gegeben ist, die Menschheit zu sichten und die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln.“ Das Wissen, daß Einigung Reinigung voraussetzt, hat sich in der Zwischenzeit in der Ökumene noch vertieft. Darf die Allianz darin nicht auch eine Frucht ihres Allianz-Bemühens erkennen?

9. *Fühlt sich die Allianz zur Mitarbeit im ökumenischen Bemühen der Kirchen gerufen?* Die Glieder der Allianz wollten zu allen Zeiten treue Glieder ihrer jeweiligen eigenen Kirchen sein. Die Allianz dachte nie daran, ihre Glieder dem Leben und dem Dienst ihrer jeweiligen Kirchen zu entfremden oder sie gar aus ihrer bisherigen Kirchenzusammengehörigkeit herauszunehmen und zu einer Sondergemeinschaft zusammenzufassen. Im Gegenteil, die brüderliche Verbundenheit in der Allianz sollte sie dazu tüchtig machen, dem Leben ihrer eigenen Kirchen mit dessen Aufgaben, Lasten und Sorgen noch urteilsfähiger und hingabebereiter dienen zu können, als ihnen dies ohne die brüderliche Gemeinschaft mit Christen anderer Kirchengemeinschaften möglich gewesen wäre.

Nun ist nach der Überzeugung der Kirchen „das Ringen um die Einheit der Christenheit nicht Sache einiger interessierter Kreise und Spezialisten, sondern ein Akt des Gehorsams eines jeden Christen gegenüber seinem Herrn, unaufgebarbarer Bestandteil unseres Christ- und Kircheseins.“¹⁶ Könnte man sich vorstellen, daß die Allianz ihren Gliedern von der Mitarbeit gerade an diesem Bemühen ihrer Kirchen abraten würde, in dem die Allianz eine Frucht ihrer eigenen Allianzbemühungen erblicken darf?

10. *Ist die Allianz bereit, ihre Mithilfe im besonderen der Ökumene am Ort zugute kommen zu lassen?* Wenn man auf Gemeindeebene immer wieder die Klage zu hören bekommt: „Oben Ökumene, unten ganz alleene“, so wartet auf die Allianz, die ihr zusammenführendes Werk ja eben unten, von den Einzelchristen in den Ortsgemeinden her, begonnen hat, hier eine besondere Aufgabe. Sie kann auf Grund ihrer über 100jährigen Erfahrung eine entscheidende Wegbereitung am Ort in ökumenischem Sinne leisten, indem sie die einzelnen Christen, die sie aus verschiedenen Kirchengemeinschaften am Ort zueinanderführt, zugleich dazu mithelfen läßt, daß mit ihnen auch ihre ganzen Gemeinden in ökumenische Verbindung miteinander treten.

Seit über hundert Jahren gehört die Bitte um die Einigkeit im Geist zu den beständigen Gebetsanliegen der Allianz-Gebetswoche. Und die Leitung der Deutschen Allianz hat neuerdings die örtlichen Allianzkreise aufgefordert, dabei dem Anliegen der Ökumene in der auf den Dienstag der Gebetswoche fallenden Fürbitte „für die Gemeinde Jesu in aller Welt“ einen festen Platz zu gewähren.

Wer wollte daran zweifeln, daß die Allianz für das Anliegen der Ökumene

nicht nur beten kann, sondern in dem Anliegen der Ökumene auch einen neuen großen Dienst für das Reich Gottes sich gegeben sieht? In der bereits erwähnten Evangelischen Charta, die der englische Zweig der Weltallianz im Jahr 1947 veröffentlichte, heißt es: „In hundert Jahren ihres Bestehens hat die Evangelische Weltallianz umfassende Erfahrungen in Verbindung und Zusammenarbeit mit Glaubensgenossen vieler Länder gesammelt. Ihr Einfluß ist weltweit, und ihre Organisation ist zu rascher Ausdehnung fähig und bereit zur Anpassung an heutige Verhältnisse. Jetzt, wo sie in das zweite Jahrhundert ihres Bestehens eintritt, plant sie unter Gottes Führung eine große Vorwärtsbewegung . . . Sie sucht mehr und mehr zu einem Mittelpunkt für die Wiedervereinigung aller evangelischen Kirchen und evangelischen Gesellschaften zu werden. Sie will die zwischen den Evangelischen aller Nationen stehende Einheit stärken.“¹⁷

Könnte die Allianz das heute tun ohne oder gar gegen die Ökumene? Oder muß nicht zu den ersten Schritten der großen Vorwärtsbewegung, von der hier die Rede ist, dies gehören, daß die Allianz auf Gemeindeebene in brüderlicher Zusammenarbeit mit der Ökumene in einem gleichzeitig von unten und von oben einwirkenden vereinten Bemühen nach Sichtbarmachung der Einheit in Christus den ökumenischen Gedanken so in den Boden der Gemeinden einsäen hilft, daß daraus gesegnete Frucht wachsen darf für die Ökumene am Ort wie für die Ökumene in der weiten Welt?

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Eivind Berggrav, Es sehnen sich die Kirchen, Seite 5.
- ² Ökumenischer Katechismus, 5. Auflage 1964, Seite 14.
- ³ Ökumenischer Katechismus, Seite 17.
- ⁴ Walter Oelschner, Ökumenische Kirchengemeinde, in „Ökumene am Ort“, Heft 5 der Ökumenischen Arbeitshefte, Seite 19.
- ⁵ Ökumenischer Katechismus, Seite 50.
- ⁶ Heinz Renkewitz, Allianz und Ökumene, Seite 11.
- ⁷ Paul Schmidt, Die Geltung der Basis der Evangelischen Allianz für die Praxis heute, 1963, Seite 2.
- ⁸ Erich Schick und Willy Senft, Einheit in der Mannigfaltigkeit, Seite 17.
- ⁹ Heinz Renkewitz, Allianz und Ökumene, Seite 8.
- ¹⁰ Karl Steckel, Der kirchliche Unionsgedanke in biblischer Sicht, in Evangelisches Allianzblatt 1962, Nummer 10, Seite 201.
- ¹¹ Ebenda, Seite 202.
- ¹² Paul Gruner, Die Stillen im Lande und die Evangelische Allianz. II. Teil, Seite 135.
- ¹³ Heinz Renkewitz, Allianz und Ökumene, Seite 11.
- ¹⁴ Eivind Berggrav, Es sehnen sich die Kirchen, Seite 79 f.
- ¹⁵ Ebenda, Seite 85.
- ¹⁶ Ökumenischer Katechismus, Seite 11.
- ¹⁷ Paul Gruner, Die Stillen im Lande und die Evangelische Allianz. II. Teil, Seite 136.

FRAGEN DER ALLIANZ AN DIE ÖKUMENE

VON GERHARD BERGMANN

Zwei Vorbemerkungen

Es liegt weder im Wesen der Evangelischen Allianz noch der Ökumene, gegenseitig in einen Begegnungsstreik zu treten. Deswegen sind wir dankbar, miteinander dieses Gespräch führen zu können. Es ist unser Wunsch, daß es eine Begegnung werde im Geist der Liebe und Wahrheit. Darum mögen Sie die folgenden Ausführungen nicht als Polemik werten, sondern als einen bescheidenen Versuch, sich beiderseitig besser zu verstehen und sich durch aufrichtige Fragen einander zu helfen. Das Thema lautet: „Fragen der Evangelischen Allianz an die Ökumene.“ Dazu noch eine Vorbemerkung.

Die Evangelische Allianz hat bereits eine Geschichte von über hundert Jahren hinter sich. 1846 wurde sie in London geboren. Ihr Herzstück ist die Allianz-Gebetswoche in der ersten vollen Woche des Jahres. Allein bei uns in Deutschland wird sie unter meist starker Beteiligung in rund 3000 Orten begangen. Ohne überheblich zu sein, werden wir sagen dürfen: Die Masse des Fußvolkes der Gemeinde Jesu in Landeskirche, Freikirche und Gemeinschaft, wie überhaupt die erwecklichen Kreise hin und her im Lande, stehen größtenteils in den Reihen der Evangelischen Allianz. Deshalb das starke Echo der Allianz-Gebetswoche.

Nicht nur mit dem Alter, sondern auch mit der Größe der Allianz verbindet sich auch dieses: In der Evangelischen Allianz werden — wie in der Ökumene — verschiedene theologische Erkenntnisse vertreten. Es ist deshalb nicht leicht und auch wohl nicht möglich, in allem die Meinung der Allianz wiederzugeben. Zum Beispiel wird dies in der Stellung und Beurteilung der Ökumene deutlich. In unseren Reihen gibt es ernst zu nehmende Brüder, die in der Ökumene verantwortlich mitarbeiten. Andere nicht weniger ernst zu nehmende lehnen die Ökumene ab. Eine dritte Gruppe nimmt eine abwartende Haltung ein und möchte ihre Stellungnahme von der weiteren Entwicklung der Ökumene abhängig machen.

Dennoch möchte ich annehmen, daß die im Verlauf dieses Referates zu stellenden Fragen aus dem Selbstverständnis der Allianz erwachsen und zumindest als *Fragen* von den Brüdern der Allianz geteilt werden. Nach diesen Feststellungen können wir nun zur Sache selber kommen.

Bei der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 ging es im wesentlichen um die drei Problemkreise Zeugnis, Dienst, Einheit.

Es wird gut sein, wenn wir uns von diesen drei Problemkreisen, über die in drei Sektionen gearbeitet wurde, leiten lassen. Beginnen wir beim letzten.

I. Problemkreis: Einheit

Die ersten Fragen, die die Evangelische Allianz der Ökumene zu stellen hat, lauten: Was versteht die Ökumene eigentlich unter Einheit? Was konstituiert die Einheit? Welches Ziel strebt die Ökumene mit ihrer Einheitsbemühung an? Ferner: Entspricht die zu vermutende ökumenische Vorstellung von Einheit auch der des Neuen Testaments?

Die Evangelische Allianz stellt diese Fragen nicht von ungefähr. Hinter ihnen steht eine — wie wir meinen — biblische Erkenntnis von Einheit. Sie müssen wir jetzt ein wenig entfalten, wenn wir einander verstehen wollen.

Die Frage nach der Einheit weist uns zurück auf das Neue Testament selbst und schließt die ekklesiologische Frage als Frage nach dem Wesen der Kirche in sich. Die Besinnung auf das Neue Testament zeigt uns folgendes: Jesus betet im Hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17, 20 und 21:

„Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt.“

Hier ist also von der Einheit die Rede. Konstitutiv für diese Einheit ist das Sein in Christo. Jesus sagt Vers 23: „Ich in ihnen.“ Er sagt Vers 20 und 21: „So durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien.“ Glaube an Jesus ist also wesensnotwendige Voraussetzung der Christuskommunion. Gleichzeitig ist aber die Gemeinschaft mit Christus keine private und isolierte Angelegenheit, sondern Christuskommunion erzeugt Bruderschaft, erzeugt Ekklesia-Gemeinde. Jesus, Gemeinde und Glaube gehören also wesensmäßig zusammen. Ekklesia bezeichnet die Schar der Herausgerufenen, die Ekkletoi. Diese Herausgerufenen bilden wieder wesensmäßig eine Einheit. „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder“ (Matth. 23, 8). *Glaube und Einheit im Sinne Jesu haben also einen personalen Charakter.*

Jesus sagt an anderer Stelle: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18, 20). Auch dieses Wort Jesu läßt wieder eindeutig den personalen Charakter der Einheit wie auch der Gemeinde Jesu erkennen. Diese Erkenntnis ist für die Evangelische Allianz von grundlegender Wichtigkeit. Ekklesia und Christusglaube gehören ebenso wesensmäßig zusammen wie Ekklesia und Bruderschaft.

Die Evangelische Allianz weiß darum, daß diese Ekklesia des Neuen Testaments sowohl den Charakter der *Sichtbarkeit* wie auch den der *Ökumenizität*

besitzt. *Sichtbarkeit* — denn Jesus sagt von der Ekklesia „auf daß die Welt erkenne.“ *Sichtbarkeit* — denn der Apostel Paulus schreibt an die Gemeinden in Thessalonich, Korinth, Rom usw. Das Neue Testament kennt sogar Hausgemeinden. Die Evangelische Allianz weiß, daß die von Augustin über Calvin sich herleitende Unterscheidung zwischen *ecclesia visibilis* und *invisibilis* keinen Rückhalt im Neuen Testament findet. Der Gedanke der unsichtbaren Kirche ist der Urgemeinde völlig fremd. Trotzdem ist die neutestamentliche Ekklesia im letzten kein Sehakt, sondern Glaubensgegenstand. Gleichzeitig ist sie aber eine Sozialgestalt und dies eben als Bruderschaft der Glaubenden.

Ökumenisch ist diese Ekklesia, weil die Gemeinden in Thessalonich, in Korinth und Galatien sich untereinander ganz selbstverständlich verbunden wissen und diese Verbundenheit z. B. durch das Opfer für die notleidende Gemeinde in Jerusalem unter Beweis stellen. Wie es nur einen Gott gibt, so gibt es nur eine Gemeinde.

Nochmals: diese Erkenntnisse sind in der Evangelischen Allianz lebendig. Es ist also falsch, der Evangelischen Allianz eine Spiritualisierung ihres Verständnisses von Ekklesia, Einheit und Ökumenizität unterstellen zu wollen. Zwischenfrage: Wie kommt es trotzdem zu dieser weitverbreiteten Fehlmeinung über die Evangelische Allianz? Sie erklärt sich aus der geschichtlichen Weiterentwicklung der neutestamentlichen Ekklesia.

Die Weiterentwicklung ist nämlich dadurch gekennzeichnet, daß aus der lebendigen, bruderschaftlichen Ekklesia eine durch rechtliche Paragraphen *institutionelle Kirche* wird. Die durch lebendigen Glauben an Jesus gekennzeichnete Bruderschaft entwickelt sich zur konstantinischen Jedermannskirche bis hin zur theodosianischen Zwangskirche. Damit ist nicht das neutestamentliche Gemeindeverständnis entfaltet, sondern *verlassen*. Damit siegt die Institution über die Bruderschaft, das Amt über das Charisma, die Organisation über den Organismus. Mitglied dieser Institutionskirche werde ich nicht durch den personhaften Glauben, sondern durch die vom Amtsträger gespendete Taufe, die als Kindertaufe geübt wird. Damit siegt gleichzeitig das *Sakramentale* über das *Personale*.

Die Frage, die die Evangelische Allianz an die Ökumene zu richten hat, lautet: Sieht die Ökumene diese in der Kirchengeschichte sich vollziehende Entwicklung von der bruderschaftlichen, glaubensmäßigen Ekklesia hin zur institutionellen, rechtlichen Kirche? Sieht sie, wie aus Glauben geborene Gliedschaft am Leibe Christi durch Taufvollzug bewirkte Mitgliedschaft in der organisierten Kirche wird? Das Neue Testament kennt aber keine vom Glauben selbständige Bedeutung des Taufaktes. Wir fragen: Sieht die Ökumene, wie sich durch die taufbedingte Mitgliedschaft ein anderes, nämlich ein statisches, kirchenrechtliches Ver-

ständnis von Einheit ergibt? Wenn die Ökumene dies sieht, welche Konsequenzen zieht sie daraus?

Die Evangelische Allianz ist der Überzeugung: In dem Maße, wie die Ökumene diese Fragen in Sicht bekommt, könnte sie kritisch gegen sich selbst werden, wie in gleichem Maße zu hoffen ist, daß sie dem Kirchen- und Einheitsverständnis der Allianz Verstehen entgegenbringt. Denn das Anliegen der Allianz ist es, das *personale* Denken des Neuen Testaments weder durch ein *institutionelles* noch durch ein *kirchlich-konfessionelles* Denken verdrängen oder überwuchern zu lassen. Es soll keineswegs verschwiegen werden, daß diese Überwucherungsgefahr als eine latente Möglichkeit am Wege jeder Kirche, Freikirche oder Gemeinschaft lauert. Eingedenk dieser Tatsache sagt die Evangelische Allianz von sich im Sinne ständiger Selbstmahnung, um sich vor dem lähmenden Staub im Getriebe möglichst zu bewahren:

„Die Evangelische Allianz (ist) eine Bruderschaft von Christusgläubigen aus Landeskirchen, Freikirchen, innerkirchlichen Gemeinschaften und freien Werken, die im Glauben persönliche Lebensgemeinschaft mit Jesus haben.

Sie hat ein Mindestmaß an Organisation, führt keine Mitgliederlisten und erhebt keine Mitgliederbeiträge.

Die Evangelische Allianz wird zusammengehalten durch die geistgewirkte Liebe zu allen Heiligen und pflegt Gemeinschaft mit allen Christen aus allen Kirchengemeinschaften, die für sich weder die Ausschließlichkeit beanspruchen, noch durch ihre Lehre dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis widersprechen.“

Soweit einige Sätze aus dem Selbstverständnis der Evangelischen Allianz.

Wir möchten mit allem Nachdruck aussprechen: Trotz institutioneller und sakramentalistischer Fehlentwicklung hat es die Tatsache von personalem Glauben, bruderschaftlicher Ekklesia und ökumenischer Einheit seit Bestehen der Gemeinde Christi immer gegeben — und wird es immer geben. Dieses personale Verständnis hat uns als Leitstern auch künftig voranzuleuchten. Verstehen Sie uns bitte, daß wir vom neutestamentlichen Verständnis einerseits und von der kirchengeschichtlichen Warte andererseits her ernste Fragen der Ökumene gegenüber haben. Welch ein Verständnis von Kirche und Einheit hat sie, wenn ein neuer Buchtitel lautet: „Die Kirchen auf dem Wege zur Einheit“? Wir fragen: Zu welcher Einheit? Wir fragen um so mehr, als Stimmen laut werden, die sagen, daß man sich innerhalb der Ökumene mit einer bloß beratenden Funktion nicht zufrieden geben dürfe. Wie dem auch sei: Wir als Evangelische Allianz werden immer wieder betonen, daß *am Verständnis des Glaubens sich das Verständnis der Kirche und Einheit entscheidet*. Der Glaube aber ist personhafter und gemeinschaftlicher Existenz, aber nicht „kirchlicher“. Weil er auch gemeinschaftlicher

Art ist, darum bejaht die Allianz durchaus eine Ordnung. Aber es ist ein Unterschied, eine Ordnung zu haben oder stark in kirchlicher Institution zu machen, schließlich gar die Institution zum Wesen der Kirche und des Glaubens zu erklären.

Einheit und römisch-katholische Kirche

Was Einheit, Institution und Kirche betreffen, so hat die Evangelische Allianz besonders im Blick auf die römisch-katholische Kirche ernste Fragen an die Adresse der Ökumene zu richten. Daß wir uns nicht falsch verstehen: Die Evangelische Allianz kennt für ihre Bruderschaft keine konfessionellen Mauern, wenngleich sie sich rein arbeitsmäßig doch auf den evangelischen und anglikanischen Raum beschränkt. Aber über persönliche Bruderschaft mit einzelnen an Jesus Christus gläubigen Katholiken freuen wir uns von ganzem Herzen. Die Evangelische Allianz unterscheidet aber scharf zwischen dem einzelnen Katholiken und dem Katholizismus.

Zwar wissen wir sehr wohl, daß die Ökumene erklärt: „Wir wollen keine Superkirche.“ Aber wir von der Evangelischen Allianz haben ernsthafte Sorgen, daß die Entwicklung der Ökumene einen *Trend* bekommt, der eben doch auf die Dauer in die Einheitskirche hineinführen könnte. Denn: Wo das Kirchenverständnis so primär von der Taufe statt vom Glauben ausgeht, können sehr leicht die beiden Elemente 1. des Sakramentalen und 2. des Institutionellen solch ein Übergewicht bekommen, daß der personale Charakter der Ekklesia und ihrer Einheit darüber Schaden nehmen. In dem Maße, wie dies geschieht, werden sich die Tore nach Rom hin öffnen. Denn in Rom begegnet uns beides par excellence: das Sakramentale und das Institutionelle. Frage: Wird die Ökumene auf die Dauer angesichts ihres eigenen Offenseins für die sakramentale Auffassung der Kirchenzugehörigkeit dem Sog zur stets wachsenden institutionellen und kirchenrechtlichen Vereinheitlichung bis hin zu Rom widerstehen können?

Nochmals: Verstehen Sie bitte die Evangelische Allianz nicht falsch. Es ist wohl keiner in unseren Reihen, der nicht mit großer Dankbarkeit die Hinwendung der römischen Kirche zur Bibel begrüßen wollte. Wir sind von Herzen dankbar, daß ein lebendiger Aufbruch zu den Quellen des Evangeliums erfolgt. Voller Scham im Blick auf unsere eigene evangelische Kirche vergangener und heutiger Tage wissen wir sehr wohl um den „Antimodernisteneid“ der römischen Kirche, mit dem sie sich gegen eine Aushöhlung der Person und des Werkes Jesu Christi als Gott und Mensch wehrte. Es behauptet auch keiner, daß es unter einem Kirchenrecht *juris divini*, das sogar selbst Gegenstand des Glaubens ist, nicht möglich wäre, dennoch zur frohen, persönlichen Glaubensgewißheit zu kommen und man auch weithin kommt. Wir wissen auch sehr wohl die große kulturelle Bedeutung und Leistung der katholischen Kirche zu werten, auch in ihrer Kraft, mit der sie den mittelalterlichen Anstürmen durch den Islam widerstanden hat.

Dies alles darf uns aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß die Ökumene in der Gefahr stehen könnte, einem kirchenjuristischen Einheitsdenken auf die Dauer zu unterliegen. Daß die Evangelische Allianz diese Sorge nicht unbegründet hat, dafür nur drei Hinweise:

1. Bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam konnte Professor Karl Barth unter Zustimmung sagen, daß schon wegen der zunehmenden Mariologie keine ökumenische Beziehung zur römischen Kirche in Frage komme. Die römische Kirche verbot ihrerseits jede auch nur beobachtende Teilnahme an ökumenischen Konferenzen. Inzwischen ist diese Zurückhaltung von beiden Seiten aufgegeben. Nicht nur, daß Beobachter wechselseitig teilnehmen, sondern römische Theologen werden auf ökumenischen Konferenzen mit Referaten betraut, wie dies z. B. in Montreal der Fall war. Die Verabschiedung der Fragen über den Ökumenismus beim gegenwärtigen Konzil geht auf die Ökumene zu. Es verdient unsere Beachtung, wenn ein katholischer Pater schon vor der Verabschiedung äußerte, der Beitritt der römischen Kirche zur Ökumene sei möglich, da die Ökumene ja keine Superkirche wolle. Wir von der Evangelischen Allianz haben aber die Befürchtung, daß gerade dies zur Superkirche hinführen könnte.

2. Patriarch Athenagoras, das Oberhaupt der orthodoxen Kirche, sagte in einem Presseinterview zu einer katholischen Journalistin: „Glauben Sie nicht auch, daß wir in hundert Jahren ein gemeinsames Gotteshaus aller Christen haben werden?“

3. Hier in Arnoldshain berichtete laut Pressemeldungen des „Gärtners“, des Blattes der Freien evangelischen Gemeinden, Kirchenpräsident D. Niemöller von einem Gespräch mit Papst Paul VI. Der Papst habe ihm gesagt: „Bei Ihnen wächst etwas, und bei uns wächst etwas; ich kann nur hoffen und beten, daß das ein gotischer Bogen wird, der irgendwann einmal zusammenkommt.“

Der Pressebericht fährt wörtlich fort: „Er, Niemöller nehme an, daß das in hundert Jahren wohl soweit sein könne, und das hätte er so gern miterlebt.“ Ob dieser letzte Satz stimmt, vermag ich nicht nachzuprüfen. Ein Widerruf ist mir allerdings nicht begegnet.

Einheit und Gottes Wille

Eine weitere Frage, die sich im Zusammenhang mit dem Problem der Einheit ergibt, ist folgende: Darf die Ökumene sagen, daß das Streben nach einer Einheit im Sinn einer äußeren Einheit dem Willen Gottes entspricht? Zwar ist es richtig, daß eine gespaltene Christenheit ein Widerspruch in sich selbst ist. Dies weiß auch die Evangelische Allianz. Aber wenn Einheit nur als Glaubenseinheit in der Person Jesu Voraussetzung für die äußere Einheit sein kann, dann bezweifeln wir, ob Gott eine Einheit will, bei der unseres Erachtens das Juristisch-Institutionelle das

Übergewicht besitzt. Die Ökumene muß sich fragen lassen, ob der Wille zur Einheit nicht primär aufgreift, was im Zuge der Zeit liegt. Wir leben in einer *einswerdenden* Welt. Die Technik führt Räume und Menschen zusammen. Bedrohung durch Weltkommunismus, Begegnung mit anderen heidnischen Religionen und mit der konfessionellen Verschiedenheit auf den Missionsfeldern nötigen die kirchliche Einheit im äußeren Sinne heraus. Dieser Einsicht verschließt sich die Evangelische Allianz nicht. Sie fragt aber, ob wir gerade dieser Welt nicht um so mehr die innere Einheit einer glaubenstarken Jesus-Gemeinde schuldig sind.

Die Evangelische Allianz versteht zwar das Anliegen der Ökumene, daß eine wie auch immer geartete äußere Einheit eine größere Stoßkraft verleihen könnte. Dennoch sind wir der Meinung, daß die gottgeschenkten Kräfte des Heiligen Geistes entscheidend sind. Äußere Einheit ist kein Ersatz für innere Vollmacht. Gerade das kirchliche Leben in den USA ist trotz seiner äußeren Mannigfaltigkeit, trotz seines Mindestmaßes an Organisation ein überzeugendes Beispiel dafür, wie sehr die geistlichen Kräfte für eine missionarische Stoßkraft nach innen und außen entscheidend sind. Äußere Einheit tut es nicht. Frage der Evangelischen Allianz an die Ökumene: Steht die Ökumene nicht in der Gefahr einer Akzentverschiebung? Warum eigentlich äußere Einheit, die doch mit solch schwerer Hypothek belastet wäre?

Endzeitliche Weltkirche?

Was ich nun sage, kommt sehr zagend und zurückhaltend über meine Lippen. Aber ich wäre ein schlechter Dolmetscher der Evangelischen Allianz, wollte ich diese Frage unterschlagen, die doch sehr, sehr viele Menschen in den Reihen der Evangelischen Allianz beschäftigt. Darum muß ich sie Ihnen stellen. Es ist eine eschatologische Frage zum Einheitsproblem. Die erwecklichen Kreise, die Kreise des Pietismus in Landeskirche, Freikirche und Gemeinschaft sind dem prophetischen Wort gegenüber immer aufgeschlossen gewesen. Dazu gehört, daß diese Kreise in der Evangelischen Allianz auch Offenbarung 17 ernst nehmen. Aufs Ganze gesehen werden wir sagen dürfen: Es ist die *opinio communis* der pietistischen Kreise, daß die sogenannte große Hure von Off. 17 die verweltlichte Kirche der Endzeit ist. Die Hure wird auch „die große Babylon“ genannt, die „Mutter der Hurerei“. Babel ist das Symbol für die Verwirrung. Mit Babel ist nicht der geographische Ort, sondern ihr Wesen gemeint. Huren heißt liebäugeln mit der politischen Weltmacht und sich ihr hingeben. Huren denkt an die Vermengung von geistlicher und weltlicher Gewalt. Es ist einhellige Überzeugung der Evangelischen Allianz, daß wir uns im Stadium der sogenannten Endzeit befinden. In der Endzeit kommt es zur Bündelung der Völker und Nationen. Die Endzeit ist charakterisiert durch das Globale: Weltwirtschaft, Weltmacht, Weltpolitik, Weltorganisationen.

Ich gebe die Meinung weiter pietistischer Kreise wieder, wenn ich sage: Zum Erscheinungsbild der Endzeit gehört neben der Weltmacht auch die Weltkirche, und zwar als verweltlichte Kirche. Der russische Dichterphilosoph Solowjew entwirft literarisch eine Vision von dieser Vermengung zwischen staatlicher und kirchlicher Macht. Die Weltkirche herrscht durch ihre Majorität. Diejenigen aber, die sich ihrer Gewalt nicht beugen, müssen den Weg ins Martyrium antreten.

Werten Sie es als Zeichen vertrauensvoller Offenheit, wenn ich diesen eschatologischen Gedanken hier ausspreche. Unsere Frage lautet: Wenn schon die Ökumene auch nach äußerer Einheit strebt, was tut sie, um nicht diese eschatologische säkularisierte Kirche zu werden?

Diese Frage führt uns hin zum zweiten Hauptproblem:

II. Problemkreis: Das Zeugnis

Hier wollen wir uns kürzer fassen. Von der gesamten Evangelischen Allianz findet die Basis der Ökumene in ihrer trinitarischen und christologischen Aussage vollste Zustimmung. Darin erkennen wir Fleisch von unserem Fleisch. Wir unterstreichen jedes diesbezügliche Wort: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ So sehr wir auch das Bekenntnis zur Trinität, zu Christus und zur Schrift begrüßen, so müssen wir doch fragen: Ist diese Glaubensgrundlage ausreichend? Stellt sie nicht eine Minimaltheologie dar? Die Bedeutung des Erlösungstodes Christi und die soteriologische Kraft seines Blutopfers wie auch die zentrale Bedeutung seiner leiblichen Auferstehung werden nicht erwähnt.

Wir als Evangelische Allianz haben Verständnis dafür, daß es nicht leicht ist, für eine religiöse Weltorganisation wie die Ökumene eine Grundlage zu schaffen, der sämtliche Konfessionen und Denominationen zustimmen. Dennoch steht und fällt aber die Ökumene damit, daß sie auf einem soliden Bekenntnisfundament gründet.

Hinzu kommt eine andere Frage für die Evangelische Allianz an die Ökumene. Sie lautet: Wie weit ist die bestehende Glaubensgrundlage überhaupt verpflichtend? Diese Frage entspringt wahrhaftig keiner Kritiksucht; denn wir wissen, daß Prof. Bultmann bereits im Jahre 1951 diese Basis angriff, weil es nicht schriftgemäß sei, Jesus als Gott zu bezeichnen. Es ist uns bekannt, daß Prof. Käsemann dem Ökumenischen Rat vorwarf, er sei in seiner Arbeitsweise „biblizistisch“. Nach Auffassung der Evangelischen Allianz ist dadurch der Ökumene von beiden ein unfreiwilliges Lob ausgesprochen worden.

Und doch rufen diese beiden Vorwürfe auch gleichzeitig unsere ernste Besorgnis hervor. Zwar sind wir von Herzen dankbar, daß dem Antrag der norwegischen Kirche in Neu-Delhi stattgegeben wurde, die vier Worte in die Glaubensgrundlage hineinzunehmen „gemäß der Heiligen Schrift.“ Aber jetzt nenne ich Ihnen das eine Stichwort „Interpretation“ oder das andere Stichwort „Hermeneutik,“ und Sie selber werden erkennen, daß sich damit die Problematik in ihrer ganzen Wucht aufdrängt. Was heißt „gemäß der Heiligen Schrift“? Soll das fundamentalistisch oder biblizistisch verstanden werden? Oder gestattet dies auch einen formgeschichtlichen, bibelkritischen und gar sachkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift? Hier brechen viele Fragen auf, die die Evangelische Allianz an die Ökumene zu stellen hat.

Auch die Väter der Allianz haben sich damals 1846 eine „Basis“ gegeben. Diese Basis war ungleich weiter. So sagten unsere Väter z. B. zum Thema Heilige Schrift: „Die Allianz bezeugt: Die Inspiration der Heiligen Schrift durch den Heiligen Geist, ihre Autorität und Allgenugsamkeit.“ In bezug auf Jesum Christum bezeugt sie: „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Versöhnungswerk für die sündige Menschheit, sein Mittleramt als Fürsprecher und sein Königtum.“ Im Gespräch mit der Ökumene haben wir die Frage zu stellen: Ist nicht eine dogmatische Ausweitung und Präzisierung der ökumenischen Glaubensgrundlage notwendig, wenn sich die Ökumene vor einem dogmatischen Synkretismus schützen will? Es ist einhellige Überzeugung aller Kreise der Allianz, daß es im Raum unserer evangelischen Theologie Männer gibt, die nach unserer Erkenntnis nicht mehr auf dem Boden des biblisch-reformatorischen Bekenntnisses stehen. Wir können die Ökumene nicht nötigen, nun auch ihrerseits diese Theologen als nicht mehr auf dem Bekenntnis weder der Reformation noch der Ökumene stehend anzusehen. Wir möchten aber keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß gerade an diesem Punkt entscheidend das Verhältnis Ökumene—Allianz bestimmt wird. Darum lautet unsere Frage: Wie steht die Ökumene zu der Theologie, die sich selbst als kerygmatische oder als Existenztheologie bezeichnet? (In unseren Reihen nennen wir sie neurationalistische Theologie.) Mit brennender Sorge beobachten wir, daß diese theologische Richtung innerhalb der Ökumene — besonders von deutscher Seite her — im Vormarsch begriffen ist. Wir wiederholen unsere Frage: Ist die Bekenntnisgrundlage für alle verpflichtend, ist sie ausreichend?

In Neu-Delhi stimmte zu unserer großen Bestürzung ein Zehntel der Delegierten gegen das trinitarische Bekenntnis. Damit stehen diese Männer offensichtlich nicht auf dem Boden der Basis. Dennoch hat sich die Ökumene nicht von ihnen getrennt. Wir fragen die Ökumene: Wann wird sie das tun? Wird sie das überhaupt tun? Wer sammeln will, muß auch ausscheiden können. Wir möchten keinen Zweifel aufkommen lassen: Neurationalistische Theologen, also solche

Theologen, die sich selbst als kerygmatische oder Existenztheologen bezeichnen bzw. in diesem Sinne lehren, sind in der Evangelischen Allianz absolut untragbar. Damit tritt ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen Allianz und Ökumene in Erscheinung.

Zeugnis und Zeuge

Gehen wir einen Schritt weiter. Die Evangelische Allianz weiß sich mit der Ökumene darin einig, daß Zeugnis und Zeuge untrennbar miteinander verbunden sind. Für die Allianz ergibt sich an die Ökumene die Frage: Wer ist nach ökumenischem Verständnis ein Zeuge? In der Allianz ist dies die Frage nach dem persönlichen Christsein. Ich habe den Satz als ökumenische Überzeugung lesen müssen: „Jede Kirche und jedes ihrer Glieder gehören Christus an.“ Wir bitten uns darüber zu belehren, in welchem Sinne dieser Satz zu verstehen ist. Wenn damit der Anspruch Christi auf jede Gemeinschaftsform und auf jeden getauften und ungetauften Menschen gemeint sein soll, dann läßt sich darüber reden. Aber dies ist sicherlich nicht gemeint. Wenn aber mit ihm gemeint sein soll, daß jede rechtlich organisierte Kirche qua Kirche auch innerlich Christus angehört, dann sagt die Evangelische Allianz nein. Denn Kirche kann zur Unkirche und Nichtkirche werden. Wenn ferner gemeint sein soll, jeder einmal Getaufte gehört darum auch innerlich und willentlich Christus an und ist als ein vollhaftbarer Zeuge Jesu Christi anzusehen, dann sagen wir nicht nur nein, sondern sind erschrocken. Wir als Evangelische Allianz wissen um das ehrliche Mühen weiter Kreise der Ökumene nach evangeliumsgesättigter Verkündigung. Wir wissen, wie sehr selbst die Evangelisation von diesen Kreisen ein volles Ja findet. Darum möchten wir zuversichtlich hoffen, daß uns eine echt biblische Antwort auf die Frage gegeben werden kann: Wer ist ein Zeuge?

Wenn diese Antwort im neutestamentlichen Sinne gegeben werden soll, kann nicht verschwiegen werden, daß ein Zeuge nur dann Jesus Christus bezeugen kann, wenn ihm Christus zu einer erfahrbaren Wirklichkeit seines Herzens und Lebens geworden ist. Dann aber ist nicht gleichzeitig der Satz richtig: „Jede Kirche und jedes ihrer Glieder gehören Christus an.“ Dieser Satz läßt den personalen Charakter des Christseins vermissen.

Die Allianz fühlt sich verpflichtet, der Ökumene gegenüber zu betonen: So wie die Verhältnisse heute liegen, gibt es keine grundsätzliche Gleichzeitigkeit der Kirchenzugehörigkeit plus Christuzugehörigkeit. Nach neutestamentlichem Verständnis ist es völlig abwegig, von der „Unanschaulbarkeit des Glaubens“ zu reden, wie das heute weithin geschieht und gelehrt wird. Ich erinnere daran, daß Jesus gesagt hat: „Auf daß die Welt erkenne“ oder „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid.“ Das heißt also: *Wir müssen identifizierbar sein.* Nur

so können wir Zeuge sein. Nur so gibt es überhaupt Zeugnis. Denn Zeugnis ist mehr als bloße Weitergabe von dogmatischen Richtigkeiten. Für den Erlebnischarakter echter Zeugenschaft wird sich die Evangelische Allianz immer einsetzen. An die Ökumene stellt sie die Frage: Wird bei der Ökumene das Problem der Gleichheit von Kirchen- und Christuzugehörigkeit durchlitten?

Nun noch einige Fragen und Gedanken zum dritten Problemkreis.

III. Problemkreis: Der Dienst

Wir sind von Herzen dankbar für das, was wir zu diesem Komplex lesen durften. Wir meinen aber jetzt nicht das Wort Dienst im Sinn verschiedener Formen des Dienstes in der modernen Welt, also Dienst im karitativen Sinn, Dienst am Menschen in sozialer Not, sondern Dienst im *theologischen* Sinn, Dienst als *Amt*. Auch jetzt ist es der Evangelischen Allianz wichtig, den neutestamentlichen Tatbestand als Maßstab zu nehmen. Es ist die Meinung der Evangelischen Allianz, daß es im Neuen Testament beides gibt: die Gemeinde und das Amt. Aber Amt als bloße Funktion, als Dienst. Das Wort des Neuen Testaments „Etlche sind gesetzt . . .“ möchten wir nicht unterschlagen. Dies Wort hebt aber die Tatsache nicht auf, daß das Neue Testament gleichzeitig vom „allgemeinen Priestertum“ spricht. Zum Strukturgesetz der Ekklesia gehört, daß sich die Gemeinde mit ihren Dienern als eine bruderschaftliche Christusgemeinde, aber nicht als eine Kultgemeinschaft versteht. Ekklesiologie ist bei ihr Christologie. Ekklesia tou Christou. Je mehr sie aber *Kultgemeinschaft* wird, um so mehr schiebt sich das Amt in den Vordergrund. Aus dem Presbyteros wird allmählich der Priester. Das wiederum bedeutet: Das Herren- und Gemeinschaftsmahl der neutestamentlichen Ekklesia wird zum Sakrament als Spendung des Heils. Das Sakrament wird zum Heilsgut. Dieses Heilsgut wird gespendet durch den geweihten Priester. Im Neuen Testament hingegen wird das Herrenmahl sogar „hin und her in den Häusern“ gefeiert. Das Neue Testament weiß nichts von einer Differenzierung im Sinn einer sakral-priesterlichen Führerschicht. Aber allmählich schleicht sich diese Differenzierung ein. Dadurch entsteht die *Aufspaltung* der neutestamentlichen Gemeinde in Laien auf der einen Seite und Priester auf der anderen Seite. Dies führt hin bis zu dem Satz Cyprians, daß der Heilige Geist mit dem Amt verbunden sei. Wo der Bischof, ja, wo Rom ist, da ist die Kirche.

Wir sehen: *Mit der Institutionalisierung* der Kirche geht die *Institutionalisierung des Amtes* Hand in Hand. Damit siegt das kirchenrechtlich Autoritäre über das Pneumatische. Der allmähliche Umwandlungsprozeß vom Charismatisch-Funktionalen hin zum Priesterlich-Hierarchischen mündet schließlich ein in den Primat des Papstes, der, wenn er in Sachen des Glaubens und der Sitte ex cathedra redet, unfehlbar ist. Diese Steigerung des Amtsbewußtseins bis zum Infalli-

bilitätsdogma geht parallel mit der Autoritätssteigerung bis zur Krönungsformel bei der Papstinthronisierung. Sie gilt unvermindert bis auf den heutigen Tag und lautet u. a.: Der pontifex maximus ist „der bevollmächtigte Hüter der unfehlbaren Lehre und der sichtbaren Einheit der Kirche, der Stellvertreter Christi auf Erden und der Lenker der Welt.“ Auf unser Thema angewandt ergibt sich für die Evangelische Allianz die Frage: Was tut die Ökumene in ihrer Gesamtdiktion, was tut sie in ihren Veröffentlichungen, um dieser Entfremdung vom neutestamentlichen Dienstverständnis entgegenzuwirken?

In den Kreisen der Evangelischen Allianz gibt es nicht das Wort „Laie“. Es gibt keinen priesterlichen Vermittler zwischen Gott und den Menschen als allein den Hohenpriester Jesus Christus. Es gibt keine wesensmäßige Aufspaltung innerhalb unserer Reihen. „Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder.“ Die Evangelische Allianz wendet sich gegen jede Form der *Klerikalisierung*, auch einer möglichen evangelischen Klerikalisierung. Die Evangelische Allianz wünscht von allen Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften, daß sie „vereinsfreudig“ sind. Ist dies die Ökumene in ihrer Gesamtintention?

Wir sind dankbar, daß auch diese Gedanken in der Ökumene zwar ihre Verfechter finden, aber die Gesamttendenz der Ökumene scheint uns nicht in diese Richtung zu gehen. Besonders durch den Beitritt der orthodoxen Kirchen fürchten wir, daß der echte neutestamentliche Laos-Gedanke, der Volk-Gottes-Gedanke, der Gedanke der *communio sanctorum* zurückgedrängt wird. Gleichzeitig freuen wir uns aber über die Begegnung neurationalistischer Theologen mit der erlebnistiefen Frömmigkeit der Ostkirche von ganzem Herzen, und wir möchten hoffen, daß der neurationalistische Siegeslauf von dorthier gebremst wird.

Gespräch mit Rom

Nun noch eine andere Überlegung in diesem Zusammenhang. Die Ökumene sucht das Gespräch mit Rom. Warum sollten Kirchen, so wie sie im Laufe eines langen Geschichtsprozesses geworden sind, nicht miteinander sprechen? Es wäre seitens der Evangelischen Allianz unrecht, wollten wir dafür kein aufrichtiges Verständnis haben. Ein Begegnungsstreik ist auch hier nicht erlaubt. Christen sollten immer miteinander das Gespräch suchen. Gut und recht!

Im Blick auf die römische Kirche und das gegenwärtige Konzil freuen wir uns mit der Ökumene, daß bei den Verhandlungen vornehmlich nicht mit Worten der Päpste, sondern mit Worten der Bibel argumentiert wird. Wir freuen uns, daß der streng hierarchische Aufbau durch Stärkung des episkopalen Moments eine Auflockerung erfahren hat. Es wäre aber ein unbegründeter Optimismus, zu meinen, damit könnte sich auch eine Auflockerung des Primats und des Infallibilitätsdogmas verbinden. Denn damit wäre Rom überfordert. Kurienkardinal Bea,

S. J., warnt in seiner Schrift „Das zweite Vatikanische Konzil und die Einheit der Christen“ vor einem „falsch verstandenen Irenismus“. Er schreibt wörtlich: „Es kann nicht die Rede davon sein, daß ein Konzil Kompromisse auf dem Gebiet des Dogmas, der katholischen Glaubenslehre, machen könnte.“ Wir alle sollten ihm sehr dankbar sein, wenn er in ehrlicher Weise fortfährt: „Es wäre in der Tat eine schlecht verstandene Liebe zur Einheit und zu den getrennten Brüdern, wenn man ihnen Hoffnung machen wollte, die römische Kirche werde von ihnen für die Wiedervereinigung nur die Anerkennung der ‚wesentlichen Dogmen‘ fordern, werde etwa auf die Annahme der Glaubensdekrete des Konzils von Trient verzichten, oder sich dazu verstehen, das Dogma vom Primat oder von der Unfehlbarkeit des Papstes zu revidieren.“

Was wir eben hörten, liegt in der römischen Lehre vom Amt begründet.

Unsere Fragen an die Ökumene lauten: Glaubt die Ökumene trotz diesen eindeutigen Verlautbarungen, die römische Kirche würde diese für sie so entscheidenden Dogmen preisgeben? Wenn die Ökumene den römischen Gesprächspartner in seiner dogmatischen Selbstverpflichtung wirklich ernst nimmt, mit welchem Endziel werden dann eigentlich noch die Gespräche geführt?

Von Rom her ist uns dies völlig klar, nämlich Rückkehr in den allein seligmachenden Schoß der römisch-katholischen Kirche. Rom kann seine ex cathedra gesprochenen Dogmen nicht revidieren, weil sonst sein ganzes Lehrgebäude vom Amt, besonders in seinem Unfehlbarkeitsdogma, einstürzen würde. Darum fragt die Evangelische Allianz die Ökumene nochmals: Mit welcher Überlegung werden dann noch die Gespräche geführt? Gewiß, nicht nur Christen, sondern auch Kirchen dürfen und sollen aufeinander zugehen. Aber so, wie sich die Dinge im Verlauf von fast zweitausend Jahren Kirchengeschichte nun einmal entwickelt haben, sind wir seitens der Evangelischen Allianz nicht davon überzeugt, daß sich die neutestamentliche Vorstellung von innerer und äußerer Einheit in dieser Welt bereits verwirklichen läßt. Darum strebt die Evangelische Allianz *Bruderschaft* unter den Christusgläubigen an, die sich im Raum der verschiedenen reformatorischen Kirchen befinden. Wir glauben zu wissen, daß die Ökumene hingegen eine große weltumspannende *Dachkirche* als Arbeitsgemeinschaft für alle Kirchen anstrebt. Darin soll auch die Papstkirche Platz finden. Die Ökumene hofft, daß so in der katholischen Kirche Fragen aufbrechen, die sie einfach nicht mehr abschütteln kann und am Ende doch zu einer dogmatischen Häutung führen. Wir bezweifeln nicht die Ehrlichkeit ökumenischer Absicht und Hoffnung. Wir bezweifeln aber die Erreichung des Zieles. Wir befürchten: Am Ende könnte nicht die Häutung Roms, sondern die Häutung der Ökumene stehen, am Ende könnte eben doch die Superkirche plus Rom traurige Wirklichkeit werden.

Außerdem: Auch in der Ökumene gibt es Kirchen mit starkem Amtdenken.

Darum müssen wir besorgt fragen: Könnten einflußreiche Kreise in der Ökumene durch eine weitere Steigerung des Amtsdenkens innerhalb der Ökumene sich nicht doch eines Tages an den Gedanken des Papstprimats gewöhnen, zumal durch die jüngste Stärkung des Bischofsamtes sich dieser Gedanke leicht anbietet?

Was ich damit sage, ist kein Widerspruch, vielmehr läßt die graduelle, aber nicht grundsätzliche Aufweichung des Papstprimats das Verlockende erkennen.

Schluß

Wir kommen zum Schluß. Ich erhebe nicht den Anspruch, auch nur annähernd alle anstehenden Fragen gestellt zu haben. So blieben z. B. Fragen in bezug auf die Zusammenlegung des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen völlig unausgesprochen. Gern möchte ich aber hoffen, daß aus den gestellten Fragen folgendes hervorgeht: Ökumene und Allianz begegnen sich keineswegs als feindliche Schwestern. Beide sind aber nach Herkunft und Gestalt verschieden. Beide haben ein wesentlich anderes Anliegen und sind darin unvertretbar. Die Evangelische Allianz versteht sich selbst als eine Bruderschaft von Christusgläubigen, bei der die Kirchenglieder zweitrangig ist. Wir glauben hingegen die Ökumene verstehen zu dürfen als eine Begegnung von Kirchen, die sich aufrichtig mühen, ihre Gedanken von der äußeren Einheit der Kirchen durch reichhaltige Veröffentlichungen in die Massen der Kirchenglieder hineinzutragen, um so auch die Vorstellung von der sogenannten „Ökumene am Ort“ in den Einzelgemeinden zu verankern. Bis zur Stunde beschränkt sich ihre Arbeit aber wesentlich darauf, Delegierte zu Konferenzen und Tagungen zu entsenden, um so die Gemeinschaft von Kirchen wenigstens anfangsweise zu realisieren.

Wir von der Evangelischen Allianz möchten mit der Ökumene in guter brüderlicher Weise darin wetten, die Botschaft Jesu zu verstehen und Sein Anliegen in unserer heutigen Weltsituation so weit wie immer möglich zu verwirklichen. In diesem beiderseitigen aufrichtigen Wollen, nur nach Jesus Christus und nochmals nach Jesus Christus zu fragen, wünschen wir der Ökumene Gottes Segen. Dabei möge uns der gute alte Grundsatz leiten: im Wesentlichen — Einheit, im Zweifelhafte — Freiheit, in allem — Liebe.

C.

FRAGEN DER ÖKUMENE AN DIE ALLIANZ

Bei der ökumenischen Tagung in den Räumen der Evangelischen Akademie in Arnoldshain stellte Landesbischof D. Dr. Erich Eichele als Beauftragter der Ökumene im Laufe seines Referats zehn Fragen an die Allianz. Ich bat ihn, mir diese

Fragen im genauen Wortlaut zuzustellen. Das geschah in Verbindung mit einem sehr brüderlichen Brief postwendend. Gehen wir nun die Fragen der Reihe nach durch.

1. Aufeinanderzugehen der Kirchen

Frage: Ist die Allianz bereit, das Bemühen der Ökumene um das Aufeinandergehen der Kirchen als solcher zu bejahen?

Antwort: Grundsätzlich ja. Wir müssen diese Frage deshalb bejahen, weil Jesus nicht nur an eine innere Einheit im Heiligen Geist gedacht hat, sondern auch an eine erkennbare äußere Einheit. Jawohl, Christus hat die *sichtbare* Einheit gewollt.

Deshalb verwiesen wir bereits auf das Wort Jesu: „ . . . auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt.“ Deshalb verwendet das N. T. auch, wenn es von der Gemeinde spricht, stets konkrete Bilder wie z. B. Baum, Haus, Leib, Bau. *Diejenigen, die die Ökumene ablehnen, weil sie auch eine — wie immer geartete — äußere Einheit anstrebt, machen es sich zu einfach und haben das neutestamentliche Gemeindeverständnis gegen sich. Dies können wir aber nicht schreiben, ohne gleichzeitig zu betonen, daß die innere Einheit im Heiligen Geist Voraussetzung für die äußere Einheit zu sein hat. Auch die Einheit ist personal zu verstehen. Nur wo man dies als conditio sine qua non = als unerläßliche Bedingung anerkennt, können und müssen wir das Aufeinanderzugehen der Kirchen rechtfertigen.*

Die Evangelische Allianz muß dieses „Aufeinanderzugehen der Kirchen“ nicht nur vom Neuen Testament, sondern auch von der Kirchengeschichte her bejahen. Denn wenn die Beweggründe lauter sind und aus dem Geist Jesu kommen, muß man jedes Bemühen bejahen, welches die durch menschliches Versagen bedingte Zerrissenheit des Leibes Jesu Christi beseitigen möchte.

2. Geistliche Triebkraft

Frage: Sieht die Allianz in der Ökumene nicht nur deren Organisation, sondern auch ihre geistliche Triebkraft?

Antwort: Jawohl! Denn nur die Organisation sehen wollen, wäre oberflächlich. Entscheidend ist allerdings für uns, daß die Triebkraft, die z. B. hinter dem „Aufeinanderzugehen“ steht, auch wirklich geistlicher Art ist. Sie könnte ja auch ganz anderer Art, z. B. zweckmäßiger Art sein. Im Blick aufs Ganze der Ökumene wird die geistliche Triebkraft davon abhängen, ob diejenigen, die auf den Geist der Ökumene entscheidenden Einfluß ausüben, selber Menschen des Heiligen Geistes sind und sich vor Gott über die geistliche Lauterkeit ihrer Triebkraft Rechenschaft geben. Da die Ökumene ein Riesengebilde ist, kann die Möglichkeit nicht von der Hand gewiesen werden, daß auch andere als geistliche Triebkräfte Einfluß nehmen können.

3. Breitere Basis

Frage: Hat die Allianz Verständnis dafür, daß die Ökumene als Einigungsbewegung der Kirchen eine breitere Basis benötigt als der Bruderbund der Allianz?

Antwort: Jawohl, dafür haben wir unter Vorbehalt Verständnis, weil Allianz und Ökumene verschiedene Ziele anstreben. Wir können aber unsere ernste Befürchtung nicht verschweigen, daß die Basis der Ökumene, weil theologisch zu schmal, darum paradoxerweise zu breit, zu allgemein, zu wenig profiliert sein könnte. Denn Basis und Einigungsbewegung korrespondieren miteinander. D. h.: Eine wirklich vor dem Neuen Testament zu rechtfertigende Einigungsbewegung der Kirchen kann die Ökumene nur dann sein und werden, wenn

1. jede einzelne der zu einigenden Kirchen entscheidende Elemente neutestamentlicher Gemeinde in Leben und Lehre aufweist und
2. die Ökumene insgesamt nicht nur durch ihre Basis, sondern darüber hinaus auch bei äußerer Einheit dennoch die biblische Qualifikation einer echten Gesamtgemeinde besitzt.

Sind diese beiden Voraussetzungen im Blick auf die einzelne Kirche, wie auf die ökumenisch zusammengefasste Gesamtkirche, nicht vorhanden, kann und darf es keine äußere Einheit der vielen Kirchen geben. Weil an der Beurteilung dieser beiden Voraussetzungen sich die Geister innerhalb der Ökumene scheiden können, muß die Möglichkeit als real ins Auge gefaßt werden, daß sich darüber die Ökumene in näherer oder weiterer Zukunft spaltet.

Hinzu kommen noch zwei andere Gesichtspunkte:

a) Wenn die Evangelische Allianz um Verständnis für eine „breitere Basis“ gefragt wird, kann ein Ja von ihr nur dann erwartet werden, wenn die Ökumene der Allianz genau zu sagen vermag, worin denn die „breitere Basis“ besteht. Mit Unklarheit wäre hier keinem geholfen.

b) Die Ökumene hat sich eine Basis als Glaubensgrundlage für alle der Ökumene angeschlossenen Kirchen gegeben. Wir brachten bereits zum Ausdruck, daß wir darin Fleisch von unserem Fleisch erkennen. Zwar hielten wir sie für zu minimal. Das bewegt uns. Aber *was uns als Evangelische Allianz sehr betrübt, ist folgendes: Die Ökumene möchte selbst diese ohnehin theologisch zu schmale Basis noch nicht einmal zum Maßstab der Zugehörigkeit zur Ökumene machen. Denn die Ökumene als solche verzichtet darauf festzustellen, wie die einzelnen Kirchen diese Basis auslegen. Diesen Verzicht halten wir für völlig untragbar und unannehmbar. Denn dadurch hebt sich die Basis praktisch selber auf. Wir freuen uns, wenn der Einigung alles geopfert wird, was sündlich, menschlich, ja, auch was nicht von Wichtigkeit ist. Niemals darf aber für die Einigung preisgegeben werden, was die zentrale Voraussetzung für die Einigung ist: nämlich die*

Basis. Das geschieht aber praktisch dann, wenn die Auslegung der Basis ins Belieben der einzelnen Kirchen gestellt wird. Dafür haben wir beim besten Willen kein Verständnis.

4. Lasten der Kirchen

Frage: Weiß die Allianz, daß der Ökumene als solcher nicht angerechnet werden darf, was die ihr angeschlossenen Kirchen als Lasten mit sich zu tragen haben?

Antwort: Jawohl, das weiß die Evangelische Allianz. Denn gemeinsam mit den werten Brüdern der Ökumene möchten wir primär biblisch-theologisch denken, aber nicht kirchengeschichtlich. Wir sind uns aber im klaren darüber, daß die einzelnen Kirchen überfordert wären, wollte die Ökumene einen geschichtlichen salto mortale von ihnen erwarten. Keiner ist geschichtslos, kein Mensch, erst recht keine Kirche. Die Frage ist darum zweifacher Art, die gestellt werden muß:

1. Werden die einzelnen Kirchen es überhaupt als „Lasten“ ansehen können, was ihnen nach Meinung anderer Kirchen geschichtlich belastend auf den Schultern liegt?
2. In welcher Richtung werden die Kirchen in bezug auf ihre „Lasten“ ihren Einfluß in der Ökumene ausüben wollen?

Um es praktisch zu sagen, was ich meine:

Die Ökumene will ja auch die Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche. Wir Nichtkatholiken empfinden das *Mischehenrecht Roms* und seine praktische Handhabung als eine „Last.“ Wir empfinden es als untragbar, eine Ehe zwischen einem Katholiken und einem Evangelischen praktisch als wilde Ehe im kirchenrechtlichen Sinn zu bezeichnen, wenn die Ehe nicht vor einem katholischen Priester geschlossen wurde. Die römisch-katholische Kirche empfindet dies aber keineswegs als „Last“, sondern als einen Akt des Gehorsams, weil nach ihrer Auffassung die kirchliche Trauung ein Sakrament ist.

Nun, Last hin und Last her. Wir werden sie der Ökumene keineswegs „anrechnen.“ Aber was geschieht *innerhalb* der Ökumene mit dieser „Last“? Was werden die Kirchen in ihrer Vielheit mit ihren „Lasten“ innerhalb der Ökumene machen? Ist überhaupt Ökumene in echter Weise möglich, wenn die Fragen nach den „Lasten“ nicht wenigstens so weit bereinigt werden, daß durch sie die „Einigungsbewegung“ nicht gehindert wird?

5. Nachfolge Christi

Frage: Erkennt die Allianz, wie sehr die Ökumene durch das Zusammenführen der Kirchen zur Klärung der Fragen beitragen kann, was Nachfolge Christi bedeutet?

Antwort: Es besteht kein Zweifel, daß dadurch eine Klärung über die Frage der Nachfolge Christi im positiven Sinn erfolgen kann. Ebenso kann die Klärung aber auch ausbleiben. Mehr noch: „was Nachfolge Christi bedeutet“, kann sogar zu einer Verdunkelung führen. Das entscheidet sich ganz daran, ob die tonangebenden Männer der Ökumene selber in der Nachfolge Christi stehen oder nicht. Wer z. B. die Gottessohnschaft Jesu Christi leugnet, kann unmöglich in der Nachfolge Christi stehen. Angesichts des Vordringens neurationalistischer Theologen, angesichts der Ablehnung der Trinität durch 10 Prozent der Delegierten, ja, auch dies muß gesagt werden, angesichts eines Kirchenverständnisses, das in der Ökumene stark juristisch und institutionell ist, und angesichts einer Vorstellung von Kircheng Zugehörigkeit, die ansatzmäßig vom Sakramentalen statt vom Personalen herkommt, wie es allein richtig ist, möge man bitte Verständnis für unsere Sorge haben.

6. Rom

Frage: Hat die Allianz Verständnis dafür, daß die Ökumene es als ihre Pflicht ansieht, auch Rom mit offenem Visier zu begegnen und sich um ein offenes Gespräch mit Rom zu bemühen?

Antwort: Das ist eine sehr schwerwiegende Frage, die wir schon weithin auf den Seiten 33 f., 40 ff. aufgegriffen haben. Nochmals: Vom Neuen Testament her gibt es kein Recht, ein Gespräch mit Rom grundsätzlich abzulehnen. Darum hat die Allianz auch Verständnis dafür, wenn sich die Ökumene um dieses Gespräch bemüht. Aber damit ist nur eines gesagt. Das andere ist folgendes:

Die Ökumene kennt doch selbst das Stichwort „nichttheologische Faktoren.“ Damit ist gemeint, was seine Ursache im menschlichen Versagen etc. hat. Hierüber können vielleicht Einigungen erzielt werden. Aber, wenn es „nichttheologische Faktoren“ gibt, dann gibt es auch theologische Faktoren, die zwischen der Ökumene und Rom stehen. Theologische Faktoren sind alle Wahrheitsfragen. Nun meinen wir: Gespräche führen ist nur dann sinnvoll, wenn beide Gesprächspartner sich nicht absolut setzen. Wenn es aber von vornherein feststeht, daß in allen dogmatischen (= glaubensmäßigen) Fragen der andere nachgeben muß, weil man selber „unfehlbar“ ist, dann hat dadurch der eine, in diesem Falle Rom, das Gespräch zu einem bloßen Monolog erniedrigt. Damit ist praktisch ein Gespräch gegenstandslos geworden und abgeschnitten. Ich erinnere an das Wort von Prof. Karl Barth, das er 1948 in Amsterdam sprach: „Unsere Hoffnung auf diesem Gebiet müssen wir radikal absägen. Wo man ‚Jesus und Maria‘ sagt, ist für uns keine Möglichkeit einer Vereinigung.“ Trotzdem hat man weiter Gespräche geführt. Aber hat sich etwas geändert? Nein, gar nichts! Nur dies, daß 1950 die leibliche Himmelfahrt Marias sogar dogmatisiert wurde.

Man möge seitens der Ökumene darum auch unsere sehr große Sorge verstehen, die wir gerade in punkto Rom der Ökumene gegenüber haben. Sollte inzwischen

nicht deutlich geworden sein, daß nun Rom an der Reihe ist, den nächsten Schritt zu tun? Wenn trotzdem die Ökumene „es als ihre Pflicht ansieht“, sich auch weiterhin „um ein offenes Gespräch mit Rom zu bemühen“, so möge man den Titel unserer Schrift verstehen: „Ökumene — wohin gehst du?“

7. Freiheit im Maß an Einheit

Frage: Versteht es die Allianz, daß die Ökumene den ihr angeschlossenen Kirchen die Freiheit der Meinungsbildung darüber zuläßt, welches Maß an Einheit durch die Ökumene zwischen den Kirchen erreicht werden kann?

Antwort: Auch bei dieser Frage sind wir zur äußersten Vorsicht veranlaßt. Zwar ist es richtig, daß keiner das Maß der Einheit von vornherein beschränken kann. Jesus spricht von Einem Hirten und Einer Herde, nicht aber von 327 Herden. Richtig ist, daß Jesus diese Eine Herde auch im äußeren Sinn der Einheit gemeint hat. Wir wiesen wiederholt darauf hin. Darum habe ich auch während der Aussprache in Arnoldshain gesagt, daß wir nicht von vornherein vor dem Wort Superkirche und Gesamtkirche zurückschrecken würden. Unsere Sorge erwachse lediglich bei der Frage, was für eine Gesamtkirche und was für eine Einheit. Ich habe zu den anwesenden Delegierten gesagt: „Wenn wir es bei der Ökumene nur mit solchen Männern zu tun hätten wie mit unserem Referenten, Bischof Eichele, dann wäre alles klar und ‚aller Streit in nichts zerronnen‘.“ Dann brauchten wir auch nicht um das „Maß an Einheit“ besorgt zu sein.

Aber so einfach liegen die Dinge ja gar nicht.

Es sollte auf den vorigen Seiten deutlich geworden sein, daß die Ökumene als solche eine äußerst vielgesichtige Größe ist. Darum weiß auch niemand mit Sicherheit, wie sie sich entwickeln wird. Darum bleibt nicht nur die Frage nach dem „Maß an Einheit“, sondern auch die Frage nach ihrer Art und Form völlig in nebelhafter Schwebel. Es kam aus dem Grunde nicht von ungefähr, daß uns Vertretern der Allianz niemand von den anwesenden Delegierten der Ökumene sagen konnte, welches Gesicht diese Einheit eigentlich haben würde, von der man so sehr viel spreche und die man anstrebe. Darum nochmals: Ökumene — wohin gehst du?

8. Innere Erneuerung

Frage: Weiß die Allianz, daß auch die Ökumene ihren Weg zur Einigkeit im Geist nur über eine innere Erneuerung der Kirchen durch Buße und Glauben für möglich hält?

Antwort: Es wäre wieder sehr pharisäisch, wollte die Evangelische Allianz diese Einsicht der Ökumene in ihrer Gesamtheit absprechen. Darum sind wir für diese Frage sehr dankbar. Auch die Evangelische Allianz möchte sich stets um diese

„innere Erneuerung... durch Buße und Glauben“ demütig mühen. Ja, diese „innere Erneuerung“ ist die große Voraussetzung für jede andere Form der Erneuerung. Die Verheißung ruht nicht auf Institutionen, sondern auf „Buße und Glauben.“ Wir können nur von Herzen wünschen, daß dieser Geist der Buße und des Glaubens beiden in verstärktem Maße geschenkt werde: Allianz und Ökumene.

9. Mitarbeit der Allianz

Frage: Fühlt sich die Allianz zur Mitarbeit im ökumenischen Bemühen der Kirchen gerufen?

Antwort: Nachdem wir gerade die Sätze von Erneuerung, Buße und Glauben geschrieben haben, könnte man nun als Antwort ein freudiges Ja erwarten. In Wirklichkeit muß die Antwort aber unter drei Gesichtspunkten gegeben werden.

1. Wie wir bereits auf Seite 29 schrieben, gibt es wertvolle Brüder in unseren Reihen, die in der Ökumene verantwortlich mitarbeiten.

2. Es ist aber ein anderes, ob sich die Allianz als solche „zur Mitarbeit im ökumenischen Bemühen der Kirchen gerufen“ fühlen sollte. Von der Geschichte, wie vom Selbstverständnis der Allianz her, dürfte deutlich geworden sein, daß Allianz und Ökumene sich zwei verschiedene Aufgaben gestellt haben. In ihren wesensmäßig unterschiedlichen Anliegen sind beide unvertretbar. Die Evangelische Allianz versteht sich selbst als eine Bruderschaft von Christusgläubigen, bei der die Frage nach Kirche und Kirchenzugehörigkeit zweitrangig ist. In der Verwirklichung der Bruderschaft von Christusgläubigen verschiedener Kirchen glaubt sie einen Auftrag Jesu Christi zu erfüllen. Wir meinen, diesem Auftrag nicht untreu werden zu dürfen. Dies um so weniger, als wir auf Grund der jahrhundertalten geschichtlichen Faktoren nicht der Überzeugung sind, daß uns die innere und äußere Einheit der neutestamentlichen Gemeinde, die uns verlorengegangen ist, auf dieser Erde zurückgegeben werden könnte. Die dogmatischen Versteifungen in vielen Kirchen möchten wir als Allianz ganz nüchtern sehen. Ferner: Da Einheit wesensmäßig auch als äußere Einheit eine personale Angelegenheit ist, sind wir davon überzeugt, daß die Bruderschaft diesem Charakter der Einheit Rechnung trägt.

Was dennoch die Mitarbeit betrifft, so wird keiner vom anderen Mitarbeit erwarten können, ohne daß nicht der andere einen Anspruch darauf hätte, genau zu wissen, was seiner wartet. Gerade das aber wissen wir als Allianz von der Ökumene nicht. Das gibt uns ein etwas beklemmendes Gefühl. Gerade die Frage 7 — *Freiheit im Maß an Einheit* —, gestellt aus berufenem Munde, macht deutlich, daß die Fahrt der Ökumene eine Reise ist, von der man nicht weiß, wo sie enden wird. Wir bitten Verständnis dafür zu haben, daß die Allianz in ihrer Gesamtheit

überfordert ist, wollte man von ihr erwarten, in einen Zug einzusteigen, von dem selbst das Zugpersonal noch nicht einmal weiß, wohin genau die Reise geht.

Außerdem: Bei allem guten, ehrlichen Willen bester, christusgläubiger Kräfte in der Ökumene wird uns als Allianz die Mitarbeit in der Ökumene durch vielerlei zusätzlich erschwert. Wir erwähnten dies bereits. Aber um der Systematik und des Zusammenhangs willen sei es nochmals genannt:

1. Die Proselytenbestimmung können wir aus Gehorsam dem Missions- und Zugenbefehl Jesu gegenüber nicht bejahen.
2. Die Glaubensgrundlage ist zu schmal.
3. Niemals können wir uns damit einverstanden erklären, daß die Ökumene als solche noch obendrein darauf verzichtet, die ohnehin schmale Basis verbindlich auszulegen.
4. Wir vermissen sehr schmerzhaft das radikale Nein zur neurationalistischen Theologie, die die Gottessohnschaft Jesu leugnet.

Wir als Evangelische Allianz haben deshalb die ernsthafte Sorge, daß sich die Ökumene von ihrer pietistisch-erwecklichen „Vorgeschichte“ innerlich immer mehr entfernt. Besteht unsere Sorge zu Unrecht?

10. Mithilfe der Allianz am Ort

Frage: Ist die Allianz bereit, ihre Mithilfe im besonderen der Ökumene am Ort zugute kommen zu lassen?

Antwort: Wir erlauben uns mit einer Gegenfrage zu antworten: Ist die Ökumene zur Mitarbeit auf örtlicher Allianzzebene bereit? Denn schließlich tut in unseren Ländern die Allianz ihre Arbeit schon seit der Erweckungszeit des vorigen Jahrhunderts, während unsere Gemeinden um die Existenz der Ökumene erst seit etlichen Jahren wissen.

Wir wollen offen zueinander sein: Mithilfe kann ich nur dann vom anderen erwarten, wenn ich selbst zur Mithilfe bereit bin. Mithilfe beruht also auf Gegenseitigkeit.

Was kommt denn als gegenseitige Mithilfe praktisch in Frage? Ich denke, dreierlei:

1. Gebetswochen, 2. Evangelisationen, 3. Aussprachekreise.

Zu 1.

Wir in der Evangelischen Allianz üben die Form des freien Gebetes, von der wir auch im Neuen Testament wissen. Es sind keine Seltenheiten, daß in unseren Gebetsversammlungen rund 30 bis 50 Prozent der Anwesenden ein freies Gebet sprechen. Wir wissen nicht, ob diese Form der Gebetsvereinigung seitens der

Ökumene am Ort als angenehm empfunden würde, wollten wir bei der erbetenen Mithilfe von dieser Form Gebrauch machen. Umgekehrt würde ich auch Zweifel haben, ob unsere Leute sich bei einer ökumenischen Gebetswoche wohlfühlen, wenn nach strenger liturgischer Ordnung Gebete am Altar durch einen Amtierenden verlesen werden, während die „Laien“ in den Kirchenbänken sitzen oder stehen. Bitte, ich möchte dies ohne Abwertung verstanden wissen. Aber vielleicht ist es doch gut, sich darüber klar zu werden, daß die Allianz aus ihrer Vorsicht dem Amtlichen, Kirchenrechtlichen und Institutionellen gegenüber eine gewisse Beklommenheit mitbringt.

Ferner: In der ökumenischen Gebetswoche soll in erster Linie um die Einheit der Kirchen gebetet werden. Nach dem, was wir dazu schreiben mußten, dürfte verständlich sein, daß wir auch hier gehemmt sind.

Dennoch soll aber klar ausgesprochen werden: *Wo immer es sich um echte Gebetsgemeinschaften aus dem Geiste Jesu Christi handelt, sagen wir ein freudiges Ja.*

Zu 2.

Ebenso ungebrochen ist das Ja zu gemeinsamen Evangelisationen. Aber zu Evangelisationen mit klarem Ruf zur Entscheidung und zur Jüngerschaft. Vom Neuen Testament her geht es uns um mehr als bloß um kirchliche Aufforstung. Es geht um Verkündigung des klaren Befehls Jesu „tut Buße und bekehrt euch!“ Wenn dieser Dienst der Ökumene am Ort recht ist, kann sie unserer freudigen Mithilfe versichert sein.

Zu 3.

Wenn uns vom Neuen Testament her grundsätzlich kein Begegnungsstreik zwischen Christen und Kirchen gestattet ist, dann erst recht nicht auf der Ortsebene. Darum werden wir uns auch nicht in einen Schmolllwinkel zurückziehen, wenn durch anberaumte Aussprachekreise Gelegenheit gegeben wird, sich gegenseitig besser kennenzulernen und aufeinander befruchtend einzuwirken. Sicherlich wird die Ökumene am Ort nicht das Ansinnen an uns stellen, unsere Gedanken, Fragen und Sorgen der Gesamtökumene gegenüber totzuschweigen, wie es umgekehrt selbstverständlich ist, auch den Brüdern der Ökumene ein offenes Ohr zu schenken.

NOTTINGHAM 1964

Die erste britische Faith-and-Order-Konferenz

„Vor einigen Jahren nahm ich an einem von Pandit Nehru veranstalteten Empfang in Neu-Delhi teil. Da ich in der Nähe des Gastgebers stand, wurde ich Zeuge, wie ihm ein Vertreter einer nicht unbedeutenden internationalen Organisation ausführlich die Ziele jener Behörde darlegte. Mr. Nehru hörte eine ganze Zeit zu, unterbrach dann aber plötzlich die Rede mit folgender Frage: ‚Aber was t u n Sie nun eigentlich?‘ — Ich habe den Eindruck, daß wir an einem Punkt der ökumenischen Geschichte angelangt sind, wo auch uns genau diese Frage gestellt wird. Die Leute haben nun genug über große Ideale und weitgesteckte Ziele gehört. Sie wollen jetzt endlich wissen, was wir tun! — Was werden wir antworten? Was hat die Bewegung für die Einheit der Christen erreicht? Und was gedenkt sie zu tun? Was sind die konkreten Ergebnisse der großen Anstrengungen der letzten 50 Jahre, was ist bei all den vielen Reisen tausender Kirchenmänner über Ozeane und durch Kontinente herausgekommen; was hat der Konferenzlärm vieler ehrwürdiger Versammlungen hervorgebracht?“¹

Mit diesen Fragen stimmte Dr. Visser 't Hooft den Grundtenor an, der die gesamte Konferenz beherrschte. Wir müssen jetzt etwas tun! Selten habe ich Engländer so enthusiastisch erlebt wie während dieser Tagung; und selten ist mir der Weg der Ökumene zwischen Scylla und Charybdis deutlicher geworden als hier.

Der Weg nach Nottingham

Als Ausgangspunkt für die Idee einer Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung des Britischen Rates der Kirchen (British Council of Churches) darf die Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 angesehen werden, und hier wieder im besonderen die sogenannte „Einheitsformel von Neu-Delhi“. Die britischen Kirchen stellten sich die Frage: Was bedeutet es für unser Land, wenn wir diese Einheitsformel als Verpflichtung wirklich ernst nehmen? Und die Antwort lautete: Wir müssen über das, was wir bereits an Gemeinsamkeit und zwischenkirchlicher Zusammenarbeit erreicht haben, hinauswachsen und zu den tiefsten Wurzeln unserer Trennungen vorstoßen. Das aber ist genau die Aufgabe von „Glauben und Kirchenverfassung“. Und es ging nun zunächst einmal darum, die Bedeutung dieser „unpopulären“, weil theologischen Bewegung den Gemeindegliedern klarzumachen. Man versuchte das durch die Bildung von Studienkreisen auf örtlicher Gemeindeebene und durch die Herausgabe von 55 000 Exemplaren einer Schriftenreihe, die in diesen Studienkreisen durchgearbeitet wurden. Ferner wurde die kirchliche Presse zielbewußt eingesetzt.

„Das Wesen einer Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung besteht darin, daß sie Christen zu Gespräch und Beratung zusammenführt, die vielen verschiedenen Denominationen angehören; ja tatsächlich, so vielen Denominationen als möglich. Glauben und Kirchenverfassung ist die ökumenische Bewegung in ihrem theologischen Aspekt. Sie bedeutet ein Studium der Fragen der Lehre und Kirchen-

¹ Sämtliche Zitate stammen aus dem offiziellen englischen Konferenzbericht „Unity Begins at Home“, S. C. M. Press, London 1964, 95 Seiten.

ordnung, die die Wurzel der christlichen Spaltung bilden, und die daher auch die Wurzel aller Diskussionen und Pläne zur christlichen Einheit darstellen.“

Als nächster Schritt wurden dann in den Jahren 1963 und 1964 in den verschiedenen Gegenden von England, Irland, Wales und Schottland dreizehn regionale Konferenzen für Glauben und Kirchenverfassung abgehalten. Die Fragen, die dort gestellt, und die Ergebnisse, die dort erarbeitet wurden, bildeten dann die Diskussionsgrundlage der großen Gesamtkonferenz in Nottingham. Fünf Problemkreise hatten sich dabei herauskristallisiert, die die Themen für die fünf Sektionen abgaben und die mit folgenden Begriffen umschrieben werden konnten: Glaube, Gottesdienst, Gliedschaft, Amt und „Alle an jedem Ort“.

Eine Kirche, erneuert zur Mission

Unter diesem Generalthema versammelten sich vom 12.—19. September 1964 etwa 500 Delegierte und Beobachter zur ersten britischen Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Nottingham. Alle dem Britischen Rat der Kirchen angehörenden Denominationen waren vertreten, und zwar in einer als geradezu „ideal“ zu bezeichnenden Mischung. Die führenden Männer der Kirchenleitungen und die führenden Theologen der einzelnen Denominationen waren zugegen, die große Mehrheit aber bestand aus Pfarrern und Laien aus den Ortsgemeinden. Etwa 70 Teilnehmer waren Frauen, und jeder fünfte Delegierte war unter 35 Jahre alt. Selbstverständlich waren auch orthodoxe und röm.-katholische Beobachter anwesend, die sich — bei aller Zurückhaltung im Plenum — in den einzelnen Sektionen sehr aktiv in die Gespräche einschalteten.

Eine der modernsten Universitäten Englands bot der Konferenz Behausung und lieferte den äußeren großzügigen Rahmen. Bei kleinstem Mitarbeiterstab klappte die Organisation vorzüglich. Das gilt nicht nur im Blick auf den technischen Ablauf, sondern vor allem auch von der Arbeit in den Sektionen und im Plenum. Der Bischof von Bristol, Dr. Oliver Tomkins, hatte als Vorsitzender die Zügel der Konferenz jederzeit fest in der Hand. (Als der Erzbischof von Wales darlegte, weshalb er nicht für einen fixierten Vereinigungstermin der Kirchen stimmen könne und dabei etwas vom Thema abwich und auf das Vereinigungsgespräch der Anglikaner und Methodisten in Wales zu sprechen kam, wurde er von der Glocke des Vorsitzenden mitten im Satz rigoros unterbrochen! — Und ohne ein weiteres Wort begab sich der Erzbischof auf seinen Platz zurück.)

Im Eröffnungsgottesdienst setzte sich der Erzbischof von Canterbury in seiner Predigt bereits mit der Frage auseinander: Warum schreiten die britischen Kirchen auf dem Wege zur Vereinigung so langsam voran? „Meine nächste Auslandsreise wird mich nach Nigeria führen, und bei meiner Ankunft werde ich dort mehrere verschiedene Kirchen im Endstadium ihres Vereinigungsprozesses zu einer Kirche antreffen; einer vereinigten Kirche, die die Hoffnung hat, daß sie das theologische Gewissen der verschiedenen Kirchen zufriedenstellen wird. Viele fragen: Warum so langsam hier in der alten Heimat?“ — Und Oliver Tomkins griff in seiner Eröffnungsansprache diese Frage auf: „Wann wird jemand ein ‚Honest to God‘-Buch über die christliche Einheit schreiben?“ Sicherlich stelle die Wahrheitsfrage ein sehr ernstes Problem dar. „Aber von einer Sache werde ich je länger je mehr überzeugt, daß es nur verhältnismäßig wenige theologische Streitfragen gibt, die in sich selber eine Fortdauer unserer Spaltung rechtfertigen.“

Die übrigen Abendvorträge und Ansprachen behandelten dann die ganze Skala der Probleme, die heute in der ökumenischen Diskussion als Brennpunkte angesehen werden: Die Frage der Interkommunion (vier Referenten); die Frage der Kirchenunionen in der Welt, dargestellt von Prof. Robert Nelson, einem amerikanischen Methodisten, dem früheren Sekretär des Genfer Faith-and-Order-Sekretariats, der dabei besonders befürwortend und kritisch auf den anglikanisch-methodistischen Vereinigungsvorschlag in England einging; die Frage des Verhältnisses zu Rom (die Konferenz sandte an das zur gleichen Zeit in seine dritte Session eintretende II. Vatikanische Konzil ein Grußtelegramm) und des Verhältnisses zu den sogenannten „konservativen Evangelikalen.“ Für diese legte der Generalsekretär der „Bible Churchman's Missionary Society“, Rev. A. T. Houghton, der fünfzehn Jahre anglikanischer Missionar in Burma gewesen war, in ausgezeichneter Weise die Bedenken seiner evangelikalen Brüder in allen Denominationen gegenüber der ökumenischen Bewegung und dem Ökumenischen Rat der Kirchen dar: Wird in der Ökumene die Frage der äußeren, sichtbaren und organisatorischen Einheit nicht überbewertet? Geschieht das nicht oft auf Kosten der persönlichen Gewissensbindung und einer Relativierung der erkannten Wahrheit? Wird der Ökumenische Rat nicht doch allmählich in seiner Organisation und Machtfülle zu einer Superkirche? Verpflichtet uns die Bindung an die Heilige Schrift nicht zu einer größeren Zurückhaltung gegenüber Rom und dem vom II. Vatikanum proklamierten römischen Ökumenismus, der doch ganz eindeutig nur die Rückkehr der „getrennten Brüder“ im Auge hat? Wie verhält sich die Ökumene gegenüber Irrlehren der modernen Theologie? (Einige Tage vorher hat Visser 't Hooft in seinem Vortrag gesagt: „Die Theologie ist in einen weltweiten und interkonfessionellen Rahmen hineingespannt worden. Kürzlich hat ein afrikanischer Kirchenführer: ‚Bitte, behaltet Bultmann in Europa.‘ Die Antwort lautet: Das ist unmöglich geworden.“)

Die Fragen der Ökumene an die Evangelikalen stellte der Principal des kongregationalistischen New College in London, Prof. John Huxtable. Und hier lag vielleicht der einzige personelle Mißgriff der Konferenzleitung vor. War es schon nicht ganz glücklich, einen ausgesprochenenmaßen „liberalen“ Theologen mit dieser Stellungnahme zu beauftragen, so hat der Inhalt und die Art und Weise, in der Huxtable in etwa 25 Minuten die Evangelikalen abkanzelte, weitgehendes Befremden hervorgerufen. Hier wurde das praktiziert, was sonst die Ökumene — und zwar mit Recht — den Evangelikalen oftmals vorwerfen muß, daß sie lieblos und pauschal urteilen und aus einem Mangel an Kenntnis die Wahrheit verdrehen.

Die Arbeit jedes Tages begann mit einer Morgenandacht, die jeweils nach der Tradition einer der beteiligten Denominationen gefeiert wurde, sowie mit einer Bibelarbeit, gehalten von Pater Paul Verghese, dem Beigeordneten Generalsekretär und Priester der syrisch-jakobitischen Kirche in Indien. Diese Bibelarbeiten waren Höhepunkte der Konferenz. Höhepunkte vielleicht gerade deshalb, weil hier ein Vertreter einer so ganz anderen kirchlichen Tradition sprach, der selbst allerdings die westliche theologische Tradition gut kannte und in ihr geschult war! Mit am eindrucksvollsten waren wohl die Sätze, in denen er nach 1. Kor. 12 über unsere Zusammengehörigkeit im Leibe Christi sprach. Er erinnerte daran, daß die westliche Christenheit ihren Überfluß mit dem Osten geteilt hat, aber es bis jetzt abgelehnt habe, mit dem Osten dessen Armut und dessen Elend zu teilen, obwohl das alles ist, was der Osten dem Westen anzubieten vermag. So ist es sogar

möglich gewesen, daß ein Missionsbischof mehr Geld verdienen konnte als der Premierminister von Indien!

Äußerst hilfreich und geschickt war es, daß die fünf Sektionen ihren Problemkreis zunächst anhand einer Fragenliste zu erarbeiten hatten und sie diese Fragen ihrerseits wieder an je fünf Untersektionen weitergaben. So kam es, daß bei 25 Untersektionen keine mehr als zwanzig Mitglieder umfaßte, was ein überaus fruchtbares Arbeiten ermöglicht hat. Aus den Teilberichten der Untersektionen wurde der Sektionsbericht verfaßt, über den dann nach der Debatte im Plenum abgestimmt wurde. Die große Einmütigkeit bei der Abstimmung über die meisten Berichte läßt nicht ahnen, wie hart die Gegensätze vor allem in den Diskussionen über das Amt und die Mitgliedschaft (Sektion III und IV) aufeinanderprallten. Einen tiefen Eindruck hinterließ die Vorlage des Berichtes der Sektion I „Glaube“ durch Prof. Hindmarsh, einem jungen methodistischen Laien und führenden britischen Experimentalphysiker, durch die Art und Weise, wie er diesen theologisch sicherlich schwierigsten Bericht zur Situation der Kirchen in der Gegenwart in Beziehung setzte.

Alle Berichte wurden dem Britischen Rat der Kirchen, seinen Mitgliedskirchen und den örtlichen Kirchenräten zur Stellungnahme zugeleitet.

Einheit bis zum Jahre 1980?

Einen wichtigen Bestandteil der Berichte bildeten die Resolutionen, in denen die Konferenz den britischen Kirchen gleichsam die Ergebnisse ihres achtstägigen Betens und Beratens vorlegte. Die herausragendsten konkreten Vorschläge jeder Sektion seien kurz aufgezählt. Die Mitgliedskirchen des Britischen Rates der Kirchen sind gebeten:

1. anzuerkennen, daß die noch ungelösten theologischen Fragen, die noch zwischen den Kirchen stehen, eine längere Trennung nicht rechtfertigen und besser innerhalb einer vereinigten Kirche gelöst werden können;
2. kühne und gut vorbereitete Experimente im Blick auf gemeinsame Gottesdienste auf Ortsebene zu unternehmen;
3. in Zusammenarbeit mit der Sonntagsschulunion und anderen Jugendorganisationen dem Britischen Rat der Kirchen die gesamte Oberaufsicht über die Jugendarbeit der Kirchen bis zum Alter von 15 Jahren zu übergeben;
4. sofort eine ökumenische Ausbildung der Pastoren in die Wege zu leiten, wobei der Errichtung eines ökumenischen Seminars besondere Aufmerksamkeit zu widmen ist;
5. gemeinsam für die Einheit der Kirchen zu arbeiten und diese möglichst bis Ostern 1980 zu verwirklichen.

Da es die zuletzt genannte Resolution war, die nicht nur die Schlagzeilen der kirchlichen, sondern auch der weltlichen britischen Presse beherrschte — im Gegensatz zur Presse in Deutschland, die kaum davon Notiz genommen hat —, sei sie hier im vollen Wortlaut wiedergegeben:

A.

1. Vereinigt in unserem sehnlichen Wunsch nach ‚Einer Kirche, erneuert zur Mission‘, läßt diese Konferenz die Mitgliedskirchen des Britischen Rates der Kirchen ein, in angemessenen Gruppierungen, wie zum Beispiel Nationen,

sich zu verbinden und für eine auf einen bestimmten Zeitpunkt festgesetzte Union zu arbeiten und zu beten.

2. Wir wagen zu hoffen, daß dieser Zeitpunkt nicht später als Ostern 1980 liegen sollte. Wir glauben, daß wir durch eine solche weitreichende Verpflichtung Gott gehorsam sein sollen.

3. Wir empfehlen nachdrücklich, daß alle Unionsverhandlungen, die zur Zeit zwischen einzelnen Kirchen geführt werden, als Schritte zu diesem Ziel angesehen werden.

4. Sollte irgendeine Kirche sich nicht in der Lage sehen, in eine solche Verpflichtung einzutreten, so hoffen wir, daß sie die Bedingungen darlegen wird, unter denen es ihr möglich sein würde.

5. Weil Einheit, Mission und Erneuerung untrennbar miteinander verbunden sind, laden wir die Mitgliedskirchen ein, gemeinsam zu planen, so daß fortan alle an jedem Ort durch ihr gemeinsames Zeugnis und ihren gemeinsamen Dienst an der Welt handeln.

B.

Da wir erkannt haben, daß sichtbare Einheit nur in dem Maße verwirklicht wird, wie wir es lernen, sowohl als einzelne wie als Gemeinden, Dinge gemeinsam zu tun, lädt diese Konferenz die Mitgliedskirchen des Britischen Rates der Kirchen ein, den Aufruf von Lund zu erfüllen und in allen Dingen gemeinsam zu handeln, abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, für sich allein zu handeln. Im besonderen werden sie aufgefordert:

1. alle Anstrengungen zu unternehmen, um die gemeinsame Benützung kirchlicher Gebäude zu fördern und die dafür benötigte Organisation einzurichten;

2. zu erklären, daß die folgenden Aktivitäten gemeinsam oder (wo dies aus tiefen Wissensgründen nicht möglich sein sollte) koordiniert durchgeführt werden sollen, nämlich: ökumenische Studienarbeit, Ausbildung der Laien, Jugendarbeit, Kinderarbeit, Männer- und Frauenarbeit, örtliche kirchliche Publikationen, Innere Mission, Besuchsprogramme und alle Anliegen, die dem Leben und Wohl der örtlichen und überörtlichen Gemeinschaft dienen;

3. auf Anforderung örtlicher Gemeinden oder in neuen Städten und Wohngebieten bestimmte Gebiete als ökumenische Experimentierfelder zu benennen. In solchen Gebieten sollten Modellfälle ökumenischer Gruppenarbeit, in der gemeinsamen Benützung von Gebäuden und anderem Material sowie in der Entwicklung missionarischer Unternehmungen, entwickelt werden.

Eine neue Reformation?

Diese Resolutionen sprechen für sich. Ich habe noch keine Konferenz erlebt, auf der in den Diskussionen so oft der Heilige Geist erwähnt wurde wie in Nottingham. Die meisten Teilnehmer standen offensichtlich unter der Überzeugung, daß der Heilige Geist jetzt an ihnen und durch sie wirke. Man verspürte tatsächlich etwas von einer geistlichen Bewegung, ja von einem Sendungsbewußtsein, das über der Konferenz lag: Jetzt muß gehandelt werden!

Wird sich diese Bewegung im kirchlichen Alltag Großbritanniens fortsetzen? Etwas von den Widerständen wurde bereits auf der Konferenz selbst deutlich: 53 Teilnehmer von 474 Stimmberechtigten waren gegen die Festlegung des Vereinigungstermins auf das Jahr 1980, und 18 enthielten sich der Stimme. Ihr Argument lautete: Wir dürfen dem Heiligen Geist keinen Vereinigungstermin diktieren! Die Gegenargumente: Wenn wir keinen Zeitpunkt festsetzen, so unvernünftig er immer zu sein scheint, bleibt die ganze Forderung nach Einheit unverbindlich und verliert ihre Dringlichkeit. In diesem Sinne sprach der ökumenische Veteran, Dr. Norman Goodall, bis vor einem Jahr noch Stellvertretender Generalsekretär in Genf, von dem „herrlich irrationalen Symbol des Datums 1980“! Und auf den Vorschlag eines betagten Delegierten, doch statt 1980 das Jahr 2000 zu setzen, erklärte ein junger Delegierter pathetisch: dann werde vielleicht nicht einmal mehr ich am Leben sein!

Trotzdem bleibt ein gewisses Unbehagen. Ein Unbehagen, bei dem man dieselbe Frage stellen könnte, die der Baptist und Stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses, Dr. Payne, nach der Abstimmung über die Einheitsformel von Neu-Delhi ausgesprochen hat: Waren sich die Kirchen wirklich klar darüber, was sie hier beschlossen haben? Aber abgesehen von der äußeren Problematik dieses Vorschlages wurde auch eine innere Problematik dieser Einheitskonzeption von der „National-Kirche“ (National Church), wie sie von den britischen Kirchen und hier wieder besonders von den Anglikanern angestrebt wird, sichtbar. Ursprünglich lautete die von der Sektion V eingebrachte Resolution, daß *alle* dem Britischen Rat der Kirchen angehörenden Kirchen sich möglichst bis zum Jahre 1980 zu *einer Kirche in Großbritannien* vereinigt haben sollten. Im Plenum wurde dann aber diese Fassung hauptsächlich von Schotten und Walisern kritisiert, und man einigte sich schließlich auf die jetzt vorliegende Formulierung: „in angemessenen Gruppierungen, wie zum Beispiel Nationen . . .“! Man beachte! Es scheint also leichter möglich zu sein, sämtliche konfessionelle Trennungen innerhalb des Britischen Rates der Kirchen zu überwinden als die nationalen Spannungen innerhalb Großbritanniens. Daher statt einer vier vereinigte Kirchen, nämlich in Wales, in England, in Schottland und in Irland! Wird hier nicht eine Gefahr dieser Einheitsvorstellung von der National-Kirche deutlich: der Nationalismus?

Trotz dieser kritischen Bemerkung bleibt Nottingham, was es war: ein großes, bewegendes ökumenisches Erlebnis und Ereignis. Dieser Tatsache verleiht auch ein Schlagwort Ausdruck, das zwar dort nicht geboren wurde, das aber in den Gesprächen hin und wieder auftauchte und mit dem auch im letzten Kapitel der offizielle Konferenzbericht als Möglichkeit schließt: Eine neue Reformation! Eine neue Reformation, diesmal nicht im Sinne und mit der Wirkung einer Separation wie im 16. Jahrhundert, sondern einer Reunion, einer Verwirklichung der Einheit der Kirche an einem Ort, in einem Lande zu vollmächtigerem Dienst und Zeugnis. Freilich, ob dem wirklich so sein wird, weiß jetzt noch niemand zu sagen. Die Antwort darauf kann allein der Heilige Geist und die ihm gehörende Zukunft geben. Für uns in Deutschland aber bleibt Nottingham 1964 eine Frage, auf die wir in absehbarer Zeit mit unserer ökumenischen Konzeption eine Antwort werden geben müssen. Ludwig Ross

ZUSAMMEN LEBEN

Die vierte Konferenz europäischer Kirchen, Oktober 1964

Alle in einem Boot

Als sich vor 16 Jahren die Teilnehmer der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam voneinander verabschiedeten, wurden ihnen zur Erinnerung Delfter Kacheln überreicht, die das Symbol der Ökumene, das Schiff auf dem Meer, darstellten. Viele von uns haben es sicher noch heute in ihrem Arbeitszimmer an der Wand hängen. Damals ahnten wir nicht, daß dieses Symbol einmal zur Wirklichkeit werden würde. Zum ersten Mal fand eine ökumenische Konferenz auf einem Schiff statt, auf dem 5000 BRT großen dänischen Touristenschiff „Bornholm.“ Warum dies geschah, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Die fünfzehn Teilnehmer aus der DDR werden es weder dem leitenden Sekretär der Konferenz, Dr. Glen Garfield Williams, noch dem dänischen Kirchenminister, Frau Bodil Koch, vergessen, daß ihnen durch diese Entscheidung die Teilnahme an der Konferenz möglich wurde. Es war schön, daß beiden auch persönlich auf dem Schiff der Dank ausgesprochen werden konnte.

Das Kirchenschiff auf dem Kattegatt, auf dem sich etwa 230 Abgesandte — Delegierte, Berater, Gäste, Beobachter — aus 21 europäischen Ländern versammelt hatten und 4 Tage beieinander blieben, war mehr als nur ein Symbol. Es kennzeichnete die Wirklichkeit. Diese Kirchen — orthodoxe, anglikanische, evangelische, alt-katholische — vom nördlichen Eismeer bis zur Küste des Mittelmeeres, vom Ural bis an den Atlantik, gehören zusammen. Und es ist gut, einmal so beieinander sein zu können, daß man sich nicht auszuweichen vermag. Niemand konnte eigene Wege gehen, jeder begegnete dem anderen — immer wieder.

Es gibt kaum einen Kontinent, der in einem solchen Spannungsverhältnis steht wie dieses mit vielen Erinnerungen und geschichtlichen Entwicklungen, mit viel Schuld und Versagen und doch auch mit einem reichen Erbe beladene alte Europa. Und es waren gewiß nicht nur politische und soziale Spannungen, die in der Fülle der Gespräche, im einzelnen und in Gruppen, sichtbar werden mußten. Auch der breite kirchliche Spannungsgürtel von der orthodoxen Tradition bis hin zur Heilsarmee, den Quäkern und Baptisten ließ sich nicht beiseite tun.

Und dennoch: alle in einem Boot. Und dennoch: alle unter dem gleichen Herrn. Die Bibelarbeit des Prager Professors Souček von der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder schloß die Teilnehmer genauso fest zusammen wie die liturgischen Abendandachten des Bruders Robert Giscard aus Taizé. Die beiden Predigten, am Anfang von Präses D. Wilm aus Bielefeld, der gerade von einer Südamerikareise zurückgekehrt war, und am Schluß von Bischof Emilianos von Meloa, gaben dem Schiff die Kursrichtung.

Es ging nicht um eine *billige* Koexistenz. Die Verschiedenheiten im Politischen und im Geistlichen wie Theologischen wurden nicht verschwiegen oder überspielt. Aber jeder wußte: Wenn wir als Kirche Jesu Christi wirklich im gleichen Boot sind, dann kann — um Christi willen — niemand ausbrechen. Das heißt nicht, daß jeder alles guthieß. Das heißt aber, daß es zu einer wirklichen Begegnung kam, zu einem Aufeinanderhören, zu einer brüderlichen Gemeinschaft, ausgerichtet auf die

gleiche Aufgabe der Bezeugung des Evangeliums in Europa. Die Mahnung von Dr. Visser 't Hooft, endlich unsere „Familienstreitigkeiten“ beiseite zu legen und uns der Frage der gemeinsamen Beziehung zu Europa und zur Welt zu stellen, fand offene Ohren. Daß dieses Aufeinanderhören und das Miteinander im gleichen Boot sich auch im politischen Raum auswirken müßte und alle Kirchen unermüdet und mit allen Mitteln dazu beitragen möchten, die Anfänge zu gegenseitiger Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Völkern und Staaten weiterzuentwickeln, betonte der russisch-orthodoxe Erzbischof Alexej von Tallinn und Estland in einer besonderen Erklärung am ersten Verhandlungstag.

Die neue Ordnung

Die Konferenz Europäischer Kirchen war zum vierten Mal zusammengetreten; 1959, 1960, 1962 waren die Jahre der vorhergehenden Treffen in Nyborg. Die Anfänge liegen sogar noch etwas weiter zurück. 1957 kam es in Liselund, auch in Dänemark gelegen, zu einer ersten Beratung, die damals vor allem von den Bruderräten der verschiedensten europäischen Kirchen getragen worden war. Stellt man einmal die Themen der drei vorhergehenden Nyborg-Konferenzen zusammen, so merkt man, wie stark die Besinnung dieser Tagungen sich auf die Welt ausgerichtet haben, auf die Welt, in der wir heute leben. 1959: Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt. 1960: Der Dienst der Kirche in einer sich verändernden Welt. 1962: Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen.

Aber in allen vorhergehenden Konferenzen war man trotz intensiver Arbeit an den eben genannten Themen und einer immer sichtbarer werdenden Zusammenarbeit doch sehr zurückhaltend, dieser europäischen Kirchengemeinschaft eine festere Form zu geben. Man begnügte sich damit, die Kirchen einzuladen. Man stellte nur nebenamtliche Kräfte in den Dienst, zuerst den jetzigen Hamburger Senior D. Harms, dann Dr. Williams. Man hatte noch nicht einmal ein eigenes Büro. Nun aber hielten Präsidium und Beratender Ausschuß die Zeit für gekommen, dieser Europäischen Kirchenkonferenz klarere Konturen zu verleihen. Nyborg IV wird in die Geschichte als der Beginn einer eigenständigen und verfassungsmäßig organisierten Kirchenkonferenz eingehen. In den drei offiziellen Konferenzsprachen Deutsch, Französisch und Englisch (für die praktische Durchführung der Konferenz hat sich als vierte notwendige Sprache Russisch ergeben) ist die erste Satzung der Konferenz Europäischer Kirchen angenommen und diese Konferenz damit offiziell konstituiert worden. Sie wird in dieser Satzung beschrieben als *„eine ökumenische Gemeinschaft von Kirchen Europas, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“* (Art. 1 a). Damit hat die Konferenz die gleiche Basis angenommen, die seit Neu-Delhi auch die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, und zeigt auf diese Weise ihre enge Verbundenheit zur gesamten Ökumene, obwohl sie selbständig ist. In der Satzung heißt es: *„Die Konferenz ist selbständig; sie steht jedoch in enger Verbindung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in dem gemeinsamen Bestreben, christliche Einheit und christlichen Dienst zu fördern“* (Art. 1 c).

Als Zweck ihrer Arbeit wurde festgelegt: *„Bei regelmäßigen Zusammenkünften Fragen, die die Kirchen in Europa angehen, zu erörtern und sich gegenseitig zu*

fördern in dem allen Kirchen aufgetragenen Dienst in der gegenwärtigen europäischen Situation“ (Art. 1 b). Mitglieder sind nur Kirchen. Das Präsidium kann jedoch zusammen mit dem Beratenden Ausschuß Vertreter christlicher Bewegungen und Organisationen einladen, in beratender Eigenschaft an der Vorbereitung und Arbeit der Vollversammlung teilzunehmen (vgl. Art. 4 b). Die Vollversammlung soll normalerweise alle zwei Jahre einberufen werden. Die Organe der Konferenz sind die eben erwähnte Vollversammlung, das Präsidium mit mindestens fünf und nicht mehr als sieben Mitgliedern, der Beratende Ausschuß mit mindestens 15 und nicht mehr als 21 Mitgliedern und das Sekretariat. Im Anschluß an die Annahme der Satzung wurden das Präsidium und der Beratende Ausschuß gewählt. Damit ist ein entscheidender Schritt getan. Neben die schon bestehende *Ostasiatische Christliche Konferenz*, die *Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz* und die Zusammenarbeit der Kirchen im *Nahen Osten* tritt nun die Konferenz *Europäischer Kirchen*. Wenn man sich vor Augen hält, daß außerdem schon seit längerer Zeit eine enge Zusammenarbeit der Kirchen im *nordamerikanischen* Raum besteht und vor kurzem eine solche „kontinentale“ Verbindung auch im *südpazifischen* Raum hergestellt worden ist (es fehlt bisher nur eine engere Verbindung der Kirchen in Lateinamerika), darf man sicher sagen, daß jetzt der Zeitpunkt gekommen war, auch die Kirchen in Europa zu einem gemeinsamen Handeln zusammenzuschließen. Alle diese regionalen Konferenzen sind keine offiziellen Untergliederungen des Ökumenischen Rates. Aber sie haben, wenn auch in verschiedener Weise, sehr engen Kontakt mit dem Ökumenischen Rat, der mehrfach zum Ausdruck gebracht hat, daß er diesen regionalen Zusammenschlüssen volle Freiheit gibt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man feststellt, daß damit der Gesamtarbeit des Ökumenischen Rates ein bedeutender Dienst getan wird. Es gibt eine Fülle von Fragen, die die einzelnen Kontinente angehen, die aber auf gesamtökumenischen Beratungen nicht genügend diskutiert werden können. Hier können und werden die kontinentalen Zusammenschlüsse einspringen. Hinzu kommt, daß damit neben eine gewisse *konfessionelle* Aufgliederung der Ökumene die *kontinentale* tritt. Beide werden sich ergänzen und zugleich dafür sorgen, daß weder die kontinentalen noch die konfessionellen Gesichtspunkte einseitig im Vordergrund stehen.

Verpflichtung gegenüber anderen Kontinenten

So sehr auch das Zusammenleben im europäischen Kontinent der Konferenz das Gepräge gab, so wenig wollte man jedoch dabei stehenbleiben. Gewiß hatte Visser 't Hooft in seinem Eröffnungsvortrag darauf hingewiesen, daß es unsere Aufgabe sei, „die europäische Kultur mit denjenigen Grundfragen zu konfrontieren, denen sie sich stellen muß, wenn sie eine Zukunft haben soll.“ Dabei dürfe unsere Evangelisation „nicht eine auf die Kirche ausgerichtete Evangelisation sein. Sie sollte die Fragen der Existenz Europas aufwerfen, und zwar im Lichte des christlichen Evangeliums.“ Aber im Grunde genommen gilt das gleiche auch für die übrige Welt. „Diese Aufgabe innerhalb Europas ist nicht unsere einzige Aufgabe. Jede christliche Kirche hat Anteil an der weltweiten missionarischen Berufung der ganzen Kirche“ (Visser 't Hooft). Um diese Aufgabe ging es in der Arbeitsgruppe 1, die ein vorbereitendes Dokument vorlegte. Außerdem sprach Professor M. Joubert von der Universität Bordeaux zu der gleichen Frage. Es muß gleich vorweggenommen werden, daß weder dieses Thema noch das des Zusammenlebens als Generationen in Nyborg IV schon eine abschließende Behandlung

erfahren hat. Beide Arbeitsausschüsse sind von der Konferenz aufgefordert worden, weiterzuarbeiten und den Ertrag der Diskussion der Vorträge und eventuell noch neuer Stellungnahmen zu verarbeiten und wieder vorzulegen.

Die Arbeitsgruppe hatte festgestellt, daß das ökumenische Bewußtsein den ganzen Menschen in all seinen Aktivitäten erfassen müsse. *Ökumenisch* ausgegerichtete Diakonie, Mission, Theologie seien die Stichworte einer neuen Epoche der Kirchengeschichte. Von diesem Faktum her ist vieles in Frage zu stellen: „Die bisherige *Diasporaarbeit* europäischer Kirchen in Übersee, insofern sie vorbehaltlos Volk und Kirche verbindet; der *missionarische Auftrag*, sofern er nicht in seiner ganzen Weite, sondern allein als Sendung einer bestimmten Kirche oder Missionsgesellschaft gesehen wird; die *theologische Arbeit*, insofern sie ihren abendländischen, manchmal sehr introvertierten Charakter zum Maß alles theologischen Denkens macht; die *Konfessionsbestimmtheit*, insofern sie nur Erbe europäischer Kirchengeschichte ist.“

In den Beratungen über die Verpflichtung gegenüber anderen Kontinenten zeichnen sich neue Konturen des Auslandsdienstes der Kirchen ab. Es wird immer deutlicher, daß ökumenischer und missionarischer Dienst in eins zu sehen sind, daß ökumenische Diakonie mit dazugehört und daß in den Kirchen Europas auch die Folgerungen für diese Zusammenschau der Aufgaben gezogen werden müssen. Das bedeutet, daß wir sowohl in den Kirchen als auch in den Missionsorganisationen zu Strukturänderungen kommen werden, die sich zum Teil schon abzeichnen. Dabei wird es in Zukunft nicht nur um die Konfrontierung einzelner Menschen mit der Botschaft des Evangeliums gehen können. In der neuen pluralistischen Gesellschaft muß das Evangelium auch den Menschen in ihren Gruppierungen und Lebensbereichen bezeugt werden. Groß ist auch die Aufgabe an den Menschen anderer Kontinente, die jetzt in Europa Dienst tun.

Der Vollversammlung wurde vorgeschlagen, eine kleine ständige *Kommission* der Konferenz Europäischer Kirchen einzusetzen, um die Aufgaben europäischer Kirchen in der Welt klar herauszustellen, den eigenen Kirchen in diesen Fragen zu helfen und mit den entsprechenden Organen der Kirchen in anderen Kontinenten Verbindung aufzunehmen und zu halten.

Verantwortliche Zusammenarbeit der Generationen

Erfahrungen aus 60 Kirchen in den verschiedensten Teilen Europas sind in dem Vorbereitungsdokument der Arbeitsgruppe 4 über das *Zusammenleben als Generationen* verarbeitet worden.

Wir stehen in einer Krisis der Autorität. Unter dem Druck des komplexen gegenwärtigen Lebens ist die ältere Generation — so wird dort ausgeführt — nicht in der Lage gewesen, „eine gültige Form für ein verantwortliches Leben zu entwickeln.“ Die junge Generation hat vergeblich nach einer „Ersatz-Autorität“ gesucht. Für das Verhältnis der Generationen zueinander wird als neue Form die *Partnerschaft*, die Kameradschaft oder die Bruderschaft in den Vordergrund gestellt. Aber diese Formen müssen von beiden Seiten bejaht werden. Im allgemeinen kann man sie heute kaum schon entdecken. Was in erster Linie notwendig ist, ist ein von *beiden* Seiten ehrlich gewollter Kontakt und eine echte Aufgeschlossenheit für die andere Generation, die es ermöglicht, die Gründe der gegenwärtigen Entfremdung zu begreifen.

Professor Dr. von Oppen stellte in seinem ausführlichen Referat zum gleichen Thema den Wechsel der Generationen als ein notwendiges und wichtiges Glied des Gesellschaftsprozesses dar, der immer seinen eigenen Charakter hat und aus dem sich die Aufgabe ergibt, die die beiden Generationen mit- und gegeneinander zu bewältigen haben. Der heutige Generationswechsel ist von einer besonderen Bedeutung in der Geschichte. Früher war die beherrschende Gestalt für den Generationswechsel der „Vater.“ Als Sprecher und Vertreter der unantastbaren überkommenen Ordnungen forderte und fand er Gehorsam. Seine Autorität ermöglichte der jungen Generation ein schlichtes Hineinwachsen. Dagegen erhoben sich im 19. und 20. Jahrhundert große Bewegungen, Aufstände gegen die „Väter“ mit ihren verhärteten patriarchalischen Ansprüchen. Von Oppen forderte von der Kirche, daß sie sich neu auf ihr prophetisches Amt besinnen müsse, das heißt, daß sie eine Kirche der Erwartung und Hoffnung ist. Prophetisch reden heiße nüchterne Aussagen machen, die Gegenwart von der Zukunft her durchleuchten und in diesem Licht die Zeichen der Zeit deuten. Nur dann sind die Widersprüche unserer Zeit und auch die Widersprüche des Generationswechsels zu überwinden.

Die Diskussionsgruppe hat dann der Konferenz bestimmte Empfehlungen vorgelegt, die für die Weiterarbeit beachtet werden sollen.

Die nächsten Schritte

„Konferenz“ ist sicher noch ein unzureichender Ausdruck für das, was im Blick auf die Zusammenarbeit der Kirchen in Europa nottut. Trotzdem wird man noch eine geraume Zeit bei diesem Ausdruck bleiben müssen, der allerdings jetzt weit mehr Verbindlichkeit einschließt, als das bisher der Fall gewesen ist. Trotz großartiger Leistungen bei der Vorbereitung dieser Zusammenkunft, die sich vor völlig neue Fragen gestellt sah, seitdem die Verlegung auf das Schiff beschlossen werden mußte, wird man von Nyborg IV nicht als von einer „perfekten“ Konferenz sprechen. Glücklicherweise nicht. Das „Zusammen leben“, auch und vielleicht gerade, wenn es auf einem solchen begrenzten Raum geschieht wie auf einem Schiff, muß praktiziert werden. Dabei ist manches auszuprobieren. Dabei werden auch Fehler gemacht. Aber wo ginge es im Zusammenleben der Menschen — auch der Christen — ohne Mängel zu?

Die Konferenz war entschieden zu kurz. Sie konnte vor allem die Themen der Arbeitsgruppen nicht zu Ende diskutieren und kam daher nicht zu Ergebnissen, die schon „druckreif“ gewesen wären. Auch die Auswertung oder besser Nichtauswertung der vorbereitenden Arbeit rief berechtigte Kritik hervor. Wir brauchen sie hier nicht im einzelnen darzustellen. Es gibt wohl keine große Konferenz, an deren Methodik nicht eine gewisse Kritik geübt wird. Wir bedauern auch nicht, daß es noch nicht zu abschließenden Ergebnissen kam. Trotzdem enttäuschte die auf der „Bornholm“ geleistete thematische Arbeit. Sie konnte einfach nicht zum Zuge kommen. In Zukunft wird wohl sehr viel sorgfältiger darauf geachtet werden müssen, daß es einige Zeit braucht, bis man auf ökumenischen Konferenzen „warm“ geworden ist. Wenn praktisch nur *ein* Tag für die Debatte der Ausschüsse zur Verfügung steht, kann es nicht zu sinnvollen Ergebnissen kommen. Wenn wirklich eine solche große Konferenz nur vier Tage dauern darf, muß man im wesentlichen auf Vorträge verzichten (die im übrigen dann doch nicht ausgewertet werden können), darf auch keine Fragen der Ordnungen oder Verfassungen zu klären haben, sondern muß sich ganz auf die Gruppenarbeit konzentrieren. Oder man muß einer solchen Konferenz von vornherein mehr Zeit geben.

Leidenschaftlich wurde der beinahe im letzten Augenblick vorgelegte Vorschlag für die Zusammensetzung des Präsidiums und des Beratenden Ausschusses kritisiert. Man wird zugeben müssen, daß der Nominierungsausschuß sich in einem gewissen Dilemma befand. Er ging davon aus (was freilich in der Verfassung nicht klar definiert worden ist), daß nur die ordentlichen Delegierten, die auf der Konferenz anwesend sind, in diese beiden Gremien gewählt werden können. Das heißt, daß von etwa 75 offiziellen Delegierten jeder dritte in die beiden Leitungsgremien zu wählen war. Diese Auswahl ist sicher zu gering. Ergebnis: keine Laien, keine Frau, keine jugendlicheren Delegierten. Das verdirbt nicht nur die Optik, sondern widerspricht geradezu den in den letzten Jahren immer wieder verkündeten ökumenischen Prinzipien. Hier muß Wandel geschaffen werden. Es wird an den Mitgliedskirchen liegen, bei der nächsten Tagung entsprechende Delegierte zu ernennen. Oder man muß den Grundsatz fallenlassen, diese Gremien nur aus der Zahl der anwesenden Delegierten zu besetzen. Es wäre auch gut, einen Vertreter der nicht zum Ökumenischen Rat gehörenden Gruppen, die bei der Konferenz Europäischer Kirchen mitarbeiten, in den Beratenden Ausschuß zu berufen.

Ganz unverständlich ist der Beschluß, die Zahl der Präsidenten auf sieben zu erhöhen. Schon die Zahl fünf schien reichlich groß zu sein. Wir meinen, man täte gut daran, *einen* Präsidenten und *einen* stellvertretenden Präsidenten zu haben, und lieber in diesen Ämtern häufiger einen Wechsel vorzunehmen. Ein Präsidium von sieben Mitgliedern, die alle gleichberechtigt sind, kann eine solche Konferenz nicht leiten. Man wird auf den Ökumenischen Rat verweisen, der bekanntlich sechs Präsidenten hat. Aber dort ist zu berücksichtigen, daß der Ökumenische Rat Kirchen in sechs verschiedenen Kontinenten zusammenfaßt und daß nahezu alle großen Konfessionen neben vielen kleineren vertreten sind. Vor allem aber liegt die eigentliche Leitung des Ökumenischen Rates beim Zentralausschuß, der bekanntlich nur einen Vorsitzenden und einen Stellvertreter des Vorsitzenden wählt. Damit ist eine Garantie gegeben, daß dieses weltweite Gremium handlungsfähig ist. Viele von uns haben die Konferenz auf der Bornholm mit der Überzeugung verlassen, daß es zu einer anderen Struktur der Leitung der Konferenz Europäischer Kirchen kommen muß. Entweder wird man einen der sieben Präsidenten zum Vorsitzenden des Präsidiums oder zum „geschäftsführenden Präsidenten“ wählen müssen. Oder man muß sich, wie oben schon gesagt, entschließen, einen einzelnen Präsidenten herauszustellen, der dann das Gegenüber zum Generalsekretär wäre.

Man konnte sich leider auch noch nicht dazu entschließen, einen hauptamtlichen Generalsekretär zu berufen. Dr. Williams soll diesen Dienst in Zukunft mit 80 Prozent seiner Zeit tun. Aber Nyborg V wird sicher die Einrichtung eines vollen Generalsekretariats beschließen müssen, wenn die großen Aufgaben bewältigt werden sollen. Es wäre auch gut, einen Vertreter der nicht zum Ökumenischen Rat gehörenden Gruppen in den Beratenden Ausschuß zu berufen.

Besonders bedauerlich war es für eine europäische Konferenz in unserer Zeit, daß keine Asiaten, Afrikaner und Lateinamerikaner als Beobachter anwesend waren. Dies ist nicht Schuld der Konferenzleitung. Widrige Umstände hatten es im letzten Augenblick verhindert. Soll es zu einem Gespräch mit den übrigen kontinentalen Konferenzen kommen, muß für eine ausreichende Repräsentation (*ein* Mann genügt nicht!) gesorgt werden. Dankbar wurde die Anwesenheit zweier profiliert katholischer Beobachter begrüßt.

Wir bedauern auch, daß die Konferenz in diesem entscheidenden Augenblick keine Botschaft an die Mitgliedskirchen verabschiedete. Natürlich stehen wir alle etwas kritisch zu solchen „Worten.“ Trotzdem haben die Kirchen und haben vor allem die Gemeinden ein Recht, auch unmittelbar in einem solchen Augenblick angesprochen zu werden. Ist es wirklich unmöglich, ein so kurzes Wort zu sagen, daß es tatsächlich von den Kanzeln verlesen wird?

Und damit kommen wir an das Kernproblem, das natürlich auch diese Konferenz zunächst nicht lösen konnte. Was kann geschehen, damit die *Gemeinden* miteinbezogen werden in den Vorgang des Zusammenwachsens der europäischen Kirchen? Dies gilt in gleicher Weise für die große Ökumene. Ist es möglich, daß heute ein kirchliches Bewußtsein des europäischen Menschen erwächst? Dies kann gewiß nicht nur in Führungsgremien geschehen. Die nur in Zwischenberichten zur Kenntnis genommenen bisherigen Arbeitsergebnisse der Sektionen 2 und 3 werden vielleicht dazu helfen, daß wir den unmittelbaren europäischen Fragen noch näherkommen. Die Versammlung hat sich zwar noch nicht entschlossen, die Themen „Kirche und Staat im Europa der Gegenwart“ und „Die Kirchen und der gegenwärtige soziale Wandel“ als die zentralen Themen der nächsten Konferenz festzulegen. Eine Menge Widerstände waren spürbar. Aber wahrscheinlich wird man versuchen, aus diesen beiden Arbeitsgruppen eine einzige zu schaffen, die der Konferenz einen vorbereitenden Bericht über den Dienst europäischer Kirchen im Pluralismus der gesellschaftlichen und politischen Strukturen unseres Kontinentes vorlegt. Damit würde die nächste Nyborger Konferenz und auch ihre Vorbereitung mitten in die brennenden aktuellen Fragen hineingreifen.

Noch einmal, dies darf nicht nur auf der „oberen Ebene“ geschehen. Es ist ein heißes Thema. Aber es ist das Thema, das jeden wachen Christen in seiner Gesellschaft — sei es Ost oder West — unmittelbar angeht. Dankbar hat die Konferenz die Pläne zur Kenntnis genommen, eventuell ein Konferenzzentrum in einem alten Schloß in Österreich auszubauen. Dies könnte zu einer entscheidenden Hilfe für ein Zusammenwachsen der europäischen Kirchen auf Gemeindeebene und besonders in der Jugend werden.

Die Thematik von Nyborg IV über das *zusammen leben* bleibt also das Hauptthema der Konferenz Europäischer Kirchen. Dazu können wir nur ein volles Ja sagen. Denn es ist nicht nur *das* Thema *unseres* Kontinentes. Es ist das Thema der *Welt* im ausgehenden 20. Jahrhundert. Europa und damit die Kirchen in Europa haben dabei eine besondere Verantwortung. Von dieser Verantwortung spürten wir etwas auf der „Bornholm“ — in den Debatten und noch mehr vielleicht in den vielen Gesprächen auf den Planken dieses Schiffes. Von neuem wurde spürbar, daß eine solche Verantwortung nur in Christus wahrgenommen werden kann. Wir wollen einander helfen, Christus zu begegnen — so sagte jemand am Schluß der Konferenz. Und von daher erwächst die Hilfe für das gemeinsame Leben — in Europa und in der Welt.

Gerhard Brennecke

ÖKUMENISCHE INSTITUTE UND SEMINARE

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat im vergangenen Frühjahr angeregt, in der „Ökumenischen Rundschau“ eine Übersicht über Geschichte, Materialbestand und Arbeitsweise der in Deutschland bestehenden Ökumenischen Seminare und Institute zu veröffentlichen. Wir kommen dieser Anregung hiermit nach und fügen außerdem eine Zusammenstellung des in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main gesammelten Materials bei. Das von Prof. Siegmund-Schultze gegründete Ökumenische Archiv in Soest/Westf. hat 1962 ein eigenes Inventarverzeichnis herausgebracht (Verlag Mocker & Jahn, Soest), auf das gleichfalls verwiesen sei. Wir hoffen, mit der nachstehenden Veröffentlichung allen ökumenisch Interessierten einen Dienst zu tun.

Die Schriftleitung

A. Evangelische Einrichtungen

1. *Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg*

Die Eigenart des Ökumenischen Instituts der Universität Heidelberg liegt darin, daß es nicht nur im Rahmen der Theologischen Fakultät der Lehre und Forschung dient, sondern, in Verbindung mit einem Studentenwohnheim, einen Ort praktischer ökumenischer Lebensgemeinschaft bildet. Das Ökumenische Institut wurde im Jahre 1946 von Professor D. Dr. Edmund Schlink kurz nach dessen Berufung auf den systematischen Lehrstuhl der Fakultät gegründet. Die Anfänge waren in jener Zeit natürlich recht bescheiden. Es stand lediglich ein Raum im wissenschaftlich-theologischen Seminar zur Verfügung, und die Bibliothek wurde zunächst aus Beständen der anderen Seminarabteilungen zusammengestellt. Die Möglichkeit für eine grundlegende Erweiterung bot sich, als man vor der Aufgabe stand, für Studenten, zumal für ausländische, Wohnraum zu beschaffen. Mit Mitteln von staatlicher und kirchlicher Seite sowie durch die Hilfe privater Spender konnte ein eigenes Gebäude (Plankengasse 1–3) errichtet werden, das im Herbst 1957 bezogen wurde. Es umschließt das Ökumenische Institut und das Ökumenische Studentenwohnheim. Der Direktor des Instituts ist zugleich Ephorus des Wohnheims.¹

Das Ökumenische Studentenwohnheim mit seinen dreißig Plätzen ist nicht nur für Theologen bestimmt, sondern für Studenten aller Fakultäten aus verschiedenen Kirchen und Nationen. Sie praktizieren eine ökumenische Lebensgemeinschaft im kleinen. Morgens und abends versammelt man sich in der Hauskapelle zu Andachten, die nach den Ordnungen der verschiedenen Kirchengemeinschaften abwechselnd von den Studenten gehalten werden. In Arbeitsgruppen und mit Vorträgen von Gästen aus der Ökumene werden ökumenische Themen behandelt. Während der Ferien besteht auch die Möglichkeit zur Unterbringung von Gästen, die am Institut arbeiten wollen.

Das Ökumenische Institut ist mit der dogmatischen Disziplin verbunden. Der Direktor erhielt bei der Gründung des Instituts einen zusätzlichen Lehrauftrag für ökumenische Theologie. Es ist grundsätzlich nicht daran gedacht, die ökumenische Theologie zu einem selbständigen Fach zu entwickeln. Sie soll vielmehr ein Element der theologischen Arbeit sein und kann daher auch durchaus mit einer anderen Disziplin als der dogmatischen verbunden werden.

¹ E. Schlink, Der Neubau des Ökumenischen Instituts und Studentenwohnheims der Universität Heidelberg. In: Ruperto-Carola X, 23 (1958), 197–200.

Diese feste Bindung an eine bestimmte Fachrichtung kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Vorlesungen, Seminare und Übungen, die im Rahmen des Instituts abgehalten werden, als dogmatische angezeigt werden. Sie behandeln also durchweg dogmatische Probleme der ökumenischen Bewegung bzw. der Auseinandersetzung mit der Theologie anderer Kirchen.²

Die Bibliothek und das Archiv des Instituts konnten in den letzten Jahren erheblich erweitert werden. Die Bibliothek umfaßt zur Zeit etwa 9000 Bände. Neben den einschlägigen Lexika enthält sie die wichtigsten Hilfsmittel zur Exegese, Kirchen- und Theologiegeschichte, Quellen und Arbeiten zur Geschichte der ökumenischen Bewegung sowie Veröffentlichungen zum Gespräch zwischen den Kirchen. Eine weitere Abteilung ist nach konfessionskundlichen Gesichtspunkten aufgebaut; hier finden sich Darstellungen zur Symbolik und Geschichte der einzelnen Kirchen und christlichen Gemeinschaften sowie zu den kirchlichen Verhältnissen in einzelnen Ländern. Geringeren Umfang haben eine religionswissenschaftliche und eine missionswissenschaftliche Abteilung, da hierfür inzwischen eine eigene Bücherei innerhalb des wissenschaftlich-theologischen Seminars aufgebaut worden ist. Der Schwerpunkt liegt auf der systematischen Abteilung, in der Veröffentlichungen zur Lehre, zur Liturgie und zum Kirchenrecht der verschiedenen Kirchen und Konfessionen gesammelt werden. Im Vordergrund stehen hier die *Catholica* und Arbeiten aus der neueren ostkirchlichen und anglikanischen Theologie. Die Zeitschriftenabteilung beläuft sich auf 114 Nummern.

Das Archiv konnte vor allem durch die Übernahme von privaten Sammlungen ökumenischer Dokumente ausgebaut werden. Es enthält eine umfangreiche Sammlung von ‚Papers‘ aus der frühen Bewegung für ‚Life and Work‘, vor allem aus den dreißiger Jahren, und ‚Papers‘ aus den Arbeiten der ‚Faith and Order‘-Kommission seit 1948. Weitere Dokumente stehen als Mikrofilme zur Verfügung.

Dr. Reinhard Slenczka

2. *Ökumenisches Seminar der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg-Lahn*

Der ökumenische Gedanke faßte bereits vor dem 2. Weltkrieg in Marburg Fuß. Anregungen hierzu gingen zunächst von Prof. Hans von Soden aus. Seit 1935 lehrte Prof. D. Dr. Ernst Benz an der Fakultät, der durch seinen Athos-Aufenthalt 1930 und seine Tätigkeit in Dorpat die orthodoxe Kirche in verschiedenen Zweigen kennenlernte.

Das erste als solches angekündigte Seminar hielt Prof. Benz im Wintersemester 1947/48, noch mitten in der Notzeit Deutschlands. Das Thema dieses ersten Seminars „Geschichte des ökumenischen Gedankens im abendländischen Protestantismus“ gab Gelegenheit zu einer Einführung der Studenten in die ökumenische Bewegung, so wie sie sich in ihrer Geschichte vor der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz zeigte.

Von 1947 kündigte Prof. Benz ökumenische Seminare in jedem Semester an, später auch in Verbindung mit den Dozenten Dr. Ludolf Müller und Dr. Gerhard

² Vgl. die Vorlesungsverzeichnisse der Universität Heidelberg. Veröffentlichungen, bes. Dissertationen, aus der Arbeit des Instituts erscheinen u. a. in der von E. Schlink herausgegebenen Reihe „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie“ (Göttingen).

Müller. Die Teilnehmerzahl betrug durchschnittlich 25, ein stets wechselnder Kreis von Theologen und Religionsphilologen. Die Themen der ökumenischen Seminare umfaßten vor allem die Anglikanische Kirche, die Orthodoxe Kirche, die Jungen Kirchen in Asien und Afrika, die Religionsgemeinschaften in Deutschland heute, das Verhältnis des römischen Katholizismus zum Protestantismus unter Einschuß des zweiten Vaticanums und die Weltkirchenkonferenzen. Daneben hielt Prof. Benz im Turnus konfessionskundliche Hauptvorlesungen und ökumenische Spezialvorlesungen.

Aus dem Institut ging eine Reihe von Publikationen hervor, vor allem solche des Institutsdirektors selbst, außerdem eine Anzahl von Dissertationen, auch ausländischer Doktoranden.

Seit dem Sommersemester 1952 bestand das Ökumenische Seminar als selbständiges Institut. Damals begann der Aufbau einer besonderen Bibliotheksabteilung, deren Hauptsammlung 1888 Werke umfaßt. Daneben steht eine große Sammlung kleiner Schriften zur Verfügung, in die Zeitungsausschnitte, Sonderabdrucke und kleinere Publikationen aufgenommen werden. Soweit sie die Ökumene betreffen, werden sie außer in einem Verfasser- auch in einem Stichwortkatalog erfaßt. Besondere Beachtung verdient jedoch eine Spezialsammlung zur anglo-amerikanischen Kirchenkunde, die in den letzten Jahren erworben wurde.

E. Siegmund-Schultze

3. Institut für ökumenische Theologie der Westf. Wilhelms-Universität Münster (Westf.)

Als Prof. D. Kinder 1953 als Ordinarius an die Evang.-Theol. Fakultät der Universität Münster berufen wurde, erteilte ihm die Fakultät als zusätzlichen Lehrauftrag den über Geschichte, Probleme und Aufgaben der ökumenischen Bewegung. Im Jahre darauf, 1954, wurde dazu am hiesigen Evang.-Theol. Seminar eine Abteilung „Seminar für ökumenische Fragen“ (wie es damals hieß) gegründet und ihm die Leitung übertragen. 1961 wurde es in ein selbständiges „Institut für ökumenische Theologie“ umgewandelt (wie es jetzt offiziell heißt). Dieses geschah mit aus Paritätsgründen im Blick auf die hiesige Katholisch-Theologische Fakultät, die in jener Zeit auf die Initiative von Professor Volk (jetzt Bischof von Mainz) hin ein „Institut für ökumenische Theologie“ errichtete. Durch das Gegenüber zu diesem bekam unser Institut einen zweiten Schwerpunkt: War sein ursprünglicher Schwerpunkt (der auch jetzt noch der beherrschende ist) die Erforschung der ökumenischen Bewegung, wie sie sich seit 1948 im Ökumenischen Rat der Kirchen konsolidiert hat, und die Behandlung der aus ihr entspringenden Probleme und Aufgaben, so trat nun die kontroverstheologische Behandlung der speziell durch das Verhältnis evangelisch/katholisch gegebenen Fragen hinzu. Darum wurde die Abteilung „Catholica“ in unserem Institut besonders ausgebaut.

Die Bibliothek unseres Instituts umfaßt im ganzen folgende Abteilungen:

- a) Geschichte der ökumenischen Bewegung (Allgemeines und Übersichten; Weltmission; Weltkirchenkonferenzen; einzelne Zweige der ökumenischen Arbeit);
- b) Grundsätzlich-Theologisches (Ekklesologie; Sakramente; Gottesdienstliches; Sozialethik; Bibel; Kirchenrecht usw.);
- c) Kirchenkundliches (Ostkirche; Römischer Katholizismus; Anglikanismus; Protestantismus [allgemein]; Luthertum; Presbyterianer; Kongregationalismus usw.; Sekten; Kirchliche Länderkunde);

d) Zeitschriften, Nachschlagewerke usw.

Es werden ca. 30 Zeitschriften gehalten. Der bisherige Bücher-Bestand beträgt etwa 3000 Bände.

Eine *Veröffentlichungsreihe* aus unserem Institut besteht noch nicht, ist aber geplant. (Die Scheu vor einer großen Vermehrung und Zersplitterung derartiger Veröffentlichungen läßt uns bisher da noch zurückhaltend sein!)

Die *Arbeitsweise* unseres Instituts besteht vor allem darin, daß es allen Studenten der Universität zur Benutzung offensteht. Allerdings wird es zum Selbststudium noch nicht genügend wahrgenommen. Sodann pflegt Prof. D. Kinder in gewissen Abständen zweistündige Vorlesungen und Übungen im Rahmen des Lehrbetriebs der hiesigen Fakultät sowie Vorträge bei Universitätswochen u. ä. über ökumenische Themen zu halten. Ferner werden von unserem Institut Kontakte mit ausländischen Studenten, die in Münster studieren, gepflegt bzw. hiesige Studenten, die im Ausland studieren, vorbereitet und ausgerüstet. Dies gilt auch für hiesige Studenten, die in jedem Jahre zum Orthodoxen Seminar (St. Sergius-Institut, Paris) gesandt werden. Schließlich haben wir einen regelmäßigen evangelisch-katholischen wissenschaftlich-theologischen Arbeitskreis. Regelmäßige Beziehungen werden mit dem Ökumenischen Archiv in Soest unterhalten. (Nach Besetzung der noch vakanten Professur von Bischof Volk wird ein regelmäßiger Austausch mit dem hiesigen katholischen Institut für ökumenische Theologie erhofft.)

Hingewiesen sei noch auf das von Professor Stupperich geleitete Institut für Osteuropa- und Ost-Kirchenkunde an der hiesigen Fakultät.

Prof. D. Ernst Kinder

4. Institut für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie der Universität Tübingen

Am 28. September 1956 genehmigte das Kultusministerium Baden-Württemberg die von der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen beantragte Errichtung eines ‚Instituts für Ökumenische Theologie‘. Das Institut, das zunächst seine Arbeit unter recht beengten räumlichen Verhältnissen aufnahm, fand 1958 eine neue Bleibe in dem schön gelegenen Haus Haußerstraße 43.

Im Unterschied zum benachbarten Heidelberg, wo das ‚Ökumenische Institut‘ dem Lehrstuhl für Systematische Theologie verbunden ist, wurde das jüngere Tübinger Institut dem Lehrstuhl für Missionswissenschaft zugeordnet, dessen Inhaber, Professor D. Gerhard Rosenkranz, die Leitung der neuen Einrichtung übertragen bekam. Die *venia legendi* des Lehrstuhlinhabers wurde dementsprechend 1957 in eine *venia* für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie erweitert. Diese organisatorischen und personellen Voraussetzungen gaben dem Institut seinen Charakter und wiesen ihm von vornherein seinen besonderen Aufgabenbereich zu. Es sollte – wie es in dem Antrag der Fakultät hieß – die den evang.-theol. Fakultäten gestellte Aufgabe verwirklichen helfen, „sich in allen ihren Disziplinen um Erkenntnis der Situation der Kirchen und ihrer Umwelt zu bemühen, somit sich in Forschung und Lehre mit der Wirklichkeit weltweiten Christentums im Blick auf die Weltmission wie auf die ökumenische Einheit in Übereinstimmung zu bringen.“ Dabei sollte sich „seine Tätigkeit vorwiegend auf die Problematik der Evangelisation und die Missionsstudien“ ausrichten, die seit 1955 in der Studienabteilung des Ökumenischen Rats in Genf neben den Problem-

kreisen „Glauben und Kirchenverfassung“ und „Kirche und Gesellschaft“ als eigene Forschungsgebiete zunehmend an Bedeutung gewannen.

Daß mit dieser Konzentration keine isolierte Behandlung der gestellten Aufgaben gemeint war, hob Professor Rosenkranz in seiner Ansprache anläßlich der öffentlichen Gründungsfeier des Instituts am 27. Juni 1957 ausdrücklich hervor. „Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft und das Ringen um die Einheit der Kirche“, führte er damals aus, „sind unablösbar in die Verpflichtung der Kirche zu Mission und Evangelisation verflochten, wie diese wiederum von jenen beiden durchdrungen wird. Wir können heute nicht von Mission und Evangelisation, von jungen Kirchen in Asien und Afrika sprechen, ohne die weltumspannenden Themen im Auge zu behalten, die mit den ersten beiden Themenkreisen gestellt sind.“ Diese Wegweisung, deren grundsätzliche Bedeutung durch die organisatorische Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen in Neu-Delhi 1961 bestätigt wurde, ist seither für die Arbeit des Instituts bestimmend geblieben. Konzentration und Verflechtung will auch der neue Name „Institut für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie“ zum Ausdruck bringen, den das Kultusministerium am 1. Februar 1962 genehmigte.

Das Institut, das bei seiner Gründung die Bibliothek des Missionswissenschaftlichen Seminars übernehmen konnte, verfügt zur Zeit einschließlich der Zeitschriftenjahrgänge über ca. 5 500 Bände. Den Hauptteil bildet Literatur aus den verschiedenen Gebieten der Missionswissenschaft (biblische und systematische Begründung, Geschichte, Organe, Arbeitszweige und Arbeitsweisen der Mission, Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika), wobei auch die wichtigsten Veröffentlichungen von röm.-katholischer Seite berücksichtigt sind. Ihr folgt Literatur aus den Gebieten, mit denen die Evangelische Religionskunde befaßt ist (Religionsgeschichte, -phänomenologie, -soziologie und -psychologie; Quellen und Einzeldarstellungen verschiedener Religionen und moderner Strömungen). Eine dritte Abteilung umfaßt ökumenische Literatur im engeren Sinne (Kirchenkunde, Geschichte und Organe der ökumenischen Bewegung, konfessionelle und interkonfessionelle Zusammenschlüsse, Kontroverstheologie und Einzelprobleme im Zusammenhang ökumenischer Entwicklungen). Bei der Weite des Forschungsbereichs des Instituts können hier nur die wesentlichsten Veröffentlichungen gesammelt werden. Hinsichtlich der Publikationen des Ökumenischen Rats wird Vollständigkeit angestrebt. Eine kleine Handbibliothek mit der nötigsten allgemein-theologischen Literatur (Kompendien, Kommentare, Nachschlagewerke) rundet den Bestand ab.

Unter dem Direktor sind am Institut ein Assistent und eine Halbtags-Schreibkraft hauptamtlich beschäftigt. Eine wissenschaftliche Hilfskraft hält den Zeitschriftenkatalog auf dem laufenden. Bei der Herausgabe von missionswissenschaftlichen Werken oder der Zusammenstellung entsprechender Bibliographien konnten die Mitarbeiter am Institut manche wertvolle Hilfe leisten.

Das Institut, das ausschließlich der Forschung und wissenschaftlichen Lehre dient, bietet vor allem den Studenten Möglichkeit und Gelegenheit, sich mit den Aufgaben und Problemen zu befassen, die den Kirchen in der ganzen *oikoumene* aus ihrer Sendung in die Welt erwachsen. In seinen Räumen finden die wöchentlichen Seminarsitzungen statt, in denen Fragen der missionarischen Verkündigung im Blick auf ihr Gegenüber und im Bezug zu ökumenischen Studienarbeiten behandelt werden. Theologen und „Laien“ aus Übersee — oft lebhaft Teilnehmer am Semi-

nar – finden im Institut jederzeit Beratung und Hilfe. Ab und zu kommen auch Pfarrer aus der Landeskirche, um sich einen Überblick über einzelne Fragen aus Mission und Ökumene zu verschaffen. Dem Direktor, der der „Württembergischen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission“ als geborenes Mitglied angehört, ist gerade daran gelegen, unter der Pfarrerschaft und dadurch in den Gemeinden ein breiteres Interesse für den großen Auftrag zu wecken, der der Kirche Jesu Christi gegeben ist.

Paul-Gerhardt Buttler

5. *Ökumenisches Seminar der Universität Hamburg*

Bei ihrer Gründung 1954 erhielt die Ev.-Theologische Fakultät einen Lehrstuhl für „Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen der Kirchen.“ Auf ihn wurde Prof. Walter Freytag berufen, der seit 1929 einen Lehrauftrag für Missionswissenschaft innerhalb der Philosophischen und der Theologischen Fakultät innehatte. Nach seinem Tode wurde 1962 Bischof Prof. Stephen Neill mit der Wahrnehmung des Ordinariates beauftragt. Dem Lehrstuhl sind ein missionswissenschaftliches und ein ökumenisches Seminar angegliedert.

Die Arbeit betont sowohl in der Person der beiden Direktoren wie des Honorarprofessors (Bischof H. Meyer), der Privatdozenten (Dr. H. J. Margull und Dr. H. Bürkle, beide z. Z. beurlaubt) und des Lehrbeauftragten (D. H. H. Harms) die Zusammengehörigkeit von Mission und kirchlicher Einigung in der ökumenischen Bewegung. Sie will damit der Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Rolle 1951 („Die Berufung der Kirche zu Mission und Einheit“) und der in Neu-Delhi 1961 vollzogenen Integration von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat in der wissenschaftlichen Arbeit entsprechen.

Diesem Ziel dient auch die der Universität angeschlossene Missions-Akademie, in der überseeische Stipendiaten, landeskirchliche Vikare und Kandidaten und Urlauber der verschiedenen Missionsgesellschaften neben der fachlichen theologischen Ausbildung an der Fakultät in die Aufgaben ökumenischer theologischer Arbeit und ökumenischen Zusammenlebens eingeführt werden. Der Ordinarius für Missionswissenschaft ist zugleich Mitglied des Kuratoriums und geborenes Mitglied des Vorstandes der Missions-Akademie.

Die Arbeit geschieht vor allem in Vorlesungen und Seminaren, zu denen Arbeitsgemeinschaften und regelmäßige Gastvorlesungen an der Akademie hinzukommen. Die Diskussion theologischer Grundfragen (etwa Themen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung; die Einheit in der Sicht der Kirchen Afrikas und Asiens; der Beitrag der verschiedenen Traditionen zur ökumenischen Bewegung) wird unterbaut durch ausgedehnte Informationen über die Situation der Kirchen in der Welt, ihre kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme, über die gegenwärtigen Unionsverhandlungen usw. als der Voraussetzung eines sinnvollen ökumenischen Dialogs.

Die Bibliothek der beiden Seminare umfaßt etwa 9000 Bände. Sie ist auf ca. 90 ökumenische und missionarische Zeitschriften abonniert. Zusammen mit der am Ort befindlichen Bibliothek des Deutschen Evangelischen Missions-Rates verfügt sie über eine ausgebauten Sammlung von Zeitschriften und Jahrbüchern zur Geschichte der neueren deutschen (z. T. auch der ausländischen) Missionsbewegung. Der DEMR unterhält außerdem seit etwa 15 Jahren ein aktuelles missionskundliches Archiv.

Dr. Manfred Linz

6. Ökumenisches Institut der Ev.-Theol. Fakultät Bonn Geschichte

Die Errichtung eines Ökumenischen Instituts wurde von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Bonn im Juli 1956 beschlossen. Dies geschah mit der Zielsetzung, der theologisch-wissenschaftlichen Bemühung um die Frage der „je und je in Spannung liegenden Prinzipien der Einheit und der Wahrheit der christlichen Kirchen innerhalb der einen Kirche Christi“ Raum zu geben, dem Notstand einer weithin mangelhaften Kenntnis der außerdeutschen Kirchen unter deutschen Theologiestudenten und Pfarrern abzuhelpen und schließlich die Kontakte zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens durch Gastvorlesungen und Begegnungen mit ausländischen Theologen zu pflegen. Vorgesehen wurde ein Institut unter der Leitung eines hauptamtlichen Direktors und gleichzeitigen Fakultätsmitgliedes und der Mitarbeit zweier Assistenten mit zwei Abteilungen: a) Ostkirchentum und b) anglo-amerikanisches Kirchentum. Das Institut wurde im Dezember 1956 eingerichtet. Jedoch ließen sich die auf weite Sicht geplanten personellen Anforderungen sowie die Absicht der Kombination des Instituts mit einem ökumenischen Studentenwohnheim noch nicht verwirklichen. Die Aufgabe des geschäftsführenden Direktors wird vorerst von einem Mitglied der Ev.-Theol. Fakultät wahrgenommen. Eigene Räume standen und stehen dem Institut bislang leider nicht zur Verfügung.

So waren die Arbeitsmöglichkeiten von vornherein nur begrenzt. Mit der Errichtung des Instituts wurde im Rahmen der vorhandenen Mittel eine bescheidene Bibliothek aufgebaut, die in den Räumen des Ev.-Theol. Seminars untergebracht ist. Entsprechend der Zielsetzung des Instituts wurden jedoch in allen Semestern Gastvorlesungen und Vorträge gehalten, in hohem Maße von ausländischen Theologen sowohl aus dem Westen wie aus dem Osten, um deren Vermittlung sich in ganz besonderer Weise Professor H. J. Iwand verdient gemacht hat. Parallel dazu liefen einerseits ökumenische Übungen unter der Leitung des Inspektors des Ev.-Theol. Stifts in Bonn, Dr. K. Beckmann, und andererseits zeitweilige kleinere Arbeitsgemeinschaften mit ausländischen Theologiestudenten. — Am 1. August 1963 erhielt das Institut erfreulicherweise eine planmäßige Assistentenstelle. Bis zum 1. April 1963 war Professor E. Dinkler Direktor des Instituts. Seitdem liegt die Leitung, bei wechselweiser Geschäftsführung, in den Händen der Professoren G. Gloege und W. Kreck.

Materialbestand

Der Materialbestand des Instituts ist — entsprechend den bewilligten Mitteln — bisher äußerst bescheiden. Zur Verfügung stehen etwa 550 Bände, ferner 15 Zeitschriften und deren neuere Jahrgänge. Bei dem Buchbestand handelt es sich neben Lexika und ökumenischen Standardwerken vor allem um Literatur aus dem Bereich der Russischen Orthodoxen Kirche und in geringerem Umfang aus dem Raum des anglikanischen und amerikanischen Kirchentums. Eine Erweiterung im Blick auf Junge Kirchen, Kontroverstheologie etc. ist geplant.

Arbeitsweise

Die Arbeit des Ök. Instituts richtet sich, abgesehen vom Aufbau der Bibliothek, auf die Durchführung von Gastvorlesungen, Vorträgen, Übungen und Arbeitsgemeinschaften. Die Gastvorlesungen dienen insbesondere dem Kennenlernen des außerdeutschen Kirchentums und werden vielfach durch die Ev.-Theol. Fakultät

vermittelt. Die Vorträge, die etwa dreimal im Semester vor einem allgemeinen Forum stattfinden, folgen in ihrer Thematik meist den aktuellen ökumenischen Weltkonferenzen und Ereignissen. So auch die ökumenischen Übungen, die in den weiteren Rahmen des Seminarbetriebs der Evang.-Theol. Fakultät eingegliedert sind. Z. Z. führt das Ökumenische Institut außerdem eine ökumenische Arbeitsgemeinschaft durch mit Gliedern der beiden theologischen Fakultäten in Bonn und orthodoxen, alt-katholischen und anglikanischen Theologen am Ort. — Schließlich hat das Institut auf längere Zeit ein Forschungsvorhaben begonnen, in dessen Rahmen drei Theologen einen Forschungsauftrag, betreffend den Kirchen- und Traditionsbegriff der katholischen, russisch-orthodoxen und anglikanischen Kirche, übernommen haben.

R. Weth

7. *Ökumenisches Seminar der Kirchlichen Hochschule Berlin*

Das Ökumenische Seminar der Kirchlichen Hochschule für reformatorische Theologie in Berlin wurde 1947 — während der Vorarbeiten zur Weltkonferenz von Amsterdam — unter Beteiligung und Mitinitiative des Ökumenischen Ausschusses für den mittleren und östlichen Raum Deutschlands — gegründet. Die Konstituierung erfolgte in Anwesenheit des anglikanischen Bischofs von Chichester und des evangelischen Bischofs von Berlin. Von Anfang an verfolgte das Seminar die folgenden fünf Aufgaben:

1. Das Werden des Ökumenischen Rates, seine Vorformen und seine Verfassung von 1948 im Rahmen der historischen und systematisch-theologischen Disziplinen zu interpretieren;
2. Die Arbeit der Kommission „Faith and Order“ an Hand der theologischen Dokumente von Toronto, Lund, New Haven, St. Andrews und Montreal zu analysieren und den theologischen Nachwuchs an dieser Arbeit zu beteiligen;
3. Den Studierenden der Kirchlichen Hochschule die Geschichte der Konfessionen und Denominationen unter dem Blickpunkt der in der Schrift verheißenen Einheit zu entfalten;
4. Die Realität Berlins als einer Begegnungsstätte von zwei entgegengesetzten Machtblöcken und verschiedenen Gesellschaftssystemen geistesgeschichtlich zu deuten und damit den wesentlichen Dienst der Einheit in einer politisch geteilten Stadt zu fördern;
5. Die internationalen und interkonfessionellen Kontakte für die Studenten zu realisieren durch regelmäßige Gastvorlesungen ausländischer Dozenten mit Hilfe des British Council, der U.S.-Mission Berlin, des Centre culturel de la R.F. à Berlin, des Hendrik-Kraemer-Hauses, der beiden Berliner Beauftragten des Ökumenischen Patriarchen und des gesamtdeutschen Exarchats des Patriarchen von Moskau.

Die praktische Arbeit geschieht in folgender Weise:

- a) Wöchentlich zweistündige Vorlesung durch den Direktor des Seminars (seit 1961 Professor Dr. J. W. Winterhager);
- b) wöchentlich zweistündige Seminarübung unter Leitung des Direktors zusammen mit dem planmäßigen Assistenten;
- c) vierzehntägig einstündige Gastvorlesung und zweistündiges Colloquium mit ausländischen Dozenten.

Im Frühjahr 1962 erhielt das Seminar modern und zweckmäßig ausgestattete Arbeitsräume im Neubau der Kirchlichen Hochschule (Berlin 37, Teltower Damm 86). An der Einweihung nahmen der evangelische Bischof von Berlin, der damalige Rektor der Hochschule (Professor Dr. F. Maass), der Direktor des British Centre und der Kulturattaché der amerikanischen Mission in Berlin teil. Die Bibliothek des Seminars umfaßt zur Zeit (Ende 1964) 1 925 Bände.

Prof. Dr. J. W. Winterhager

B. Römisch-katholische Einrichtungen

1. Johann-Adam-Möhler-Institut zu Paderborn

Das Institut wurde am 19. Januar 1957 von Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger gegründet. Zur Eröffnungsfeier waren die Vertreter zahlreicher theologischer Fakultäten und ökumenischer Institute des In- und Auslandes erschienen.

I. Ziele der Institutsarbeit

Das Institut hat eine dreifache Aufgabe:

1. Zunächst möchte es die Lehre, den Gottesdienst, die Spiritualität, die Lebensordnungen und das kirchliche Leben der von uns getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften, vor allem der reformatorischen, nach ihrem gegenwärtigen Stand sowie nach ihren geschichtlichen Anfängen erforschen. Es kommt dabei nicht nur auf eine phänomenologische Darstellung an, sondern darüber hinaus auf eine Untersuchung der tieferen Wurzeln und der treibenden Kräfte.

2. Eine Darstellung der katholischen Theologie, die von dem neuen ökumenischen Geist geprägt ist, den das II. Vatikanische Konzil näher umschreiben wird. Eine solche ökumenisch orientierte Theologie wird dem Dialog mit den von uns getrennten Brüdern neue Impulse geben.

3. Die Ergebnisse der theologischen Institutsarbeit sollen den Gläubigen und namentlich den Seelsorgern durch Veröffentlichungen, Vorträge und Konferenzen vermittelt werden.

II. Die gegenwärtige Gliederung des Instituts

1. Präsident des Instituts ist Exzellenz Dr. Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn.
2. Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates ist Exzellenz Dr. Hermann Volk, Bischof von Mainz.
3. Direktor des Instituts ist Prälat Professor Dr. Eduard Stakemeier.
4. Sektionsleiter für die einzelnen Aufgabengebiete des Instituts sind: Dr. theol. Albert Brandenburg, Professor Dr. theol. Peter Bläser MSC, Dr. theol. Paul-Werner Scheele, Dr. phil. Bruno Schulz.

III. Die Bibliothek des Instituts

Als wichtigste Voraussetzung für die Erfüllung der gestellten Aufgaben wurde von Anfang an der Aufbau einer umfassenden Bibliothek gesehen. Die Bibliothek, die gegenwärtig 32 000 Bände umfaßt, enthält Werke aus allen Gebieten der reformierten Theologie, sowohl exegetischer wie systematischer Natur als auch aus dem Gebiet der Praktischen Theologie. Hinzu kommen Bücher zur Theologie

der Freikirchen und Sekten, in geringerem Maß zur Theologie des Anglikanismus und der Orthodoxie, die mit einer Auswahl von Standardwerken vertreten ist. Außerdem sind mehr als 100 evangelisch-theologische Zeitschriften vorhanden.

IV. Schriftenreihen, Zeitschrift, Vorlesungen

Das Institut gibt zwei Schriftenreihen im Verlag der Bonifacius-Druckerei Paderborn heraus:

- a) „Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien“
- b) „Konfessionskundliche Schriften“.

Außerdem gibt das Institut die von Robert Grosche gegründete wissenschaftliche Zeitschrift für Kontroverstheologie „Catholica“ heraus.

An der Erzbischöflich Philosophisch-theologischen Akademie halten vier Mitglieder des Möhler-Instituts Vorlesungen über Konfessionskunde, Kontroverstheologie und ökumenische Theologie.

V. Studienförderung durch das Institut

Es erfolgt eine wissenschaftliche Beratung von Doktoranden und Studierenden, die sich durchweg mehrere Semester zum Studium im Möhler-Institut aufhalten.

VI. Der Wissenschaftliche Beirat

Der Wissenschaftliche Beirat umfaßt derzeit zwanzig Theologen, zumeist Professoren in- und ausländischer Fakultäten, Hochschulen und Institute. Den Vorsitz führt Bischof Dr. Hermann Volk.

Die gesamte Institutsarbeit wird neue Initiativen und Aufgabenbereiche erhalten durch das Konzilsdekret „De Oecumenismo“. Prof. Dr. E. Stakemeier

2. Katholisch-Ökumenisches Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Das Katholisch-Ökumenische Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität wurde am 9. Juni 1960 errichtet und stand unter der Leitung von Prof. Dr. H. Volk. Seine Aufgabe ist es, die Kenntnis der nichtkatholischen christlichen Theologie — der reformatorischen und der orthodoxen — zu ermöglichen und dadurch wissenschaftlich zur Überwindung der Spaltung der Christenheit beizutragen. Es soll in möglichst enger räumlicher Verbindung mit den Vereinigten Katholisch-Theologischen Seminaren der Katholisch-Theologischen Fakultät aufgebaut werden, so daß deren Bibliotheksbestände mitbenutzt werden können und das Institut nur eine Spezialbibliothek anzustreben braucht. Andererseits möchte dieses den Professoren und Studenten der Fakultät als ergänzendes Arbeitsinstrument unmittelbar zur Verfügung stehen.

Mit der Errichtung der Lehrstühle für Ökumenische Theologie und für Theologie und Geschichte der östlichen Kirchen ergeben sich für das Institut zwei Abteilungen, die sich mit der Geschichte, der Theologie und dem Leben der Kirchen des Ostens bzw. der aus der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts entstandenen Kirchengemeinschaften befassen sollen. Neben den Vorlesungen und Seminaren der beiden Direktoren veranstaltet das Institut Vorträge auswärtiger Gelehrter aller Konfessionen und hofft, mit Hilfe der Professoren der Theologischen Fakultäten in Münster und der übrigen deutschen Universitäten Ringvorlesungen und Symposien über bestimmte Fragen abhalten zu können.

Es ist weiter zu erwarten, daß in größerer Zahl katholische Theologen aus dem Ausland, besonders der Länder mit überwiegend katholischer Bevölkerung, das Institut beanspruchen und hier Gelegenheit bekommen, mit der Theologie und dem Leben der evangelischen Kirche auch die Praxis des Zusammenlebens verschiedener Konfessionen kennenzulernen. Prof. Dr. Iserloh

3. Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen

Bei seinem Besuch der Universität Tübingen eröffnete Kardinal Bea seine Gastvorlesung mit der Feststellung, er freue sich, vor derjenigen Katholischen Fakultät zu sprechen, an der zuerst in der katholischen Kirche systematisch ökumenische Theologie getrieben worden sei. Der Kardinal dachte an J. A. Möhler zu Beginn des 19. Jahrhunderts und überhaupt an die katholische Tübinger Schule, deren Theologie seit J. S. von Drey und J. B. Hirscher über J. von Kuhn und F. Staudenmaier bis zu K. Adam und J. R. Geiselman so ganz anders als die herrschende zeitgenössische Neuscholastik von der positiv-konstruktiven Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und Philosophie getragen war. Die gegenwärtige Erneuerung gerade der katholischen Ekklesiologie im Zusammenhang mit dem zweiten Vatikanischen Konzil wäre undenkbar ohne Möhler und die Tübinger Schule. Die älteste katholische theologische Zeitschrift, die „Theologische Quartalsschrift“ (seit 1819) kann in diesem Sinne auch die älteste ökumenische Zeitschrift im katholischen Raum genannt werden. Die Tübinger Schule hat gezeigt, daß verständnisvolles Aufeinandereingehen und scharfes Diskutieren in der Sache einander nicht ausschließen.

Wenn im Februar 1964 durch eine Feier im Festsaal der Universität, bei der der damalige Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät und heutige Rektor der Universität Hermann Diem das Schlußwort sprach, ein Institut für ökumenische Forschung eröffnet wurde, so wurde damit institutionell verankert und verstärkt, was bisher in Tübingen schon immer, wenn auch in wechselnder Form, getrieben worden war. Dieses Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät bildet eine Parallele zum Institut für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät; während dieses sich auf den Problemkreis „Mission und Evangelisation“ konzentriert, so das Katholische Institut auf den Problemkreis „Glaube und Kirchenverfassung.“ Das erfreuliche persönliche Verhältnis und die positive Zusammenarbeit zwischen den Kollegen der beiden theologischen Fakultäten Tübingens bilden eine außerordentlich fruchtbare Grundlage für die Arbeit beider Institute und die ökumenische Ausbildung ihrer Studenten.

Der Name des Instituts für ökumenische Forschung zeigt deutlich an, daß der Akzent der Arbeit, die ja im Rahmen der Universität geschieht, nicht wie bei verschiedenen anderen ökumenischen Instituten primär auf der pastoralen Arbeit für die Wiedervereinigung der getrennten Christen liegt, sondern auf der in ökumenischem Geist getriebenen theologischen Forschung: eine theologische Forschung, bei der die systematische Theologie nach guter Tübinger Tradition eine solide exegetische und historische Fundierung voraussetzt. Gerade die pastorale ökumenische Arbeit ist auf die Dauer nicht möglich ohne eine gründliche theologische Klärung der theologischen Differenzen in Geschichte und Gegenwart.

In welcher Weise wird im Institut gearbeitet? Bei einem eben gegründeten Institut läßt sich noch nicht absehen, was in Zukunft geleistet werden kann. Hier soll nur kurz angeführt werden, was gegenwärtig getan wird:

1. Spezialausbildung von Doktoranden: Es werden Spezialisten in ökumenischer Theologie für Lehre und Forschung ausgebildet. Die akademischen Grade (Doktorat, Lizentiat) werden innerhalb der Katholisch-Theologischen Fakultät erworben, wo seit dem vergangenen Jahr nicht nur Katholiken (Seminaristen und Laien-theologen, Herren und Damen), sondern auch Orthodoxe, Evangelische und Juden Grade in katholischer Theologie erlangen können. Eine größere Zahl von Doktoranden beschäftigt sich im Institut gegenwärtig besonders mit Fragen der Ekklesiologie und der Gnadenlehre.

2. Ökumenische Sozietät: Regelmäßige theologische Kolloquien von Dozenten, Assistenten, Doktoranden und Studenten höherer Semester sollen helfen, um sich im ökumenischen Dialog zu üben und kontroverse Fragen in verständnisvoller Diskussion zu klären. Gegenwärtig zählt die Ökumenische Sozietät 35 Mitglieder aus 10 Ländern (darunter Katholiken, Orthodoxe, Lutheraner, Reformierte, schottische Presbyterianer, Anglikaner, amerikanische Baptisten, Methodisten, Disciples of Christ usw.).

3. Spezialbibliothek und Forschungskatalog: Die Universität hat dem Institut sehr schöne Räume zur Verfügung gestellt, wo gegenwärtig eine Spezialbibliothek für ökumenische Theologie aufgebaut und eine große Kartei über die theologische Literatur (selbständige Publikationen und Zeitschriftenartikel) seit dem zweiten Weltkrieg zur Hilfe bei der theologischen Forschung erstellt wird. Für diesen Forschungskatalog — das Werk eines mit Begeisterung arbeitenden Teamworks — wurden im vergangenen halben Jahr bereits 60 000 Karteikarten angefertigt, die nach einem genau detaillierten Plan auf drei Abteilungen (biblische, historische, systematische) und ihre Unterabteilungen verteilt werden.

4. Internationale Zusammenarbeit: Auf die internationale theologische Zusammenarbeit, besonders auch zwischen europäischer und amerikanischer Theologie, wird besonderer Wert gelegt. Diese ergibt sich einerseits durch die zahlreichen ausländischen Theologiestudenten und Besucher in Tübingen und andererseits durch die zahlreichen Kontakte des Instituts mit ausländischen Gelehrten. Das Institut lädt auch zu Gastvorlesungen ein. Der Direktor des Instituts ist zugleich Mitherausgeber der Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium“ und des interkonfessionellen „Journal of Ecumenical Studies“.

5. Eine Schriftenreihe des Instituts ist für die nähere Zukunft geplant.

Prof. Dr. H. Küng

4. *Ökumenisches Institut der Abtei Niederaltaich*

Im Jahre 1924 rief Papst Pius XI. in seinem Brief „*Equidem verba*“ an den Abtprimas der Benediktiner diese zum Studium der orientalischen Kirchen auf. Auf diese Anregung hin suchte die Benediktinerabtei Niederaltaich seit 1934 Kontaktmöglichkeiten nicht nur mit den orthodoxen Kirchen, sondern auch mit den Kirchen der Reformation. Das wachsende Verständnis für die Notwendigkeit solcher Bemühungen führte nach dem Kriege, vor allem aber seit der Begründung einer Arbeitsgemeinschaft mit den Meitinger Christkönigsschwestern und der Übernahme der Schriftleitung der Zeitschrift *UNA SANCTA*, zur Intensivierung der Arbeit und schließlich zur Gründung des Ökumenischen Institutes. Dieses Institut, dessen Rektor Abt Emmanuel Maria Heufelder ist, besteht aus zwei Sektionen, einer ersten für den Dialog mit den Kirchen der Reformation und einer

zweiten für den Dialog mit den orthodoxen Kirchen. Der unmittelbare, konkrete Kontakt mit den Christen anderer Konfessionen, das Bemühen, hinter den verschiedenen Formen kirchlichen Lebens die eigentlich treibenden Grundkräfte aufzuspüren und in ihrer geschichtlich gewordenen Ausprägung verstehen zu lernen, bildet den Schwerpunkt der Arbeit. Die besonderen Möglichkeiten eines Ökumenischen Institutes, das in den Rahmen einer klösterlichen Gemeinschaft gestellt ist, liegen gerade darin, konfessionelles Anderssein von den Werten der Spiritualität her zu erschließen. So ist es auch zu verstehen, daß eine Gruppe von Mönchen sich durch die tägliche Feier des byzantinischen Stundengebetes in der geistigen Welt der Orthodoxie zu beheimaten sucht. Darum stehen auch Gottesdienst und Meditation ebenso auf den Tagungsprogrammen wie Vorträge und Rundgespräche.

Ein neues Institutsgebäude kann auf Grund eines namhaften Beitrages der deutschen Bischofskonferenz noch in diesem Jahr (1964) im Rohbau fertiggestellt werden. Es soll vor allem die Bibliothek beherbergen, die in erster Linie neuere Werke evangelischer, orthodoxer und katholischer Theologie und Kirchengeschichte umfaßt.

Im einzelnen umfaßt die Arbeit:

- I. die Herausgabe der Zeitschrift *UNA SANCTA*, in der evangelische, orthodoxe und katholische Autoren schreiben;
- II. wissenschaftliche Forschung u. a. auf dem Gebiet der neueren russischen Kirchengeschichte und der russischen Kirchenmusik;
- III. ein umfangreiches Tagungsprogramm, aus dem neben einer jährlichen ostkirchlichen Studienwoche (in diesem Jahr 1964 über das Thema „Orthodoxie zwischen Genf und Rom“), ökumenischen Seminaren einführender Art, Pädagogen-Werk-Wochen, Einkehrtagen für konfessionsverschiedene Ehepaare, christlich-jüdischen Gesprächen vor allem die jährlichen Tage der Begegnung für evangelische, orthodoxe und katholische Christen mit jeweils ungefähr 120 Teilnehmern zu erwähnen sind. Die Themen der letzten Jahre waren:
1957 Glaube, Hoffnung und Liebe in katholischer und evangelischer Sicht.
1958 Eucharistie und Abendmahl.
1959 Das Verhältnis von Schrift und Tradition im Hinblick auf ein Ökumenisches Konzil.
1960 Die Eucharistie im Gespräch der Konfessionen.
1961 Summa evangelii. Die Mitte der hl. Schrift.
1962 Die Einheit der Kirche in katholischer, orthodoxer und evangelischer Sicht.
1963 Das Verhältnis von Exegese und Dogmatik in evangelischer und katholischer Sicht.
1964 Neues Verhältnis der Kirchen zueinander nach dem Konzil? Eine theologische Zwischenbilanz;
- IV. die Pflege unmittelbarer Kontakte mit Kirchen und kirchlichen Institutionen durch Besuchs- und Studienreisen sowie mit zahlreichen Einzelgästen;
- V. eine rege auswärtige Vortragstätigkeit;

- VI. die Anregung zu einem „Ökumenischen Bruderdienst“, bei dem das christliche Zeugnis einen über die Konfessionen hinausgehenden gemeinsamen Ausdruck finden soll (in diesem Jahr 1964 in einer Obdachlosensiedlung im Raum Köln/Bonn);
- VII. Mitherausgabe von Gebetshandreichungen, die für den gesamten deutschsprachigen Raum eine einheitliche Durchführung der jährlichen Weltgebetswoche für die Einheit der Christen ermöglichen. Pater Dr. Ansgar Ahlbrecht

C. Ökumenische Centrale

(Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland)

Der Stichwortkatalog des Archivs der Ökumenischen Centrale in Frankfurt a. M. umfaßt 325 Begriffe, unter denen für den Zeitraum von 1948–1958 ca. 15 000 Artikel und Nachrichten auf über 900 Karteikarten und für den Zeitraum von 1958–1964 ca. 14 000 Artikel und Nachrichten auf über 850 Karteikarten erfaßt sind. Das Stichwortverzeichnis gliedert sich in folgende Hauptgruppen:

I. Ökumenische Bewegung

mit den Untergruppen: Allgemeines und Grundsätzliches,
 Ökumenischer Rat der Kirchen,
 Studienprojekte und Vorlagen an die Kirchen,
 Ökumenische Sonderprobleme,
 Weltbünde und Denominationen,
 Verbände und weltweite Zusammenschlüsse,
 Länder und Einzelkirchen,
 Kirchen in Deutschland,
 Weltreligionen.

II. Kirche

mit den Untergruppen: Dogmatisch-Grundsätzliches,
 Funktion der Kirche.

III. Soziale Fragen

mit den Untergruppen: Allgemeines,
 Gesellschaft,
 Wirtschaft,
 Staat und Politik,
 Sozialismus.

IV. Internationale Fragen

mit den Untergruppen: Allgemeines,
 Krieg und Pazifismus,
 Ökumenische Stellungnahmen zur internationalen Lage,
 Flüchtlingswesen,
 Internationale Konferenzen.

Ausgewertet werden zur Zeit 105 theologische Zeitschriften und Pressedienste, die sich nach Sprachen folgendermaßen aufgliedern: 63 in deutscher Sprache, 1 in holländischer, 1 in skandinavischer, 7 in französischer und 33 in englischer Sprache.

Das Archiv enthält ferner eine der wenigen annähernd vollständigen Sammlungen sämtlicher nummerierten „Faith and Order Papers“ vom Jahre 1910 (bzw. 1913) an und außerdem das gesamte gedruckte Material der großen ökumenischen Konferenzen bis zur Gegenwart. Dr. Ludwig Rott

Eine sechsköpfige Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen stattete der orthodoxen Kirche in Bulgarien im November erstmalig einen offiziellen Besuch ab.

Vertreter konfessioneller Weltbünde haben sich auf einer Tagung in Genf geeinigt, ihren Organisationen eine Liste von zehn Fragen vorzulegen, um ein klareres Bild von ihrer Arbeit und ihren Programmen, besonders in den Entwicklungsländern, zu erhalten.

Patriarch Alexius, Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, stattete im September dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und anschließend dem Erzbischof von Canterbury, Dr. Ramsey, einen mehrtägigen Besuch ab.

Vom 1.—15. November fand auf Rhodos die 3. pan-orthodoxe Konferenz statt, auf der Fragen des theologischen Dialogs mit der römisch-katholischen, der anglikanischen und der alt-katholischen Kirche erörtert wurden. Wir werden hierauf in einem der nächsten Hefte zurückkommen.

Im November hielt sich der Erzbischof von Canterbury, Dr. Ramsey, zu

einem dreitägigen Besuch der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Bundesrepublik auf.

Über die Konferenz Europäischer Kirchen (Nyborg IV) und die britische Faith and Order-Konferenz in Nottingham berichten wir an anderer Stelle dieses Heftes.

Der Polnische Ökumenische Rat hat beschlossen, die Ökumenische Gebetswoche in die Woche vor dem Pfingstfest zu verlegen, in der sie u. a. auch von den deutschen Kirchen begangen wird.

Die erste vom Ökumenischen Rat der Kirchen in der DDR veranstaltete Studientagung, in deren Mittelpunkt die Frage nach der Erneuerung der Gemeinde stand, führte Anfang November in Cottbus Teilnehmer aus Großbritannien, Holland, der Schweiz und den USA mit etwa 30 Pfarrern und Mitgliedern von Kirchenleitungen in der DDR zusammen.

Unter Leitung von Professor Dr. Horst Beintker besteht seit Oktober an der Theologischen Fakultät in Jena ein „Ständiges Seminar für Fragen ökumenischer Theologie.“

VON PERSONEN

Zum neuen Generalsekretär des Protestantischen Kirchenbundes in Frankreich wurde Pastor Albert Nicolas berufen, der bisher in der französischen Militärseelsorge tätig war. Er wird Nachfolger von Pastor André Appel, der acht Jahre das Amt des Generalsekretärs innehatte und auf eigenen Wunsch ein Gemeindepfarramt in Straßburg übernahm.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser 't Hooft, ist von der Kirchlichen Hochschule Berlin auf Grund seiner „ungewöhnlichen Verdienste um Theologie, Kirche und Welt“ mit dem Ehrendoktor der Theologie ausgezeichnet worden.

Die Kirchliche Hochschule Berlin verlieh dem bekannten Vorkämpfer gegen die Rasendiskriminierung, Pastor Dr. Martin Luther King aus Montgomery (Alabama), die theologische Ehrendoktorwürde.

Bischof D. Friedrich Müller in Sibiu (Hermannstadt) wurde am 28. Oktober 80 Jahre alt.

Bischof D. Heinrich Meyer (Lübeck) beging am 16. Oktober seinen 60. Geburtstag.

Prof. Leo Zander (Paris) starb am 17. Dezember im Alter von 71 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Günther Gassmann, „Apostolische Sukzession und Einheit der Kirche in der anglikanischen Theologie“, *Kerygma und Dogma*, Heft 4, Oktober 1964, S. 257 bis 283.

In zwölf Abschnitten untersucht Gassmann ein Problem, das sich für die anglikanische Theologie zweifellos heute als das Zentralproblem ihrer kirchlichen Existenz darstellt: Apostolische Sukzession und Einheit. Es kommt dabei der anglikanischen Theologie zustatten, daß sie auf eine jahrhundertealte Behandlung dieser Frage zurückgreifen — die Theologiegeschichte wird von Gassmann kurz zitiert — und, auf diesem Fundament ruhend, sich mit größter Intensität den neuen Aspekten zuwenden kann, die unser ökumenisches Zeitalter aufwirft. Wesentlich ist für diese Darstellung jedoch, daß Gassmann erkennt, daß bezüglich des Verständnisses der apostolischen Sukzession innerhalb der anglikanischen Theologie mehrere unterschiedliche Auffassungen bestehen, die sich allerdings auf zwei Grundpositionen eingrenzen lassen: die anglokatholische und die „nicht-anglokatholische.“ Letztere wird von einer sehr verschiedenartigen und nicht näher zu umschreibenden Gruppe vertreten, deren Aussagen sich zwischen zwei Polen bewegen: „Einerseits lehnen sie die anglokatholische Sukzessionslehre ab, andererseits sehen auch sie in der Übernahme des historischen Bischofsamtes eine notwendige Voraussetzung für eine Beteiligung anglikanischer Kirchen an einer Kirchenunion.“ Nach einer ausführlichen Beurteilung dieser beiden Grundpositionen wird abschließend die Frage nach einer verbindlichen Lehraussage der anglikanischen Kirche über das Verhältnis von apostolischer Sukzession und Einheit gestellt, und nachdem diese Frage verneint werden

mußte, die Bedeutung hervorgehoben, die sich daraus für das Unionsbestreben mit der anglikanischen Kirche ergibt.

Walter Holsten, „Ökumenische Probleme der zweiten Jahrhunderthälfte“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 11, November 1964, S. 506—517.

Professor Holsten behandelt aus der reichen Erfahrung des Missionswissenschaftlers drei Themenkreise, die er im Blick auf die zweite Jahrhunderthälfte der ökumenischen Bewegung als besonders vordringlich ansieht: 1. Das Problem der Einheit der Kirche. 2. Der kosmische Christus. 3. Das Problem Israel. In allen drei Problemkreisen setzt er die Akzente als Lutheraner, der unter der Einsicht steht, daß Ökumenizität und Konfessionalität richtig verstanden sich nicht ausschließen. Vor allem im ersten, aber auch im zweiten Hauptteil entwickelt er eine ökumenische Konzeption, die streng am Wort und an der Frage nach der rechten Verkündigung orientiert ist und die deshalb allem Relativismus und Synkretismus eine klare Absage erteilt. — Mehr und mehr rückt auch Israel als ökumenisches Problem in den Vordergrund der Diskussion. Der römische Katholik Thieme spricht hier von dem „Ur-Schisma“ und im Zusammenhang damit von den Juden — wie von den Protestanten — als „getrennten Brüdern.“ Diese neue theologische Betrachtung muß selbstverständlich auch für die Judenmission Konsequenzen haben. Holsten entwickelt unter Berücksichtigung dieser Konsequenzen, und ohne die Aufgabe der Judenmission preiszugeben, Ansätze, die sehr beachtenswert sind.

Philip H. Pfatteicher, „An Episcopacy for Our Time“, *The Christian Century*, Nr. 45, November 1964, S. 1361 bis 1364.

Die bisherigen Unionen und Unionsgespräche haben gezeigt, daß innerhalb der Ökumene mehr und mehr die Tendenz dahin geht, eine bischöfliche Ordnung der Kirche der presbyterialen oder kongregationalen vorzuziehen. Ein lutherischer Theologe plädiert in diesem Artikel für das Bischofsamt und entwickelt dabei eine selbständige Konzeption: Bischof nicht als Administrator, sondern Bischof als geistlicher Oberhirte eines überschaubaren Gebietes. Er glaubt, daß diese Forderung sowohl von unserer Zeit und Kultur als auch von den Pfarrern — die einen pastor pastorum benötigen — und von den Gemeinden selber gestellt wird. Diese Argumentation ist insofern interessant, weil von ihr aus dann die am Rande auftauchenden Probleme der Katholizität der Kirche, der Hierarchie („das Amt ist größer als der Inhaber“) und der Ökumenizität (Einheit) beleuchtet werden.

Mark Santer (Hrsg.), „Stellungnahmen und Bemerkungen zur Einheitsformel von Neu-Delhi“, ÖRK, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963, 54 Seiten“).

Santer hat hier die schon lange erwartete Sammlung der Stellungnahmen aus den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zur Einheitsformel von Neu-Delhi vorgelegt. Nach einem Vorwort und einer Einleitung, in der die Einheitsformel nochmals zitiert wird, gliedert sich die Sammlung in folgende Hauptteile: I. Allgemeine Stellungnahmen. II. Maßnahmen der Kirchen auf Grund der Einheitsformel von Neu-Delhi. III. Theologische Stellungnahmen. Letztere sind wieder untergliedert nach lutherischen, reformierten, freikirchlichen, liberalen, anglikanischen, alt-katholischen und orthodoxen Stellungnahmen. Ein Anhang bringt schließlich noch römisch-katholische Stellungnahmen und eine Zusammenfassung der Voten. — Die deutsche Fassung ist über die Ökumenische Centrale außerhalb des Materialdienstes zum Preise von DM 1,50 zu beziehen.

KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN (Nyborg IV)

Günther Gassmann, „Nyborg IV, Konferenz Europäischer Kirchen“, Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 22/1964, S. 646 bis 647. *Reinhard Henkys*, „Nyborg IV“, Kirche in der Zeit, Nr. 11/1964, S. 494—497. *Heinz Kloppenburg*, „Nyborger Mosaik“, Junge Kirche, Nr. 11/1964, S. 629—638. *Erwin Wilkens*, „Außerhalb der Hoheitsgewässer“, Sonntagsblatt, Nr. 42/1964, S. 14. *Heinrich Stubbe*, „Die über den Wassern schweben“, Christ und Welt, Nr. 42/1964, S. 12.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Henry A. Buchanan u. *Bob W. Brown*, „The Ecumenical Movement Threatens Protestantism“, Christianity Today, Nr. 4, November 1964, S. 21—23.

Dick Osling, „The Mormon Surge“, Christianity Today, Nr. 23, August 1964, S. 42—43.

Peter Beyerhaus, „Unüberwundenes Heidentum als innere Bedrohung der afrikanischen Kirche“, Evangelische Missionszeitschrift, Heft 3, August 1964, S. 114—131.

Stephen Neill, „The Younger Churches‘ — 1964“, Religion in Life, Nr. 4, Herbst 1964, S. 498—508.

Carnegie Samuel Calian, „The Armenian Church and Ecumenism“, The Christian Century, Nr. 33, August 1964, S. 1007—1008“).

Erwin Wilkens, „Der Friede der Welt als ökumenische Aufgabe“, Lutherische Monatshefte, Nr. 9, September 1964, S. 416—428.

Heinz Renkewitz, „Neue Studienaufgaben der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“, Kirche in der Zeit, Nr. 11, November 1964, S. 497 bis 501.

NEUE BÜCHER

EINHEIT IM NEUEN TESTAMENT

Paul S. Minear, Bilder der Gemeinde. Eine Studie über das Selbstverständnis der Gemeinde anhand von 96 Bildbegriffen des Neuen Testaments. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1964. 299 Seiten. Ln. DM 17,50.

Dieses Buch ist bereits anlässlich des Erscheinens der englischen Ausgabe (1960) in unserer Zeitschrift besprochen worden (Heft 4/1962, S. 303). Wir benutzen gerne die Gelegenheit, auf die jetzt vorliegende deutsche Übersetzung empfehlend hinzuweisen. Man kann nicht von „Einheit“ reden oder gar ekklesiologische Leitbilder aufstellen, ohne das Neue Testament auf das sorgfältigste befragt zu haben. Paul Minear, Professor für Neues Testament an der Yale Divinity School in New Haven/USA und Vorsitzender der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, gibt hierfür eine unschätzbare Arbeitshilfe, indem er die zahlreichen Bildbegriffe, die das NT für die Beschreibung des Wesens der Gemeinde verwendet, darstellt, auf ihre gegenseitige Abhängigkeit untersucht und ihren zentralen christologischen Bezug nachweist.

Dem Anliegen des Verfassers, mit seiner Untersuchung letztlich „die Einheit, Erneuerung und Mission des Volkes Gottes zu fördern“, wird am besten dadurch Rechnung getragen werden, daß man sich durch diese exegetisch wie systematisch gleich ertragreiche Studie in Pfarrkonferenzen und Arbeitskreisen zu einem echten „ökumenischen Bibelstudium“ anregen und anleiten läßt, das am Ende mehr für die Einheit der Christenheit einbringen wird als manche vordergründige ökumenische Aktivität. Kg.

FESTSCHRIFT FÜR HANNS LILJE

Abschied vom Christentum? Siebzehn Antworten von Publizisten und Theologen auf eine zeitgemäße Herausforderung. Eine

Festgabe für Hanns Lilje zum 65. Geburtstag am 20. August 1964. Hrsg. von Axel Seeberg und Heinz Zahrnt. Furche-Verlag, Hamburg 1964. 288 Seiten. Ln. DM 19,80.

Der Titel des Buches von Gustav Wyneken „Abschied vom Christentum“ (1963) wird hier als Frage aufgegriffen, auf die 17 Publizisten und Theologen unter den verschiedensten Aspekten von für Kirche und Welt gleichermaßen aktuellen Problemstellungen ihre Antwort zu geben suchen. Die Fülle geistvoller und anregender Beiträge macht es schwer, einen einzelnen gesondert hervorzuheben. Erwähnt sei in dieser Zeitschrift wenigstens der auf eine grundsätzliche Besinnung zielende Artikel von Hans Hermann Walz „Was ist ökumenisch?“

Gewidmet ist die Sammlung Landesbischof D. Lilje zu seinem 65. Geburtstag. Ihn, von dem es heißt, daß er „eine besondere Lust an der geistigen Auseinandersetzung der Zeit“ hat und „der Bischof der Zweifelnden, Fragenden und Suchenden“ ist (S. 14), wird man nicht besser ehren können, als daß man sich durch diese Aufsätze mitfragend und mitdenkend in die spannungsreichen Dimensionen modernen Lebens und Denkens hineinnehmen läßt, in denen sich der Christ heute zu bewähren hat. Kg.

MISSION UND EVANGELISATION

Manfred Linz, *Anwalt der Welt*. Zur Theologie der Mission. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1964. 239 Seiten. Ln. DM 19,80.

Die vorliegende Veröffentlichung Vfs., aus seiner Hamburger Dissertation hervorgegangen, ist wie kaum eine andere Neuerscheinung der letzten Jahre geeignet, das Gespräch über die theologische Begründung der Mission neu zu beleben. Die Anlage der Arbeit ist überraschend: In einer dreibahnigen predigtgeschichtlichen Untersuchung zu fünf „klassischen“ Missionstexten (Mt.

28, 18—20, Jes. 2, 2—5 mit Jes. 60, 1—6 und Mk. 13, 10 mit Mt. 24, 14) zeigt Vf. zunächst, was und wie in *Deutschland* seit der Jahrhundertwende über die Mission gepredigt wurde. Der Predigtgeschichte zu den beiden apokalyptischen Mk- und Mt-Texten ist eine Problemskizze „Mission und Weltende in der theologischen Diskussion“ vorausgeschickt (110—121). Diese Ergänzung rundet die Einzeluntersuchungen zu einer geschlossenen, in ihrer Anschaulichkeit besonders eindrucklichen Darstellung der bisherigen Motive und Ziele der Mission ab. Vf. ist zuzustimmen, wenn er feststellt (13), daß eine andere Textauswahl das Gesamtbild kaum verändert hätte. Es ist aber zu fragen, ob die Textwahl zureicht, die missions-theologische Konzeption zu tragen, die im 2. Teil des Buches (172—215) entwickelt wird. Diese Frage ist wegen der in ihnen wirksamen hermeneutischen Entscheidungen bereits im Hinblick auf die sorgfältigen Exegesen zu stellen, die nicht nur die Kriterien für die Beurteilung bisheriger Entwürfe liefern, sondern auch die künftige eigene Aufgabe erkennen lassen sollen. Woher bezieht Vf. z. B. sein — als Diskussionsbeitrag durchaus bedenkenswertes — Verständnis von „Mission als Befreiung zur Mitarbeiterschaft an Gottes Schöpfung auf ihre in Jesus Christus schon eröffnete Vollendung hin“ (45, vgl. 206, 210 f.), wenn er im Mt-Schluß doch wohl nur „Ansätze zu einer geschichtsbezogenen Aufgabenstellung und Verheißung für die Kirche“ (163) entdeckt, grundsätzlich aber für die Synoptiker — einschl. Lk. (155 ff.) — eine apokalyptisch verstandene Hoffnung feststellt, die „mit dem von dieser Welt und Geschichte getrennten, jenseitig verstandenen und in der Wiederkunft erscheinenden Reich Gottes“ verbunden (158) und darum als Begründung für die Mission *heute* fragwürdig (163) geworden ist? Das atl. Verständnis des eschatologischen Handelns Gottes (108 ff.) und das christologisch bestimmte Gesetzesverständnis bei Mt. (58 ff.) dürften kaum genügen, den „Weltauftrag des Christen“ (192) zu begründen. Vf. hat offenbar dieses Problem

verspürt und „überprüft“ (14, 163) darum an Hand von einigen Predigtbeispielen und einer kurzen Paraphrase zu 2. Kor. 5, 14 bis 21 (164—171) die Ergebnisse (?) der vorhergehenden Untersuchung, die er auch hier bestätigt findet. Weil Vf. mit einer falsch verstandenen Apokalyptik zugleich eliminiert, was die ntl. Zeugen in apokalyptischer Redeform aussagen wollten, verblaßt bei ihm die Eschatologie: Krisis, Spannung und Widerspruch erscheinen nur mehr am Rande (194). An ihre Stelle tritt — trotz aller vorsichtigen Absicherung (195) — eine Art säkularer Apokalyptik (201). Die *theologia crucis* (190 angedeutet) kommt nicht zum Tragen. Damit ist auch der häufig als Kronzeuge berufene E. Käsemann (163, 171, 188, 192, 194, 197) mißverstanden.

Bei allen Einwendungen bleibt das entscheidende Verdienst der vorliegenden Arbeit unbestritten, die zentrale Frage der gegenwärtigen Missionstheologie und der ökumenischen Diskussion seit Evanston 1954, die Frage nach dem „Verhältnis des Christen zu der Welt, der sein Auftrag gilt“ (173), mit allen ihren Implikationen in unüberhörbarer Dringlichkeit gestellt zu haben. Vf. „wartet auf Ergänzung und Korrektur“ seines Buches (9). Der Erwartung des geschätzten Freundes versucht Rez. vorläufig mit diesen Zeilen zu entsprechen.

Paul-Gerhardt Buttler

Jahrbuch evangelischer Mission 1964. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. 133 Seiten. Kart. DM 3,—.

Wer sich über Stand und Tätigkeit der evangelischen Mission fortlaufend unterrichten möchte — und welcher ökumenische Leser dürfte sich heute noch davon dispensieren! —, findet keine bessere und verlässlichere Quelle als das „Jahrbuch evangelischer Mission.“ Im „Textteil“ des Jahrgangs 1964 gibt Niels-Peter Moritzen eine „Rundschau über die Arbeit der deutschen evangelischen Mission 1963.“ Einer grundsätzlichen Betrachtung von Hans Heinrich Harms „Der Ökumenische Rat der Kirchen

und die Mission“ folgt eine Untersuchung von Paul Löffler „Dienst und Zeugnis — Überlegungen zum Verhältnis von Mission und zwischenkirchlicher Hilfe.“ Die umstrittene „Frage der Verwendung staatlicher Mittel im diakonischen Dienst der Mission und der Hilfswerke der Kirche“ behandelt Eduard Wildbolz unter dem Titel „Kirche und Staat — ein neues Kapitel.“ Eine äußerst interessante Übersicht über die Bemühungen um die „Integration von Kirche und Missionsgesellschaft im europäischen Raum“ hat Theodor Müller-Krüger zusammengestellt.

Aus dem „Arbeitsteil“ seien die Statistik der deutschen evangelischen Mission, die Missionsanschriften und vor allem die umfassende Literaturschau als nützliche Informationshilfen hervorgehoben. Kg.

Die Mission in der Evangelischen Unterweisung. Ein Arbeitsbuch. Herausgegeben von Walther Ruf mit Erich Viering und 22 Mitarbeitern. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1964. 436 Seiten. Ganzln. DM 19,80.

Dieses hier vorgelegte Arbeitsbuch will eine Hilfe sein für die Behandlung der Mission im Gesamtkatechumenat der Kirche. Dabei geht es den Herausgebern um ein Dreifaches: um die Behandlung theologischer Fragen (Kapitel I und VI), um Bereitstellung von Material (Kapitel II bis V) und um methodische Hilfen (Kapitel VII bis IX).

Was im Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Neu-Delhi 1961 zum Ausdruck gebracht wurde, will hier in Dokumenten, Erzählungen, Stundenbildern und Lesestücken für die Praxis dargeboten werden: Mission ist Aufgabe der ganzen Kirche.

Von Fachleuten aus Wissenschaft und Praxis wird eine Fülle von Gedanken und Material vor dem Leser in gedrängter Form ausgebreitet, die verwirrend wirkt. Ein eigener „Schlüssel zur Benützung des Arbeitsmaterials“ am Schluß des Buches soll dieser Not steuern und die notwendige „Eigenarbeit“ erleichtern.

Im Hinblick auf die verwirrende Fülle des Materials, das in dem Buch dargeboten wird,

wird die Warnung von Gerhard Hoffmann im theologischen Grundsatzartikel (Kapitel I) für jeden Leser zu beherzigen sein: „Der anschauliche praktische Charakter der Mission ist nicht nur eine Hilfe für den Unterricht, sondern zugleich auch eine große Versuchung. Reißt man das Geschehen der Mission auseinander und löst es in eine Beispielsammlung von einzelnen sogenannten Missionsgeschichten auf, so macht man Mission zu einem billigen Hilfsmittel, das den Unterricht nicht umwandelt.“

Norbert Rückert

Paulus Scharpyff, Geschichte der Evangelisation. Dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und USA. Brunnen-Verlag, Gießen und Basel 1964. 421 Seiten. Leinen DM 19,80.

Dieses Buch stellt im deutschen Sprachbereich ein Novum dar. Eine Geschichte der Evangelisation hat es bisher noch nicht gegeben. Eine erstaunliche Materialfülle wurde verarbeitet, geordnet und zu einem geschichtlichen Grundriß zusammengestellt. In ausgedehnten Studien hat der Verfasser hauptsächlich deutsche, englische und amerikanische gedruckte und ungedruckte Quellen gesichtet. Nach einem Überblick über die Evangelisation vor und zur Zeit des Pietismus folgen die beiden umfangreichsten Teile des Buches: „Evangelisation im Missionszeitalter (etwa 1780 bis 1850)“ und „Die zweite große Evangelisations- und Erweckungsbewegung (etwa 1850 bis 1914).“ Den Abschluß bildet eine Aufzählung der zahlreichen evangelistischen Unternehmungen seit dem Ersten Weltkrieg bis hin zur Volksmission und zu Billy Graham. Auch auf die Bedeutung, die der Evangelisation im ökumenischen Denken zukommt, wird in einem kleinen Kapitel hingewiesen (S. 312 f.). Neben einer Zusrüstung für Evangelisten und Volksmissionare und evangelistisch interessierte Pfarrer und Laien dürfte das Buch im ökumenischen Bereich ebenfalls seine Dienste leisten. Zu den theologisch-grundsätzlichen Arbeiten von H. J. Margull „Theologie der missionarischen Verkündigung, Evangelisation als

ökumenisches Problem“ und H. Kraemer „Theologie des Laientums“ wird hier die historisch-praktische Darstellung der Evangelisation geboten. Es ist zu wünschen, daß dieses Werk viele anregen möge, die Probleme und den Auftrag der Evangelisation historisch, theologisch und praktisch, aber auch kritisch weiter zu durchdenken.

Ludwig Rott

REFORMIERTER WELTBUND

Frankfurter Dokumente. Berichte und Reden auf der 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Frankfurt/Main 1964. Herausgegeben von Focko Lüpsen. Luther-Verlag, Witten 1964. 197 Seiten. Kart. DM 7,60.

Ein ökumenisch so bedeutsamer Weltkongreß wie die 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Frankfurt/Main bedarf einer umfassenden Dokumentierung, um seine Gedanken und Ergebnisse im zwischenkirchlichen Gespräch wie auch in den Gemeinden gebührend zur Geltung kommen zu lassen. Der vorliegende Band kann den Anspruch erheben, diese Aufgabe schnell und sachdienlich gelöst zu haben. Neben den Berichten der Sektionen und der Ausschüsse findet der Leser hier die Vorträge zum Hauptthema (Otto Weber, Albert C. Winn) und den Unterthemen (J. L. Hromadka, T. F. Torrance, C. H. Hwang, J. McLelland) sowie die Predigten von W. A. Visser 't Hooft, Christian G. Baëta und Wilhelm Niesel. Als Anhang ist eine statistische Zusammenstellung der reformierten und presbyterianischen Kirchen der Welt beigegeben.

Kg.

ORTHODOXIE

Enzyklopädie für Religion und Ethik. Hrsg. von A. Martinos. Bd. 1, 1248 Sp. (A bis Akomason). Martinos, Athen 1962 (griech.)

Das Erscheinen eines neuen Nachschlagewerks aus der Orthodoxen Kirche ist ein bemerkenswertes Ereignis und zugleich ein kühnes verlegerisches Unternehmen. Auch in

der westlichen Welt wird man dankbar diesen Ansatz zu einer umfassenden Selbstdarstellung der östlichen Theologie und ihrer Geschichte begrüßen, zumal verschiedene frühere Werke dieser Art bedauerlicherweise unvollendet geblieben sind: die russische „Orthodoxe Theologische Enzyklopädie“ von Lopuchin und Glubokovskij, von der zwischen 1900 und 1910 zehn Bände in Sankt Petersburg veröffentlicht worden sind, die griechische „Enzyklopädie für Religion und Christentum“, von der 1934 ff. drei Bände erschienen sind, und die ebenfalls griechische „Große Enzyklopädie des Christentums“, von der 1954 ein Band erschien. Bei dem begrenzten Kreis von Interessenten dürften es vor allem wirtschaftliche Gründe sein, an denen die Fortführung dieser großzügig geplanten Werke scheiterte.

Die neue Enzyklopädie ist auf zwölf Bände berechnet, von denen bisher zwei erschienen sind. Für die Rezension steht bis jetzt leider nur der erste Band zur Verfügung, der einen Teil des Buchstabens A umfaßt und deshalb nur wenige Artikel aufweist, die ein genaueres Urteil möglich machen. Der Kreis der Mitarbeiter setzt sich nicht nur aus griechischen Wissenschaftlern zusammen, sondern auch aus russischen sowie aus einzelnen Vertretern westlicher Kirchen. Die Auswahl der behandelten Gegenstände ist außerordentlich weit gefaßt. Sehr viel Raum nehmen die biographischen Artikel aus der Hagiologie und Hierarchie ein (z. B. 75 Spalten allein zu dem Namen „Athanasios“, wovon 23 auf Athanasios den Großen kommen). Ebenfalls sehr umfangreich sind die topographischen Artikel. Der Artikel „Athos“ hat 111 Spalten, der Artikel „Athen“ als umfangreichster in diesem Band sogar 234, darunter auch einen Abschnitt über die Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde von Athen (Sp. 838—841) von Paul Dohle.

Die Auswahl der Stichwörter zur westlichen Christenheit macht einen etwas unausgeglichenen Eindruck. Behandelt werden u. a. die Brüder vom Gemeinsamen Leben (400), der Heidelberger Katechismus (1010),

Aepinus (1087), dessen Rolle in dem Streit um den „descensus ad inferos“ aber nicht erwähnt wird, Hans Achelis, der christliche Archäologe (1198). Unter dem Namen Agricola (317 f.) werden Michael Agricola, der Reformator Finnlands, und Rudolf Agricola, der Humanist, erwähnt, nicht aber Johann Agricola, der Hauptvertreter der Antinomisten.

Die wenigen speziell theologischen Artikel in diesem Band sind noch nicht repräsentativ; man wird auf die weiteren Bände warten müssen, um einen besseren Eindruck zu gewinnen. Einzelne neutestamentliche Begriffe werden kurz gestreift. Ein Artikel wie etwa über die „Unsterblichkeit der Seele“ (501 ff.) läßt nur wenig von dem erkennen, was in der neueren griechischen Theologie, etwa in der Dogmatik von Trempeles (Bd. III, S. 370 ff.), dazu gesagt worden ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Artikel über die „Brüder Jesu“ (391 ff.), der auf eine dogmatische Harmonisierung der exegetischen Probleme hinausläuft.

Die Ansprüche, mit denen die Enzyklopädie in ihrem Vorwort eingeführt wird, sind sehr hoch angesetzt, wenn dort von einer zweiten Renaissance des Westens unter dem Einfluß des christlichen Ostens, seiner Theologie und seines liturgischen Lebens, in der Gegenwart gesprochen wird. Es wäre in der Tat höchst erfreulich, wenn die weiteren Beiträge in diesem Werk auch einer Begegnung zwischen der Christenheit des Ostens und des Westens dienen würden, und zwar in beiden Richtungen. Reinhard Slenczka

Ernst Benz, Patriarchen und Einsiedler. Der tausendjährige Athos und die Zukunft der Ostkirche. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1964. 288 Seiten. Leinen DM 19,80.

Dieses Buch des Marburger Kirchenhistorikers — erwachsen aus den Eindrücken und Erlebnissen bei der 1000-Jahrfeier der Mönchsrepublik auf dem Athos im Jahre 1963 — spannt den Bogen von der geistvollen Plauderei bis zur sachkundigen Ein-

führung in Liturgie und Kirchenkunde der Orthodoxie, vom farbenfrohen und humorvollen Reisebericht bis zu nachdenklichen Betrachtungen über die Zukunft der Ostkirche im Rahmen des ökumenischen Gesamtgeschehens. Dabei verbindet der Verfasser gediegene Gelehrsamkeit mit faszinierender Erzählkunst und — im Unterschied zu manchen enthusiastisch verklärenden Athosbüchern — inneres Engagement mit kritischer Nüchternheit. Das macht die Lektüre zu einem reichen Gewinn für jeden — also keineswegs nur für den theologischen Fachmann! —, der die Begegnung mit der Frömmigkeit des Ostens sucht, die in den Athosklöstern eine ihrer bemerkenswertesten Ausprägungen gefunden hat.

Das kluge, mit lockerer Hand geschriebene und doch an Kenntnissen und Erkenntnissen so gewichtige Buch von Ernst Benz wird in der Athosliteratur seinen bleibenden Platz einnehmen. Kg.

ROM UND DAS KONZIL

Maurice Blondel, Attente du Concile (Erwartung des Konzils). Les Editions du Cerf, Paris 1964. 104 Seiten. Kartoniert NF 6,30.

Das besondere Interesse und die Originalität dieser Aphorismen zu einem „künftigen Konzil“, einer Auswahl aus den „Carnets intimes“ von 1883–94, die, zunächst nicht zur Veröffentlichung bestimmt, posthum erschienen, liegen in der erstaunlichen, geradezu prophetisch zu nennenden Vorausschau eben derjenigen Probleme, die heute die Verhandlungen des Zweiten Vatikanums bestimmen. Blondel setzt sich in einer Zeit, die durch eine unaufhaltsame Diastase zwischen Kirche und Welt gekennzeichnet zu sein schien, mit seinem ganzen Leben und Denken leidenschaftlich für den *Dialog* zwischen beiden ein. Der Verlag versteht dementsprechend die Herausgabe des Bändchens als die frühe Antwort eines Denkers, der seiner Zeit weit voraus war, auf den heutigen Appell der Kirche zur Mitarbeit aller

katholischen Christen am Werk des Konzils, speziell an den Fragen, die in der Dritten Session zur Debatte stehen.

Hans Günther Schweigart

Das Konzil im Spiegel der Presse. Herausgegeben von Weihbischof Walthar Kampe. Echter-Verlag, Würzburg 1963. 451 Seiten. Kart. DM 19,80.

Als verantwortlicher Leiter der deutschsprachigen Abteilung des Pressebüros beim Konzil und Initiator der deutschen Pressekonferenzen bei den Salvatorianern ist W. Kampe nicht nur der Mann, der wohl den weitesten Überblick über alle einschlägigen Publikationen in der deutschen, österreichischen und schweizerischen Presse haben wird — er hat zugleich mehrfach betont, daß die größtmögliche Breite und Offenheit der Berichterstattung ihm als ein Anliegen erscheint, das von der Glaubwürdigkeit des Konzilsgeschehens für die Welt nicht zu trennen ist. Die weitgespannte Auswahl, die er vorlegt, läßt die etwas sensationell gefärbten Berichte der Massenblätter ebenso zu Wort kommen wie die gründlich durchdachten Ausführungen über die theologische Problematik, wie sie bei anspruchsvolleren Organen der Tagespresse durchaus zu finden waren. Gesamteindruck: Die Presseleute mußten zwischen Konzilsgeheimnis und Informationsbedürfnis oft im Nebel ihren Weg suchen; aufs Ganze gesehen haben sie es mit viel Takt, Einfühlungsvermögen und einem nicht selbstverständlichen „Gespür“ für die kirchlichen und theologischen Fragen getan. Die Sammlung erschien vor Beginn der Zweiten Session; ein zweiter Band zum Preis von DM 14,80 ist bereits angezeigt.

Hans Günther Schweigart

KATHOLISCHER ÖKUMENISMUS

Georges Tavad, Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1964. 242 Seiten. Leinen DM 15,80.

Georges H. Tavad, ein namhafter röm.-

katholischer Theologe französischer Herkunft, der seit 1959 Professor der Theologie in Pittsburgh (Penn.) ist, legt in diesem mit zahlreichen Quellenangaben unterbauten und theologisch gut fundierten Buch eine „Geschichte der Ökumenischen Bewegung“ vor — genauer müßte man freilich sagen: eine Geschichte des „katholischen Ökumenismus“ im 19. und 20. Jahrhundert, wobei die ökumenische Bewegung in den nicht-römischen Kirchen nur mehr oder weniger am Rande erscheint (dies allerdings mit einigen recht klugen und interessanten Exkursen, so z. B. über die ökumenische Bedeutung Grundtvigs). Der Verfasser versteht seine Untersuchung bis zu einem gewissen Grade als eine Ergänzung der in dieser Hinsicht unvollständigen „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ von Rouse/Neill. Das kann auch unter gesamtökumenischem Aspekt gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur willkommen sein. Freilich verliert das Buch von Tavad dadurch an Wert, daß es faktisch eine Übersetzung der 1960 erschienenen (französischen) Originalausgabe darstellt. So werden denn z. B. die ökumenischen Konferenzen von Neu-Delhi, Montreal und Mexico City zwar noch erwähnt, jedoch nicht mehr ausgewertet. Es fehlen damit vor allem aber die ebenso erregenden wie bedeutsamen Entwicklungen, die der „katholische Ökumenismus“ in den letzten Jahren im Zusammenhang mit dem II. Vaticanum durchgemacht hat.

Trotzdem — was hier an geschichtlichem Material zusammengetragen, interpretiert und dargeboten wird, ist vielseitig und interessant genug, um das Buch zu einem beachtenswerten Beitrag ökumenischer Forschung zu machen. Die theologischen Unterschiede in der Betrachtungsweise gehen dabei keineswegs unter. Gegenüber den ersten ökumenischen Versammlungen unseres Jahrhunderts, die angeblich Gefahr liefen, „zu sensationellen Abenteuern zu werden“, kann der Verfasser selbstsicher konstatieren: „Der katholische Ökumenismus war sich nie unschlüssig über die theologische Grundlage, auf der sich eine kollektive Annäherung der

Christen vollziehen muß“ (S. 124). Für die Bereitschaft zum eigentlich ökumenischen Wagnis, nach vorne offen zu sein für die umwandelnde Kraft und Führung des Heiligen Geistes, bleibt da kein Raum mehr. — Übrigens sollte ein Buch von solch inhaltlichem Reichtum nun wirklich nicht mehr ohne Sach- und Namensregister erscheinen dürfen!

Kg.

CALVIN IN KATHOLISCHER SICHT

Alexandre Ganoczy, Calvin, Théologies de l'Eglise et du ministère (Calvin, Theologie der Kirche und des Amtes). Unam sanctam, Bd. 48. Editions du Cerf, Paris 1964. 445 Seiten. Brosch. NF 27,—.

Das Buch stellt m. W. die erste gründliche Würdigung Calvins von katholischer Seite seit der „Neuentdeckung“ des Genfer Reformators in den zwanziger Jahren dar. Im Calvinjahr erschienen, will es einen Beitrag zum Dialog der gegenwärtigen katholischen Theologie mit den Reformatoren leisten. Es ist in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse, daß der Vf., gebürtiger Ungar, 36 Jahre alt, nach Studien in Paris und Rom nunmehr als Mitarbeiter von Joseph Lortz am „Institut für europäische Geschichte“ in Mainz tätig ist. So entspricht die Intention seiner wissenschaftlichen Bemühung ganz der jener berühmten „Geschichte der Reformation in Deutschland“, die der katholischen Christenheit ein neues, objektiveres Lutherbild gab. Aber auch bei G. geht es darüber hinaus darum, in geduldiger und minutiöser Forschungsarbeit zu einer „Reintegration“ der theologischen Erkenntnisse der Reformation unter Distanzierung von aller Animosität und allen pauschalen Urteilen zu gelangen. Der Vf., vielleicht der einzige wirkliche Calvinspezialist auf katholischer Seite — z. Z. bereitet er ein Werk über die „religiöse Entwicklung des jungen Calvin“ vor —, hat sich damit an eine wohl noch ungleich schwerere Aufgabe gewagt als Lortz damals mit seinem Lutherbuch. Es spricht nicht nur für die redliche

Bemühung der katholischen Theologie um ein besseres Verständnis der Reformatoren, sondern auch für ihr Selbstbewußtsein, daß ein solch kühnes Unterfangen, vergleichbar dem Buch Hans Urs von Balthasars über Karl Barth, überhaupt möglich ist.

Schon der Titel läßt erkennen, daß Calvin von einer wesentlichen Komponente seines Denkens, seiner Ekklesiologie und Ämterlehre, her ins Gespräch gezogen wird. Zweifellos ist seine Theologie stärker als die Luthers in der Erneuerung der Kirche und des Amtes (dies immer als diakonia verstanden!) engagiert. Zweifellos kann der katholische Theologe gerade hier mit seinem Verständnis und seiner Kritik einsetzen. So wie Balthasar in seiner Würdigung Barths dessen Weg zwangsläufig auf eine Anerkennung der Analogia entis zugehen sieht, bemüht sich G., Calvin eine uneingestandene Anerkennung der „Tradition“ in Gestalt der Kirchenväter bis hin zu Bernhard von Clairvaux und damit eine Inkonsequenz, oder vielleicht richtiger: eine letzten Endes „katholische“ Basis seines Denkens nachzuweisen. Die scharfen Gegensätze, besonders in der Frage des Lehramts, werden nicht verschwiegen; der Vf. macht es sich hier wie überall nicht leicht und gesteht die „Divergenzen“ offen ein. Aber es wäre doch kritisch zu fragen, ob Calvin wirklich in seinem eigentlichen Anliegen zu verstehen ist, wenn man nicht (vgl. dazu W. Niesels „Theologie Calvins“!) dessen Mitte in der Bezeugung des Evangeliums im Christus solus erkennt. Auch auf evangelischer Seite hat kürzlich Reuter in seinen „Grundlagen der Theologie Calvins“ in ähnlicher Weise wie G., wenn auch mit anderem Ergebnis, gefragt. Die selbstverständliche Abhängigkeit auch dieses Reformators vom Zeugnis der Väter kann und darf uns aber nicht den Blick verstellen für die entscheidende Bedeutung seiner Gestalt und seines Denkens: die Kirche „nach Gottes Wort zu reformieren“, also in aller Zeitgebundenheit und im Dialog mit dem Denken der Alten Kirche und des Mittelalters doch auf den *Christus der Schrift* zurückzugehen, so daß „die Kraft

und Wohltat Christi das ganze Schminkwerk abstreife und in vollem Glanze aufleuchte“ (Brief an Kardinal Sadolet).

Der Versuch der Reintegration ist bewundernswert, die Art seiner Durchführung nicht minder; er scheitert dennoch an der Präzision des calvinischen Denkens, das sich jeder Umdeutung unerbittlich widersetzt.

Hans Günther Schweigart

ORDEN UND BRUDERSCHAFTEN

Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Lydia Präger. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Quell-Verlag, Stuttgart 1964. 596 Seiten. Ln. DM 29,80.

Wilhelm Schleiter, Evangelisches Mönchtum? Entwicklung und Aufgabe der Bruder- und Schwesternschaften in der Kirche. Quell-Verlag, Stuttgart 1964. 168 Seiten. Paperback DM 7,80.

Siegfried von Kortzfleisch, Mitten im Herzen der Massen. Evangelische Orden und Klienten der Kirche. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1963. 238 Seiten, davon 8 Bildseiten, Namen- und Sachregister. Ln. DM 12,80.

Der inzwischen weit bekannt gewordene Sammelband von *Lydia Präger* ist soeben in 2., umgearbeiteter, ergänzter und auf den neuesten Stand gebrachter Auflage erschienen. Außereuropäische Gemeinschaftsbildungen sind — was wir schon beim Erscheinen der 1. Auflage als lohnende Aufgabe bezeichneten — auch diesmal noch nicht einbezogen, das europäische Gesamtbild hingegen ist erfreulich vervollständigt. Die Form der Selbstdarstellungen wurde beibehalten, auf eine stärkere Systematisierung aber auch jetzt verzichtet. Die Herausgeberin hat ihre verdienstvolle und in der ökumenischen Literatur einzigartige Sammlung bewußt unter dem Gesichtspunkt vorgenommen: „Hier soll zum Beobachten entstehenden und wachsenden Lebens und zur eigenen Urteilsfindung

eine Möglichkeit gegeben werden“ (S. 10). Ob dabei nicht unter dem Weizen auch manche Spreu mit in die Scheuern gefahren worden ist, neben den ernst zu nehmenden, dauerhaften Zusammenschlüssen auch manches nur ephemere Gebilde Aufnahme gefunden hat, das eine sachgerechte Beurteilung nur verwirrt und erschwert, darf als Frage wenigstens angemerkt werden. Das führt freilich zwangsläufig zu der weiteren, von der Herausgeberin wie gesagt bewußt ausgeklammerten Frage, ob diesem sich immer mehr ausweitenden und unübersehbarer werdenden Komplex kirchlicher Bruder- und Schwesternschaften mit einer solchen Registrierung auf die Dauer Genüge getan werden kann, oder ob nicht doch eine kritische Sichtung immer dringlicher wird.

Die Herausgeberin verweist selbst für die grundsätzliche Betrachtung dieser Phänomene auf eine andere Veröffentlichung des gleichen Verlages von *Wilhelm Schleiter*, der Pfarrer und Leiter der „Evangelischen Bruderschaft Frankenberg“ ist. Hier werden in der Tat Perspektiven aufgezeigt, Fragen gestellt und Einsichten eröffnet, die zumindest weiteren Nachdenkens wert sind. Der Verfasser macht z. B. kein Hehl aus der Gefahr unevangelischer Gelübde, sieht aber den beispielhaften und genuin neutestamentlichen Auftrag dieser neuen Gemeinschaftsbildungen in dem Satz von Wilhelm Stählin zusammengefaßt: „Damit es Bruderschaft in der Kirche gebe, gibt es Bruderschaften in der Kirche“ (S. 108). Die weithin stark aphoristische Analyse der geistes- und kirchengeschichtlichen wie auch der grundlegenden theologischen Zusammenhänge, die manches nur andeuten oder im Vorübergehen streifen läßt, erweckt den Wunsch nach einer systematischeren und umfassenderen Behandlung dieser in der ökumenischen Diskussion nicht mehr zu übersehenden Gestaltungsformen christlicher Existenz. Daß der Verfasser aus jahrzehntelanger Beschäftigung mit diesen Problemen und mit innerem Beteiligtsein hierfür eine wichtige und anregende Vorarbeit geleistet hat, sei dankbar anerkannt.

Zwei auf den ersten Blick ganz verschiedene Antworten auf die Entwicklung der modernen Gesellschaft scheint *Siegfried von Kortzfeldt* in seinem Buch „Mitten im Herzen der Massen“ zusammenzufassen: die bruderschaftliche Bewegung und die „Institutionen des ständigen Angebotes“ (die Re-traite, die Tagung, der Klub, Erziehungs- und Eheberatung, die Telefonseelsorge, die Autobahnkirchen). Der Verfasser sieht hier die Möglichkeit der gegenseitigen Zuordnung, um den Dienst des Evangeliums am gehetzten Industriemenschen unserer Tage in fruchtbarer Ergänzung der herkömmlichen Parochialstrukturen wirksamer wahrzunehmen. Mehr noch als diese durchaus bedenkenswerten und von innerer Verantwortung für den Auftrag der Kirche getragenen Vorschläge interessieren an dieser Stelle die eingehenden Beschreibungen der namhaftesten „Kommunitäten“ der Gegenwart. Der Verfasser ist Wurzeln und Wesen dieser Bruder- und Schwesternschaften mit verständnisvollem Einfühlungsvermögen und kritischer Sachkunde — ausmündend in den Versuch einer „Typographie“ (S. 186 ff.) — nachgegangen. Seine Gabe durchsichtiger und fesselnder Darstellung trägt dazu bei, auch verwickelte Zusammenhänge zu entwirren, so daß der Leser das Für und Wider deutlich zu erkennen und gegeneinander abzuwägen vermag. Ein „Sachbuch“, wie man es sich nach Stil und Inhalt wünscht! Kg.

FREIKIRCHEN

Oswald Eggenberger, Die Freikirchen in Deutschland und in der Schweiz und ihr Verhältnis zu den Volkskirchen. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1964. 193 Seiten. Kart. DM 12,50.

Werner Küppers, Peter Hauptmann, Friedrich Baser, Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westens. (Symbolik der Religionen, hrsg. von Ferdinand Herrmann, Band XI). Verlag Anton Hiersemann, Stuttgart 1964. 104 Seiten. Geb. DM 40,—.

Der durch verschiedene Abhandlungen über Freikirchen und Sekten hervorgetretene Verfasser, Schweizer Pfarrer und Schüler von Prof. Fritz Blanke (Zürich), bringt für dieses aktuelle Thema gute Voraussetzungen mit. Man wird seine auf sorgfältigem Quellenstudium fußende und sich auf unmittelbare Mithilfe von freikirchlicher Seite stützende Untersuchung um so dankbarer begrüßen, als bei uns ein solch zusammenfassender Überblick über die Freikirchen fehlt (nachdem eine zum Kirchentag in Frankfurt 1956 erschienene Broschüre seit langem vergriffen ist). Freilich stimmt die Titelangabe „Die Freikirchen in Deutschland und in der Schweiz“ nicht ganz, das Schwergewicht liegt naturgemäß auf der Schweiz, und schon die Überschrift des ersten Kapitels über die Geschichte der Freikirchen bringt denn auch die beiden Länder in umgekehrter Reihenfolge.

Dem geschichtlichen Teil, dem 12 Seiten mit statistischen Angaben beigelegt sind, folgt ein zweiter Abschnitt, der systematisch „Die Glaubensansichten im Freikirchentum“ zur Darstellung bringt (Bibel und Jesus Christus, Verständnis der Sakramente, Glaube und Heilsweg, Frömmigkeit, Gottesdienst und christliches Leben). Der dritte Teil untersucht das Verhältnis von Volkskirchen und Freikirchen in kritischer Spannung und positiver Ergänzung. Hier sind eine Fülle von Gesichtspunkten und Fragen zusammengestellt, die in allen ökumenischen Arbeitskreisen zum Gesprächsgegenstand gemacht werden sollten, sofern es uns um die „Ökumene im eigenen Land“ wirklich ernst ist! Wir möchten wünschen, daß Eggenbergers Buch auch der innerdeutschen Ökumene einen guten Dienst leistet.

Von einer ganz anderen Perspektive her gehen die Studien von Werner Küppers, Peter Hauptmann und Friedrich Baser an die „kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westens“ heran. Dieser Band ist in der Reihe „Symbolik der Religionen“ erschienen und als Ergänzung zu den dort bereits veröffentlichten Bänden über die Symbolik des

Katholizismus, des Protestantismus und der Orthodoxie gedacht. Dabei handelt es sich in diesem Rahmen nicht um „Symbolik“ im konfessionskundlichen Verständnis, sondern im phänomenologischen Sinne der „sichtbaren Erscheinungsformen des religiösen Lebens“, deren Verschiedenheit — wie in der Einleitung mit Recht gesagt wird (S. VI) — einer ökumenischen Verständigung zwischen den Kirchen mindestens ebenso im Wege steht wie die Wahrheitsfrage. So wird hier etwas ergänzt und beigetragen, was in der ökumenischen Literatur bisher zu kurz gekommen, obwohl durchaus nicht — man denke an die „Ökumenische Kirchenkunde“ von Peter Meinhold! — unbeachtet geblieben ist.

W. Küppers behandelt die Alt-Katholische Kirche, P. Hauptmann die atlutherischen und altreformierten Kirchen und F. Baser die Freikirchen und Sekten. Die letztgenannte Aufgabe war sicherlich die schwierigste, und hier würden auch wohl die meisten kritischen Anmerkungen zu machen sein (schon die chronologische Aufgliederung nach Jahrhunderten erscheint uns fragwürdig, da sie die inneren Zusammenhänge zwischen den einzelnen Gruppen und Entwicklungsströmen nicht hervortreten läßt; auch bedürfte gerade in diesem Abschnitt das Literaturverzeichnis einer gründlichen Überarbeitung!).

Der hohe Anschaffungspreis macht es leider unwahrscheinlich, daß die konstruktiven Ansätze und Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen im ökumenischen Gespräch unserer Tage das verdiente Echo finden können.

Kg.

SEKTEN

Kurt Hutten, Seher — Grübler — Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 9., geringfügig veränderte Auflage. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, Stuttgart 1964. 752 Seiten und 16 Bildtafeln. Ln. DM 29,80.

Das weltbekannte Werk von Kurt Hutten ist jetzt in 9., ergänzter und berichteter

Auflage erschienen und hat damit das 38. bis 42. Tausend erreicht. Diese Zahlen beweisen mehr, als jede Empfehlung es zu tun vermöchte, welch bleibenden Wert dieses Buch für eine ebenso umfassende wie gründliche Information über die Sekten aller Schattierungen in unseren Kirchen gewonnen hat. Es ist dem Verfasser zu danken, daß er sich fortlaufend der Mühe unterzieht, das von ihm verarbeitete Material jeweils auf dem neuesten Stand zu halten und die Öffentlichkeit durch die kurz aufeinander folgenden Auflagen — die erste Auflage kam 1950 heraus — an seinen Ergebnissen teilhaben zu lassen.

Kg.

F. W. Schluckebier, Gesunde Lehre und Irrlehren. Biblisch-evangelische Lehr- und Sektenkunde. Aussaat Verlag, Wuppertal 1964, Aussaat-Bücherei Bd. 17/18. 176 Seiten. Kart. DM 4,50.

Jedes Sektenbuch, das heute erscheint, wird sich zunächst einmal einen Vergleich mit dem bewährten Standardwerk Huttens „Seher, Grübler, Enthusiasten“ gefallen lassen müssen. Man wird fragen: worin unterscheiden sie sich? was ist das Besondere, oder worin besteht die Ergänzung? und so einen Maßstab für die Beurteilung gewinnen. — Bei dem hier vorgelegten Band ist die Abgrenzung eindeutig. Es ist das Ziel des Verfassers, über die reine Darstellung hinaus dem evangelischen Christen in der verwirrenden Vielfalt der Irrlehren unserer Tage einen Kompaß in die Hand zu geben, der allein an der Schrift orientiert ist. Der Unterschied zwischen gesunder biblischer Lehre und Irrlehre wird ausführlich erläutert und an Hand von acht Modellfällen (z. B.: Echtes und verlogenes Prophetentum — Religiös-politischer Messianismus — Der gnostische Freiheitsrausch — Der Dokerismus) durchexerziert. Diesem folgt ein III. Abschnitt über Irrlehren der Gegenwart, wo besonders die Zeugen Jehovas, die Adventisten, die Pfingstbewegung, die Gemeinde Gottes, die Neuapostolischen, die Mormo-

nen, die Christliche Wissenschaft und die Christengemeinschaft dargestellt werden. Den Abschluß bilden „Praktische Winke für die Auseinandersetzung zwischen gesunder Lehre und Irrlehre.“

Im Blick auf eine zweite Auflage, die man für das Büchlein, das eine Lücke ausfüllt, erhofft, seien zwei Änderungswünsche vermerkt: Der Versuchung, pauschal zu urteilen, ist der Verfasser besonders bei der Darstellung der Adventisten und der Pfingstbewegung nicht ganz entgangen. (Die ökumenische Bewegung steht schon seit mehreren Jahren in einem intensiven Gespräch mit führenden Männern der Pfingstbewegung, und seit Neu-Delhi 1961 gehören zwei kleine chilenische Pfingstkirchen dem Ökumenischen Rat an: Warum werden daraus nicht die Konsequenzen gezogen? Denn hier müßte die Diskussion sicherlich noch eingehender geführt werden!) Zum anderen: Auch wenn das Buch hauptsächlich für junge Menschen geschrieben worden sein mag, so wünschte man sich viele Stellen sprachlich vornehmer und inhaltlich sachlicher formuliert; zu oft klingt eine billige Polemik und eine gewisse Verächtlichmachung der Sektenmitglieder hindurch, die ein evangelischer Christ nicht nötig hat! (Vgl. z. B. S. 157 und S. 158.)

Ludwig Rott

ÖKUMENISCHER KALENDER

Weltweite Christenheit. Bilder und Berichte aus der Ökumene. Wandkalender für das Jahr 1965. Herausgegeben im Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf. DM 6,80 (bei Mengenabnahme Ermäßigung).

Dies ist einer der bisher gelungensten und wirksamsten Versuche, ökumenisches Gedankengut auf der Gemeindeebene zu verbreiten. Denn hier wird Ökumene nicht nur in die Gemeinde, sondern sozusagen ins Haus gebracht: 26 — zum Teil farbige — Bilder mit erläuternden Texten auf der Rückseite vermitteln eine lebendige Vorstellung von der ökumenischen Bewegung, ihrer Geschichte, der Mannigfaltigkeit ihrer Mitgliedschaft, ihren führenden Persönlichkeiten und ihrem vielseitigen Wirken. Wenn man bedenkt, wie schwer es erfahrungsgemäß ist, das ökumenische Geschehen visuell zu erfassen und darzustellen, so verdient dieses erstmalige Unternehmen alle Anerkennung und die Ermunterung, auch in kommenden Jahren den eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Wir möchten diesem Kalender nicht nur in kirchlichen Dienststellen und Gemeinderäumen, sondern vor allem auch in unseren Häusern eine rechte Heimstatt wünschen. Kg.

Ausdriften der Mitarbeiter

Pater Dr. Ansgar Ahlbrecht, Abtei Niederaltaich bei Deggendorf / Pfarrer Dr. Gerhard Bergmann, Halver i. W., Frankfurter Str. 57 / Direktor Pastor D. Gerhard Brennecke, Berlin NO 18, Georgenkirchstr. 70 / Pfarrer Paul-Gerhardt Buttler, Tübingen, Hauserstr. 43 / Landesbischof D. Dr. Erich Eichele, Stuttgart O, Gänsheidestr. 2—4 / Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster i. W., Johannisstr. / Prof. Dr. Ernst Kinder, Münster i. W., Am Stadtgraben 13—15 / Prof. Dr. Hans Küng, Tübingen, Gartenstr. 103 / Pfarrer Dr. Manfred Linz, Hamburg 13, Mittelweg 143 / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Studienprofessor Norbert Rückert, Nürnberg, Egidienplatz 29 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37a / Assistent Ernst Siegmund-Schultze, Marburg (Lahn), Hainweg 6 B / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg-Rohrbach, Zur Forstquelle 3 / Prälat Prof. Dr. Eduard Stakemeier, Paderborn i. W., Leostr. 19a / Assistent R. Weth, Bonn, Liebfrauenweg 1 / Prof. Dr. Jürgen Winterhager, Berlin 41, Niedstr. 27.

Verbilligte Studienausgaben

Weltmission in ökumenischer Zeit

Herausgegeben von D. Gerhard Brennecke und 28 Mitarbeitern
356 Seiten, 16 Seiten Fotos, Leinen 15,80 DM — Studienausgabe kt. 7,50 DM

Der Weg des Buddha

Werden und Wesen des Buddhismus als Weltreligion, von Gerhard Rosenkranz
356 S., mit 15 Abb. u. einer Skizze, Ln. 15,80 DM, Studienausgabe kt. 7,50 DM

Neu in unseren missionarischen Reihen

- Horst R. Flachsmeier:* **Ärztlicher Alltag in Afrika**
Erlebnisse und Erfahrungen
Weltweite Reihe Nr. 17 — 96 Seiten, ktl. 3,80 DM
- Ursula Namgalies:* **Josefu findet seinen Weg**
Von afrikanischen Studenten in Deutschland
Von fernen Ufern Nr. 68 — 16 Seiten, —,70 DM
- Martha Pedersen:* **Tore der Hoffnung**
Vom Dienst unter Aussätzigen
Auf den Straßen der Welt Nr. 50 — 16 Seiten, —,50 DM
- Henry van Dusen:* **Sie fanden die Kirche**
Bericht aus Gebieten junger Kirchen
Von fernen Ufern Nr. 35, 4. Aufl. — 16 S., —,70 DM

EVANG. MISSIONSVERLAG GMBH · STUTTGART

RAINER SCHMIDT

Buch der Einkehr 220 Seiten, Ln. DM 9,80

Rainer Schmidt hat der verborgenen Sehnsucht, in das Reich der Gedanken, Bewältigungen und Stimmen aufzubrechen, einen besonderen Ausdruck gegeben. Er läßt uns in seinem „Buch der Einkehr“ zu Gast sein bei einer bunten und zugleich erlauchten Gesellschaft von Gastgebern, bei Dichtern, Denkern, Malern, Wissenschaftlern, Technikern, Erfindern. Er berichtet aus ihrem Leben, ihrem Werk, was sie gekämpft, erduldet und erlitten für Zeit und Ewigkeit.

JOHANNES EVANGELISTA GOSSNER

Ad Fontes 120 Seiten, lam. Pp. DM 3,80

Leben und Lebenswerk, von Franz-Heinrich Philipp.

Franz-Heinrich Philipp geht es in seiner eindringlichen Studie darum, zu zeigen, wie sehr Leben und Werk Gossners eine innere Einheit darstellt. Gossner, dem von der Erweckungsbewegung Südbayerns ergriffenen katholischen Priester, ging es nach seinem Übertritt zur Evangelischen Kirche nicht nur um die Konfession, sondern um das Christsein, um den Auftrag an die Jüngerschaft, Zeugnis abzugeben und in alle Welt zu gehen, wozu er im evangelischen Raum den unmittelbaren Zugang sah.

J. F. STEINKOPF VERLAG · STUTTGART

GÜNTHER GASSMANN

Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 15. 1964.
283 Seiten, kart. 29,— DM.

Die anglikanische Kirche ist, ganz abgesehen von England selbst, in Asien und Afrika weit verbreitet und bestimmt mit ihrer Auffassung vom Bischofsamt alle Unionsverhandlungen zwischen dortigen Kirchen. Die hier behandelte Frage ist für fast alle Einigungsversuche in Mission und Ökumene und für das Amts- und Kirchenverständnis wichtig.

HARM ALPERS

Die Versöhnung durch Christus

Zur Typologie der Schule von Lund. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 13. 1964. 225 Seiten, kart. 24,— DM.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Christologie Gustaf Auléns, den sog. ‚klassischen Versöhnungstyp‘ vor seinem theologiegeschichtlichen Hintergrund und in seiner theologisch-systematischen und dogmengeschichtlichen Begründung in Deutschland genauer bekanntzumachen. Die Gedanken Auléns haben die nordische und angelsächsische Theologie in Zustimmung und Widerspruch bisher schon reich befruchtet und gewinnen heute im ökumenischen und besonders im innerlutherischen Gespräch über die Rechtfertigung zunehmend an Bedeutung.

ANNEMARIE BURGER

Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten

Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland. Kirche und Konfession, Band 4. 1964. 360 Seiten, Leinen 38,— DM.

‚Katholiken haben mehr Kinder‘ — ‚Evangelische neigen mehr zum Selbstmord‘ — ‚Der Katholik vernachlässigt die wissenschaftliche Bildung‘ — das sind Zusammenhänge von Verhaltensweisen und Eigenschaften des Menschen, die mit der Religionszugehörigkeit kombiniert, häufig als bewiesen angesehen werden. Kritische Vergleiche und ausgewähltes Zahlenmaterial sollen klären, was wirklich innerlich zusammen gehören könnte, und was durch das Zusammentreffen äußerer Gegebenheiten zufällig gemeinsam vorkommt und vielleicht eine gemeinsame, noch wenig beachtete Grundursache hat.

Kirche im Osten

Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut, herausgegeben von Robert Stupperich. Band VII. 1964. 192 Seiten, kart. 15,80 DM, Leinen 16,80 DM.

Aus dem Inhalt: Nikolaj Afanas'ev, Das Konzil in der russisch-orthodoxen Theologie / Demetrios Tsakona, Gegenwartsprobleme der Orthodoxie / Robert Stupperich, Die orthodoxe Kirche in neueren konfessionskundlichen Darstellungen.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

CORNELIS A. DE RIDDER

Maria als Miterlöserin?

Kirche und Konfession, Band 5. 1964. Etwa 164 Seiten, kart., etwa 19,80 DM.
Eine Arbeit über die römisch-katholische Mariologie muß allen besonders wichtig sein, denen es um eine Annäherung der Kirchen geht. Hier werden nicht nur die neueste Entwicklung, sondern vor allem auch Tendenzen für die Zukunft dieses Lehrkomplexes erarbeitet.

GERHARD EBELING

Wort Gottes und Tradition

Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. Kirche und Konfession, Band 7. 1964. 226 Seiten, kart., 16,80 DM.

Der konfessionskundliche Aufsatzband des Zürcher Systematikers enthält zwölf teils verstreut schon publizierte, teils bisher unveröffentlichte Beiträge. Sie führen von methodologischen über konfessionsgeschichtliche zu zentralen kontroverstheologischen Themen, deren Schwerpunkt in dem Fragenkreis ‚Schrift und Tradition‘ und ‚Wort und Sakrament‘ liegen.

HANS VORSTER

Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther

Kirche und Konfession, Band 8. 1964. 427 Seiten, kart., etwa 32,— DM.

Ein kühner Versuch, den Theologen Thomas aus der Umklammerung durch die aristotelische Philosophie so weit herauszulösen, daß zwischen ihm und Luther ein direktes Gespräch geführt werden kann. Daraus ergeben sich neue Fronten, die beiden Teilen der kontroverstheologischen Auseinandersetzung ein beträchtliches Umdenken zumuten. Eine Untersuchung, die bei evangelischen wie katholischen Theologen ein lebhaftes Echo finden wird.

ULRICH KÜHN

Via caritatis

1964. Etwa 320 Seiten, kart., etwa 24,— DM.

Ein Bild des Thomas, das überraschend anders ist, als das gemeinhin im evangelischen und auch katholischen Raum bekannte. Das zeigt sich besonders an der bei Thomas vorliegenden Theozentrik des Gesetzes als des ‚Weges der Liebe‘ zu Gott sowie am ‚neuen Gesetz‘ der Gnade und des Geistes. Neben wichtigen Verbindungen kommen abschließend auch Unterschiede zum reformatorischen Verständnis von Gesetz und Evangelium zur Sprache.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

Ökumene - wohin gehst du?

Gespräch unter Brüdern

Unter diesem Titel erschien soeben in unserem Verlag ein Buch, dem die folgenden Referate eines im Oktober 1964 auf Veranlassung des Kirchlichen Außenamtes in der Evangelischen Akademie Arnoldshain geführten Gespräches zwischen Allianz und Ökumene zu Grunde liegen.

Pfarrer Dr. phil. Gerhard Bergmann:

Fragen der Allianz an die Ökumene

Landesbischof D. Dr. Erich Eichele

Fragen der Ökumene an die Allianz

80 Seiten, kartoniert, DM 1,50

In dieser Schrift geht es um eine von der Bibel her geschehene Auseinandersetzung mit den geistlichen Fragen, die zwischen Allianz und Ökumene anstehen. Es ist damit ein Anfang gemacht worden, der zur Weiterführung in Allianz- und Ökumenekreisen aufruft.

Schriftenmissions-Verlag • 439 Gladbeck/Westf.

NACH DER DRITTEN SESSION DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

VON LUKAS VISCHER

Die dritte Session des Vatikanischen Konzils unterschied sich in ihrem Charakter von den vorhergehenden Sessionen. Während in den beiden früheren Sessionen der Blick in erster Linie darauf gerichtet gewesen war, die leitenden Gedanken zu formulieren und das Ziel der Reformen abzustecken, waren diesmal alle Bemühungen darauf gerichtet, zu greifbaren Resultaten zu kommen. Gewiß, auch diese Session nahm völlig neue Fragen auf und suchte die Stellung der römisch-katholischen Kirche dazu zu bestimmen. Die Auseinandersetzungen über das sog. Schema XIII und den Text über die Mission gehörten zu den Höhepunkten der Session. Die Session war aber in erster Linie von dem Willen bestimmt, Ergebnisse zu erzielen. Dieser Übergang vom Entwurf zur Verwirklichung war unvermeidlich. Er hatte zur Folge, daß die Session weit weniger Schwung hatte als die vorhergehenden. Das Gewicht lag auf der mühsamen Arbeit an den Einzelheiten. Diese Verschiebung mußte aber kommen. Die großen programmatischen Gedanken, die vor allem in der ersten Session ausgesprochen worden waren, mußten formuliert und ins Leben der Kirche eingefügt werden. Die Größe der dritten Session bestand gerade darin, daß sie von diesem Willen zur Verwirklichung getragen war.

Die Session hätte nach dem Willen des Papstes die letzte sein sollen. Alles war darauf angelegt worden, daß die Arbeit abgeschlossen werden konnte. Das Programm war erheblich reduziert worden. Während in der zweiten Session noch ein Programm von 17 Texten in Aussicht genommen worden war, waren jetzt nur noch 13 Texte vorgesehen. Manche wichtige Schemata waren darüber hinaus zu kurzen Propositionen umgestaltet worden. Dennoch erwies es sich als unmöglich, auch dieses reduzierte Programm zu bewältigen. Die Bischöfe haben intensiv gearbeitet, intensiver als in den vorhergehenden Sessionen. Sie haben in einer verhältnismäßig kurzen Zeit eine Fülle von Problemen diskutiert. Insbesondere die konziliaren Kommissionen unternahmen alle Anstrengungen, um die von ihnen ausgearbeiteten Texte für die Abstimmung vorzubereiten. Jedermann, der verantwortlich an der Arbeit des Konzils beteiligt war, war bis aufs äußerste angespannt. Die Aufgabe war aber zu groß, die Probleme zu kompliziert, als daß das Ende hätte erreicht werden können. Manche Texte waren neu, und es zeigte sich bald,

daß eine längere Zeit notwendig sei, wenn sie in angemessener Weise durchgesprochen werden sollten. Andere Texte, insbesondere einige Propositionen, waren so nichtssagend, daß manche Bischöfe sich nicht bereit erklären konnten, sie in ihrer gegenwärtigen Form hinzunehmen. Der Konflikt, der schon so manche Konzilien gekennzeichnet hatte, machte sich während dieser Session gelegentlich geltend, der Konflikt zwischen dem Wunsch, die erstrebten Reformen zu erreichen, und der Notwendigkeit, zum Abschluß zu kommen.

Das Bemühen, zu greifbaren Resultaten zu kommen, ließ auch sichtbar werden, daß die großen Gedanken der ersten Sessionen sich nicht ohne ernste Widerstände ins Leben der Kirche überführen ließen. Wenn in den früheren Sessionen die Reformen beinahe als Selbstverständlichkeit behandelt worden waren, wurde jetzt klar, daß jeder Schritt erkämpft werden mußte. Manche Änderungen, die von vielen bereits als vollendete Tatsache gefeiert worden waren, wurden wieder in Frage gestellt. Johannes XXIII. hatte gelegentlich gesagt, die Kirche werde nach dem Konzil in neuem Glanz erstrahlen. Die dritte Session hat deutlich gemacht, daß sich die Erneuerung nicht so leicht verwirklichen lasse. Manche Hoffnungen blieben unerfüllt, ja es kam zu einer Reihe von Entscheidungen, die für viele eine Enttäuschung darstellen. Zahlreiche wirkliche Fortschritte sind in den Auseinandersetzungen der letzten Monate erzielt worden. Die Session hat aber deutlich werden lassen, daß die Erneuerung der Kirche nicht in einem Triumphzug, sondern nur in harten Kämpfen vor sich gehen könne. Sie hat daran erinnert, daß die Kirche auch durch den Enthusiasmus eines Konzils nicht zu einer von den Gegebenheiten dieser Erde losgelösten Größe wird, sondern an die Erde und ihre Gewalten gebunden bleibt. Diese Ernüchterung hat ihr Gutes. Sie führt uns zurück zu den wirklichen Problemen. Sie zeigt, daß noch ein weiter Weg zu gehen ist, bis wirklich von Erneuerung die Rede sein kann. Muß uns das entmutigen? Kann es nicht sein, daß gerade in diesem Augenblick die tiefste Gemeinschaft unter den getrennten Kirchen wächst?

Die Ergebnisse der dritten Session müssen in diesem Lichte verstanden werden. Sie sind Kompromisse. Die Intentionen derer, die Erneuerungen angestrebt hatten, haben sich nur zum Teil durchzusetzen vermocht. Die angenommenen und promulgierten Texte gehen zwar noch immer weit über das hinaus, was die kühnsten Voraussagen vor dem Konzil erhofft hatten. Diese Tatsache kann nicht genug unterstrichen werden. Sowohl „de ecclesia“ als „de oecumenismo“ eröffnen neue Perspektiven. Die Ergebnisse tragen aber ein doppeltes Gesicht, so wie auf antiken Münzen Janus, der Gott der Tordurchgänge, ein doppeltes Gesicht trägt. Sie öffnen einerseits die Türe, nicht nur zu einer tiefgreifenden Erneuerung, sondern auch zu einer tieferen Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Kirchen. Sie setzen aber andererseits auch die spezifisch römisch-katholische Tradition fort, sie stellen eine

Anpassung alter römisch-katholischer Positionen an die moderne Zeit dar, eine Transposition in die modernen Verhältnisse. Die Ergebnisse tragen darum zugleich zur Vertiefung der Gemeinschaft als zur Erneuerung der Gegensätze bei. Alles wird davon abhängen, wie die Texte in den kommenden Jahren interpretiert werden, welchem Gesichte des Janus die römisch-katholische Kirche den Vorzug geben wird oder ob sie beide behalten wird. Die Arbeit der Theologen wird in dieser Hinsicht entscheidend sein. Wichtiger ist aber noch, auf welche Weise die Leitung der Kirche die in der Diskussion erarbeiteten Texte das Leben der Kirche bestimmen lassen.

Wir gehen die Arbeit der dritten Session unter diesem Gesichtspunkt durch. Wir beginnen mit den Texten, die endgültig verabschiedet worden sind, und werfen dann einen Blick auf die wichtigsten Texte, die dem Konzil zur Diskussion vorgelegt wurden.

1. *de ecclesia*

Der Papst hat bereits in der zweiten Session erklärt, daß die Konstitution über die Kirche das Herz aller Verhandlungen bilde. Der jetzt promulgierte Text ist darum ohne Zweifel als der wichtigste von allen Texten anzusehen. Er ist auch unter dem Gesichtspunkt der ökumenischen Bewegung von höchster Bedeutung. Denn die Aussagen über das Wesen der Kirche legen die Grundlage für das ökumenische Gespräch. Die Konstitution entwirft in mancher Hinsicht ein Bild der Kirche, das sich von der herkömmlichen Auffassung unterscheidet. Wenn wir an den ersten Entwurf zurückdenken, der vor zwei Jahren dem Konzil vorgelegt wurde, erkennen wir sofort, daß wir uns in einer anderen Welt befinden. Die Konstitution macht klar, daß die Kirche nicht in erster Linie als juristische Größe, sondern als Geheimnis verstanden werden müsse. Sie hebt die Bedeutung der eucharistischen Feier als für ihr Leben konstitutives Element hervor. Sie vermeidet es, die Hierarchie als der Kirche übergeordnet darzustellen. Sie spricht in erster Linie vom Volk Gottes und geht erst dann auf das Wesen und die Stellung der Hierarchie ein. Sie macht damit deutlich, daß die Hierarchie nicht über, sondern in dem Volke Gottes stehe. Sie unterstreicht den eschatologischen Charakter der Kirche: das Ende ist in der Gemeinschaft der Glaubenden bereits Wirklichkeit geworden, die Vollendung ist aber noch nicht eingetroffen. Die Kirche harrt als Gottes wanderndes Volk auf die Vollendung.

Auch die Aussagen des dritten Kapitels über die Hierarchie stellen ein neues Element in der römisch-katholischen Ekklesiologie dar. Das Gewicht des Kapitels wird allein daraus sichtbar, daß es bis zum letzten Augenblick umstritten blieb. Der Versuch, die Rolle zu umschreiben, die dem Kollegium der Bischöfe in der Kirche zukommt, kann für die Zukunft weitreichende Bedeutung haben. Die Aus-

sagen über die Kollegialität können dazu führen, daß die Verantwortung für die Leitung der Kirche in Zukunft weit mehr als bisher von den Bischöfen gemeinsam getragen werden wird. Gewiß, die Lehren des ersten Vatikanischen Konzils sind mit Nachdruck bestätigt worden. Der Papst hat in seinen Reden immer wieder darauf hingewiesen, daß die Konstitution die Lehren des ersten Vatikanischen Konzils in keiner Weise aufhebe, sondern im Gegenteil ergänze, und um auch die letzte Möglichkeit eines Mißverständnisses zu vermeiden, ist im letzten Augenblick dem dritten Kapitel eine *nota explicativa* beigegeben worden, die in die Akten des Konzils eingehen wird. Manche Interpretationen, die heimlich für möglich gehalten worden waren, sind dadurch von vornherein unmöglich gemacht worden. Der Begriff der Kollegialität aber besteht, und diese bloße Tatsache öffnet eine neue Dimension in der römisch-katholischen Ekklesiologie, und gerade der Umstand, daß dieses Kapitel so zahlreicher Sicherungsmaßnahmen bedurfte, zeigt, welche Tendenz darin verborgen ist. Die Lehre der Kollegialität bleibt zwar in mancher Hinsicht problematisch, und nicht-römische Christen können die Begründung, die das Schema gibt, kaum teilen. Sie erkennen sofort, daß sie sich weit mehr aus den Aussagen des ersten Vatikanischen Konzils als aus der Schrift und der Tradition der Alten Kirche ergibt. Sie können aber die Dynamik nicht übersehen, die dem Begriff innewohnt.

Wie wird sich dieses dritte Kapitel auswirken? Ist damit nur einfach der status quo bestätigt worden? Werden die sichernden Aussagen so viel Gewicht haben, daß es praktisch zu keinen Veränderungen kommt? Das ist die Absicht derer, die die *nota explicativa* wünschten. Oder wird es tatsächlich zu einer Verschiebung im Leben der Kirche führen? Wird die streng monarchische Struktur der Hierarchie mehr und mehr durch eine kollegiale Struktur ersetzt werden? Diese Frage läßt sich heute noch nicht beantworten. Der Text enthält beide Möglichkeiten in sich. Die Hinweise auf das erste Vatikanische Konzil können sich als die bestimmende Kraft erweisen, sie können aber auch der Hintergrund sein, von dem sich die Bewegung zugunsten größerer Kollegialität abhebt. Die Kräfte liegen im Streit. Einerseits sind wir seit einigen Monaten Zeugen des Versuchs, den Primat und die universale Jurisdiktion des Papstes in neuer Weise zur Geltung zu bringen. Ein neuer päpstlicher Stil wird entfaltet. Der Papst verläßt seine isolierte Stellung und sucht sein besonderes Amt in dynamischer Weise vor der Welt auszuüben. Das Gefälle der Konstitution über die Kirche geht aber nicht in diese Richtung. Die in den verschiedenen Kapiteln enthaltenen Ansätze zielen nicht einfach darauf hin, daß der Papst auf eine noch dynamischere Weise die alles umfassende Universalität der Kirche zum Ausdruck bringe. Sie führen im Grunde zu einem Verständnis der Kirche, in dem das apostolische Amt dienend in den Hintergrund tritt, zu einem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft im Heiligen Geist, und die Entscheidung ist nicht gefallen, welchem Verständnis die Zukunft gehören wird.

Die Konstitution enthält ein Kapitel über Maria. Es wirft besondere Probleme auf und bedarf darum besonderer Erwähnung. Die Bischöfe hatten in der zweiten Session mit knapper Mehrheit beschlossen, den Text über die Jungfrau Maria in das Schema über die Kirche einzufügen. Dieser Beschluß war von vielen als ein großer Fortschritt empfunden worden. Denn war damit nicht klargeworden, daß das Konzil die Mariologie nicht als ein selbständiges theologisches Thema entfalten wollte? War nicht klargeworden, daß es Maria in erster Linie als Typus der Kirche verstehen wollte? Diese Hoffnungen erfüllten sich nur zum Teil. Wenn der Text, der schließlich angenommen worden ist, sich auch durch eine bemerkenswerte Zurückhaltung auszeichnet, konnte eine weitere Entfaltung der Mariologie doch nicht ganz verhindert werden. Der Text vermeidet zwar den Titel *mater ecclesiae*. Er beschränkt sich darauf, Maria Mutter von uns Gläubigen zu nennen. Er läßt damit die Deutung zu, daß Maria als Mutter der Gläubigen zu verstehen sei, ähnlich wie Abraham der Vater der Gläubigen genannt wird. Der Titel *mediatrix* hat im Text seinen Platz gefunden. Diese Änderungen fügen nur wenig zu den Aussagen hinzu, die bisher schon gegolten haben. Sie stellen aber doch neue Elemente dar. Die vielleicht wichtigste Neuerung besteht aber wohl darin, daß die Mariologie mit allen ihren Aussagen nun mit der Ekklesiologie verbunden ist. Diese Verbindung eröffnet neue Möglichkeiten der theologischen Entwicklung sowohl in der Mariologie als in der Ekklesiologie. Das Konzil ist offenkundig nicht imstande gewesen, die weitere Entfaltung der Mariologie zum Stillstand zu bringen.

Dies wurde besonders deutlich in der Schlußsitzung, als der Papst Maria feierlich als *mater ecclesiae* proklamierte. Er fügte damit zu den Aussagen der Konstitution noch ein weiteres Element hinzu. Seine Proklamation hat aber vielleicht nicht ihre größte Bedeutung im Gebiet der Mariologie. Sie ist wichtig, weil der Papst mit dieser Erklärung aus eigener Vollmacht über einen ausdrücklichen Beschluß des Konzils *hinwegging*. Die weitere Entfaltung der Mariologie erschien einmal mehr eigentümlich gepaart mit der Behauptung des päpstlichen Primates.

2. *de oecumenismo*

Die Promulgation des Dekrets über den Ökumenismus stellt einen wichtigen Schritt in der Beziehung der getrennten Kirchen dar. Nachdem seit der Ankündigung des Konzils immer wieder vom Dialog mit den getrennten Brüdern gesprochen worden ist, nachdem sich bereits in der ganzen Welt neue Beziehungen mit nichtrömischen Christen ergeben haben, ist es wesentlich, daß die römisch-katholische Kirche in einem offiziellen Text erklärt, wie sie über die Einheit der Kirche und die ökumenische Bewegung denkt. Der Text legt Zeugnis davon ab, wie sehr sich die Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den übrigen Kirchen geändert hat. Das Dekret ist natürlich auf Grund römisch-katholischer Ekklesio-

logie verfaßt. Es läßt keinen Zweifel darüber, daß die römisch-katholische Kirche die eine und einzige Kirche Jesu Christi sei und daß sich die Einheit nur in ihr und mit ihr verwirklichen lasse. Es spricht aber zugleich in völlig neuer Weise über die anderen Kirchen. Das Bemühen ist offenkundig, die in Jahrhunderten aufgetürmte Entfremdung zu überwinden und ein Verhältnis gegenseitiger Achtung und gegenseitigen Verstehens herbeizuführen. Es zeigt, daß das Gespräch auch für die römisch-katholische Kirche sinnvoll sei. Es erklärt, daß die römisch-katholische Kirche der Erneuerung bedürfe. Es weist darauf hin, daß gewisse Aspekte des Evangeliums in anderen Kirchen in einer Weise zur Geltung gebracht worden seien, wie es in der römisch-katholischen Kirche nicht der Fall sei. Es fordert alle Gläubigen auf, die anderen Kirchen tiefer zu verstehen und im Dialog von ihnen zu lernen.

Die große Frage stellt sich allerdings nach wie vor, wie es zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen zu einem bleibenden Gespräch kommen kann. Das Dekret redet von Dialog und empfiehlt die Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern. Kann aber die römisch-katholische Kirche auf Grund ihres Selbstverständnisses wirklich eine Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen bilden? Muß sie sich nicht als Mittelpunkt aller ökumenischen Bemühungen verstehen? Oder ist es ihr möglich, den anderen Kirchen als gleichberechtigter Partner gegenüberzutreten? Die Promulgation des Dekretes läßt diese Frage brennend werden. Denn wenn die ökumenischen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen sich entfalten sollen, ist es entscheidend, daß sich eine solche Gemeinschaft bilden kann. Die Union ist eine ferne Hoffnung. Die Frage stellt sich vielmehr, wie die getrennten Kirchen zusammenleben und zusammenwirken können.

Der Text des Dekretes ist zwischen der zweiten und der dritten Session überarbeitet worden. Er hat gerade unter diesem Gesichtspunkt wichtige Änderungen entfaltet. Er hatte sofort bei der Feststellung eingesetzt, daß die römisch-katholische Kirche die eine und einzige Kirche sei, und hatte daran die Aussage gefügt, daß sie die nichtrömischen Kirchen unlöslich mit sich verbunden wisse. Er hatte also das ökumenische Problem ausschließlich in der Beziehung zwischen der römisch-katholischen und den nichtrömischen Kirchen gesehen. Der endgültige Text ist durch ein Vorwort erweitert worden. Es weist auf die Existenz der ökumenischen Bewegung hin und zitiert die Basis des Ökumenischen Rates. Es erklärt, daß die Absicht des Dekretes darin bestehe, die Stellung der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung zu umschreiben. Das Dekret anerkennt damit, daß das ökumenische Problem in der Beziehung aller Kirchen zueinander bestehe.

Auch andere Änderungen sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Im zweiten Kapitel wird ausdrücklich erwähnt, daß der Dialog sich auf Grund des Prinzips

der Gleichheit vollziehen müsse. Im dritten Kapitel wird darauf hingewiesen, daß die nichtrömischen Kirchen und ekklesialen Gemeinschaften auch untereinander verbunden seien. Während im früheren Text nur die orthodoxen Kirchen als Kirchen, die Kirchen des Westens aber als Gemeinschaften bezeichnet wurden, werden jetzt die Ausdrücke „Kirchen und ekklesiale Gemeinschaften“ verwendet. Die nicht-römischen Kirchen werden damit weit mehr als Partner des Gesprächs und der Zusammenarbeit ernst genommen.

Das Dekret enthält also — wenn auch in etwas verborgener Weise — die Grundlagen für einen bleibenden Dialog, und wenn sie entfaltet werden, kann sich eine Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit bilden. Wird es aber möglich sein, die Beziehungen auf diesen Grundlagen aufzubauen? Das Dekret läßt auch andere Interpretationen zu, und erst die Zukunft wird uns zeigen, ob die im Dekret enthaltenen Ansätze zum Zuge kommen werden. Die ökumenische Aufgabe wird von maßgeblichen Stellen in der römisch-katholischen Kirche in anderer Weise verstanden. Die römisch-katholische Kirche wird als Mittelpunkt gesehen. Sie öffnet sich im Dialog den anderen Kirchen. Sie nimmt aber zugleich die Führung im ökumenischen Gespräch. Sie erwartet selbstverständlich, daß die Initiativen von ihr ausgehen müssen, und lädt die nichtrömischen Kirchen ein, sich ihr anzuschließen.

Die Entscheidung zwischen diesen beiden Formen des Ökumenismus ist für die Zukunft von größtem Gewicht. Es hängt davon ab, ob die Kirchen wirklich zu einem gemeinsamen Handeln kommen können. Der promulgierte Text ist eine Gelegenheit, die sowohl vor die römisch-katholische Kirche als die übrigen Kirchen gelegt ist. Wird sie genützt werden? Manche Anzeichen sprechen dafür. Wir müssen aber zugleich nüchtern sehen, daß eine enge Interpretation des Dekretes nach wie vor viel Gewicht besitzt. Die Tatsache, daß der Text in letzter Minute noch abgeändert worden ist, läßt Zweifel daran aufkommen, daß die römisch-katholische Kirche wirklich bereit ist, eine Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit zu bilden. Die Änderungen zielen alle darauf, die Einheit und Einzigkeit der römisch-katholischen Kirche herauszustellen und die Ekklesialität der anderen Kirchen in Zweifel zu ziehen. Sie sind an sich — von einer oder zwei Ausnahmen abgesehen — nicht allzu gewichtig, und hätten sie von Anfang an im Text gestanden, hätte sich niemand darüber aufgehalten. Dadurch, daß sie aber im letzten Augenblick angebracht wurden, erhielten sie besondere Bedeutung. Sie erweckten den Eindruck, als wolle die römisch-katholische Kirche sich auf einen engeren Ökumenismus zurückziehen. Sie wären bedeutsam, wenn sie Ausdruck des ökumenischen Stils sein sollten, den die römisch-katholische Kirche in ihrem Handeln bestimmen wird.

3. *de ecclesiis orientalibus catholicis*

Das Dekret über die orientalischen Kirchen ist während der dritten Session zum ersten Mal zur Diskussion vorgelegt worden. Es ist in verhältnismäßig kurzer Zeit revidiert worden und konnte zur allgemeinen Überraschung bereits am Ende der Session promulgiert werden. Kein anderer Text ist in so kurzer Zeit verabschiedet worden. Der Text beschäftigt sich in erster Linie mit den unierten Kirchen. Er ist für die römisch-katholische Kirche insofern von großer Bedeutung, als er ausdrücklich den besonderen Platz der östlichen Kirchen innerhalb der römisch-katholischen Kirche hervorhebt. Die unierten Kirchen hatten auf eine solche Erklärung gehofft. Sie sahen darin eine Gewähr, daß ihre Eigenart in der römisch-katholischen Kirche aufrechterhalten bleiben werde. Manche von ihnen hatten sich aus diesem Grunde mit Nachdruck dafür eingesetzt, daß das Konzil sich ausdrücklich über die unierten Kirchen ausspreche und ihre Besonderheit als legitimen Bestandteil der universalen Kirche anerkenne. Das Dekret hat auch über die Uniaten selbst hinaus Bedeutung. Indem es von der Besonderheit der östlichen Kirchen spricht, bekennt es sich implizit überhaupt zum Prinzip der Vielfalt in der Kirche.

Das Dekret spricht aber nicht nur von den mit Rom unierten Kirchen, sondern beschäftigt sich im letzten Teil zugleich mit der Beziehung zu den orthodoxen Kirchen. Das Dekret erhält dadurch Bedeutung für die ökumenische Bewegung. Der Text spricht sich vor allem über die *communicatio in sacris* mit den orthodoxen Kirchen aus. Die Aussagen gehen ohne Zweifel einen Schritt über die bisherige Regelung hinaus. Sie verraten einen großzügigeren Geist. Der Text bleibt aber dennoch in ökumenischer Hinsicht äußerst problematisch. Die Aussagen über die Beziehung mit den orthodoxen Kirchen werden am falschen Ort gemacht. Die unierten Kirchen sind zumindest historisch mit einem bestimmten Programm der Union verbunden. Wenn das Dekret der ökumenischen Bewegung hätte dienen wollen, hätte es alles unternehmen müssen, um die Rolle der unierten Kirchen in neuer Weise zu umschreiben. Es hätte klarmachen müssen, daß der Weg zur Einheit nicht notwendig über die unierten Kirchen führe, sondern im Gespräch zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen gefunden werden müsse. Das Dekret bestätigt aber statt dessen die alte Konzeption der unierten Kirchen und erweckt, indem es im selben Zusammenhang auf die orthodoxen Kirchen eingeht, den Eindruck, daß die alte Vorstellung der Einheit und Einigung unverändert bestehe. Auch der Umstand, daß die Bestimmungen über die *communicatio in sacris* an sich großzügiger sind, vermag diesen Eindruck nicht zu verwischen. Hätte es nicht gerade über diese so entscheidende Frage zu einem Gespräch kommen müssen? Stett dessen legt das Dekret einseitig fest, wie die *communicatio in sacris* zu regeln sei.

Wir müssen uns hier allerdings daran erinnern, daß auch des Dekret de oecumenismo über die Beziehung mit den östlichen Kirchen spricht. Die dort entfaltete Sicht ist dem Dekret über die orientalischen Kirchen weit überlegen. De oecumenismo spricht von einem wirklichen Dialog. Wir haben also auch an dieser Stelle wiederum zwei Konzeptionen, die zueinander im Gegensatz stehen, und es ist noch nicht klar, welche schließlich den Sieg davontragen wird. Das Dekret über den Ökumenismus hat ohne Zweifel das größere Gewicht. Das Dekret über die orientalischen Kirchen erklärt ausdrücklich, daß die Aussagen über die Beziehung mit den orthodoxen Kirchen im Geiste des Dekretes über den Ökumenismus auszu-legen seien. Die Hoffnung ist darum berechtigt, daß der Geist des Dekretes über den Ökumenismus schließlich die Oberhand behalten werde.

4. *de habitudine ecclesiae cum non-christians*

Der Text, der dem Konzil zur Diskussion vorgelegt wurde, enthielt zunächst nur eine Erklärung über das jüdische Volk. Er ist inzwischen zu einer Erklärung über die nichtchristlichen Religionen erweitert worden. Der Hinweis auf das jüdische Volk bildet darin nur noch einen Abschnitt. Die Erweiterung erwies sich als unvermeidlich. Der Widerstand gegen die erste Erklärung war so groß, daß eine neue Lösung gesucht werden mußte. Der Widerstand kam in erster Linie von mohammedanischer Seite. Manche Bischöfe waren aber zudem auch aus theologischen Gründen der Meinung, daß die Erklärung auf sämtliche Religionen eingehen müsse. Die römisch-katholische Kirche habe keinen Grund, sich ausschließlich mit der jüdischen Religion zu beschäftigen.

Der Abschnitt über das jüdische Volk stellt einen bemerkenswerten Schritt dar. Die besondere Verbindung, die zwischen Israel und der Kirche besteht, ist in glücklichen Worten umschrieben, und es kann kaum ein Zweifel sein, daß diese Aussagen auch praktische Folgen haben werden. Die durch eine jahrhundertealte Geschichte geprägte Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber dem jüdischen Volke wird sich allmählich umzugestalten beginnen. Die Erklärung ist aber auch unter ökumenischen Gesichtspunkten wichtig. Die Besinnung über das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche kann nicht ohne Einfluß auf die Ekklesiologie bleiben, und wenn die getrennten Kirchen sich dieser Besinnung gemeinsam stellen, kann das ekklesiologische ökumenische Gespräch entscheidende neue Anstöße erhalten. Die Besinnung ist in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates seit einigen Jahren in vollem Gang. Sie kann jetzt auf eine breitere Basis gestellt werden.

Die Erklärung ist in anderer Hinsicht weniger befriedigend. Die Hinweise auf die anderen Religionen bleiben sehr allgemein. Sie gehen kaum über eine Versicherung des Verständnisses und des Wohlwollens hinaus. Die theologische Frage,

die das Verhältnis der Kirche zu den Religionen aufwirft, ist aber nicht beantwortet. Die Frage stellt sich aber in dem Maße, als sich die römisch-katholische Kirche für die Begegnung mit der Welt öffnet, mit immer größerer Dringlichkeit. Wie wird die römisch-katholische Kirche den nichtchristlichen Religionen gegenüber treten? Wird sie imstande sein, einen klaren Unterschied zu machen zwischen der Begegnung der getrennten Kirchen und der Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen? Wird sie imstande sein, die Offenbarung in Christus allein geltend zu machen? Oder wird sie sich zur Vorkämpferin einer Verständigung zwischen den Religionen machen, durch die das Besondere des christlichen Glaubens gerade aufgehoben wird? Die ersten tastenden Versuche in diesem Gebiet lassen noch kaum erkennen, in welcher Richtung sich die römisch-katholische Kirche bewegen wird. Das neu geschaffene Sekretariat für nichtchristliche Religionen hat seine Tätigkeit noch kaum aufgenommen. Die Manifestationen im Zusammenhang mit dem eucharistischen Kongreß in Bombay lassen noch keine gültigen Schlüsse zu. Die Tendenz ist aber offenkundig, die römisch-katholische Kirche in möglichst großer Offenheit in Erscheinung treten zu lassen. Diese Offenheit ist nicht an sich zu kritisieren. Die christlichen Kirchen haben gegenüber den Religionen tatsächlich umzulernen. Sie hat aber ihre Grenze in der besonderen Offenbarung in Christus. Sie wird dann am wenigsten überschritten, wenn die getrennten Kirchen sich der Begegnung mit den Religionen nicht einzeln, sondern gemeinsam stellen.

5. de libertate religiosa

Die Erklärung über die religiöse Freiheit ist nach der ersten Diskussion sorgfältig überarbeitet worden. Der revidierte Text ist den Bischöfen gegen Ende der Session verteilt worden. Lange war erwartet worden, daß die Erklärung noch promulgiert werden könne. Die Arbeit am Text war aber mit soviel Schwierigkeiten und Hindernissen verbunden, daß schließlich nicht einmal mehr eine erste Abstimmung stattfinden konnte, eine Entscheidung, die zwar von den Regeln des Konzils her kaum anzufechten war, die aber sowohl innerhalb als außerhalb des Konzils Befremden und Enttäuschung verursachte. Der Vorgang zeigt, daß eine wenn auch nicht zahlenmäßig starke, so doch äußerst regsame Opposition den Text in seiner gegenwärtigen Gestalt für unannehmbar hält. Der Text, der verteilt wurde, enthält eine starke Erklärung zugunsten der religiösen Freiheit. Wenn er vom Konzil angenommen wird, wird kein Zweifel darüber bestehen können, daß die römisch-katholische Kirche das Prinzip der religiösen Freiheit in vollem Umfang bejaht. Manche Aussagen sind der Sache nach identisch mit Erklärungen, die vom Ökumenischen Rat über dieselbe Frage abgegeben worden sind. Der Text würde eine gute Grundlage für gemeinsame Überlegungen über die Frage bieten. Es ist zu hoffen, daß die weitere Diskussion und Bearbeitung nicht zu Abschwächungen führen wird. Nachdem die Erklärung in dieser Session nicht zur Ab-

stimmung hat kommen können, ist es um so wichtiger, daß der endgültige Inhalt nicht eine Enttäuschung darstellt. Die bereits geschaffene Enttäuschung kann nur dadurch gutgemacht werden.

Eine Kritik mag gegenüber dem ersten Abschnitt des neuen Schemas angemeldet werden. Er sucht in einer verhältnismäßig langen Darlegung den Beweis der historischen Kontinuität zu erbringen. Die Behauptung wird aufgestellt, daß die römisch-katholische Kirche auch in der Frage der religiösen Freiheit in voller Kontinuität mit der Vergangenheit stehe. Sie befinde sich nur in einer neuen Situation und lehre, was in dieser Situation notwendig sei. Die Prinzipien seien aber — jedenfalls in ihren Augen — immer dieselben geblieben. Diese Behauptung ist an sich belanglos; denn das Schema trägt dennoch Prinzipien der religiösen Freiheit vor, die bisher nicht gelehrt worden sind. Sie hat aber allgemeinere Bedeutung. Sie zeigt, wie tief die Überzeugung in der römisch-katholischen Kirche verwurzelt ist, durch alle Jahrhunderte dieselbe geblieben zu sein. Sie ist derart tief verwurzelt, daß die Kontinuität selbst in verhältnismäßig untergeordneten Fragen behauptet werden muß, ja selbst dann, wenn sich der Bruch mit der Vergangenheit kaum leugnen läßt. Diese innere Nötigung erweist sich immer wieder als innere Schwierigkeit des römisch-katholischen Denkens. Sie macht neue Entwicklungen schwierig und führt oft zu einem Widerspruch zwischen theologischer Behauptung und historischer Wirklichkeit. Sie wirkt sich auch als Hemmnis im Gespräch mit den anderen Kirchen aus. Denn wenn die Kontinuität der eigenen Kirche in formaler Weise a priori behauptet wird, sind dem offenen Gespräch mit dem anderen von vornherein Grenzen gesetzt. Das Gespräch gewinnt in dem Maße an Tiefe und Verheißung, als neben der Kontinuität auch die Wirklichkeit der Diskontinuität gesehen wird. Die Frage der Kontinuität und Diskontinuität der Kirche ist eine der wichtigsten Vorfragen des ökumenischen Gesprächs. Wenn sich darum das Konzil dazu entschließen könnte, den ersten Abschnitt des neuen Schemas über die religiöse Freiheit fallenzulassen, würde es einen Schritt tun, der weit über die Frage der religiösen Freiheit hinaus große Bedeutung hätte.

6. *de divina revelatione*

Einer der verheißungsvollsten Texte, der während der dritten Session diskutiert wurde, ist derjenige über die göttliche Offenbarung. Er ist noch vor dem Ende überarbeitet und den Bischöfen gegeben worden. Die Zeit reichte jedoch nicht aus, über ihn abzustimmen. Er macht den Versuch, über die Fragestellungen hinauszuführen, die seit der Gegenreformation die Diskussion beherrscht haben. Er beschränkt sich nicht darauf, die alten Aussagen über das Verhältnis von Schrift und Tradition zu wiederholen, sondern sucht einen neuen Ausgangspunkt zu gewinnen. Er geht von der Offenbarung in Christus selbst aus und zeigt, daß mit dieser Offenbarung notwendig auch der Vorgang der Tradition gegeben ist. Das Evan-

gelium muß in einem geschichtlichen Vorgang durch die Jahrhunderte überliefert werden. Erst nachdem er diesen großen Rahmen des Problems aufgezeigt hat, sucht er die Rolle der Kirche, der Schrift und des Magisteriums und das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, zu bestimmen. Die alten Probleme werden durch diesen neuen Zusammenhang zwar keineswegs aufgehoben. Die Tatsache, daß alle Aufmerksamkeit dem Vorgang der Tradition als solcher zugewendet wird, wirft sogar neue Fragen auf. Die neue Darstellung eröffnet aber zumindest neue Möglichkeiten für den Dialog. Die Tendenz, das apostolische Zeugnis gegenüber der nachapostolischen Tradition zur Geltung zu bringen, ist unverkennbar, und wenn auch die alten Konzeptionen nicht überwunden sind, ist damit ein wichtiger neuer Ansatz gegeben.

Vielleicht der wichtigste Teil des Textes ist das letzte Kapitel, das vom Gebrauch der Bibel im Leben der Kirche handelt. Es unterstreicht die überragende Bedeutung des Wortes Gottes für das Leben der Kirche und des Einzelnen. Es empfiehlt die Lektüre der Schrift. Ein Redner machte in der Diskussion den Einwand, daß dieses Kapitel einseitig sei. Es müßte ergänzt werden durch ein Kapitel über die Bedeutung der Tradition für das Leben der Kirche. Dieser Vorschlag fand aber kein Echo. Die Einseitigkeit blieb stehen. Gerade darin liegt aber das Verheißungsvolle des Textes. Das apostolische Zeugnis ist damit faktisch in den Vordergrund gestellt worden. Wir wissen, wie sehr der gemeinsame Umgang mit der Heiligen Schrift die ökumenischen Beziehungen gefördert hat. Die faktische Hinwendung zur Schrift ist darum auch für den weiteren Gang der ökumenischen Bewegung von großer Bedeutung.

7. de ecclesia in mundo huius temporis

Ein Text über die Stellung der Kirche in der modernen Welt war ursprünglich nicht vorgesehen gewesen. Der Vorschlag wurde erst während der ersten Session gemacht. Zahlreiche Bischöfe waren der Meinung, daß das Konzil seinen Auftrag nicht erfüllen würde, wenn es nicht versuche, eine Antwort auf die großen Fragen der Zeit zu geben. Jedermann war sich allerdings bewußt, was für ein Risiko dieses Unternehmen in sich schloß. Würde das Konzil imstande sein, eine gemeinsame Sicht über das Verhältnis von Kirche und Welt zu entfalten? Würde es imstande sein, präzise und wegweisende Antworten auf die großen Probleme zu geben, die die heutige Welt bewegen? Würde es nicht genötigt sein, sich auf Allgemeinheiten und Gemeinplätze zu beschränken? Wir wissen aus den Diskussionen im Ökumenischen Rat, wie wenig diese Fragen geklärt sind und wie schwierig es ist, eine Übereinstimmung zu erreichen.

Es bedarf kaum hervorgehoben zu werden, daß das Schema für die ökumenische Bewegung von großer Bedeutung ist. Die Probleme, die es behandelt, stellen sich in gleicher oder ähnlicher Weise auch in den übrigen Kirchen. Die getrennten

Kirchen befinden sich in der heutigen Welt in einer gemeinsamen Verlegenheit. Das Konzil könnte darum hier Schritte tun, die die Kirchen miteinander verbinden. Denn in dem Maße, als es gelingt, gemeinsame Antworten zu finden, wird nicht nur die Einheit als solche, sondern vor allem das gemeinsame Zeugnis gefördert. In der Diskussion wurde immer wieder auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern hingewiesen. Die Forderung war schon früher in der Aussprache über das Schema „de oecumenismo“ erhoben worden. Sie war aber dort abstrakt geblieben. Sie wurde jetzt weit bestimmter und konkreter. Z. B. der Kampf gegen den Hunger wurde immer wieder als gemeinsame Aufgabe bezeichnet. Kardinal Frings empfahl in diesem Zusammenhang sogar die Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat.

Das Schema ist aber noch aus einem tieferen Grund für die ökumenische Bewegung von Bedeutung. Die Besinnung über das Verhältnis von Kirche und Welt führt notwendig zu einer neuen Besinnung über das Wesen der Kirche. Eine Diskussion über die Stellung der Kirche in der modernen Welt hat unausweichlich ekklesiologische Implikationen. Das überlieferte Bild der Kirche wird in Frage gestellt. Denn das Bild, das die Kirche von sich selbst hat, stammt aus einer anderen vergangenen Zeit, aus einer Zeit, in der sich das Verhältnis zwischen Kirche und Welt in ganz anderer Weise darstellte. Manche Züge sind durch eine bestimmte Situation der Vergangenheit geprägt worden. Eine Besinnung über die gegenwärtige Stellung der Kirche zur Welt kann uns die geschichtliche Bedingtheit mancher ekklesiologischer Überzeugungen aufdecken und uns den ursprünglichen Willen Christi neu zum Bewußtsein bringen. Die heutige Situation kann zur Lehrmeisterin in der Ekklesiologie werden. Dieser Gesichtspunkt spielte in der Diskussion über die Konstitution *de ecclesia* nur indirekt eine Rolle. Das Schema enthielt kein Kapitel über das Verhältnis von Kirche und Welt. Die Diskussion über *de ecclesia* wurde darum in gewissem Sinne neu eröffnet oder doch fortgesetzt, als Schema XIII zur Behandlung kam.

Die Kommission, die den Text ausgearbeitet hatte, hatte zunächst darauf verzichtet, das theologische Problem des Verhältnisses von Kirche und Welt im einzelnen zu entfalten. Sie hatte es als ihre Aufgabe betrachtet, einen Text zu entwerfen, der sich an die Welt richtete, und darum auf ausführliche theologische Erörterungen verzichtete. Sie hatte sich damit begnügt, die Solidarität der Kirche mit der Welt in allgemeinen Worten herauszustellen. Eine große Zahl von Bischöfen konnte sich damit nicht einverstanden erklären. Sie verlangten klare theologische Aussagen sowohl über die Kirche als vor allem über das christliche Verständnis der Welt. Die Kirche sei sich selbst und der Welt Rechenschaft über die Frage schuldig, wie sie ihre Stellung zur Welt verstehe. Wenn sie nicht deutlich mache, aus welchen Quellen sie handle, werde ihre Stellungnahme zu den Problemen der gegenwärtigen Zeit weder für die Glieder der Kirche noch für die Welt über-

zeugend sein. Das Schema werde nicht als Erneuerung verstanden werden können, sondern als bloße Anpassung und Angleichung an die heutige Welt.

Der Text wird voraussichtlich geändert werden. Welches Bild der Kirche wird er entwerfen? Wie wird er über die Welt sprechen? Die Frage läßt sich noch nicht beantworten. Der Versuch kann gemacht werden, den Anspruch der römisch-katholischen Kirche in neuer modernerer Weise zu formulieren. Die alte Vorstellung eines durch die Kirche beseelten und beherrschten corpus christianum kann das Feld behalten. Sie kann durch Erwägungen über den kosmischen Sieg Christi untermauert werden, sie kann in Begriffen des Dienstes und der Erniedrigung vorgetragen werden und im Grunde doch unverändert bleiben. Der Text kann aber auch eine biblischere Sicht entwerfen. Zahlreiche Stimmen haben in diese Richtung gewiesen. Vielleicht die stärkste unter ihnen war diejenige Kardinal Beas. Er verlangte, daß der Text das Verhältnis von Kirche und Welt in erster Linie in den Begriffen einer neutestamentlichen Eschatologie darstellen müsse. Die Kommission, der die Revision anvertraut ist, steht vor einer ungeheuer verantwortungsvollen Aufgabe.

8. *Übrige Texte*

Die bisher erwähnten Texte erschöpfen das Programm der dritten Session noch nicht. Zahlreiche weitere Texte wurden entweder in revidierter Form zur Abstimmung vorgelegt oder im ersten Entwurf zur Diskussion gestellt. Ich nenne sie der Reihe nach. Da ist zunächst das Schema über die Bischöfe und die Verwaltung der Diözesen, dann der Text über das Laienapostolat, dann die Propositionen über die Priester, die Mission, die Religiösen, die Ausbildung des Klerus, die katholische Erziehung und schließlich das sog. Votum über die Ehe. Diese Aufzählung zeigt, mit welcher Fülle von Stoff das Konzil sich zu befassen hatte. Die Leistung, daß alle diese Texte wenigstens einen Schritt weitergeführt werden konnten, bleibt erstaunlich. Wir können hier nicht auf alle Texte einzeln eingehen. Ich beschränke mich auf drei Bemerkungen.

a) Die Reform der Kurie und die Erneuerung der kirchlichen Organisation

Die Forderung, daß eine Reform der Kurie vorgenommen werden müsse, begleitet die Verhandlungen des Konzils seit dem Anfang. Sie wurde auch während der dritten Session immer wieder und im Zusammenhang mit verschiedenen Texten erhoben. Die Bischöfe sind sich dessen bewußt, daß die besten Texte nichts taugen, wenn nicht zugleich die kuriale Organisation tiefgreifende Änderungen erfährt. Papst Paul VI. hatte bereits vor der zweiten Session seine feste Absicht kundgetan, daß er eine Reform der Kurie vornehmen werde. Er hatte vor allem erklärt, daß er einen Rat von Bischöfen schaffen werde, der sich regelmäßig versammeln werde, um die großen Fragen der Kirche mit ihm zu beraten, einen *coetus centralis* (Zen-

tralausschuß). Es ist nicht bekannt, wie weit die Diskussion fortgeschritten ist. Die Arbeit wird voraussichtlich einige Zeit in Anspruch nehmen. Manche Entscheide können erst gefällt werden, wenn das Konzil seine Verhandlungen abgeschlossen hat. Die Reform der Kurie wird aber von großer Bedeutung sein. Sie wird praktisch die *nota explicativa* für die *ecclesia* und insbesondere Kapitel 3 sein. Denn ohne eine Reform der Kurie kann sich die kollegiale Struktur der Kirche kaum entfalten. Die Reform wird sich nicht von selbst ergeben. Kämpfe werden unvermeidlich sein.

Das Thema der Reform kam während der dritten Session vor allem im Zusammenhang mit dem Schema über die Mission zur Sprache. Der Text enthielt den Vorschlag, daß einem Rat von Bischöfen aus aller Welt die letzte Verantwortung für die Fragen der Mission übertragen werden solle. Dieser Vorschlag stellt einen Versuch dar, den Episkopat vermehrt an der Leitung der Mission teilnehmen zu lassen. Der neue Rat soll zum Ausdruck bringen, daß die Verantwortung für die Mission von der gesamten Kirche getragen werden muß. Die *Congregatio de Propaganda Fide*, die heute für die missionarischen Fragen zuständig ist, wird von weiten Kreisen als ungenügend empfunden. Der Vorschlag wurde im allgemeinen mit Zustimmung aufgenommen.

b) Mission

Die Diskussion über die Mission war auch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll. Sie zeigte, daß ein neues Verständnis der Mission in der römisch-katholischen Kirche im Wachsen begriffen ist. Der Text, der dem Konzil vorgelegt wurde, war völlig unzureichend. Er genügte selbst in den Augen der dafür verantwortlichen Kommission nicht. Sie hatte ursprünglich einen vollen Text ausgearbeitet, war aber dann genötigt worden, ihn zu Propositionen zu verkürzen. Die Mängel des Textes erklärten sich aber nicht allein daraus. Die Kritik der Bischöfe ging weit darüber hinaus. Sie verlangten, daß eine biblischere Sicht der missionarischen Aufgabe entworfen werde. Das Konzil müsse deutlich erklären, daß die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch sei. Sie warfen dem Text vor, daß er die Mission viel zu sehr als eine Aufgabe der Hierarchie und unter dem Gesichtspunkt der kirchlichen Ordnung behandle. Christus sende das gesamte Volk. Der Text müsse in erster Linie zeigen, wie die Christen mit ihrer missionarischen Botschaft der Welt des Unglaubens begegnen könnten. Sie wiesen darauf hin, daß die Verkündigung des Evangeliums in erster Linie darauf zielen müsse, Christus in einen neuen Bereich der Welt Eingang zu geben. Sie empfanden, daß der Text zu wenig der Eigenart der jungen Völker Rechnung trage. Er sei zu westlich, zu sehr bestimmt vom Erbe der europäischen Geschichte. Der Gedanke müsse sowohl im Text als in der Praxis besser zur Geltung kommen, daß die Kirche in der Erfüllung der missionarischen Aufgabe ihre Katholizität verwirkliche. Die Kritik war so scharf und so grund-

sätzlicher Natur, daß der Text schließlich mit überwältigender Mehrheit zurückgewiesen wurde. Die Kommission erhielt den Auftrag, einen neuen Text zu erarbeiten.

Dieser Entscheid ist auch in ökumenischer Hinsicht bedeutsam. Wenn sich Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen überhaupt entfalten sollen, wird die Frage der Mission eine der ersten sein, die sorgfältiger Prüfung bedarf. Die gegenseitige Rücksicht oder sogar das gemeinsame Zeugnis werden aber in dem Maße möglich werden, als sich das neue Verständnis der Mission in der römisch-katholischen Kirche durchzusetzen vermag. Zahlreiche römisch-katholische Christen, die verantwortlich in der Mission tätig sind, wünschen mit allem Nachdruck, daß engere Kontakte mit nichtrömischen Kirchen möglich würden. Die Revision des Textes kann dazu beitragen, daß diesen Wünschen eine Grundlage gegeben wird. Der alte Text enthielt diese Grundlage noch kaum. Er wies zwar auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit hin. Er enthielt aber im übrigen nichts, was diesen Hinweis sinnvoll machte. Das unlösliche Verhältnis von Einheit und Mission war kaum berührt und die Möglichkeit eines gemeinsamen Zeugnisses auch nicht angedeutet.

c) Gemischte Ehen

Der letzte Text, der zur Behandlung kam, das sog. Votum über die Ehe, enthält auch einen Abschnitt über die gemischten Ehen. Er stellt eine Reihe von Prinzipien auf, die die Neugestaltung der römisch-katholischen Praxis bestimmen sollen. Wenn diese Prinzipien die endgültige Regelung tatsächlich bestimmen werden, wird eine Reihe der Schwierigkeiten fallen, die mit der heutigen Praxis verbunden sind. Die Ehepartner werden keine schriftlichen Erklärungen mehr abgeben müssen. Der katholische Teil wird nicht mehr versprechen müssen, den nichtkatholischen Teil zum katholischen Glauben zu führen. Er wird nur noch verpflichtet, nach Kräften (in quantum poterit) die Taufe und die Erziehung der Kinder im katholischen Glauben zu sichern. Ein römisch-katholischer Christ darf sich, wenn er von seinem Bischof die Bewilligung dazu erhält, vor einem nicht-römisch-katholischen Priester oder Pfarrer trauen lassen. Seine Ehe wird als gültig betrachtet, und er wird nicht wie bisher als Exkommunizierter betrachtet.

Diese Änderungen stellen eine beträchtliche Modifikation der bisherigen Praxis dar, und nachdem bisher immer gesagt worden war, daß das Konzil die Frage der gemischten Ehen nicht berühren werde, ist dieser Schritt erfreulich. Er erleichtert nicht nur die Beziehungen der Kirchen zueinander, sondern wird auch zahlreichen Christen, die in einer gemischten Ehe leben, eine Hilfe bedeuten. Die vorgeschlagenen Prinzipien lösen allerdings die Frage nur zum Teil. Eine Reihe von gewichtigen Schwierigkeiten bleibt. Die gewichtigste ist wohl die, daß gemischte Ehen, die vor

einem Pfarrer geschlossen werden, nach wie vor grundsätzlich als ungültig betrachtet werden. Nur wenn der Bischof einen Dispens erteilt, können sie als gültige Ehen gelten. Die neue Regelung wäre sowohl in ökumenischer als pastoraler Hinsicht weit hilfreicher, wenn sie nicht von diesem grundsätzlich negativen Urteil ausginge. Das Schema über die orientalischen Kirchen erklärt ausdrücklich, daß eine in der orthodoxen Kirche geschlossene Ehe als gültig anerkannt werde. Müßte diese Erklärung nicht ausgeweitet werden?

Das Konzil und auch die Kommission, die die neue Regelung zu erarbeiten hat, werden nicht alle Probleme, die mit gemischten Ehen verbunden sind, vollständig aus dem Wege schaffen können. Das Problem hat letztlich seine Begründung darin, daß die Kirchen im Zustand der Trennung leben. Die Lösung kann nur gefunden werden, indem die Kirchen einander näherkommen und ein tieferes Vertrauen zueinander finden. Gerade aus diesem Grunde ist es aber wichtig, daß die neue Regelung die Türe für weitere Entwicklungen offenläßt. Das Gespräch zwischen den Kirchen auch über diesen Punkt muß mit einer Aussicht auf Erfolg beginnen können.

Schluß

Wenn wir die Arbeit der dritten Session betrachten, ergibt sich ein verwirrendes Bild. Die Ergebnisse weisen nicht klar in eine Richtung. Manche Bewegungen haben stattgefunden, die eine verheißungsvolle Entwicklung andeuten. Manche Zeichen sprechen dafür, daß die großen Gedanken, die in den Anfängen entwickelt wurden, nur zu einem Teil verwirklicht werden können. Manche Zeichen sprechen dafür, daß die römisch-katholische Kirche nach soviel Erschütterungen einer rückläufigen Bewegung bedarf, daß sie die Überlieferung bekräftigen muß, um die Kontinuität mit der Vergangenheit nicht zu verlieren. Manches ist aber noch unentschieden. Die Bewegung, die durch die Ankündigung des Konzils ausgelöst worden ist, ist noch nicht zum Abschluß gekommen, und es ist noch zu früh, von den Ergebnissen des Konzils zu sprechen. Die römisch-katholische Kirche selbst ist sich noch nicht voll im klaren, was ihr mit dem Konzil eigentlich widerfahren ist. Die großen Linien lassen sich nach wie vor erst in Umrissen erkennen. Die Texte, die promulgiert worden sind, enthalten manches, das über den gegenwärtigen Stand der Dinge hinausführen kann. Die getrennten Kirchen könnten zu einer tieferen Gemeinschaft geführt werden. Sie könnten dazu kommen, ein gemeinsames Zeugnis vor der Welt abzulegen. Wird es aber in Wirklichkeit dazu kommen? Oder wird die Möglichkeit, die Gott vor uns legt, unverwirklicht bleiben?

Die Situation, in die die römisch-katholische Kirche durch die dritte Session geführt worden ist, geht auch die nichtrömischen Kirchen an. Die getrennten Kirchen sind einander auch in der Trennung noch so nah, daß jede Entwicklung in einer Kirche sie gemeinsam betrifft. Die nichtrömischen Kirchen können darum die

römisch-katholische Kirche nicht als kühle Beobachter betrachten. Sie können sich nicht darauf beschränken, die Vorgänge auf dem Konzil zu analysieren. Sie befinden sich — ob sie es wünschen oder nicht — faktisch in einer Gemeinschaft auch mit der römisch-katholischen Kirche. Die Beziehungen haben sich in den letzten Jahren bereits derartig vertieft, daß ein Rückzug auf unsere eigenen häuslichen Angelegenheiten schlechthin ausgeschlossen ist. Rückschläge mögen eingetreten sein. Die römisch-katholische Kirche ist in eine Reihe zum Teil erwarteter und zum Teil unerwarteter Komplikationen geraten. Dieser Umstand stellt aber keinen Grund zu neutraler Distanz oder gar heimlicher Schadenfreude dar. Die Niederlage einer Kirche ist kein Sieg für die anderen. Sie ist eine Niederlage für die Verkündigung des Namens Christi überhaupt. Die nichtrömischen Kirchen haben darum eine Verantwortung wahrzunehmen. Sie müssen durch ihren Beitrag versuchen, das, was potentiell im Konzil angelegt ist, zur Entfaltung zu bringen. Dialog, Begegnung, die auf dem offenen Bekenntnis zur Wahrheit ruht, ist die Hoffnung für den weiteren Weg. Ein innerer Rückzug wäre ein sicherer Weg, die Bewegung des Konzils zum Stillstand zu bringen.

Der Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen ist heute allerdings noch von zahlreichen Schwierigkeiten umgeben. Wir haben gesehen, daß die große Frage noch ungeklärt ist: Wie kann es zu einer Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen kommen? Das Dekret de oecumenismo gibt noch keine Antwort darauf. Es legt die Stellung der römisch-katholischen Kirche dar. Es zeigt aber noch nicht, wie sich das Gespräch und die Zusammenarbeit gestalten sollen. Der Dialog müßte darum genau an dieser Stelle einsetzen.

Die Worte „Dialog“, „ökumenische Beziehungen“ und „Zusammenarbeit“ sind in den letzten Jahren in Umlauf gesetzt worden. Hohe Erwartungen sind damit verbunden. Sie sind aber in ihrem Inhalt und in ihren Folgen bis jetzt noch kaum gemeinsam geprüft worden. Ist nicht der Augenblick gekommen, diese gemeinsame Klärung vorzunehmen? Müßte nicht gemeinsam geprüft werden, was wir unter ökumenischen Beziehungen verstehen und wie wir denken, daß sie zu gestalten seien? Müssen wir nicht untersuchen, wie wir über die Prinzipien der religiösen Freiheit denken? Muß nicht die schwierige Frage des Proselytismus einer Lösung nähergeführt werden? Müssen wir uns nicht auch zu fragen beginnen, in welchem Maße und auf welche Weise getrennte Kirchen gemeinsam Zeugnis ablegen können? Die Aufgabe, die sich damit stellt, ist überwältigend groß, und der Weg zu einer wirklichen ökumenischen Gemeinschaft mag so unsicher und voll von Risiken scheinen, daß man zögert, ihn überhaupt zu beschreiten. Wenn es aber überhaupt dazu kommen soll, muß der Anstoß dazu von seiten der nichtrömischen Kirchen kommen. Die römisch-katholische Kirche hat sich grundsätzlich zum ökumenischen

Gespräch entschlossen. Eine Klärung dieser grundsätzlichen Bereitschaft kann nur erfolgen, wenn sie ernst genommen wird und eine Antwort erhält.

Die Frage stellt sich dann sofort, welche Rolle der Ökumenische Rat in diesem Gespräch zu spielen hat. Die Kirchen, die sich im Ökumenischen Rat zusammengeschlossen haben, haben eine Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit gebildet. Müssen sie nicht alle Anstrengungen unternehmen zu bezeugen, was ihnen in dieser Gemeinschaft gegeben worden ist? Müssen sie nicht durch ihr gemeinsames Zeugnis, durch ihre Gemeinschaft, durch ihr Leben, durch ihre Arbeit zeigen, wie sie die ökumenische Bewegung verstehen? Ist nicht gerade die entscheidende Situation, in der wir uns befinden, ein Grund, mit noch größerem Nachdruck deutlich zu machen, auf welchen Grundlagen eine gemeinsame Arbeit allein möglich ist? Gewiß, jede einzelne Kirche muß mit der römisch-katholischen Kirche in eine Beziehung treten. Das Gespräch der einzelnen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche ist auch eine geistliche Notwendigkeit. Die Situation hat sich in den letzten Jahren so stark geändert, daß eine Klärung der Beziehungen sich aufdrängt. Und die einzelnen Kirchen müssen diese Klärung auf Grund der ihnen besonderen Überzeugungen vornehmen. Sie haben aber zugleich auch ein gemeinsames Zeugnis abzulegen, und gerade in einem Augenblick, da die konfessionellen Überzeugungen aus guten Gründen mehr Gewicht annehmen können, ist es entscheidend, daß dieses gemeinsame Zeugnis abgelegt wird. Zahlreiche Fragen — vor allem die entscheidende Frage, wie es zu einer Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit kommen kann — können und müssen darum von allen Kirchen gemeinsam angefaßt werden.

Das Zeugnis muß mit Nachdruck abgelegt werden. Die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates hat sich genügend bewährt, daß mit Bestimmtheit auf die ihm zugrunde liegenden Prinzipien hingewiesen werden kann. Die nichtrömischen Kirchen haben aber zugleich auch Grund zu einiger Zurückhaltung. Sie können weder als Gemeinschaft noch als Einzelne der römisch-katholischen Kirche als die Überlegenen gegenüberreten. Die römisch-katholische Kirche hat den Versuch unternommen, in neuer Weise zur gegenwärtigen Welt zu sprechen. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens ist heute sichtbar geworden. Manche voreilige Voraussagen haben sich nicht erfüllt. Haben aber die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen als Gemeinschaft oder als Einzelne diese Aufgabe besser erfüllt? Stehen sie nicht vor genau denselben Schwierigkeiten? Sind sie nicht immer wieder beschämt über den Mangel an geistlichem Reichtum? Die Gemeinschaft unter den Kirchen wird dann am ehesten wachsen, wenn dieser Umstand offen zum Ausdruck gebracht wird, wenn jeder Gedanke an Ansehen und Prestige fällt. Die Gemeinschaft kann wachsen, wenn die Kirchen dem Wirken des Heiligen Geistes Raum lassen und ihm nicht ihre Gerechtigkeit entgegenstellen. Calvin hat in einer seiner

Predigten die Vision ausgelegt, in der der Prophet Ezechiel sah, wie der Geist die toten Gebeine wieder zu Leben erweckte. Er sieht darin ein Bild für die Kirche und sagt: Wenn unser Auge tote Gebeine sieht, ist das Wirken des Geistes am nächsten. Der tiefe Sinn, der hinter diesem Worte steht, ist entscheidend, wenn die getrennten Kirchen gemeinsam auf den Weg der Erneuerung treten sollen.

THEOLOGISCHE AUFGABEN DER ÖKUMENISCHEN ARBEIT HEUTE

VON ERICH DINKLER

So gewichtig für die im Ökumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen Konfessionskirchen auch das „Gespräch“, der „Dialog“, mit der katholischen Kirche gerade jetzt sich zeigt, so hoffnungsvoll die tolerantere Bereitschaft der Kurie stimmt, christlichen Gemeinschaften außerhalb der römischen Jurisdiktion die Möglichkeit, „Kirche Jesu Christi“ zu sein, nicht a priori und peremptorisch abzusperehen — für die ökumenische Weiterarbeit an den durch Neu-Delhi und Montreal gestellten Aufgaben bedeutet der „römische Frühling“ am Mons Vaticanus keine „neue Situation“, die eine Neuorientierung vor der Weiterarbeit erforderlich macht. Es ist natürlich die Tatsache des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen unter der Leitung von Kardinal Bea und noch mehr die dort geleistete Arbeit ein Grund zur Freude und zum Dank. Aber es wäre schwärmerisch, wollte man aus den bisherigen Ergebnissen des Konzils folgern, daß sich jetzt am Wege und an den Aufgaben der ökumenischen Bewegung, des Ökumenischen Rates der Kirchen, etwas grundsätzlich ändern müsse. Daß auf dem Konzil kirchengeschichtlich sehr „Bemerkenswertes“ geschieht — darüber besteht kein Zweifel. Aber dies darf uns nicht hindern, vor einer Fehlbeurteilung der Lage zu warnen, noch darf es uns zu der Ansicht verleiten, als hätte der Ökumenische Rat hinfort zur bisherigen Aufgabe, die Einheit zwischen den in ihm zusammengeschlossenen Kirchen zu suchen, eine zweite und gleichrangige erhalten: die Einheit zwischen Genf und Rom vorzubereiten; oder gar zu meinen, daß eine wirkliche und tolerante Öffnung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den getrennten Brüdern bereits eine theologische Bejahung der Getrennten als „Glieder am Leibe Christi“ signalisiere und daß dies die Ökumene in einer Weise manifest werden lasse, als hätte plötzlich alles bisherige Suchen nach und Beten um Einheit Erfüllung gefunden und stünde das Erhoffte jetzt schon als geschenkte Wirklichkeit vor

unseren Augen. Seien wir recht nüchtern: Die Verschiedenheit der Begriffe „Kirche“ und „ökumenisch“ im Gebrauch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen einerseits und durch die römisch-katholische Kirche andererseits hat sich bisher nicht geändert, auch nicht etwa durch das Vaticanum II gemildert. Das aber heißt, daß theologisch die Grenzen sich noch nicht verschoben oder verringert haben. Wohl hat sich in Rom die Atmosphäre gegenüber den nichtrömischen Christen gebessert; aber dieses „Atmosphärische“ gehört zu dem bereits erwähnten — und von uns geliebten — „römischen Frühling“ und hat leider keine dogmatische Relevanz. Die ökumenische Bewegung, insbesondere die Faith and Order-Kommission, kann nicht umhin, vorerst in der Richtung ihrer Geschichte und ihres Auftrages weiterzuarbeiten.

Im folgenden werden drei Themen aus der Faith and Order-Kommission aufgegriffen, Themen, in die der Verfasser dieser Zeilen bisher durch Mitarbeit Einblick hatte, aber vor allem Themen, die u. E. eine gewisse Richtung des Arbeitsweges sichtbar werden lassen. Wir setzen ein mit einem in Montreal behandelten, in der Sache auch vorangetriebenen, aber keineswegs gelösten Problem:

1. Das Verhältnis von „Tradition und Schrift“

Da wir der Meinung sind, daß die „Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“ in Montreal in Sektion II einen neuen Anstoß zur Frage gegeben hat, vergegenwärtigen wir uns zunächst in einigen Punkten die traditionell mit uns gehende Vorstellung vom Verhältnis von Tradition und Schrift, bevor wir von der neuen Formulierung des Verhältnisses berichten.

a) Mit der Formel „sola scriptura“ pflegen wir Protestanten die allein gültige Quelle und Norm der Verkündigung und Lehre zu bezeichnen. Historisch gesehen ist mit sola scriptura ein primär *kritisches* Prinzip gegeben, insofern die Schrift des Alten und Neuen Testaments als Autorität gegen das aufgerufen wird, was *nicht* Gegenstand und Inhalt des christlichen Glaubens sein kann und darf. Für das positiv als christliche Lehre zu Entfaltende kennt auch Luther neben sola scriptura noch die beiden anderen durch die particula exclusiva ausgezeichneten Größen: solus Christus und sola fide. Die Anwendung des Schriftprinzips ist also wesentlich komplexer, auch fernab einer Mechanik, zumal im sola fide-Prinzip der Hl. Geist seinen Wirkungsbereich hat und das solus Christus mit dem sola gratia identisch ist.

Die reformatorische Lehre vom Schriftprinzip hat primär kritische Funktion, so sagten wir — konkret war sie gegen die katholische Gleichordnung von scriptura et traditio gerichtet und hat in dieser antithetischen Orientierung dazu geführt, daß man im Protestantismus auf jede Aufwertung der traditio allergisch reagiert. Und doch bringt uns dieses Verharren auf einer Formel, die heute weitgehend gar nicht

mehr im lutherischen Sinne verstanden wird, sondern als „Biblizismus“, biblischer „Nomismus“, kirchlicher „Fundamentalismus“ entartet ist, ökumenisch insofern in eine höchst schwierige Situation, als wir ja selbst neben die Schrift unsere reformatorischen Bekenntnisse als Norm stellen — damit also im Prinzip kirchliche Tradition, wenn auch praktisch eingeschränkt, bejahen. Ferner präsentieren wir uns theologisch provinziell, insofern wir die anglikanische und die orthodoxe Lehre von der Tradition bzw. Paradosis, die der römisch-katholischen zwar nicht entspricht, aber näher ist als der protestantischen, gar nicht beachten. Und gerade beim Dialog mit den Griechisch-Orthodoxen wird die Frage insofern neu gestellt, als hier mit der Paradosis der Kirche das von ihr bewahrte und tradierte Pleroma der trinitarischen Wahrheit gemeint ist und sich inhaltlich nicht etwa auf das „Heilsereignis“ oder „das Christusgeschehen“ bezieht, sondern auch dessen geschichtliche Entfaltung in Gottesdienst und Lehre der Kirche mitumfaßt. Das aber heißt, daß für einen Griechisch-Orthodoxen die begriffliche Scheidung von scriptura und traditio, oder in anderer Akzentuierung: von Kerygma und Paradosis, nicht von der sachlich-theologischen Seite aus möglich ist. In der „Paradosis“ ist „die Schrift“ da, nur in der kirchlichen Paradosis ist sie für den orthodoxen Theologen „Hl. Schrift“ und „Wort Gottes“. — Nicht zufällig kam denn auch in Montreal von einem orthodoxen Erzbischof der Vorschlag, man solle doch den Engpaß der reformatorischen Formel „sola scriptura“ dadurch überwinden, daß man statt dessen sage: sola traditione.

Man kann natürlich die Frage stellen: Warum überhaupt an den alten und sinnvollen Terminologien etwas ändern, außer vielleicht, daß man bewußt zur ursprünglichen Sinnggebung Luthers zurückkehrt? Haben nicht die Verkündigung des Mariendogmas vor fünfzehn Jahren und wieder jüngst ein Teil der Diskussionen in der römischen Konzilsaula die Berechtigung des reformatorischen Schriftprinzips erwiesen, insofern doch wieder praktisch neben die Aussagen der Schrift in der kirchlichen Tradition sich entwickelnde Wahrheiten als gleichgewichtige „Offenbarungen“ treten können? Jedoch, dies alles ändert nichts an der Tatsache, daß unsere das Schriftprinzip ausdrückende Formel sola scriptura nicht mehr den heute viel subtileren und nuancierteren Unterschieden zwischen der reformatorischen Theologie und dem Katholizismus wie auch der griechischen und russischen Orthodoxie gerecht zu werden vermag und schon deshalb die ökumenische Bewegung uns zu einer Neubesinnung und Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition zwingt. Denn die Reformation war bei der Selbstbeschränkung auf die Schrift orientiert an notwendigen Kriterien für den Begriff „Offenbarung“, sie wollte aber nicht etwa mit der Formel sola scriptura das protestantische Verhältnis zur Tradition grundsätzlich lösen. Die ganze Neuentdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen in Philosophie und Theologie der Gegenwart und die damit verbundene Neuentdeckung der *Theologie als Hermeneutik* führen gleichfalls zur

Forderung, neben dem Schriftprinzip das Traditionsproblem prinzipiell aufzunehmen. Argumentieren wir in der Theologie doch niemals mit sola scriptura in der Weise, daß allein eine Stelle oder mehrere Abschnitte der Schrift unsere Quelle sind, vielmehr sind immer diese Schriftstellen in einer durch die Geschichte bereits vorbestimmten Auslegung, bereits gegebenen Exegese, unsere Basis oder der Anknüpfungspunkt. Wo wir also nur die Schrift als Autorität zu haben meinen, da sind bereits Schrift *und* Tradition legitim verbunden unsere Quelle. Und doch ist dieses „und“ etwas anderes als das „et“ in der tridentinischen Formel von scriptura et traditio. Worin aber im Protestantismus positiv die Bedeutung der Tradition neben der Schrift liegt, ob sie sich etwa auf die Geschichtlichkeit der christlichen Existenz pointieren läßt, darüber hat bisher außer G. Ebeling kaum ein Theologe thematisch und systematisch gehandelt.

b) Das ökumenische Bemühen um eine Neuformulierung des Verhältnisses von Schrift und Tradition darf nicht als ein Versuch verstanden werden, durch neue theologische Aussagen feste und überkommene Fronten zu erweichen und pragmatisch eine Einigungsformel zu finden, in der sich dann durch je eigene Interpretation die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Gliedkirchen selbst verstehen können. Es geht auch nicht eigentlich um einen Durchstoß nach vorne oder zurück ad fontes, sondern um ein Tieferfragen, Tiefergraben, um ein neues Hören auf das Wort Gottes in der Schrift inmitten unserer kirchlichen Verkündigung oder unserer wissenschaftlichen Exegese, welche nicht ohne Verkündigung zum Hören des Wortes Gottes gelangt. Man könnte sogar formulieren: Es geht darum — hier natürlich den beteiligten Protestanten —, die sola scriptura-Formel durch deren einst von Luther gemeinte Intention — nämlich allein dem Worte Gottes Raum zu geben — zu überwinden! Und prinzipiell geht es darum, die theologische Verschiedenheit zwischen den Konfessionen oder Denominationen durch einen bewußten gemeinsamen Weg unter dem Wort Gottes zu überwinden.

Aus solchen und anderen Überlegungen heraus kam es in Montreal 1963 in der Sektion II zu der für unsere weiteren Überlegungen wichtigen Formulierung: „Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unseren Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die geoffenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. So können wir sagen, daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die Paradosis des Kerygmas) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist. TRADITION in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen.“

Mit diesen Sätzen ist u. E. ein entscheidender Schritt vorwärts getan worden — vorausgesetzt freilich, daß in der ökumenischen Bewegung das hier nach langen Diskussionen Erreichte und Formuliert in der Tragweite erkannt und aufgegriffen wird. Natürlich ging es bei der Formulierung der Quelle und Norm unseres Glaubens durch „Paradosis des Kerygmas“ nicht um eine pragmatische Unionsformel, sondern um eine der neutestamentlichen Wissenschaft, der Theologiegeschichte und gegenwärtigen Systematischen Theologie gerecht werdenden Aussage. Wie immer — oder zumeist — wird das Schlüsselwort dann noch gegen mögliche Einseitigkeiten des Verständnisses von den Vertretern einer mehr konfessionsgebundenen Theologie abgesichert. Was ist nun trotz der absichernden Einbettung der Formel hier sachlich ausgesagt?

Wir nehmen ausschließlich den von uns kursiv gedruckten Satz des Montreal-Berichtes auf: Die Autorität der Kirche, Basis ihrer Verkündigung und Lehre, ist das Evangelium, die Frohbotschaft, die von Gott im Alten und Neuen Bund geoffenbarte Wahrheit, wofür das Neue Testament den terminus technicus Kerygma darbietet. Basis, Kriterium, ist also nicht ein dogmatisches System von theologischen Interpretationen, sondern das von Gott kommende *Geschehen*, wie es im Alten Bund und im Christus-Ereignis der Welt geschenkt ist und im Kerygma zum „*Wort Gottes*“ wird. Dieses Wort Gottes in seiner Manifestation und auch Aktualisierung im Kerygma ist nicht einfach identisch mit der „Schrift“, mit der Bibel, wohl aber in ihr bezeugt. Die historische Tatsache, daß es Wort Gottes und Kerygma, ebenso wie Kirche und Traditionen vor der Entstehung der neutestamentlichen Schriften und auch vor der Sammlung eines neutestamentlichen Kanons neben dem Alten Testament gab, ist ernst genommen, ebenso aber auch das konstitutive Moment der Geschichtlichkeit jeder Wortgestaltung der Offenbarung Gottes im Kerygma. Wir haben nicht als bestimmende Wahrheit Gottes die Heilsereignisse als sogenannte *facta bruta*, als selbstsprechende historische Geschehensabläufe, die keines Auslegers bedürfen, sondern: Gottes Wort als Gottes Handeln begegnet immer nur im Kerygma, das selbst wiederum ohne theologische Entfaltung nicht existiert. Damit wird — der Sache nach — Luthers Akzent im sola scriptura-Prinzip tatsächlich bewahrt und zugleich vor einer formalen Mechanisierung, wie das im Biblizismus geschieht, geschützt. Zugleich wird Gottes Handeln im Alten Testament und in Jesus Christus die Autorität und wird damit ein ständig neues Fragen nach dem Kerygma an die Stelle einer geoffenbarten und zu handhabenden Lehrpyramide gesetzt.

Nun ist freilich in dem Bericht von Montreal nicht allein vom Kerygma die Rede, sondern von der Paradosis des Kerygmas, womit das Tradieren, das *paradonai* (vgl. dieses Verbum bei Paulus an den beiden gewichtigen Stellen 1. Kor. 11,

23 und 15,3), also die Tradition mit dem Kerygma engstens verbunden wird. Die Aussageabsicht geht dahin, das Kerygma in seiner geschichtlichen Aufnahme und Weitergabe, als geschichtliche Größe also, herauszuheben und damit a priori auszuschließen, daß es als etwas historisch Fixiertes oder Fixierbares zum Buchstaben, im Sinne von 2. Kor. 3,6 gemacht und pervertiert wird. Es wird damit der Einsicht neutestamentlicher Wissenschaft Rechnung getragen, daß sich das Kerygma nicht innerhalb des Kanons als innerer Kanon und als Kriterium aller christlichen Wahrheit destillieren läßt, sondern immer nur in den Wandlungen der theologischen Interpretation und mit diesen verbunden uns begegnet. Diese Einsicht hat fundamentale Bedeutung für die ökumenische Bewegung! Auch der Nachsatz: „... Paradosis des Kerygmas ... wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Hl. Geistes übermittelt worden ist“ bedeutet nicht eine opportunistische Erweichung der Aussage. Gewiß, der Neutestamentler wäre ohne sie ausgekommen, während der orthodoxe Theologe hier auf der Ergänzung beharren mußte. Freilich habe ich den Eindruck, daß an dieser Stelle heute von der orthodoxen Theologie versucht wird, eine Korrektur anzubringen. Es geht ja letztlich und endlich um die Frage, ob das Wort Gottes im Kerygma auch gegen Lehren der Kirche als Korrektiv aufgerichtet werden und ob die Paradosis des Kerygmas gegen die kirchlichen Paradosis auftreten kann. Für uns Protestanten liegt hier ein Kernpunkt, weil zu leicht eine Kritik, ja eine Verneinung der Reformation impliziert werden könnte. Nicht nur dies, sondern weil sonst eine *Geschichte* der Kirche und ihrer Theologie aufhören würde, weil diese Geschichte von der kritischen Funktion des Wortes Gottes und seiner Verkündigung gegenüber dem jeweiligen Selbstverständnis der empirischen Kirche lebt. Für die Orthodoxen aber ist der Primat der Kirche und ihrer Tradition gegenüber allem Verstehen des Wortes Gottes im Zeugnis der Schrift ein wesentlicher Gesichtspunkt. Wie zur Zeit der Text formuliert ist, ist er neutestamentlich, impliziert er Luthers Position, läßt er aber eine Akzentuierung der Kirche als Trägerin des Pleroma des Pneuma vermissen. Das theologische Verhältnis von Kerygma und Kirche ist in der Formulierung von Montreal nicht ausreichend geklärt, es bedarf der Auslegung.

Man könnte der Meinung sein, daß auch die Begriffe Kerygma und Paradosis mehrdeutig seien und im reformatorischen Bereich als neutestamentlich bestimmt verstanden werden, in der Orthodoxie indes als Überlieferung der von der Kirche bewahrten Wahrheit. Was Kerygma angeht, also den Hauptbegriff, so gab es in Montreal über sein Verständnis keine sachliche Differenz. Daß hier die autoritative Proklamation von Gottes Handeln mit dem Menschen im Alten Bund und im Christusereignis gemeint ist, das Wort also für „Evangelium“, ja „Gottes Offenbarung“ steht, darin bestand in Montreal überraschende Einmütigkeit. Schwieriger ist es, die Eindeutigkeit von „Paradosis“ in der Ökumene behaupten zu wollen. Denn faktisch ist ja das ganze Problem des für uns nicht nur statistischen, sondern quali-

tativen Nebeneinanders von *paradosis* und *paradoseis* — das bereits im Neuen Testament deutlich ist (vgl. 1. Kor. 11,2 und 11,23) —, das aber in der Orthodoxie verneint wird, hier übersprungen, zumindest nicht aufgenommen.

Es geht nun in Zukunft um die Nuancen der theologischen Entfaltung, und dabei auch um die Modalitäten der Begriffswahl. Und das heißt wieder: Es geht primär um das sachlich-theologische Verhältnis von Kerygma und Kirche, wobei beide in ihrem Verhältnis zum Christusgeschehen gesehen und theologisch entfaltet werden müssen. Dies muß vom Neuen Testament aus versucht werden.

Der Überblick mag gezeigt haben, daß unversehens die neutestamentliche Wissenschaft ökumenische Funktion erhalten hat. Das heißt aber zugleich, daß die Auslegung des Neuen Testaments — und mit ihm ebenso des Alten Testaments — eine ökumenische Aufgabe geworden ist, da wir in keiner Weise mit einer einheitlichen Auffassung im Blick auf Auslegung und Verstehen der Bibel als Zeugnis des Wortes Gottes rechnen dürfen. Das führt uns zum zweiten.

2. Die ökumenische Bedeutung der Frage nach der biblischen Hermeneutik

Nicht durch Zufall ist seit 1946 die hermeneutische Frage in der Ökumene immer wieder berührt und behandelt worden. Fast läßt sich urteilen, daß diese Tatsache als solche bereits ein Symptom dafür ist, daß man in der Ökumene nicht den „heißen Eisen“ ausweicht. Denn die Hermeneutik, als Frage nach dem adäquaten Verstehen eines biblischen Textes, ist ja — wenn wir hier von ihrer Vorgeschichte im Spätjudentum absehen — so alt wie die Kirche selbst, also älter als der Kanon neutestamentlicher Schriften. Implizit ist die Frage der rechten Auslegung bereits in der Verkündigung Jesu gegeben, zum Beispiel wenn in den Antithesen der Bergpredigt die Thora durch das Liebesgebot und den Rückgriff auf die Intention von Gottes Willen interpretiert wird. Im NT geht es dabei um die Auslegung „der Schrift“, also unseres AT. Explizit wird das bei Lukas 24,25–27: „O ihr Toren, zu trägen Herzens all dem zu glauben, was die Propheten geredet haben! Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus (dihermeneusen autois), was über ihn gesagt war.“

Die Frage nach dem sachgemäßen Verstehen des AT im Blick auf das Geschehen in Jesus Christus wird von der Sache aus zur zentralen theologischen Aufgabe. Die hermeneutische Frage ist damit von Anfang an eine der Theologie aufgebene und hat ihre eigene hier nicht zu verfolgende Geschichte. Dieser Hinweis mag hier genügen, um den nur der Unkenntnis entstammenden Verdacht zu widerlegen, als wäre die Hermeneutik erst ein Produkt der Reformation oder gar deren Nachprodukt in der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sich von Wilhelm Dilthey und M. Heidegger anstoßen ließ. Nein, sie ist der Theologie als einem Bemühen um begriffliche Klärung unseres christlichen Glaubens und Glaubensgegenstandes in-

härent. Zum ökumenischen Problem *mußte* die biblische Hermeneutik werden, als man aus der ekklesiologischen Vergleichsmethode heraustrat und seit Lund, 1952, sich der „christologischen Methode“ zuwandte, d. h. die Frage nach der in Christus schon gegebenen Einheit in den Vordergrund stellte.

Seit Montreal aber kommt hinzu, daß mit dem Hinweis auf die Paradosis des Kerygma eine *Fragerichtung* angenommen wurde, die ein gemeinsames Befragen der Bibel zur grundlegenden Aufgabe des ökumenischen Arbeitens macht. Anders gesagt: Bejaht man die Möglichkeit eines fruchtbaren ökumenischen Suchens, wenn man die Paradosis des Kerygma als uns alle bindende Autorität ansieht, so heißt das, daß in der Schrift die Paradosis aufgesucht und auf das Kerygma gehört werden muß. Das heißt aber weiter, daß man sich über gemeinsame Regeln des Schriftlesens verständigen muß, also der hermeneutischen Besinnung bedarf.

Man fragt zum Beispiel: *Was ist „das Kerygma“?* Ist es allein das *Handeln Gottes* in Israel und in Jesus Christus als offenbartes und etwa gar offen daliegendes *Geschehen*? Oder ist es immer auch zugleich Auslegung, theologische Interpretation des Handelns Gottes und deshalb niemals losgelöst davon zu fassen? Und wenn Gottes Handeln uns immer nur als *Kerygma in theologischer Auslegung* trifft, niemals abstrakt, welche der in der Bibel enthaltenen Auslegungen sind dann die normativ gültigen? Was ist *Paradosis* in der Verbindung mit Kerygma? Nur die innerhalb der Schriften des AT und NT zur „Hl. Schrift“ fixierte Überlieferung? Wieweit nicht auch die Weitergabe dieser Überlieferung durch die Verkündigung der Kirche und der Kirchen?

Im Augenblick, wo solche Grundsatzfragen gestellt werden, wird deutlich, wie sehr verschiedenartige Antworten bislang die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates auf Grund ihrer konfessionellen Tradition geben. Zwar wird in jeder Kirche die Gleichwertigkeit der Bücher im Kanon der Schrift theoretisch bejaht, praktisch aber in vielen, wenn nicht gar allen Kirchen, nicht befolgt und dadurch — oft unbesonnen — ein Ausschnitt des Kanons als das Entscheidende in der Theologie und auch im gottesdienstlichen Leben der Kirche festgelegt. Unsere reformatorische Rechtfertigungslehre hat ohne Zweifel Paulus zum Kanon im Kanon gemacht, was a priori nicht als richtig angesehen werden darf! Und ist es nicht inkonsequent, wenn gleichwohl eine liturgische Vorordnung der Evangelienbücher auch im Luthertum da ist, so, als wäre z. B. in den Episteln und im AT nicht ebenfalls „das Evangelium“ als befreiendes Wort Gottes bezeugt?

Aber noch gravierender und nach einer hermeneutischen Besinnung in der Ökumene rufend ist die eklektische Methode der Aufnahme von Bibelstellen als *dicta probantia*, mittels deren man die eigene Position als allein biblisch legitimieren will. Die Nichtbeachtung des Kontextes eines zitierten Verses ist nicht allein eine Schwäche von älteren Konzilsvätern, sondern wahrhaft eine ökumenische Schwäche.

Die Beispiele sollten nur zeigen, wie unausweichlich die Aufnahme der biblischen Hermeneutik in der Ökumene geworden ist. Wir fügen gleich hinzu, daß auch mit ihrer Beachtung keineswegs ein Wunder wirkendes Mittel da ist, sondern auch sehr *Gefahrvolles* gegeben sein kann. Es handelt sich bei der Hermeneutik ja nicht nur um methodologische Fragen, sondern immer ist die Wahrheitsfrage mitgegeben. Ferner hängt mit dem Wie des Fragens und Hörens das Was der Antwort zusammen! Denn die hermeneutische Frage, die z. B. auf ein Verstehen des biblischen Begriffes Kerygma aus ist, fragt ja nach der Mitte, nach dem scheidend-entscheidenden Worte Gottes in dem eingebrochenen und einbrechenden Handeln Gottes. Sie intendiert letztlich immer erneut, einen Kanon im Kanon im Sinne eines Maßstabes zu finden und muß deshalb die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften wie die Geschichtlichkeit der Auslegungen des Kerygma ernst nehmen. Damit ist aber zunächst einmal als Voraussetzung anzustreben, was zur Zeit keineswegs für alle Gliedkirchen selbstverständlich ist, daß die historisch-kritische Exegese (im weiteren Sinne) anerkannt, daß sie nicht als Angriff auf die kirchliche Lehre beurteilt wird.

Mit historisch-kritischer Exegese meinen wir nicht die Methode einer bestimmten Schule, sondern das Arbeiten mit den hermeneutischen Regeln, die auch für das Verstehen und Auslegen profaner Texte der Vergangenheit allgemein üblich sind. Es sind letztlich die klassisch gewordenen Regeln, die bei historischen und philosophischen, bei juristischen und religiösen Texten die gleichen sind. Ihre Anwendung erfordert immer die Bereitschaft zur Selbstkorrektur, um zu einem sachgemäßen Verstehen zu gelangen. Allein schon die Weltbezogenheit des Evangeliums erfordert für seine Auslegung eine derartige in allen Bereichen der Welt anerkannte Methode. Die Anerkennung der historisch-kritischen Methode würde nach sich ziehen, daß wir in der Ökumene um der Basis eines gemeinsamen Ausgangspunktes willen vom *Urtext* her unsere Exegese treiben, also vom hebräischen AT und griechischen NT ausgehen. Ein wahrlich entscheidender Schritt vorwärts, wenn man sich vor Augen hält, wie verschieden im Text der Übersetzungen faktisch z. Z. das ist, was als die eine Hl. Schrift uns verbindet!

Natürlich läßt sich ernsthaft erörtern, ob die allgemeinen für profane Texte geltenden hermeneutischen Regeln *ausreichend* sind für ein Verstehen der Bibel nicht nur als historisches Quellendokument, sondern als Wort Gottes; also: ob es eine spezielle *biblische* Hermeneutik geben muß, die das Hören der Offenbarung Gottes im Text ermöglicht? Wo hätte z. B. der Hl. Geist in der allgemeinen Hermeneutik seinen Ort? Ist er nicht die alleinige Kraft, die ein theoretisches Verstehen zu einem existentiellen zu wandeln vermag? Wird nicht u. U. in der Bindung des Verstehens biblischer Texte an hermeneutische Regeln das prinzipielle Gegenüber des Wortes Gottes aufgegeben und eine greifbare Lehraussage oder eine allgemeine religiöse Wahrheit an die Stelle gesetzt? Nun, vor allem muß

gesagt werden — gegen mancherlei Mißverständnisse —, daß sich der Zugang zum Worte Gottes innerhalb der Bibel niemals *sichern* läßt und deshalb sein Erschließen auch nicht Aufgabe der von der Exegese zu handhabenden hermeneutischen Regeln sein kann. Gott allein, nicht menschliche Methode, schenkt den Zugang zu sich selbst durch *sein* Offenbarungshandeln; das Wirken des Hl. Geistes öffnet den Text zum eigentlich sich entbergenden Wort. Insofern meine ich, daß auch die Bibel nur auf Grund der allgemeinen Hermeneutik exegesiert werden darf — im Wissen darum, daß bei der existentiellen Beteiligung des Fragenden und bei der Offenheit des um Verstehen sich Mühenden *Gott sein Wort zur Sache öffnen kann und wird*. Gerade weil die historisch-kritische Exegese dies einsieht und betont, ist ihr im Wissen um ihre Begrenztheit geboten, das Verstehbare zu verstehen und sich Rechenschaft über ihren methodischen Vollzug zu geben; die Einseitigkeit und häufige Willkür der Auslegung muß ausgeschlossen werden, die enthusiastische Glossolalie — ob konfessionalistisch oder ökumenisch — genauso wie nomistisch-pietistische Buchstabenvergötzung.

Nicht nur einzelne Texte und geschlossene Bücher des Kanons stellen uns vor hermeneutische Fragen, sondern in noch grundsätzlicherer Weise der *Kanon als Ganzes* in seinem für die Kirche verbindlichen Autoritätscharakter. Hält man sich einerseits vor Augen, daß wir uns nicht mit einem oberflächlichen philologisch-historischen Verstehen der Texte begnügen dürfen, sondern die vom Autor intendierte Entfaltung des Kerygma als Gottes Anrede hören wollen, und beachten wir andererseits, daß ja das Kerygma der literarischen Fixierung der Schriften und der Kanonbildung vorausgeht, also Bibel nur ist, weil es Gottes Wort vorher gab, ferner, daß im Alten und im Neuen Testament jeweils eine *Geschichte* der Entfaltung des Kerygma vorliegt — so ergibt sich sofort die Notwendigkeit der kritischen Scheidung innerhalb des Kanons. Es ist unverantwortlich zu argumentieren: *jedes* Wort innerhalb unserer Bibel sei Gottes Wort! Daß unsere Bibel als Ganzes und in jedem einzelnen Buch auch eine welthafte Geschichte hat und stellenweise Gottes Wort verdunkelt, also entstellt, wird man sehr ernsthaft in seinen Konsequenzen bedenken müssen.

Dem Lutheraner ist es ein Teilstück seiner Tradition, daß er dem Skopus des Römerbriefes und nicht dem Jakobusbrief folgt, daß er teils der synoptischen, teils der johanneischen Eschatologie folgt, kaum aber die der Johannesapokalypse zur Basis nimmt. Warum? Welche theologischen, hermeneutischen Einsichten leiten hier? Wenn man antwortet: weil dies bereits für uns ein Stück Tradition geworden ist, macht man damit ja ein Stück konfessioneller Überlieferung zur verbindlichen Norm und setzt man sich in Widerspruch zum reformatorischen Schriftprinzip.

Was also geboten ist, sowohl im Blick auf einen Autor der Schrift wie im Blick auf den ganzen Kanon, das ist *Sachkritik*. Sie ist geboten, um innerhalb des

Kanons zwischen adäquater theologischer Entfaltung des Kerygma und ethischer Applikation zu scheiden. Woher aber beziehen wir die Kriterien für diese „Sachkritik“? Sind z. B. die ältesten Schichten in der synoptischen Tradition von größerem theologischen Gewicht als die jüngeren? Sind die Frühschriften des Paulus dem Kerygma näher als die Spätbriefe? Dann wäre der erste Brief an die Thessalonicher (ca. 50) entscheidender als der Brief an die Römer (ca. 57/58)! Oder müssen systematisch reflektierte Schreiben — wie der Römerbrief — mehr Autorität haben als sogenannte Gelegenheitsäußerungen — wie 1. und 2. Kor.? Das wären ohne Zweifel sachfremde Maßstäbe, die einer psychologischen Wertung nahe kämen.

Oder noch pointierter: Der ökumenische Rekurs auf die Bibel bringt mit sich, daß die verschiedenen Gliedkirchen sich mit Recht in ihrer je eigenen Position auf biblisch legitimierte theologische Konzeptionen stützen können. So aber lassen sich ohne Mühe drei einander widersprechende Christologien behaupten:

- a) eine adoptianische Sicht: Mk. 1,9 ff.; Röm. 1,3 f.; Acta 2,26; Hbr. 1,5;
- b) die Konzeption der Jungfrauengeburt: Mt. 1,18 ff.; Lk. 1,26 ff.;
- c) der präexistente Logos und seine Fleischwerdung: Joh. 1,1 ff.; vgl. Phil. 2,6 ff.

Welches Recht haben wir, im allgemeinen in der Dogmatik unserer kirchlichen Bekenntnisse a) fallenzulassen und eine Verbindung von b) und c) als allein „orthodox“ zu qualifizieren? Man rechtfertigt sich vielfach mit der frühchristlichen Ansicht — nahezu einem altkirchlichen Dogma —, daß in der Bibel eine Einheit und Harmonie vorliegen *müsse* und deshalb die Verschiedenheiten nur scheinbare seien, daß man bei mangelnder Einsicht in die Harmonie dunkle Stellen durch helle auslegen müsse. Das Dogma der Verbalinspiration ist hierbei vorausgesetzt: Gott kann sich nicht widersprechen; also wird mit Gewalt harmonisiert. Andererseits muß hier die Hermeneutik und ihr Bemühen um die Paradosis des Kerygma darauf dringen, die Willkür der Eklektik zu verhindern und deshalb fragen: Unterliegt nicht allen *drei* christologischen Konzeptionen eine gemeinsame Aussage? Wird nicht in der Verschiedenheit der theologischen Interpretationen *ein* Kerygma entfaltet, nämlich der Glaube, daß Gott sich in Jesus von Nazareth offenbart? Stammen nicht die Verschiedenheiten daher, daß diese Wahrheit vom Geschehen der „Inkarnation“ mit Anschauungen der je verschiedenen Umwelt expliziert und interpretiert wird?

Die Beispiele für die faktischen Nöte der ekklesiai in der einen ekklesia als der eine Leib Christi lassen sich beliebig vermehren. Wir kommen nicht weiter, sondern frieren ein im konfessionalistischen Denken, im ekklesiologischen Vergleichen und Selbstbehaupten, wenn wir nicht der Bibelarbeit und das heißt zugleich der biblischen Hermeneutik im ökumenischen Leben einen Vorrang geben. Nur so ist es möglich, uns im gemeinsamen Hören der Wahrheit des Wortes Gottes zu beugen.

Es hat den Anschein, als sollte unter der Obhut der Faith and Order-Kommission und der Studienabteilung ein Projekt zur biblischen Hermeneutik hinfort einige Jahre lang auf breiterer Basis durchgeführt werden. Es ist hierbei zu bedenken, daß natürlich das hermeneutische Problem in der Theologie allgemein und allerorts gegeben ist, also weder ein speziell neutestamentliches noch auf die Bibel und ihre Exegese beschränktes sein darf. Insofern wird man auch neben den Exegeten beider Testamente Patristiker und Systematiker heranziehen müssen. Eine praktische Schwierigkeit wird darin auftreten, daß die philosophischen Voraussetzungen bei den ökumenischen Teilnehmern recht verschiedene sein werden; z. B. wird man bei nichtdeutschen Theologen, etwa bei den skandinavischen und angelsächsischen, keinesfalls eine Vertrautheit mit der Hermeneutik bei Schleiermacher, Dilthey und Heidegger voraussetzen können. Das ergibt Schwierigkeiten, die aber nicht die großen Möglichkeiten der ökumenischen Auswirkungen auf einen Neuansatz von der Bibel her schmälern können.

3. *Die Kirche und Israel*

Wir schließen hier ein drittes Thema an, das — natürlich unabhängig von den vorstehend besprochenen — den Ökumenischen Rat der Kirchen seit langem beschäftigt und das 1963 in Montreal in Sektion I noch einmal nachdrücklich zur Bearbeitung empfohlen wurde. Ende September 1964 wurde dann in Genf durch die Faith and Order-Kommission in Zusammenarbeit mit dem Ausschuß „Kirche und Judentum“ eine Konferenz durchgeführt, die teilweise einen Schritt weiterführte, zugleich aber auch deutlich machte, daß wir in der Ökumene hier theologisch nur weiterkommen, wenn wir — selbstverständlich alles Politische ausschaltend — vom biblischen Text ausgehen und von seinem Verständnis uns bezwingen lassen.

Allerdings ist dieses geforderte „Sich-dem-Text-Unterwerfen“ gerade hinsichtlich der Israel-Aussagen im Neuen Testament hermeneutisch schwierig. Auch wenn man sich auf den Apostel konzentriert, der das theologische Problem „Israel“ wohl als einziger voll erkannt hat, nämlich auf Paulus, steht man vor anscheinend widersprüchlichen Aussagen. Im 1. Thess. 2,14–16 schreibt er: „Denn Nachfolge habt ihr geleistet, ihr Brüder, den Gemeinden Gottes in Judäa in Jesus Christus, da ihr dasselbe littet von euren eigenen Stammesgenossen, wie auch sie von den Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt haben, die Gott nicht gehorsam und allen Menschen feindlich sind, da sie uns hindern, den Heiden ihre Rettung zu predigen, auf daß sie fühlen (das Maß) ihrer Sünden zu jeder Zeit. Doch schon ist über sie gekommen der Zorn, der zum Ende führt.“ Nahezu entgegengesetzt hört sich das an, was Paulus in den für das Thema Israel entscheidenden Kapiteln 9–11 des Römerbriefes schreibt: „Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt das mit im Heiligen Geist, daß ich große Trauer habe und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen! Ja, ich

wünschte selber von Christus weg verflucht zu sein meinen Brüdern zugut, die meine Stammesverwandten sind nach dem Fleisch, welche Israeliten sind, denen die Sohnestitel, die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen gehört; welche auch sind die Väter und aus welchen Christus nach dem Fleisch“ (9, 1–5a). Und im Hinblick auf die Erwählung schreibt Paulus in unüberhörbarer Klarheit: „Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Nimmermehr!“ (11,1; vgl. 11,11).

Liest man die thematischen Ausführungen des Römerbriefes mit ihrem Nachdruck auf der Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels — trotz des Unglaubens eines Teiles, ja der Mehrzahl dieses Volkes —, so wird es einem rätselhaft, wieso die Stelle des ersten Briefes an die Thessalonicher soviel stärker in der Kirchengeschichte sich auswirken und zur Stützung der illegitimen These vom sog. jüdischen „Gottesmord“ benutzt werden konnte. Der Kontext der Thessalonicher-Stelle zeigt, daß die Pointe auf dem Leiden (paschein: V. 14) der Christen liegt, ferner, daß die letzten Worte von V. 16 keineswegs ein definitives Verdammungsurteil für die Juden enthalten. Dies ist ausgeschlossen auf Grund der in Römer 11, 25–32 für ganz Israel (pas Israel: V. 26) entworfenen Hoffnung, auch wenn diese als mysterion der römischen Gemeinde mitgeteilt wird.

Wir sind nicht der Meinung, daß die Verschiedenheit der Beurteilung der Israelfrage in der Ökumene in der verschiedenen Exegese neutestamentlicher Stellen ihren Grund habe, wohl aber, daß die menschlichen Vorurteile vielfach nachträglich sich „theologische“ Gründe in der Bibel suchen oder zurechtlegen. Daß hier auch eine wesentliche Schuld der Kirche und der Theologie zutage tritt, bedarf nicht erst eines Beweises. Aber wir wollen auch nicht übersehen, daß in unserem Kanon selbst — durch Stellen wie 1. Thess. 2,15 f. oder durch die Typisierung der Gegner Jesu im vierten Evangelium — Anknüpfungspunkte für eine Judenfeindschaft bestehen und hier eine besondere Verantwortung der Exegeten und auch der Religionslehrer in den Schulen besteht!

Es ist wiederum ein gesundes Symptom innerhalb der ökumenischen Bewegung, daß seit Amsterdam 1948 in zunehmender Weise das Problem „Israel und die Kirche“ angefaßt wurde. Nicht aus humanistischer Gesinnung geschieht das, nicht als sozialetischer Vorstoß ist dies zu verstehen, sondern weil gerade in der unbeschreiblichen Verfolgung der Juden und in ihrer Existenz unter uns ein Zeichen gesetzt worden ist. Es fordert uns, die Frage der bleibenden Erwählung des Volkes Gottes zu stellen und uns theologisch darauf zu besinnen, was die Verantwortung vor Gott und der Geschichte uns heute zu sagen und zu tun gebietet.

Die Schwierigkeit des rechten Redens liegt nicht zuletzt darin, daß wir in unserer Terminologie und Argumentationsweise häufig so stark traditionell introvertiert

kirchlich sind, daß uns das Verstehen des nichtchristlichen Juden insofern abhanden gekommen ist, als wir das oft Verletzende einer „christlichen“ Wortwahl uns nicht klarmachen. Verletzend auch häufig im theologischen Denken! So etwa, wenn wir die Geschichte der Juden für die christliche Heilsökonomie usurpieren und damit die Juden als dialektisches Mittel zum Heil theologisch ausbeuten! Oder wenn wir aus dem vermeintlichen eigenen Heilsbesitz über die „Ungehorsamen“ und „Verstöckten“ sprechen. Oder schon, wenn wir von „pharisäistisch“ als einem spezifisch negativen Charakterzug sprechen und den jüdischen Pharisäer damit karikieren! Jede kirchliche Stellungnahme aber zur Judenfrage, auch die für den innerkirchlichen Gebrauch verfaßte, also auch jede Predigt am Israel-Sonntag, muß in Liebe so gehalten sein, daß sie die Trennung zwischen Juden und Christen nicht erweitert oder verhärtet.

Was ist nun theologisch zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu sagen? Das Alte Testament bezeugt, daß Gott sich selbst Israel erwählt und zu seinem Volk gemacht hat. Nicht ist Jahwe allein Israels Gott, sondern er ist Schöpfer der ganzen Erde und all ihrer Völker, aber er hat dieses Volk zu seinem besonderen Mittel berufen, auf daß er durch Israel allen Völkern zur Kenntnis komme. Darum offenbarte er sich zuerst und besonders Israel, zeigte ihm, was sein Wille für die Menschen ist, auf daß Israel durch seine Liebe und seinen Gehorsam zu Gott ein lebendiger Zeuge für die anderen werde, damit auch sie Gott anerkennen, lieben und ihm gehorchen. Insofern kann man sagen, daß der tiefere Sinn der Erwählung Israels — vielleicht der Erwählung überhaupt? — darin erkannt werden darf, berufen zu sein zu einem Instrument Gottes, durch das er wirken kann *für andere*.

Im Alten Testament ist Israel zweifellos nur als unvollkommenes Volk Gottes bezeugt; es ist immer wieder ungehorsam und beugt sich nicht derart Gottes Willen, wie es gefordert ist. Doch selbst im Ungehorsam bleibt es ein Zeugnis und in seiner Geschichte eine Offenbarung Gottes: Offenbarung seiner Strafe, durch die er es zurückführen will, und seiner Treue und Liebe, in der er sein Volk nicht aus seiner Hand fallen läßt, selbst in der Abwendung nicht!

Im Christusergebnis findet Gottes Offenbarung im Alten Bund ihre Erfüllung — so ist das durchlaufende Zeugnis des Neuen Testaments. In Christus allein glauben wir Zugang zu Gott zu haben, seine Doxa sehen zu dürfen. In Jesus Christus selbst erfüllt Israel seine Sendung, in ihm wird sie konkret: an Gott in Liebe und Gehorsam gebunden. In Jesus Christus ist offenkundig geworden, daß Gottes Liebe größer ist als menschliche Sünde, denn in Ihm hat Gott Vergebung gesetzt und die Sünde getilgt und in Ihm den Menschen zu neuem Gehorsam gerufen. Das Einmalige, das ephapax, des Handelns Gottes durch Jesus als Christus ist unaufgebbar.

Nur ein Teil Israels hat in Jesus Christus die volle Offenbarung Gottes, des Gottes Israels, anerkannt. Jedoch war in diesen „Wenigen“ das ganze Israel repräsentiert. Das Neue des Heilsgeschehens in Jesus Christus ist, daß nun zusammen mit Israel auch die Heiden von Gott zur Liebe und zum Dienst berufen sind. Denn Kirche heißt jetzt: Israel erkannte in Jesus Christus seinen Gott zusammen mit den Heiden, die zugefügt, eingefropft wurden in Israel, so daß jetzt Jude und Grieche eins wurden in Christus (Röm. 11). In dieser Hinsicht ist die Kirche die Fortsetzung des alttestamentlichen Israels, des Volkes Gottes, berufen, die Taten Gottes für die Menschen zu bezeugen und berufen, seine Mitarbeiter in dieser Welt zu sein.

Die Tatsache, daß ein anderer Teil Israels nicht in Jesus Christus seinen Gott erkannte, war zunächst besonders für Paulus ein erregendes Problem und mußte es auch für die Kirche sein, die neben dem NT das AT als ihre Autorität voll bejaht. Denn die Existenz eines jüdischen Volkes außerhalb der Kirche stellt im Grunde dasselbe im Wesen theologische — nicht etwa nur heilsgeschichtliche — Problem wie die Zweiteiligkeit der Bibel! Was auch sonst noch alles gesagt und differenziert werden kann, sicher ist, daß zwischen dem Judentum heute und dem Israel des Alten und Neuen Testaments — durch Geburt und durch Überlieferung — eine Kontinuität besteht. Es liegt hier ein geschichtliches Faktum vor: die Juden haben gegenüber allen anderen Völkern ein besonderes geschichtliches Verhältnis zur Kirche — und umgekehrt!

Hierauf besonders gründet sich unsere Überzeugung, daß Gott sein Volk Israel als Mittel gebraucht, um zur Menschheit zu sprechen. Welchen anderen Sinn könnten auch Frage und Antwort des Paulus in Röm. 11,1 für uns haben: „Hat etwa Gott sein Volk verstoßen? Keinesfalls: me genoito!“ als den: Es besteht nicht nur eine Kontinuität zwischen den heutigen Juden, seien sie religiös oder nicht, und Israel, sondern sie sind noch immer „Israel“, das Volk Gottes. Das aber schließt in sich, daß durch den Stein des Anstoßes, Jesus Christus, das eine Volk Gottes entzweigebrochen ist.

Gewiß, wir als Christen können nicht umhin, die Nichtannahme Jesu als Christus und als die entscheidende Offenbarung Gottes als Ungehorsam und Unglaube zu benennen, doch sind wir uns der Tatsache bewußt, daß auch wir als Christen in vieler Hinsicht ungehorsam und ungläubig waren und sind. Dann aber, so dies unsere Einsicht ist, wäre es vermessen, den Grad von Gehorsam und Ungehorsam abstecken zu wollen. Wir wissen im Glauben, daß wir als Christen — ebenso wie Israel außerhalb der Kirche — nur aus der Vergebung unserer Sünden und aus Gottes Gnade und Treue leben können. Es ist bestimmt nicht Zufall, sondern theologische Pointe, daß Paulus am Schluß seiner oft als „universalistisch“ empfundenen Aussage, die er als mysterion (Röm. 11,32) vorträgt, über Christen und

Juden zusammenfassend schreibt: „Denn Gott hat *alle* (tous pantas = Christen und Israel) in Ungehorsam eingeschlossen, auf daß er sich aller (tous pantas) erbarme!“

Die Abfassung einer ökumenischen Erklärung zur Israelfrage macht trotz des weithin besten Willens und der Bejahung einer kirchlichen Schuld gegenüber dem jüdischen Volk erhebliche Schwierigkeiten. Mehr als bei anderen aktuellen Fragen sind gefühlsmäßige Imponderabilien im Spiele, wenn es darum geht, die theologische Frage der Kontinuität von Israel und Kirche mit der sozialetischen des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk in Einklang zu bringen. Natürlich ist die theologische Frage keine Sache der politischen Wiedergutmachung und hat sie überhaupt nichts zu tun mit der Beurteilung des Staates Israel, obgleich sie von beiden Fragen her belastet wird. Aber sie kann auch nicht nur als Problem der Mission und Missions-Eschatologie gesehen werden, obgleich das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk im tiefsten Sinne „eschatologisch“ ist! Ja, es ist eine Hauptfrage, wie weit heute „Mission“ den Juden gegenüber erlaubt ist und wie weit diese nicht vielmehr grundsätzlich dem „Dialog“ Platz zu machen hat. Oder noch pointierter — immer als echte Frage gemeint: Wie weit darf die Israelfrage überhaupt *Missionsfrage* sein? Muß sie nicht vielmehr eine *ökumenische* in dem Sinne sein, daß Israel trotz seines Nein zu Christus weiterhin „erwähltes Volk“ ist und deshalb, wegen Gottes Verheißungen (epangeliai), zur Ökumene gehört?

Wir sind uns klar darüber, daß wir hier an die Grenze theologisch verantwortbarer Rede stoßen, tangieren wir doch die Notwendigkeit des Christozentrischen in unserem christlichen Gottesglauben! Aber ist das Problem wegen der dogmatischen Gefährlichkeit erledigt?

Es kommen auch andere theologisch kontroverse Punkte hier mit ins Gesichtsfeld: Wie ist der Begriff „eschatologisch“ gemeint, mit dem eben das Verhältnis Kirche und jüdisches Volk gekennzeichnet wurde? Wenn im einfach chronologischen Sinn einer *Heilsgeschichte*, nun, dann wäre auch Mission im alten Sinne unaufgebbar. Wenn aber „eschatologisch“ im Sinne eines *Heilsgeschehens*, einer präsentischen mehr als futurischen Größe, gemeint ist, dann ist die Israel- und Judenfrage keine Missionsfrage mehr, sondern mitsamt unserem Christus-Zeugnis der Gnade und Vergebung Gottes im erfüllten „Heute“ vorgelegt. Wir müssen klar sehen und kritisch beurteilen, daß in der Regel gerade bei der Erörterung der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes die „heilsgeschichtliche“ Theologie mit oft naiver Selbstverständlichkeit Urteile statuiert und die hermeneutische Problematik sistiert. Ja, ist nicht überhaupt in den bisherigen Dokumenten der Ökumene eine sehr einseitig gebrauchte „biblische Heilsgeschichte“ als theologisch normativ gesetzt worden?

Auch hier muß die hermeneutische Frage aufgenommen und die Basis für eine theologisch tragfähige Antwort durch biblische Exegese gefunden werden. Immerhin hat sich bereits in der kritisch-historischen Arbeit am NT ein altes zum Dogma gewordenen Urteil als nicht mehr haltbar erwiesen: daß nämlich „die Juden“ aus Böswilligkeit die Alleinschuld an der Kreuzigung Jesu von Nazareth trügen. Trotz der Übermalungen der Tradition in den Evangelien ist die Mitschuld des Pilatus noch deutlich erkennbar, ja diese Schuld ist sogar bei rechtsgeschichtlicher Analyse gravierender als die der Juden. Wir wollen damit nicht sagen, daß die Juden schuldlos seien, vielmehr, daß die Historie ihre besondere Belastung nicht erlaubt. Die Historie zeigt vielmehr, was wir ohnehin theologisch betonen: *alle* Menschen sind schuldig und als Sünder durch den Sühnetod Jesu Christi zur Gnade gerufen. —

Wir brechen hier ab. Die drei Themen mögen gezeigt haben, wie die Arbeiten in der Ökumene einer eigenen inneren Logik unterliegen, geschichtlich gegeben und keineswegs „Gelegenheitsaufträge“ sind. Die ökumenischen Studien können nur dann der Zukunft der Kirche dienen, wenn sie in *Unbedingtheit* durchgeführt werden und sich nicht von Kompromißsehnsucht, sondern allein von der Wahrheit des Wortes Gottes im Zeugnis der Hl. Schrift leiten lassen. Es wird im Zuge der Aufgaben sich als notwendig erweisen, den biblischen Arbeiten in der Ökumene weitaus mehr Gewicht beizumessen, als es früher der Fall war.

PRAG UND DIE ÖKUMENE

VON J. M. LOCHMAN

I.

„Wir haben gehört, daß in einigen Ländern ein gewisses Mißtrauen uns gegenüber herrscht, daß wir eine Spaltung der Ökumene beabsichtigen und daß wir eine östliche Ökumene planen. . . Demgegenüber wollen wir mit allem Nachdruck betonen, daß wir der von Genf aus organisierten Ökumene treu bleiben. Es ist absurd, auch nur über die Absicht zu sprechen, daß wir so etwas wie eine Spaltung der ökumenischen Arbeit unternehmen möchten.“

Diese Worte sprach der Dekan der Prager Comenius-Fakultät, J. L. Hromádka, in seinem Vortrag „Die heutige Problematik, gesehen von einem Theologen“, mit welchem am 1. Juni 1958 die Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz eröffnet wurde („Aufgabe und Zeugnis“, Praha 1958, S. 9). Er spielte damit auf eine Reihe von Fragen an, mit welchen die Prager Friedensbewegung von Anfang an verfolgt

und kommentiert wurde. Wie es in Hromádkas Worten angedeutet ist, wurden manche von diesen Fragen — vor allem wohl in den ersten Jahren — durch stilles oder offenes Mißtrauen und Unbehagen gefärbt. Was geschieht eigentlich in jener unerwarteten ökumenischen Aktivität in Prag? Eine recht repräsentative Gruppe der Kirchenführer vorwiegend aus den osteuropäischen Ländern — unter ihnen Vertreter einiger bedeutender Kirchen, die damals noch nicht dem Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossen waren — kommt zusammen und beschließt, ein gemeinsames Werk anzufangen. Entsteht da nicht eine ökumenische Gruppierung, die sich als eine östliche Variante der verfaßten Ökumene, also eigentlich als eine Anti-Ökumene verstehen läßt? Wird nicht der Ökumenische Rat am Ende seines ersten Jahrzehnts vom Osten her gespalten?

Diese Fragen können uns heute, nach dem Abstand von Jahren, fast unverstänlich erscheinen. Auf dem Hintergrunde der fünfziger Jahre kann man sie in gewissem Sinne begreifen. Man versetze sich in die Atmosphäre jener Jahre: der Geist des „Kalten Krieges“ war noch beherrschend. Das gepflegte Mißtrauen in der gespaltenen Welt vergiftete die gegenseitigen Beziehungen und griff leider auch auf die zwischenkirchlichen Beziehungen über. Alles, was im offiziell kirchlichen Raum hinter dem „Eisernen Vorhang“ geschah, wurde bei vielen Christen im Westen fast mit einem prinzipiellen Mißtrauen betrachtet. So stand eine neue ökumenische Gruppierung in dieser Atmosphäre von vornherein in einer bedenklichen Beleuchtung.

Gerade auf diesem Hintergrund verdienen die klaren Worte Hromádkas, diese unüberhörbare Absage an alle Verdächtigungen, volle Aufmerksamkeit. Man vergegenwärtige sich nur: Diese Worte sind von dem Manne gesprochen, mit welchem wie mit keinem anderen die ganze Prager Arbeit verbunden ist, nämlich vom Präsidenten der Bewegung. Und sie stehen gleich am Anfang des Vortrages, mit welchem die Arbeit begonnen wurde. Das bedeutet: über den ersten Schritten dieser ökumenischen Friedensarbeit steht die Erklärung „Wir bleiben der von Genf aus organisierten Ökumene treu“. Sie steht da zugleich als ein Vorzeichen für den weiteren Weg — um alle beunruhigten oder auch böswilligen Interpretationen der Prager Intentionen von vornherein klarzustellen.

Die Entwicklung der Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz hat dann bestätigt, daß es sich bei dieser Erklärung J. L. Hromádkas keineswegs um leere Worte gehandelt hat. Es konnte der Prager Bewegung kaum eine einzige ökumenische „Spalteraktion“ vorgeworfen werden. Eher wurde eine ausgesprochene Bemühung um Zusammenarbeit mit Genf sichtbar und im Vollzug der eigentlichen kirchlichen Friedensarbeit immer spürbarer. Diese Zusammenarbeit hatte auch gute Voraussetzungen, z. B. schon personeller Art. So standen manche Träger der Prager Arbeit — vor allem wohl gerade der Präsident der Bewegung, J. L. Hromádka —

seit Jahren im Dienst der Ökumene. Und gar viele von den maßgebenden Ökumenikern tauchten bald in Prag auf und gehörten zu den treuesten Mitarbeitern der Friedenskonferenz — man denke z. B. an einen der Präsidenten des Ökumenischen Rates, Martin Niemöller. Daher war es nur verständlich, daß bald auch die offiziellen Kontakte angeknüpft wurden. So wandte sich die 3. Tagung der Christlichen Friedenskonferenz (1960) an den Ökumenischen Rat mit einem Brief, durch den der Rat und seine Mitgliedskirchen zur Teilnahme an der für 1961 einberufenen 1. Allchristlichen Friedensversammlung eingeladen wurden. Tatsächlich wurde auf dieser großen Versammlung der Ökumenische Rat durch einen offiziellen Beobachter (Dr. Glen G. Williams) vertreten. Und seitdem entwickelte sich als eine gute Regel, daß Beobachter des Ökumenischen Rates auf den bedeutenden Tagungen der Prager Bewegung (nicht nur auf den großen Friedensversammlungen, sondern auch auf den jährlichen Tagungen des Beratenden Ausschusses für die Fortsetzung der Arbeit) vertreten sind und daß auch umgekehrt zu den Versammlungen und Tagungen des Ökumenischen Rates Beobachter der Christlichen Friedenskonferenz eingeladen werden. Daß es sich dabei nicht nur um formelle Kontakte handelt, sondern daß es um sachliche Anteilnahme und Solidarität geht, wird auch dadurch sichtbar, daß sich eine der ständigen Studienkommissionen der Christlichen Friedenskonferenz systematisch mit den ökumenischen Fragen befaßt, wobei vor allem der Arbeit des Ökumenischen Rates eine konstruktive Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Angesichts dieser Tatsache ist jenes ökumenische Mißtrauen der fünfziger Jahre Prag gegenüber kaum ehrlich haltbar und ist auch tatsächlich weitgehend verschwunden, wie nicht zuletzt durch das ökumenische Echo der 2. Allchristlichen Friedensversammlung (1964) belegt wurde. Die Worte Hromádkas haben sich bewährt. Die Prager Bewegung bedeutet keine Spaltung der Ökumene.

II.

Durch Widerlegung des Stichwortes „Spaltung“ sind aber die Fragen, die sich in bezug auf das Thema „Prag und Ökumene“ ergeben, keineswegs erschöpft. Man kann doch weiter fragen (und diejenigen von uns, die als Mitarbeiter der Christlichen Friedenskonferenz zugleich in der ökumenischen Arbeit stehen, werden mit solchen Fragen gar oft konfrontiert): Ist nicht die Prager Bewegung, auch wenn sie zugegebenermaßen nicht als „ökumenisch schädlich“ zu betrachten ist, doch nicht zuletzt „ökumenisch überflüssig“? Hatte man nicht für das Anliegen einer christlichen Friedensarbeit in den bereits gegebenen ökumenischen Gremien Raum genug? Reichte ein „Genf“ nicht aus, mußte man noch ein „Prag“ haben? Und bedeutete dann nicht das ganze Unternehmen doch eine Zersplitterung der ökumenischen Energie? Wo liegt eine glaubwürdige „raison d'être“ für die Prager Sache?

Man kann diese Fragen nicht von vornherein vom Tisch wischen. Die christliche Friedenskonferenz würde sich selbst untreu, wenn sie sich allzu selbstverständlich etablierte. Sie hat sich doch selbst in ihren maßgebenden Vertretern stets als Bewegung, ja als Experiment („Unsere Konferenz ist ein Experiment“ — das sind überhaupt die ersten Worte, die J. L. Hromádka auf der Tagung der Christlichen Friedenskonferenz gesprochen hat!) und nicht als Selbstzweck verstanden. Sie muß sich also jede ehrliche Frage nach ihrer ökumenischen Berechtigung gefallen lassen. So hat man sich in Prag tatsächlich diesen Fragen ausgesetzt. Und wurden sie bisher doch immer letztlich positiv im Sinne eines Entschlusses zur Weiterarbeit beantwortet, so wurde diese Antwort nie im Sinne einer selbstsicheren und selbstgerechten Selbstverständlichkeit gegeben, sondern eher in der Hoffnung auf Bewährung des Sinnes unseres Tuns. Welche Gründe haben diese positive Antwort getragen?

In dem ersten Brief, in welchem sich die Christliche Friedenskonferenz offiziell an den Ökumenischen Rat gewandt hat, wird der entscheidende Grund der geplanten Friedensarbeit mit dem folgenden Satz bezeichnet: „Die überaus große Dringlichkeit der Friedensfrage, die zur Frage nach der Lebensmöglichkeit der Menschheit geworden ist, hat uns veranlaßt, die geplante Allchristliche Friedensversammlung einzuberufen.“ Tatsächlich ist mit dieser Formulierung die entscheidende Erkenntnis ausgedrückt, die schon immer diese Arbeit inspirierte. Diejenigen von uns, die an ihr bereits von dem sehr bescheidenen Anfang an beteiligt waren, können diesen Tatbestand ganz persönlich bezeugen: Unsere Bewegung ist wahrhaftig nicht aus vorgeplanten und vormaniplierten Erwägungen geboren, sondern aus einer leidenschaftlichen Erkenntnis der Unaufschiebbarkeit der Friedensfrage in der atomar bedrohten — und im Kalten Krieg gefährlich gespaltenen — Welt. Wenn etwas von der Kirche im Vollzug des praktischen Gehorsams in dieser Welt gefordert wird, so ist es ein Friedenszeugnis. Versagen wir auf diesem Gebiet, wird unser ganzes Zeugnis angesichts dieser bedrängenden Not unglaubwürdig. Daher der Ruf zur Sammlung, zur Konzentration in diesem Dienst, der zur Gründung der Christlichen Friedenskonferenz geführt hat.

In diesem Ruf liegt, wenn wir es recht verstehen, die Berechtigung unserer Bewegung — im allgemeinen und auch der Ökumene gegenüber. Wir haben uns nie als eine allgemeine ökumenische Bewegung verstanden, sondern als eine ökumenische Sammlung zu diesem eindeutig gesteckten Ziel: zur christlichen Friedensarbeit. Gerade in dieser Ausrichtung ist dann aber die Christliche Friedenskonferenz kein überflüssiges Duplikat der Ökumene, sondern ein durchaus selbständiger und in der Besonderheit dieser gezielten Aufgabe durchaus berechtigter Versuch. Und sie ist dann auch keine Konkurrenz zum Ökumenischen Rat (ein Gedanke, der übrigens auch schon durch die unterschiedliche Struktur problematisiert ist:

die Prager Konferenz versteht sich als eine in ihrer Struktur mannigfaltige Bewegung, keineswegs als eine Organisation verfaßter Kirchen!), sie versucht nicht, seine Arbeit zu ersetzen, im Gegenteil, sie respektiert sie voll und nimmt an ihr in ihren Vertretern und Mitarbeitern aktiv und mit ganzem Herzen teil.

Auch dieser Aspekt kommt in dem bereits zitierten Brief an den Ökumenischen Rat aus dem Jahre 1960 gut zum Ausdruck. Die Christliche Friedenskonferenz war sich dessen bewußt, daß der Beschluß, die 1. Allchristliche Friedensversammlung im Jahre 1961 — im Jahre von Neu-Delhi! — zusammenzurufen, als eine Störung des ökumenischen Strebens verdächtigt werden könnte. Sie begründet ihre Entscheidung aber gerade im positiven Sinne: „Wir meinen, die vielgestaltige Vorarbeit für Neu-Delhi in ihrer besonderen Problematik ungehindert weitergehen lassen zu müssen und das Programm von Neu-Delhi zu respektieren, indem wir die Friedensfrage auf einer besonderen Konferenz mit der ihr gebührenden Sorgfalt und Verantwortung behandeln.“ Das heißt: Die Prager Sammlung zur Friedensfrage ist keine Konkurrenz für Neu-Delhi — im Gegenteil: sie läßt dieser Arbeit ihr volles Gewicht, sie läßt ihr ihre volle Freiheit, indem sie — in diesem drängenden Moment sozusagen stellvertretend — den Friedensauftrag anpackt. „Wir glauben“, so fährt der Brief fort, „daß diese Arbeitsteilung im Interesse von Neu-Delhi selber liegt“.

Das Stichwort „Arbeitsteilung“ im Zusammenhang mit der Frage nach der Beziehung von Prag und Ökumene muß allerdings gleich qualifiziert werden. Es ist keineswegs statisch zu verstehen, im Sinne zweier starr abgegrenzter Bereiche, von welchen einer die iredische, der andere die ökumenische Problematik „monopolisieren“ würde. Das wäre völlig unerträglich — und zwar in beiden Richtungen. Eine christliche Friedensarbeit, die für sich ein Monopol beansprucht, würde ihr Anliegen selbst verleugnen: sie wäre in ihrem Anspruch weder christlich noch iredisch. Nur in einer solidarischen Aufgeschlossenheit für jeden kleinen Schritt zu Frieden und Versöhnung — mag er kommen, woher er will, von den Nahen oder von den Fernen — geschieht eine echte Friedensarbeit. So hat auch gerade die Christliche Friedenskonferenz immer mit Dankbarkeit alle Friedensbemühungen des Ökumenischen Rates sorgfältig registriert und dankbar begrüßt. So gedenkt die Christliche Friedenskonferenz wahrhaftig nicht, die christliche Friedensarbeit für sich zu usurpieren. Und natürlich auch in entgegengesetzter Richtung: sie ist sich aber auch der ökumenischen Implikationen ihrer Arbeit voll bewußt und schiebt sie nicht von sich aus auf die Ökumene. Man kann nicht übersehen, daß die Prager Arbeit auch in diesem Sinne Bedeutendes geleistet hat. Sie hat sich als wichtige ökumenische Plattform erwiesen — man denke nur an die Tatsache, daß sich in der Friedensarbeit auch viele Christen getroffen haben, die in der verfaßten Ökumene bisher nicht erschienen waren! So war unser Friedensdienst zugleich ein

Stück ökumenischer Dienst — und wird es wohl auch in Zukunft bleiben —, wie auch der Dienst der Ökumene immer zugleich ein Stück Friedensarbeit war und es wohl auch bleiben wird.

Hier können wir schließen. Ist nicht in dieser Polarität des gemeinsamen Dienstes — der in seinen Akzenten wohl verschieden und also bisher unersetzbar, der jedoch eben in dieser Polarität, in der Verbindung des irenischen und des ökumenischen Strebens, doch positiv verbunden ist — die beste Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen „Prag und der Ökumene“ enthalten?

CHRISTLICHE FRIEDENSBEWEGUNG UND ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN

VON DAVID M. PATON

In Kreisen der christlichen Friedensbewegung, deren Sitz in Prag ist, wird manchmal die Meinung vertreten, man könnte sich das gegenseitige Verhältnis beider Bewegungen so vorstellen, daß die Christliche Friedenskonferenz sich mit dem Frieden beschäftigt und der Ökumenische Rat der Kirchen mit der Einheit. Auf der 2. Allchristlichen Friedensversammlung 1964 wurde in einem der Arbeitsgruppe „Frieden und Ökumene“ vorgelegten Entwurf das Verhältnis folgendermaßen bestimmt: „Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich um das gegenseitige Verstehen der in Fragen des Glauben und des Amtes getrennten Kirchen bemüht. Die Christliche Friedenskonferenz ruft Christi Jünger auf, sich im Dienst der Bemühung um den Frieden in der Nachfolge ihres Herrn und in Erfüllung des heiligen Bundes zum Leben und Frieden zu vereinen.“ Natürlich wurde sofort deutlich, daß dieses Verständnis unmöglich ist. Man kann den ÖRK nicht einfach auf die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung reduzieren; außerdem läßt eine derartige Formulierung das Vorhandensein der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten außer acht.

Andererseits bedeutet die Existenz der KKIA nicht, daß nicht auch ein anderer ökumenisch-christlicher Zusammenschluß gestattet sei, der auf andere Weise für den Frieden arbeitet¹. In gleicher Weise bedeutet die Existenz der Konferenz Euro-

¹ Die KKIA ist natürlich nicht nur eine Friedensbewegung. Sie bemüht sich um Frieden, um Freiheit und Gerechtigkeit. Sie behandelt auch einen weiten Bereich anderer internationaler Fragen, wie aus ihren Jahresberichten hervorgeht.

päischer Kirchen ja auch nicht, daß keine andere christliche Bewegung auf europäischer Grundlage Bedeutung oder Wert habe.

Dennoch ist die Tatsache, daß alle drei unbefriedigenden Haltungen vertreten werden, ein Zeichen der Verwirrung, einer vielleicht nicht unnatürlichen Verwirrung, denn man befindet sich hier auf heiklem Boden, und viele Christen zögern, ihn überhaupt zu betreten.

Meine persönliche Ansicht — und ich schreibe in eigener Verantwortung und weder für den ÖRK, die Kirche von England, die christliche Friedensbewegung oder sonst jemanden — geht dahin, daß eine pragmatische Behandlung hier besser ist als eine doktrinäre. Ich persönlich möchte deshalb folgendes zur Erwägung geben.

Der ÖRK ist ein weltweiter Zusammenschluß; er beachtet in wachsendem Maß asiatische und afrikanische Meinungen; aber in einem sehr wichtigen Sinn liegt sein Schwerpunkt an den Küsten des Nordatlantik. Aus Westeuropa und Nordamerika kommen seine Arbeitsweise, die Vorstellungen, wie man die Dinge am besten anpackt, ebenso fast all sein Geld und die meisten seiner ständigen Mitarbeiter. Das braucht nicht auf unbestimmte Zeit so zu bleiben; es braucht gar nicht mehr lange zu dauern, bis sich das ändert. Solange es sich aber so verhält, werden dadurch bestimmte Probleme für diejenigen geschaffen, die aus anderen Gebieten, von einem anderen Hintergrund, mit andersartigen Vorstellungen und Arbeitsweisen kommen.

Wenn Kirchen sich in der ökumenischen Bewegung wohlfühlen und ihren vollen Beitrag leisten sollen, muß es einen Ort geben, wo sie zu Hause sind und in eigener Weise arbeiten können. Hierin liegt teilweise die Bedeutung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz und der All-Afrikanischen Konferenz der Kirchen. Hier sind Europäer und Nordamerikaner Besucher, eine kleine Minderheit, die nicht in ihrer gewohnten Umgebung, sondern in fremder mitwirkt und dies nach von anderen aufgestellten Regeln, was noch wichtiger ist. In etwa ähnlicher Weise sind die Nyborg-Konferenzen teilweise deshalb wichtig, weil sie eine Möglichkeit zur Begegnung bilden, bei der die Minderheitenkirchen uneingeschränkt mitwirken können, was den kleineren Mitgliedskirchen im ÖRK unvermeidlich schwerfallen muß.

Nyborg überbrückt seinem Zweck nach die Kluft, die Europa (und vor allem natürlich Deutschland) teilt: aber Nyborg ist eine westlich orientierte Bewegung. Der Ort liegt in Dänemark, der bewundernswerte Sekretär ist ein von Genf aus arbeitender Brite. Nyborg ist ein Treffpunkt, zu dem östliche Kirchenleute gerne kommen; aber sie *kommen* eben, denn es ist nicht ihre gewohnte Umgebung.

Für eine gesunde Teilnahme des europäischen Ostens an der gesamten ökumenischen Bewegung scheint es äußerst wichtig zu sein, daß wenigstens für abschbare Zeit eine bedeutsame ökumenische Tätigkeit in Osteuropa stattfindet, geleitet

von den osteuropäischen Kirchen, die Möglichkeiten und Grenzen kirchlichen Handelns in einer Volksdemokratie ernst nimmt und zu welcher andere als Besucher kommen, die willens sind, das, was sie zu sagen haben, nach den von den Gastgebern festgelegten Regeln zu sagen. (Schließlich müssen die Christen aus dem Osten das bei den meisten ökumenischen Versammlungen immer tun!)

Nimmt man die politische und soziale Wirklichkeit Osteuropas (und der kommunistischen Welt allgemein) als eins der Unterscheidungsmerkmale zwischen ÖRK und CFK ernst, dann wird man zu der Annahme geführt, daß in der CFK als einem großangelegten kirchlichen Handeln in Osteuropa die Chance zur Entwicklung eines tieferschürfenden Dialogs zwischen Christentum und Marxismus besteht; im vergangenen Sommer in Prag gab es eine Reihe Anzeichen dafür.

Es mag seltsam scheinen, daß der besondere Friedensaspekt der CFK erst an die dritte Stelle gesetzt wird; aber ich glaube, es ist begründet. Als vor einigen Jahren Professor Hromádka (quem honoris causa nomino) und seine Kollegen von der Comenius-Fakultät ihre Arbeit begannen, bestand zweifellos der Impuls, einmal zu sehen, wieweit Christen über die Schranken hinweg offen und ehrlich über den Frieden (und die Freiheit) sprechen konnten, Begriffe, denen so grundverschiedene Bedeutungen anhängen. Aber in dem Maße, wie die Bewegung sich entwickelte, repräsentativere westliche Teilnahme erlangte und ihre internationalen Anliegen sich in eine neue Phase hineinbewegt haben, ist die christliche Rede zur Wiederholung geworden und mußte sich technischen Einzelheiten zuwenden, die das tägliche Brot der KKIA darstellen. Im Herzen von „Prag“ liegt meiner Ansicht nach die Frage nach dem Wesen christlicher Existenz und christlichen Zeugnisses in einer radikal säkularen Gesellschaft. In den westlichen „Plutokratien“ (wie Hitler und Mussolini unsere angelsächsische Wohlstandsgesellschaft zu nennen pflegten) bezweifeln in der Tat viele Christen, daß christliche Existenz in einer wirklich säkularen Gesellschaft möglich sei. Andere fühlen, daß solche Gesellschaft kommt, und wünschen Rat und Hilfe derer, die sie schon erlebt haben. Einige Leute im Westen finden die CFK wirklich aufregend; andere weniger optimistische halten sie aus dem gleichen Grund für wichtig, obwohl sie von dem fortwährenden theologischen Reden gelangweilt werden.

Bis hierher habe ich die Situation in der jüngsten Vergangenheit behandelt. Die Chinesen haben sich (hoffentlich nur zeitweise) von der Prager Bewegung zurückgezogen mit der Begründung — so sagen Freunde aus Japan —, die CFK werde zu sehr von der *pax russo-americana* beherrscht. Es besteht ein wirkliches Verlangen danach, daß die Chinesen wieder teilnehmen. Hier bahnt sich wahrscheinlich ein Wandel an; ebenso auch darin, daß zwischen den beiden letzten Versammlungen die Teilnahme aus Asien und Afrika erheblich zunahm. Diese Tendenz wird sich wahrscheinlich fortsetzen. Ihre unmittelbare Auswirkung besteht darin, daß das

Ost-West-Gespräch in eine neue Perspektive gesetzt wird, denn Asiaten und Afrikaner neigen zur Kritik an beiden Seiten. Natürlich können auch weltweite Entwicklungen Situationen schaffen, in denen die CFK sehr wohl eine konstruktive christliche Initiative ergreifen kann. (Dr. Charles West glaubt, daß die CFK möglicherweise dadurch eine Zukunft hat, daß sie „ein Forum wird, auf dem eine Theologie für internationale Beziehungen erarbeitet wird. Ihre Aufgabe wäre es, auf östlichem Boden gemeinsam mit einer großen Zahl gewöhnlicher Christenmenschen aus den kommunistischen Ländern, aus dem Westen und den Entwicklungsländern die Verantwortung eines jeden für den anderen zu erforschen. Darin würde sie sich von der Spezialarbeit der KKIA unterscheiden.“ Vgl. seinen Artikel „Die 2. Allchristliche Friedensversammlung“, Christianity and Crisis XXIV, 19, 16. November 1964, S. 225–229). Bei all diesen Eigenschaften bleibt jedoch die der Bewegung durch ihren Mittelpunkt in säkularer marxistischer Gesellschaft Osteuropas gegebene Besonderheit bestehen.

Ich glaube deshalb (und äußere hier aus der Kenntnis, daß andere gleicher Meinung sind, doch meine Ansicht in eigener Verantwortung), daß die CFK und der ÖRK einander brauchen und nicht in Konflikt miteinander zu geraten brauchen, obgleich ein gewisses Maß gelegentlicher Mißverständnisse wahrscheinlich unvermeidbar ist. Ich glaube ferner, daß das Wesen ihrer Beziehungen in einigen Punkten gut dargestellt wurde, die von einer Studiengruppe in der DDR vor der 2. Allchristlichen Friedensversammlung im vergangenen Sommer vorbereitet wurden. Deshalb zitiere ich zum Schluß fünf dieser Punkte:

1. „Ökumenisch“ bedeutet mehr als nur den sichtbaren Versuch der Einheit der Kirche in der Organisation des Ökumenischen Rates der Kirchen. „Ökumenisch“ ist eine „geistige Haltung, in der das Wissen um die christliche Einheit und das Verlangen nach ihr zum Ausdruck kommt“ (Visser 't Hooft in Rouse/Neill II, S. 434).

2. Die Arbeit des ÖRK ist ökumenisch, da sie über alle Kirchen und Konfessionen hinweg das Bekenntnis zu Christus verwirklichen will, indem sie die Einheit des Leibes Christi in Zeugnis und Dienst bewährt.

Der ÖRK erfüllt seine Aufgabe, die Botschaft von der Versöhnung zu verkünden, im Reden und Handeln. Um sich Sachkenntnis mit dem Ziele politischer Einflußnahme im Sinne des Friedens anzueignen, bedient er sich der CCIA.²

3. Die Arbeit der CFK ist ökumenisch insofern, als sie über alle Kirchen und Konfessionen hinweg dem *einen* bedeutenden Aspekt Ausdruck verleihen will, nämlich Frieden zu stiften um der Versöhnung Christi willen.

Die CFK macht nicht den Versuch, der Einheit des Leibes Christi in seinen Gliedern sichtbare Form zu geben und seine evangelistischen und missionarischen Aufgaben zu erfüllen; aber sie setzt alle Kraft daran, den Kirchen, Verbänden und

²) Dies ist, wie wir schon gesagt haben, keine vollständige Aufzählung der von der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten geleisteten Arbeit. Der Verf.

einzelnen Christen die „geistige Haltung“ des Friedensstifters (Matth. 5,9) als christlichen Grundsatz und als christliches *Engagement* dringlich ans Herz zu legen.

4. Das *umfassende* Thema „Einheit durch Christus“ des ÖRK und das *besonders bedeutsame* Thema des „Friedens um Christi willen“ der CFK läßt ebenso deutlich den *Unterschied* der Zielsetzung wie die *Unmöglichkeit* erkennen, diese Ziele *ohne einander* recht zu verfolgen. Der ÖRK und die CFK bedürfen des permanenten (ständigen) Meinungsaustausches, um die erforderliche Sachkenntnis und die politische Einflußnahme im Sinne eines christlichen Ratgebens und Bekenntnisses zum Frieden zu gewinnen.

5. Die *Gefahr* für beide wahrhaft ökumenischen Phänomene, für den ÖRK und die CFK, besteht nicht in den ungerechtfertigten wie irrealen Verdächtigungen einer „Gegenökumene“ von Prag einerseits und einer „monopolistischen“ Haltung „Genfs“ andererseits; die *wirkliche Gefahr* für alle beide könnte darin bestehen, daß sie ihre komplexe (und umfassende) *Z u o r d n u n g* nicht anerkennen, die sich unter Gottes Führung durch das *umfassende* Phänomen der christlichen Ökumene in dem ÖRK und durch das *spezielle* Phänomen der CFK manifestiert.

Im Gehorsam gegen ihre Ökumenizität, die ihnen gemeinsam anvertraut ist, müssen der ÖRK und die CFK alles daransetzen, daß ihre Glaubwürdigkeit und ihre Beziehungen untereinander und zu dritten Organisationen nicht durch mangelnde eigene Friedfertigkeit, die dem Evangelium widerspricht, Schaden leiden.

DIE BEDEUTUNG DER MITGLIEDSCHAFT IM ÖKUMENISCHEN RAT DER KIRCHEN

Zu diesem Thema hatte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates auf seiner Sitzung in Rochester/USA (1963) die ihm angeschlossenen Mitgliedskirchen um Stellungnahmen gebeten (vgl. ÖR Heft 4/1963, S. 229 ff.). Wie auf der kürzlich in Enugu/Nigeria stattgefundenen Zentralausschußsitzung bekanntgegeben wurde, haben sich aber bisher im wesentlichen nur die deutschen Kirchen hierzu geäußert. Wir bringen nachstehend die wichtigsten Voten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Ökumenischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union in vollem Wortlaut.

I.

Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu dem Vortrag von Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft „Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen“ vom 21. Oktober 1964

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland begrüßt die Ausführungen von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft zur ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die die Mitgliedskirchen zum Nachdenken über Sinn und Ziel ihrer Gemeinschaft im Ökumenischen Rat anleiten sollen. Wir freuen uns über die darin getroffene und auch von uns dankbar bejahte Feststellung, daß diese Gemeinschaft im Laufe der Jahre innerlich mehr gefestigt und gewachsen ist, als es die vorwiegend statisch und deskriptiv gehaltenen Aussagen der Toronto-Erklärung von 1950 wiederzugeben vermögen. Während in der Toronto-Erklärung gemäß der in Amsterdam (1948) ausgesprochenen Definition („Der Rat möchte den Kirchen. . . als ein Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe sie ihren gemeinsamen Gehorsam gegenüber Jesus Christus zusammen bezeugen und in Angelegenheiten, die ein vereintes Handeln erfordern, zusammen arbeiten können“) der instrumentale Charakter des Rates im Vordergrund steht, wird in den abschließenden Sätzen doch auch schon auf eine weiterführende Entwicklung im Blick auf eine im Rat selbst sich herausbildende geistliche Wirklichkeit aufmerksam gemacht, die vor neue Aufgaben stellt: „In dem Maße, in dem sich das Gespräch zwischen den Kirchen entwickelt und sie einander näherkommen, werden sie fraglos vor neuen Entscheidungen und Problemen stehen. Denn der Ökumenische Rat besteht, damit der tote Punkt in den Beziehungen der Kirchen zueinander überwunden wird. . . . Bei ökumenischen Zusammenkünften ist immer wieder eine sehr reale Einheit entdeckt

worden; allen, die im Ökumenischen Rat mitarbeiten, gehört dieses zum Wertvollsten in seinem Leben.“

Auf derselben Linie liegt die Äußerung im Bericht der I. Sektion von Evanston (1954), wo es am Ende von Abschnitt I C heißt, nachdem von der Gemeinsamkeit im Dienst, Gebet, in der Verkündigung des Evangeliums, in Taufe und Abendmahl, in einem Amt des Wortes und der Sakramente und im sittlichen Gehorsam die Rede war: „Wir preisen unseren Vater um deswillen, daß Er uns deutlich gemacht hat, wie die Einheit in Christus eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, sowohl im Ökumenischen Rat der Kirchen als auch im Verhältnis zu anderen Christen, mit denen wir uns noch nicht völliger Gemeinschaft erfreuen.“

Wir sind der Überzeugung, daß diese geistliche Erfahrung der Einheit in Christus als einer gegenwärtigen Wirklichkeit ihren Ausdruck findet in dem gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift, in Gottesdiensten und Bibelauslegungen auf ökumenischen Konferenzen, in den Gesprächen über einen theologischen Lehrkonsensus, in der durch die Integration vollzogenen Einbeziehung der missionarischen Dimension in das Leben des Ökumenischen Rates, in der zwischenkirchlichen Hilfe, in dem Ringen um gemeinsame Erklärungen zu brennenden internationalen und sozialen Fragen, für die das Zeugnis der Christenheit gefordert ist, in der Basis der Mitgliedschaft und nicht zuletzt in der sogenannten „Einheitsformel von Neu-Delhi“, in der trotz zunächst formaler Beschreibung der Einheitsselemente „bis zu einem gewissen Grade in der Aufgabenstellung doch auch schon ein inhaltlicher theologischer Consensus ausgesprochen (ist), und zwar auf ekklesiologischem Gebiet. Denn was hierüber gesagt wie nicht gesagt wird, enthält ja notwendig eine gewisse Entscheidung darüber, worin die wesentliche Einheit der Kirche liegt“ (Prof. Wilfried Joest, „Ökumenische Rundschau“ 1961, S. 153).

Die Vollversammlung von Neu-Delhi hatte zwar festgestellt, daß die Toronto-Erklärung „immer noch unser Verständnis vom Wesen des Rates am besten zum Ausdruck“ bringt, jedoch hinzugefügt, daß die gründlichen Studien und die raschen Entwicklungen der vergangenen zehn Jahre dazu drängen, „nach weiterer Klärung zu suchen“, und daß „die Forderung eines sorgsamten Nachdenkens über das theologische Verständnis unseres neuen Lebens im Rat weiterhin unerfüllt“ bleibt (Sektion „Einheit“, Abschn. 49). In Montreal (1963) hat man dann zwar erklärt, „daß der Rat weder die Erfüllung unserer Hoffnung auf Einheit noch lediglich ein Instrument unserer Zusammenarbeit ist“, „daß er in dieser ununterbrochenen Gemeinschaft etwas Neues, nämlich eine Bereicherung unserer christlichen Existenz und eine neue Sicht unserer gemeinsamen christlichen Aufgabe in der Welt empfangen hat“ („Montreal 1963“ S. 40 f.), aber den weitergehenden Satz des ursprünglichen Entwurfs verworfen: „Die Mitgliedskirchen erkennen jedoch an, daß der Rat die Erfahrung eines Lebens macht, das als eine zum Wesen der Kirche

gehörende Wirklichkeit verstanden werden kann“, insofern im Rat „in unvollkommener und vorläufiger, aber prophetischer Weise“ Qualitäten sichtbar werden, „die der Kirche Jesu Christi eigen sind“ (Entwurf S. 8). Dabei wurde auf die Möglichkeit einer vertieften Erfahrung und Verwirklichung der Wesensmerkmale der Kirche, nämlich ihrer Apostolizität, Katholizität, Heiligkeit und Einheit, im Rat Bezug genommen.

Wir müssen aber darauf hinweisen, daß die Jahr für Jahr sich dem Ökumenischen Rat neu anschließenden Kirchen immer wieder bei den Mindestanforderungen ihrer Mitgliedschaft beginnen müssen und erst allmählich in die über Toronto hinausgehenden Erfahrungen hineinwachsen können. Kirchen mit einem ausgeprägten ekklesiologischen Selbstverständnis wie die orthodoxen oder solche, die jeder ekklesiologischen Festlegung von ihrem Wesen her widerstreben wie die evangelikalen, würden zudem durch derartige Versuche überfordert und dem Ökumenischen Rat entfremdet werden. Es mag auch bezweifelt werden, ob die in Abschnitt I des Vortrags von Dr. Visser 't Hooft zitierten offiziellen Dokumente wirklich bereits so weit in das Leben und das Bewußtsein der Mitgliedskirchen eingegangen sind, daß sie die Voraussetzungen für weitere Schritte bieten.

Darum sollte der Schwerpunkt künftiger Bemühungen weiterhin darauf liegen, wozu die gemeinsame Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen verpflichtet und was in den Beziehungen der Mitgliedskirchen zueinander dadurch anders wird bzw. anders werden soll. Hierzu gehört vor allem auch die inhaltliche Füllung der formalen Aussagen der „Einheitsformel von Neu-Delhi“, die das Ziel zu beschreiben sucht, um dessentwillen sich die Kirchen im Ökumenischen Rat zusammengeschlossen haben und zu dem die zwischen ihnen wachsende Gemeinschaft hinführen will.

Solches Bemühen wird unter der Führung des Heiligen Geistes jene „ökumenische Wirklichkeit“ erfahren lassen, „die schneller Gestalt gewinnt, als wir es verstehen oder zum Ausdruck bringen können“ (Botschaft von Montreal). Der Ökumenische Rat sollte sich daher niemals in organisatorischen Aufgaben erschöpfen, sondern in allen seinen Lebensäußerungen den Mut zur Kirche haben, die ihn zwar nicht zur „Superkirche“ werden lassen darf, wohl aber den in ihm vereinten Kirchen in gegenseitiger Korrektur und Bereicherung schon jetzt die Teilhabe an der „charismatischen Realität“ (H. H. Wolf) ihrer in Christus gegebenen Einheit vermittelt. Wir bitten den Ökumenischen Rat, sich für dieses Wirken des Heiligen Geistes in seiner Mitte offenzuhalten, auch wenn eine begriffliche Definition seines Wesens zum gegenwärtigen Zeitpunkt weder möglich noch ratsam erscheint. Wir würden aber auch alle theologischen Studien begrüßen, die diese Entwicklung aufmerksam verfolgen.

II.

Stellungnahme der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands

zum Thema der ekklesiologischen Bedeutung der
Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen
vom 3. Dezember 1964

1. Durch die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen sind die Kirchen in steigendem Maße auf allen Gebieten ihres Lebens zusammengeführt worden und haben dabei eine wachsende geistliche Einheit und unerwartete Möglichkeiten der Zusammenarbeit erlebt.

2. Unter dem einen Haupte Christus haben sich theologisches Gespräch, praktische Zusammenarbeit und gemeinsames Zeugnis so entwickelt, daß die Realität der Einheit der Kirche Jesu Christi für jede einzelne Mitgliedskirche durch die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat deutlicher geworden ist als zuvor.

3. Die unseren Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft geschenkten geistlichen Kräfte sind Anlaß, dem Herrn der Kirche für seine große Barmherzigkeit zu danken, daß er uns durch den Heiligen Geist aneinander gewiesen und beieinander gehalten hat.

4. Der gemeinsame Weg der Kirchen im Ökumenischen Rat hat uns gerade deshalb immer tiefer in die Gemeinschaft mit dem einen Herrn und in die Einheit des Zeugnisses geführt, weil der Ökumenische Rat der Kirchen nie Selbstzweck, sondern immer nur Instrument sein wollte. Seine Mitgliedskirchen sind nicht in eine bestimmte Richtung gedrängt worden, sondern haben gerade in der ihnen in der Torontoerklärung zugesagten Freiheit zu immer besserer Zusammenarbeit und gemeinsamem Zeugnis gefunden.

5. Die Ekklesiologie der Lutherischen Kirche geht weder von einer hierarchischen noch von einer kongregationalistischen Konzeption, sondern von der für die ganze Kirche geltenden Voraussetzung des magnus consensus de doctrina evangelii aus. Sie fragt daher zuerst nach der Einheit in der Lehre und nicht nach der Einheitlichkeit der Ordnung, wenn sie nach der Kirchengemeinschaft fragt, und kann damit gut der vielfältigen ökumenischen Wirklichkeit theologisch gerecht werden.

Die Tatsache, daß die Lutherische Kirche aus dem Evangelium keine bindenden Ordnungsprinzipien ableitet, bedeutet nicht, daß sie an den Fragen kirchlicher Ordnung uninteressiert ist. Auch für die Lutherische Kirche gehören am Evangelium orientierte und jeweils auf die geschichtliche Situation der Kirche bezogene Ordnungen zur Leibhaftigkeit der Kirche Jesu Christi.

6. Das Zusammensein im Ökumenischen Rat der Kirchen hat die Mitgliedskirchen im Blick auf ein gemeinsames Verständnis der Kirche zwar weitergeführt, aber noch nicht ans Ziel gebracht. Es scheint deshalb so lange nicht möglich, die im Ökumenischen Rat der Kirchen erfahrene Einheit, die Dr. Visser 't Hooft mit einem von den Katholiken übernommenen Begriff als „ekklesiale Wirklichkeit“ bezeichnet, lehrmäßig zu formulieren, als in den Grundfragen der Ekklesiologie noch unüberwundene Gegensätze bestehen und unter den Wesensmerkmalen der Kirche verschiedenste Dinge verstanden werden.

7. Es scheint uns der sachgemäße Weg zu dem von Dr. Visser 't Hooft angesprochenen Ziel zu sein, wenn alle Kirchen zuerst in ihrer eigenen Ekklesiologie über die bestehende ökumenische Gemeinschaft der Kirchen klare Aussagen machen und Möglichkeiten der Herstellung eines *magnus consensus de doctrina evangelii* zwischen den verschiedenen Kirchen ernsthaft überprüfen.

8. Wenn dem Ökumenischen Rat eine mehr als instrumentale Bedeutung zugesprochen wird, verliert er möglicherweise seine bisher gesegneten Möglichkeiten einer geistlichen Einwirkung auf verschiedene Kirchen zugunsten einer verfrühten ekklesiologischen Definition.

9. Die Stellungnahme des Rates der EKD vom 21. Oktober 1964 enthält hilfreiche Anregungen, die sich die Kirchenleitung der Vereinigten Kirche zu eigen macht:

1. Studium der Wesensmerkmale der Kirche in Lehre und Leben lehrmäßig noch geschiedener Kirchen,
2. Klärung der gemeinsamen Verpflichtungen für das Zusammenwirken im Ökumenischen Rat der Kirchen und dessen, was in den Beziehungen der Mitgliedskirchen zueinander anders werden soll,
3. Studium der Einheitsformel von Neu-Delhi und Erwägungen praktischer Konsequenzen, die sich aus ihrer Intention ergeben,
4. Theologische Studien, die der ständigen Entwicklung Rechnung tragen.

III.

Was bedeutet den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche der Union die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen?

Stellungnahme des Ökumenischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union

Vorbemerkung

In der Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Rochester 1963 hat dessen Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft in einem

Vortrag zusammengefaßt, was bisher an Versuchen vorhanden ist, das Wesen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu definieren, und dazu aufgefordert, den Versuch zu machen, „das, was sich an uns (und das heißt dann hier: an den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche der Union) in der ökumenischen Begegnung ereignet, deutlicher zum Ausdruck zu bringen“ (Ök. Rundsch. 1963, S. 235). Ein solcher Versuch soll dazu helfen zu erkennen, „inwieweit der Ökumenische Rat der Kirchen in ekklesiologischen Begriffen beschrieben werden kann“ (a. a. O. S. 235).

Der Ökumenische Ausschuß der EKU hat sich mit diesem Vortrag beschäftigt. Er beabsichtigt nicht, im folgenden eine Stellungnahme zu dem gesamten Inhalt zu geben, wie es in der Stellungnahme des Rates der EKD geschehen ist und die er begrüßt, sondern er hat sich darauf beschränkt, die Frage von Dr. Visser 't Hooft, was sich an *uns* in der ökumenischen Begegnung ereignet, zu beantworten.

Der Ökumenische Ausschuß hat seine Aufgabe so begrenzt, weil ihm eine Selbstbesinnung der Gliedkirchen über die Bedeutung ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen unbedingt notwendig erscheint, und er bittet den Rat der EKU, diese Stellungnahme zur Kenntnis zu nehmen, sie den Gliedkirchen bekanntzugeben und als Stellungnahme des Ökumenischen Ausschusses der EKU an das Kirchliche Außenamt und an den Ökumenischen Rat weiterzuleiten.

I.

Wie ist in den *Grund- oder Kirchenordnungen der EKU-Gliedkirchen* nach dem 2. Weltkrieg das Verhältnis der Kirchen zur Ökumene bestimmt worden? In einer Anlage sind die entsprechenden Abschnitte aus den Grundordnungen zusammengestellt, beginnend mit denen der EKD und der EKU.

Die Übersicht zeigt, daß — aufs Ganze gesehen — die Bestimmungen der Grundordnungen im Blick auf das Verhältnis der Kirchen zur Ökumene weitgehend unzureichend sind. Auch der Art. 18 der Grundordnung der EKD, der die ausführlichste Aussage macht, reicht in keiner Weise aus. Daß die EKD in der ökumenischen Bewegung „mitarbeitet“, beschreibt nicht den Tatbestand, der heute gegeben ist. Auch ein Ausdruck wie „die Pflege ökumenischer Beziehungen“ durch Werke, Verbände und Einzelpersonlichkeiten ist unzureichend. In Berlin-Brandenburg und in der Kirchenprovinz Sachsen stehen die Artikel 149 bzw. 171 unter der geradezu irreführenden Überschrift „Werke der Kirche“. Am besten ist noch die Formulierung, die Rheinland, Pommern und Schlesien gefunden haben, nach der die betreffenden Kirchen „in der Gesamtordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen“ stehen. Es gibt aber in keiner der Kirchenordnungen irgendeine Aussage über das Verhältnis der Gemeinden oder etwa der Kreissynoden zur Ökumene.

Man wird freilich nicht vergessen dürfen, daß die Grundordnungen zu der gleichen Zeit geschaffen worden sind, in der der Ökumenische Rat der Kirchen gerade konstituiert wurde. Die der EKD liegt noch vor dem Termin der Konstituierung, die meisten der anderen Ordnungen entstanden sehr bald danach.

Der Ökumenische Rat oder „die Ökumene“ war zu dieser Zeit noch keine auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens spürbare Realität.

II.

In den letzten 15 Jahren ist freilich die ökumenische Entwicklung und auch die des Verhältnisses unserer Kirchen zur Ökumene weit über die Formulierungen der Grundordnungen hinweggegangen. Dies kann nur mit ein paar Stichworten angedeutet werden.

1. Informationen

Durch mündliche, vielfältige und gedruckte Berichte aus dem Leben anderer Mitgliedskirchen, von den Vollversammlungen und den übrigen Konferenzen des Ökumenischen Rates und seiner Abteilungen werden die Kirchen und die Gemeinden in steigendem Maße mit der Wirklichkeit der Ökumene konfrontiert.

Kanzelabkündigungen zu besonderen Anlässen, z. B. bei Kollekten für zwischenkirchliche Hilfe oder „Brot für die Welt“; Verlesung der Verlautbarungen des Rates, besonders bei Pfingstbotschaften (die freilich oft etwas konkreter sein müßten) bringen die Ökumene mitten hinein in den Gottesdienst der Gemeinden.

2. Fürbitte und ökumenische Gottesdienste

In manchen Kirchen und Gemeinden ist man dazu übergegangen, auf Grund besonderer Informationen die allgemeine Fürbitte für die Kirchen in der Welt konkreter zu gestalten. Die Allianzgebetswoche, die ökumenische Gebetswoche, die Weltgebetstage der Frauen und der Studenten, auch die Missionsgebetswoche können dazu beitragen, daß man nicht nur von der Ökumene weiß, sondern auch unmittelbar im Gebet für sie eintritt und sich mit ihr zusammenschließt. Freilich müßte die Information für die Gebete der Gemeinde noch sehr viel klarer und anschaulicher sein, um wirkliche Hilfe zu bringen.

3. Konferenzen

Während früher die Teilnahme an ökumenischen Konferenzen mannigfacher Art im wesentlichen Sache einiger weniger Experten gewesen ist, werden heute immer wieder die verschiedensten Mitarbeiter der Kirchen zu solchen Konferenzen entsandt und erhalten dadurch eine ganz besondere Kenntnis und Beziehung zur Ökumene. Es wäre freilich notwendig, daß die Mitgliedskirchen in noch stärkerem

Maße Delegierte bestellen, die sich je in ihrem Bereich kontinuierlich der ökumenischen Arbeit zur Verfügung stellen können, damit die Kontinuität und auch die Auswirkungen der Arbeit der Konferenzen gewährleistet sind. Für diese ökumenische Erziehung ist auch wichtig, daß Jugendliche an großen ökumenischen Konferenzen teilnehmen. In den eigenen Kirchen helfen die ökumenischen Ausschüsse und Studienkreise, die Tagungen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und viele andere ökumenisch arbeitende Gruppen zu einer stärkeren Verbreitung des ökumenischen Gedankengutes. Die Teilnahme an den Abendmahlsfeiern anderer Konfessionen haben bestimmte Rückwirkungen auf das gottesdienstliche und sakramentale Leben in unserer eigenen Kirche.

4. *Gemeinsames Zeugnis (Integration von Kirche und Mission)*

Der Zusammenschluß des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Internationalen Missionsrat hat sich in unseren Gliedkirchen vielfach ausgewirkt. Mission ist viel stärker als früher Aufgabe der Kirche geworden und wird mit der evangelisatorischen Aufgabe im eigenen Lande zusammengesehen.

Von der Erkenntnis der missionarischen Aufgaben her gewinnen viele Gemeinden und Gemeindeglieder einen echten Zugang zu der ökumenischen Wirklichkeit von heute. Sie begreifen, daß der missionarische Auftrag nur noch in der Gemeinschaft mit anderen missionarischen Kirchen und Missionen ausgeübt werden kann.

a) In der gliedkirchlichen Struktur zeigt sich das an der immer stärkeren Integration der Missionsgesellschaften in die Kirchen, z. B. Bildung des Ökumenisch-missionarischen Rates und Amtes in der DDR, der verschiedensten Missionskammern und -ausschüsse.

b) Missionare und fraternal workers bekommen ein neues Verhältnis zu ihren Heimatkirchen, aus denen sie kommen und zu denen sie zurückkehren — und bilden so Brücken von alten zu jungen Kirchen und nicht nur von Missionsgesellschaft zu Missionsgemeinden.

5. *Gemeinsamer Dienst*

Gleiches gilt auch von der Erkenntnis des gemeinsamen Dienstes. Unseren Kirchen ist dieser gemeinsame Dienst zunächst einmal selbst groß geworden in den Nachkriegsgeschehen und der umfassenden Hilfe, die andere Kirchen z. T. in den uns bis dahin feindlich gegenüberstehenden Ländern an uns geleistet haben. „Brot für die Welt“, ökumenische Erntedankfestopfer u. ä. öffnen die Augen für die weltweite Aufgabe der Kirche und für ihre gemeinsame ökumenische Verantwortung.

Die steigende Zahl der Gastarbeiter wird, besonders in Westdeutschland, zu einem immer größeren Auftrag für den Dienst der Kirche im ökumenischen Verständnis. Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, aus

denen die Gastarbeiter zu uns kommen, ist geboten und hilft bei dem ökumenischen Verständnis dieses Auftrages.

Die Stewardship-Bewegung, die besonders von den amerikanischen Kirchen zu uns kam und übernommen wurde, hat uns in eine neue Verantwortung für Gemeindeaufbau und Gemeindedienst gestellt, die eingehend von ökumenischen Erfahrungen lernen konnte.

6. Ökumenischer Austausch

a) Auf Gemeindeebene hat sich da, wo es möglich ist, ein regelmäßiger Besuchsaustausch mit Gemeinden im Ausland ergeben. Dies gilt besonders auch für Jugendgruppen, Stipendiaten aus anderen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, Austauschvikare und Austauschpfarrer. Besondere Bedeutung kommt den fraternal workers (brüderliche Mitarbeiter) aus anderen Kirchen in unseren Heimatkirchen und aus unseren Kirchen in anderen Kirchen zu. Sie stellen einen wesentlichen Beitrag zur immer stärkeren ökumenischen Verflochtenheit der Kirchen dar.

b) In steigendem Maße kommt es auch zu ausgesprochen kirchlichen Begegnungen: Für den Bereich der Evangelischen Kirche der Union sind es besonders die japanische Kirche Kyodan, die Church of South India und die Church of Christ in den USA. Der wachsende Austausch zwischen den Kirchen in der DDR und den osteuropäischen Kirchen muß hier erwähnt werden, auch wenn er sich nicht immer auf kirchlicher Ebene vollzieht. Bedeutsam sind die theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Bruderräte, der Nordisch-Deutsche Kirchenkonvent, die Begegnung mit der internationalen Abteilung des Britischen Rates der Kirchen und andere müssen in diesem Zusammenhang genannt werden.

c) Damit beginnt aber eine Einwirkung auf das theologische Denken und die Lebensäußerungen der Kirchen. Denn in allem, was hier angedeutet werden konnte, geht es nicht nur um Fragen der Praxis, sondern um die Herausbildung einer neuen ökumenischen Wirklichkeit auch in unserem theologischen Denken.

7. In diesen Zusammenhang gehört in besonderer Weise schließlich das gemeinsame Nachdenken in unseren Gliedkirchen über Probleme der großen Vollversammlungen, in denen es jeweils auch um Wesen, Aufgabe und Definition des Ökumenischen Rates ging. Wir erinnern an den Beitrag der ökumenischen Studiengemeinschaft Berlin-Brandenburg zur Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, der zu allen vier Sektionen eigene Stellungnahmen erarbeitete, an die Stellungnahmen des Ökumenischen Ausschusses der EKU zu Neu-Delhi und die Verlautbarung über das Wesen der Union. Ebenso an die Vorbereitungsarbeit, die z. B. in der Pommerschen Evangelischen Kirche zu Evanston und Neu-Delhi geleistet wurde. Andere Beispiele ließen sich hinzufügen.

III.

Durch die o. a. Fakten haben sich die Beschlüsse, die im Jahre 1948 in Amsterdam zur Konstituierung des Rates führten, gleichsam nachträglich bestätigt. In vielfältiger Weise ist das neue Faktum Ökumene vom Jahr der Konstituierung des Ökumenischen Rates an in unsere Kirchen eingedrungen und hat eine große Reihe von Aktivitäten und Überlegungen hervorgerufen. Die Erklärung von *Toronto* (1950) beschrieb den damals gegebenen Zustand in einer zutreffenden Weise. Es war und bleibt zunächst wichtig, daß Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates andere Mitgliedskirchen zwar nicht als „Kirche“ im wahren und vollen Sinn anzuerkennen brauchen, sie aber doch anerkennen als solche Kirchen, die dem einen Herrn dienen. *Toronto* aber bleibt — und damit nehmen wir das Urteil von Dr. Visser 't Hooft auf — im großen und ganzen einem statischen Denken verhaftet. Wir müssen freilich zugeben, daß wir bei aller Aufgeschlossenheit für die ökumenische Bewegung auch heute noch nicht alle mit der Erklärung von *Toronto* angestoßenen Fragen hinreichend bedacht haben. *Toronto* kann noch nicht beiseite gelegt werden.

Doch das Statische, so meinen wir, wird überwunden in dem neuen dynamischen Element, das besonders durch die Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen und mit der neuen Formel über die Einheit der Kirche in *Neu-Delhi* 1961 aufgenommen wurde. Die Einheitsformel zeigt ein Leitbild, das ohne Zweifel aus der Weiterentwicklung der ökumenischen Wirklichkeit seit 1948 erwachsen ist. Dieses Leitbild mit den im Kommentar dazu aufgezeigten Folgerungen ist noch weniger als *Toronto* von uns mit wünschenswerter Gründlichkeit durchdacht worden. Gerade der Kommentar müßte für unser weiteres Nachdenken über das Wesen der ökumenischen Wirklichkeit die Richtung weisen. Hier ist in unseren Kirchen noch viel Arbeit zu tun.

In dem Bericht von *Montreal* 1963 (Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) finden wir eine gute Zusammenstellung von Einzelzügen aus dem ökumenischen Geschehen des letzten Jahrzehnts, die für die Beschreibung der neuen ökumenischen Wirklichkeit hilfreich ist — gerade auch im Blick auf unsere eigene Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat. (Vgl. Bericht über *Montreal* 1963 S. 40, Pkte a–h.) Desgleichen unterstreichen wir den auch von Dr. Visser 't Hooft in seinem Vortrag in Rochester zitierten Schlußabsatz des Teiles „Die Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen“, wie er in *Montreal* formuliert worden ist. (A. a. O. S. 41.) Dabei denken wir besonders an das, was über eine Bereicherung unserer christlichen Existenz und über eine neue Sicht unserer gemeinsamen christlichen Aufgabe in der Welt, wie sie in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates empfangen wurden, gesagt ist. Einen Fortschritt zu einer klareren Erfassung des Wesens der ökumenischen Wirklichkeit haben die Formulierungen von *Montreal*

jedoch leider nicht gebracht. Um so dankbarer sind wir, daß wir mit einer Wirklichkeit leben, die unseren Formulierungen voraus ist.

IV.

Wir versuchen, einige Folgerungen zu ziehen.

1. Es ist für uns unvorstellbar, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen wieder auszutreten. Damit bekennen wir, daß der Ökumenische Rat für uns mehr ist als eine von Menschen geschaffene Organisation. Wir sehen in ihm das Wirken des Heiligen Geistes in, mit und unter den Strukturen, die Menschen geschaffen haben.

2. In unserem Gehorsam gegenüber dem einen Herrn der Kirche stehen wir als Gemeinden und als einzelne Christen heute nicht allein in unseren eigenen Kirchen, sondern auch in der Gemeinschaft der Kirchen der Ökumene. Noch sehen wir uns nicht in der Lage, diese doppelte Ausrichtung zu bestimmen, aber wir bekennen, daß sich in der Ökumene, die größer ist als der Ökumenische Rat, etwas von der einen heiligen christlichen Kirche spiegelt.

3. Daher kann die Ökumene für uns nicht länger ein Gegenüber sein, wie dies heute noch oft der Fall ist. Es gibt noch viele Gemeinden und Kirchen, die „auf“ die Ökumene sehen. Dort werden bestimmte Funktionen wahrgenommen. Es werden Konferenzen veranstaltet und Gespräche geführt. Es muß in das Bewußtsein unserer Kirchen und Gemeinden übergehen, daß wir selber Teil, Glied der Ökumene sind.

4. Das geistliche Faktum der Ökumene, ihre Kraft und ihre Bedeutung können nur in dem Maße vorhanden sein, wie die Gliedkirchen an dem Leben, Handeln und Entscheiden der Ökumene teilhaben. Die Ökumene ist nichts in sich selber, sondern sie ist die Gemeinschaft, nicht nur die Summe der Einzelkirchen.

Das bedeutet, daß alle Mitgliedskirchen der Ökumene in noch ganz anderem Maße vertraut werden müssen mit dem Leben und Denken der übrigen Kirchen und mit dem, was schon heute gemeinsam gesagt werden kann. Je mehr unsere Gliedkirchen dies aufnehmen und bei ihren eigenen Entscheidungen berücksichtigen, um so stärker ist auch die geistliche Kraft der Ökumene, um so mehr wächst unter uns und bei uns die Einheit der Kirche. Das Teilnehmen am Leben, Bekennen und Entscheiden der eigenen Kirche genügt heute nicht mehr allein als Manifestation der Zugehörigkeit zur ganzen Kirche Jesu Christi.

5. Dies schließt aber ein, daß die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat auf jeder Ebene sichtbar werden muß: beim einzelnen Christen, in den verschiedenen Gruppen und Kreisen, in der Gemeinde, im Kirchenkreis, in der Gliedkirche, in den leitenden Ämtern und auf den Synoden, an den theologischen und kirchlichen Ausbildungsstätten und an den Fakultäten. Es kann keine Ebene kirchlichen Handelns

und Seins geben, die nicht um ihre Verbundenheit mit der Ökumene weiß, die nicht die ökumenischen Realitäten berücksichtigt und danach handelt. Die Formel von Neu-Delhi „Alle an jedem Ort“ bedeutet gewiß auch diese umfassende Mitbeteiligung und -verantwortung aller Christen in den verschiedensten Gemeinschaften.

Ausgehend von diesen Einsichten schlagen wir dem Rat der EKU vor, den Grundordnungsausschuß damit zu beauftragen, für die Grundordnung der EKU sowie für die Grund- und Kirchenordnungen der Gliedkirchen Vorschläge auszuarbeiten, wie die vorhandene ökumenische Wirklichkeit in den Mitgliedskirchen und ihre praktizierte und notwendige Verpflichtung gegenüber dem Ökumenischen Rat sachgemäßer formuliert werden kann.

6. Die neue ökumenische Wirklichkeit bedeutet für die einzelnen Christen eine umfassende Verstärkung des gemeinsamen Handelns in Mission und Diakonie. Dabei wird die Erfahrung gewonnen werden, daß dieses gemeinsame Handeln zugleich die Einheit der Kirche stärkt und ihr sichtbaren Ausdruck gibt.

7. Als Evangelische Kirche der Union möchten wir feststellen, daß nach unserer Meinung das Faktum einer gelebten Union, in welcher Weise sie auch zustande gekommen sein mag, ein Beitrag zur ökumenischen Wirklichkeit sein kann. Die Verbindung unserer Kirche mit anderen Unionskirchen kann dazu helfen, nach Wegen größerer Gemeinschaft zwischen verschiedenartigen Kirchen zu suchen und sie in aller Vorläufigkeit darzustellen.

8. Wir möchten auch zum Ausdruck bringen, daß nach unserer Überzeugung die heutige ökumenische Wirklichkeit, die wir als ein Faktum beschrieben haben, die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Gliedkirchen veranlassen soll, ihrer ökumenischen Aktivität eine neue Gestalt zu geben, indem sie eine Vertretung der EKD und ein Gegenüber zum Ökumenischen Rat und den anderen Kirchen schafft, das die jetzt verstreuten Aufgaben gesammelt und wirksamer wahrnehmen kann.

9. Die neue ökumenische Wirklichkeit läßt erhoffen, daß der Ökumenische Rat mehr und mehr zu einem genuin kirchlichen Handeln kommen wird. Die ökumenische Wirklichkeit unserer Tage wächst von den Gemeinden und von den Mitgliedskirchen her, und sie ist so stark oder so schwach, wie die Gemeinden und Kirchen in ihrem eigenen kirchlichen Handeln sind.

10. Die Fülle dieser Einheit wird erst in der letzten Zeit offenbar werden. Wir sind und bleiben auf dem Wege. Aber wir stehen nicht still. Die Ökumene ist in Bewegung auf das Ziel zu. Das Ziel ist Jesus Christus, der aber schon heute die Glieder seines Leibes durch Wort und Sakrament zusammenführt. Noch geschieht dies bruchstückhaft, noch leiden wir unter der Zertrennung. Aber so, wie wir von

der Einheit in Jesus Christus herkommen, so gehen wir auf die vollkommene Einheit zu.

Berlin, den 29. Oktober 1964

Für den Ökumenischen Ausschuß
gez. D. Gerhard Brennecke

ANHANG

Bestimmungen über das Verhältnis zur Ökumene in den Grund- und Kirchenordnungen der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie der Evangelischen Kirche der Union und ihrer Gliedkirchen.

Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland

Präambel: ... Indem sie diese Grundlage anerkennt, bekennt sich die Evangelische Kirche in Deutschland zu dem Einen Herrn der einen heiligen allgemeinen und apostolischen Kirche.

Artikel 18 (1): Die Evangelische Kirche in Deutschland arbeitet in der ökumenischen Bewegung mit.

(2) Die Pflege ökumenischer Beziehungen durch kirchliche Werke und Verbände und die Mitarbeit einzelner Persönlichkeiten an ökumenischen Aufgaben wird dadurch nicht beeinträchtigt. Sie soll in Fühlung mit den zuständigen Organen der Evangelischen Kirche in Deutschland geschehen.

(3) Das gleiche gilt von der selbständigen Vertretung von Gliedkirchen in bekenntnismäßig gebundenen ökumenischen Vereinigungen.

Grundordnung der Evangelischen Kirche der Union

Grundartikel 5: Sie (die EKU) steht in der einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche, in der das Wort Gottes lauter und rein verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

Artikel 5 (3): Sie (die EKU) pflegt die Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit den Kirchen der Ökumene.

Grundordnung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg

Vorspruch Abs. 8: Sie ... nimmt durch ihre Zusammenarbeit mit den Kirchen der Ökumene teil an der Verwirklichung der Gemeinschaft Christi auf Erden und an der Ausbreitung des Evangeliums in der Völkerwelt.

Artikel 149 (3): Die Kirche fördert die Mitarbeit ihrer Glieder an den ökumenischen Bestrebungen. Die Kirchenleitung kann für diese Arbeit Richtlinien geben.

Grundordnung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen

Vorspruch Abs. 1: Die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen steht in der Einheit der einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche, die überall da ist, wo das Wort Gottes lauter verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

Vorspruch Abs. 8: Sie ist Gliedkirche der Evangelischen Kirche der Union und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie nimmt durch ihre Zusammenarbeit mit den Kirchen der Ökumene teil an der Verwirklichung der Gemeinschaft der Christenheit auf Erden und an der Ausbreitung des Evangeliums in der Völkerwelt.

Artikel 171 (2): Die Kirche fördert die Mitarbeit ihrer Glieder an den ökumenischen Bestrebungen. Die Kirchenleitung kann für diese Arbeit Richtlinien geben.

Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen

Artikel 3: Die Evangelische Kirche von Westfalen ... steht durch die Evangelische Kirche in Deutschland in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen der Welt.

Artikel 114: ... Demgemäß hat die Landessynode vor allem folgende Aufgaben: ... Sie ist bedacht auf die Forderung der Gemeinschaft mit der Evangelischen Kirche der Union, der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie der Ökumene.

Artikel 148: Der Präses vertritt die Evangelische Kirche von Westfalen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Ökumene sowie in der Öffentlichkeit.

Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland

Grundartikel I: Sie bekennt sich zu der einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche, der Versammlung der Gläubigen, in der das Wort Gottes lauter und rein verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

Grundartikel IV: Die Evangelische Kirche im Rheinland weiß sich verpflichtet, ... durch Zusammenarbeit mit den Kirchen der Ökumene an der Verwirklichung der Gemeinschaft der Christenheit auf Erden teilzunehmen.

Artikel 2 (2): Sie steht durch die Evangelische Kirche in Deutschland in der Gesamtordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Artikel 169 (5): Die Landessynode hat den lebendigen Zusammenhang ... mit der Ökumene zu wahren und zu fördern.

Artikel 200 (2a): Der Präses hat die Evangelische Kirche im Rheinland . . . in der Ökumene und im öffentlichen Leben zu vertreten.

Kirchenordnung der Pommerschen Evangelischen Kirche

Präambel: Die Pommersche Evangelische Kirche bekennt sich zu Jesus Christus. . . Damit steht sie in der Einheit der einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche, die überall da ist, wo das Wort Gottes lauter verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

Artikel 108 (3): Sie steht durch die Evangelische Kirche in Deutschland in der Ordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Artikel 121 (1): Der Bischof vertritt die Pommersche Evangelische Kirche . . . gegenüber den Kirchen der Ökumene . . .

Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Schlesien

Vorspruch 1: Die Evangelische Kirche von Schlesien steht in der Einheit der einen heiligen allgemeinen christlichen Kirche, die überall da ist, wo das Wort Gottes lauter verkündigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden.

Vorspruch 8: Sie fördert die kirchliche Gemeinschaft in der Evangelischen Kirche in Deutschland und nimmt durch ihre Zusammenarbeit mit den Kirchen der Ökumene und durch die Ausbreitung des Evangeliums in der Völkerwelt teil an der Verwirklichung der Gemeinde Christi auf Erden.

Artikel 1 (3): Sie steht durch die Evangelische Kirche in Deutschland in der Gesamtordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Artikel 84 (1): Der Bischof . . . vertritt die Provinzialkirche . . . in der Ökumene und im öffentlichen Leben.

Artikel 127 (3): Die Kirche fördert die Mitarbeit ihrer Glieder an den ökumenischen Bestrebungen. Die Kirchenleitung kann für diese Arbeit Richtlinien geben.

Verfassung der Evangelischen Landeskirche Anhalts

1. Abschnitt § 1: Die Evangelische Landeskirche Anhalts ist ein Glied der allgemeinen christlichen Kirche und im besonderen der aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Kirche. . .

LEO ZANDER ZUM GEDÄCHTNIS

Am 13. Januar dieses Jahres fand in der Kapelle des Ökumenischen Studentenwohnheimes der Universität Heidelberg ein Gottesdienst zum Gedächtnis des am 17. Dezember 1964 verstorbenen D. Dr. theol. h. c. Leo Zander statt. Die Worte, die der Ephorus dieses ökumenischen Studienzentrums, Prof. D. Dr. Edmund Schlink, damals gesprochen hat, seien hier als Ausdruck der tiefen Dankbarkeit veröffentlicht, mit der auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß und viele evangelische Christen des Verstorbenen gedenken:

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir. So lasset uns nun opfern durch ihn das Lobopfer Gott allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen“ (Hebräerbrief 13, 14 f.).

Unter diesem Wort wollen wir eines nahen Freundes gedenken, der dieses unser Haus von Anfang an alljährlich besuchte und uns durch seine geistvollen Vorträge und Gespräche in ganz außergewöhnlichem Maße bereichert hat. Noch kurz vor Weihnachten weilte er an einem Heimabend in Ihrer Mitte und führte Sie in seiner so lebendigen und sprühenden Art in die Gedankenwelt der neueren russischen Religionsphilosophie ein, ehe er dann zwei Tage später auf der Rückreise von Heidelberg nach Paris ganz unerwartet in seinem 72. Lebensjahr von Gott abgerufen wurde. Wir gedenken des hochverehrten Professors der Philosophie an der russisch-orthodoxen Theologischen Fakultät St. Serge in Paris, Leo Alexandrowitsch Zander, Ehrendoktor der Theologischen Fakultät der Universität Marburg und des Instituts St. Serge in Paris.

Sein Leben war von der Jugend bis ins Alter eine Wanderschaft, und es erscheint nicht zufällig, daß er es auch auf einer Reise beschloß. Er ist aufgewachsen in Petersburg, wo sein Vater Leibarzt am kaiserlichen Hofe war. Seine Berufsausbildung erhielt er an der Petersburger Hochschule für Diplomatie und an der dortigen Universität, wo er Rechtswissenschaft studierte. Außerdem studierte er Philosophie bei Wilhelm Windelband in Heidelberg bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges. 1918 wurde er Dozent für Philosophie in Perm und, nachdem die rote Armee Perm erobert hatte, im fernöstlichen Wladiwostok, das erst 1922 unter bolschewistische Herrschaft kam. Dann emigrierte er über China, Istanbul, Prag nach Paris, wo er mit Bulgakoff und anderen die Theologische Fakultät der russisch-orthodoxen Emigrationskirche, das Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge gründete. Hier wirkte er seit 1925 als Professor für Philosophie, Pädagogik und Konfessionskunde. Zugleich sammelte und stärkte er auf vielen weiten Reisen als Sekretär der christlichen Studentenbewegung die orthodoxen Gruppen in Europa, im Vorderen Orient und auch in Amerika und wurde eine der führenden ökumenischen Gestalten der Orthodoxie, ja der ökumenischen Bewegung überhaupt. Seine besondere Liebe galt der Begegnung mit den evangelischen Christen in Deutschland, und unzählige Male ist er ihren Einladungen zu Vorträgen gefolgt. Mitten in diesem ökumenischen Dienst ist seine Wanderschaft zum Abschluß gekommen.

Wanderschaft war dieses Leben, aber nicht nur die Wanderschaft des aus der Heimat vertriebenen Emigranten, sondern Wanderschaft in einem viel tieferen Sinne, nämlich die Pilgerschaft im Sinne des Wortes, das wir soeben aus dem Hebräerbrief gehört haben. Er wußte, daß der Christ Pilgrim ist auf dieser Erde, wo auch immer er sich befindet. Er wußte, daß die Heimat nicht auf dieser Erde zu suchen, sondern als „die zukünftige Stadt“ zu erwarten ist — „die Stadt des leben-

digen Gottes“, von der der Hebräerbrief an anderer Stelle spricht: „das himmlische Jerusalem“, „die Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind“ (12, 12 f.), — „die heilige Stadt“, von der auch die Apokalypse des Johannes spricht, „die Braut des Lammes“, „das neue Jerusalem“, das „von Gott aus dem Himmel herabfahren“ wird. In dieser Erwartung hatte die irdische Wanderschaft Leo Zanders ihre klare Ausrichtung.

Und doch war dieses Ziel für ihn nicht nur Zukunft. Er wäre kein orthodoxer Christ gewesen, wenn diese Zukunft ihm nicht zugleich Gegenwart gewesen wäre. Und in der Tat, auch der Hebräerbrief spricht nicht nur vom Warten auf die zukünftige Stadt, sondern er ruft den Glaubenden zu: „Ihr seid gekommen zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu der Menge vieler Tausend Engel und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler des Neuen Testaments, Jesus, und zu dem Blut der Besprengung. . .“ (12, 22–24). Diese Gegenwart der zukünftigen Stadt, nämlich die Gegenwart Gottes und des einen Mittlers in Gemeinschaft mit den Vollendeten des Alten und des Neuen Bundes, umgeben von den Myriaden der Engel, erlebte der Verstorbene in der heiligen Liturgie seiner Kirche. Hier wurde ihm die irdische Umwelt transparent für das Himmlische.

Von der Zukunft ist nicht zu erwarten, daß die himmlische Stadt einst erst entstehen wird, sie ist den Glaubenden vielmehr jetzt schon gegenwärtig. Die Schar der Pilger und die Schar der Vollendeten sind das eine Gottesvolk. Wohl aber ist die himmlische Stadt noch verborgen. Wir warten nicht, daß sie entsteht, wohl aber, daß sie sichtbar wird — daß wir einst sehen dürfen, was wir jetzt glauben. In diesem Sinn sind wir Pilger, und in dieser Gewißheit des Pilgrims war der Verstorbene ein freier und froher Christ, dem keine Bitterkeit des Emigranten anzu-spüren war.

In dieser Gewißheit des Glaubens wurde Leo Zander, der Diplomat, der Jurist, der Philosoph, der Laie zu einem lebendigen Zeugen und zu einem begeisterten Interpreten der heiligen Liturgie seiner Kirche. Wie sollte man auch der zukünftigen Stadt gewiß sein, ohne, wie unser Text fortführt, zu „opfern das Lobopfer Gott allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen“. Wie sollte man aber Gott das Lobopfer darbringen und zugleich an den Grenzen der eigenen Kirche haltmachen? Wie sollte man Gottes Namen bekennen, ohne mit einzustimmen in den Lobpreis *aller* Glaubenden, wo auch immer auf Erden er Gott dargebracht wird? So wurde Leo Zander zu einem Zeugen über die Grenzen seiner Kirche hinaus, er wurde ein begnadeter Brückenbauer.

Immer begegnete er uns als orthodoxer Christ, als treues und demütiges Glied seiner Kirche, aber immer in erstaunlicher evangelischer Freiheit für die Gaben, die Gottes Geist den verschiedenen Kirchen anvertraut hat. Nie ging sein Sinnen und Trachten auf Proselytenmacherei aus. Sein Tun war ausgerichtet auf Freundschaft in Christo, auf Gemeinschaft in wechselseitigem geistlichen Geben und Empfangen. In seiner großen Offenheit und Wahrhaftigkeit beschönigte er nichts von den Problemen und Schwächen seiner Kirche in der Emigration. Aber gerade so wurde um so eindrücklicher der Reichtum, der dieser Kirche in ihrer Armut von Gott anvertraut ist. In seinem demütigen und lauterer Dienst erschloß sich die Wahrheit des paulinischen Wortes vom Schatz in irdenen Gefäßen.

Wir verdanken ihm viel. Ich denke da nicht nur an seine philosophischen und ökumenischen Vorträge und an seine bedeutenden Werke über Bulgakoff und über die ökumenische Bewegung und manche wichtigen Veröffentlichungen sonst, sondern auch ganz besonders an seine Seminare für liturgische Erfahrung, die hier in Heidelberg ihren Anfang nahmen und die dann, als die Teilnehmerzahl immer größer wurde, im Ökumenischen Institut in Bossey ihre Fortsetzung fanden. Unvergessen sind die Vorträge, durch die er uns evangelische Christen in die Osterliturgie einführte, unvergessen die Ostergottesdienste in St. Serge in Paris, wohin er die Teilnehmer alsdann begleitete. Nie können wir diesen orthodoxen Pilger und Zeugen vergessen.

KIRCHENUNION IN NIGERIA

Daß in Nigeria die bedeutsamste Kirchenunion seit Südindien (1947) vor ihrer Verwirklichung steht, ist wohl einer ganzen Reihe von Kirchenmännern aus Ost und West, die im Januar an der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Enugu/Nigeria teilnahmen, erst dort bewußt geworden. Die Tatsache, daß die an den nigerianischen Unionsverhandlungen beteiligten Kirchen beschlossen haben, ihren Plan in der nächsten Zukunft Wirklichkeit werden zu lassen, sollte auch für uns Anlaß genug sein, diesen Unionsplan etwas näher zu betrachten.

Vorgeschichte

Auf der immer umfangreicher werdenden Liste der Unionsverhandlungen afrikanischer Kirchen nimmt Nigeria insofern einen besonderen Platz ein, als in diesem Lande die Bemühungen um Kircheneinheit bereits eine längere Geschichte haben, während die meisten anderen Unionsverhandlungen auf dem afrikanischen Kontinent erst neueren Datums sind. Schon 1919 trat ein presbyterianischer Missionar für eine vereinigte Kirche ein. 1930 wurde der Nationale Kirchenrat von Nigeria gegründet und 1933 bildeten Anglikaner, Methodisten und Presbyterianer in der Ostregion von Nigeria einen „Ausschuß für Kirchenunion“, aus dem dann im Jahre 1947 ein „Nigerian Church Union Committee“ hervorging. An diesem Ausschuß beteiligten sich die acht anglikanischen Diözesen Nigerias, die Methodistische und Presbyterianische Kirche von Nigeria und die Presbyterianische Kirche von Süd-Kamerun.¹ Mit der Vereinigung Kameruns schied die zuletzt genannte Kirche wieder aus, ebenso die (hochkirchliche) anglikanische Diözese von Nordnigeria (1962). Lutheraner, Baptisten und andere, zumeist fundamentalistisch eingestellte Kirchen und Gruppen, beteiligten sich nicht an den Verhandlungen.

Die aus der Mission der Kirche von Schottland hervorgegangene Presbyterianische Kirche von Nigeria wurde 1945 und die Methodistische Kirche in Nigeria

¹ Nach einer Statistik aus dem Jahre 1960 — die Zahlen dürften heute etwas höher sein — hat die Anglikanische Kirche in Nigeria 433 700 Glieder, die Methodistische Kirche 114 000 Glieder und die Presbyterianische Kirche 44 436 Glieder. Vgl. Joh. Gründler, Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten, Bd. II, Wien 1961.

wurde 1962 unabhängig. Die anglikanischen Diözesen erhielten 1962 von der Synode der Provinz von Westafrika volle Entscheidungsfreiheit hinsichtlich der geplanten Kirchenunion.

Der 1933 gegründete ostnigerianische Unionsausschuß hatte bereits einen Unionsplan ausgearbeitet, der 1955, nach der Schaffung des Unionsausschusses für ganz Nigeria, noch einmal veröffentlicht wurde. Zwei Jahre später legte 1957 der neugeschaffene Ausschuß seinen ersten Plan vor, dem 1960 eine 2. Ausgabe und 1963 die endgültige Ausgabe folgten.² Vergleicht man diese Pläne miteinander, so zeigt sich, daß sie im Aufbau und im Wortlaut weitgehend übereinstimmen. Bemerkenswert ist, daß der Plan von 1960 (und dann auch der Plan von 1963) im Unterschied zu seinen Vorgängern den Abschnitt über den Dienst der Laien den Abschnitten über das ordinierte Amt voranstellt. Daß dieser Umstellung ein neues, umfassenderes Verständnis des Amtes der Kirche Christi zugrunde liegt, ist deutlich. Wichtiger aber ist noch, daß der endgültige Plan von 1963 — der inzwischen noch einige kleinere Zusätze erhalten hat — nicht mehr nach südindischem Vorbild die Übernahme der bestehenden Ämter der sich vereinigenden Kirchen vorsieht, sondern nun nach dem Vorbild von Nordindien/Pakistan und Ceylon eine Vereinigung der verschiedenen Ämter im Rahmen des Vereinigungsgottesdienstes vorsieht. Diese bereits von der Lambeth-Konferenz 1948 allgemein und auch ausdrücklich für Nigeria befürwortete Methode³ hat den Vorteil, daß eine Übergangsperiode von etwa 30 Jahren vermieden wird, in der die bisherigen bischöflich und nicht-bischöflich ordinierten Ämter nebeneinander bestehen (während alle neuen Ordinationen von Bischöfen vorgenommen werden) und eine Gleichstellung aller Ämter nicht möglich ist, da jeder Gemeinde die Möglichkeit und das Recht eingeräumt wird, einen Pfarrer als Gemeindepfarrer abzulehnen, der nicht in ihrer bisherigen Tradition ordiniert worden ist.⁴ Schließlich enthält der Plan von 1963 noch einen zusätzlichen 3. Teil, der die einzelnen Stufen des Vereinigungsvorganges darlegt.

Der Unionsplan von 1963

Es soll nun auf einige wesentliche Aspekte des Unionsplans in seiner endgültigen Fassung von 1963 hingewiesen werden. Da die Aussagen des 1. Teils — „Basis der Union“ — weitgehend im 2. Teil — „Verfassung der Kirche von Nigeria“ — wiederkehren, können wir uns auf den 2. Teil beschränken.

Zum *Wesen und Ziel* der Union wird gesagt, daß die Kirche Gottes der eine Leib Christi ist, dem alle Getauften angehören, daß diese Union dem Willen Gottes entspricht, wie er im Gebet des Herrn Joh. 17, 20 f. zum Ausdruck kommt, und daß durch sie ein Einssein manifestiert wird, das bisher durch denominatorielle Unterschiede verdeckt worden ist. Durch das Zusammenkommen verschiedener kirchlicher Traditionen erhofft man eine Bereicherung des gottesdienstlichen

² Die Unionspläne sind alle durch das „Nigeria Church Union Committee“, P. O. Box 2838, Lagos, Nigeria, herausgegeben worden. Titel des Plans von 1963: „Scheme of Church Union in Nigeria“.

³ Vgl. G. K. A. Bell ed., Documents on Christian Unity, Fourth Series, Oxford 1958, S. 5 u. 8.

⁴ Vgl. das sog. „Pledge“ im „Proposed Scheme of Church Union in South India“, 7. Aufl. Madras 1947, S. 18 u. 34.

und gemeinsamen Lebens und eine wirksamere Ausrichtung des Evangeliums Christi durch Wort und Tat. Die Union soll zugleich ein Beitrag zur Verwirklichung der Einheit aller Teile der Universalen Kirche sein.

Über den *Glauben der Kirche* finden sich nur kurze Thesen, in denen die Rechtfertigung allein aus Glauben, das christologische und trinitarische Bekenntnis, das Schriftprinzip, die Annahme des Apostolicums und Nicaenums und der beiden Herrensakramente erwähnt werden. Die Möglichkeit, daß die vereinigte Kirche eingehendere Glaubensaussagen machen kann, wird eingeräumt, ebenso aber auch, daß für den Unterricht alle Glaubensbekenntnisse weiter verwendet werden können, die vor der Union in den einzelnen Kirchen in Geltung standen.

Den Abschnitten über das *Amt der Kirche* gehen, wie bereits erwähnt, Aussagen über das Priestertum aller Gläubigen und über den Dienst der Laien voraus. Alle Glieder der Kirche haben Anteil am Hohenpriestertum des auferstandenen und erhöhten Herrn. Hier heißt es u. a., daß die ganze Kirche und jedes Glied der Kirche die Pflicht und das Vorrecht haben, das priesterliche Werk Christi auf Erden weiterzuführen, indem sie sich Gott in und mit dem Sohne selbst darbringen. Der Dienst der Laien wird eingehend beschrieben: Besuchsdienst, Gemeindeaufbau, Leitung von kleinen Dorfgemeinden, Evangelisation, Predigtdienst, Jugendarbeit, Gemeindeverwaltung, Wohlfahrtsarbeit, Publizistik und Fürbitte.

Das besondere Amt ist eine Gabe Gottes durch Christus an seine Kirche. In der Ordination verleiht Gott in Antwort auf die Gebete seiner Kirche und auf den Glauben derjenigen, die er berufen hat, eine Beauftragung für diesen Dienst und Gnade zu dessen Erfüllung.

Die Kirche von Nigeria übernimmt und führt das *historische Bischofsamt* weiter. Dieses Amt ist in der Kirche schon sehr bald angenommen worden, und es wird auch für die Leitung und Ausbreitung der Kirche von Nigeria benötigt. Besondere Interpretationen dieses Amtes sind jedoch für diese Kirche in keiner Weise bindend. Jede Ordination zum Presbyter soll durch einen Bischof, zusammen mit einigen Presbytern, und jede Konsekration zum Bischof durch mindestens drei Bischöfe geschehen. Die Übernahme des historischen Bischofsamtes und der bischöflichen Ordination impliziert keinesfalls ein Urteil über die Gültigkeit oder Regularität anderer Formen des Amtes. Nicht-bischöflich ordinierte Ämter anderer Kirchen stellen kein Hindernis für die Aufnahme von Abendmahlsgemeinschaft dar.

Der Bischof soll *pastor pastorum* sein und in enger Beziehung zu den Presbytern und Gemeindegliedern seiner Diözese stehen. Er hat die volle Disziplinalgewalt inne, doch in anderen Fragen wird er in enger Zusammenarbeit und Beratung mit den Presbytern und kirchenleitenden Organen handeln. Er ist Präsident des „Rates der Diözese“, hier hat er ein Vetorecht in Fragen des Glaubens, des Gottesdienstes, des ordinierten Amtes und der Kirchenzucht. Er ist ebenfalls Mitglied der Synode der Kirche. Bemerkenswert sind die Bestimmungen für die Wahl eines Bischofs. Der „Rat“ der betreffenden Diözese nimmt Nominierungen vor, denen der Exekutivausschuß der Synode bis zu drei Namen von Kandidaten außerhalb der betr. Diözese hinzufügen kann. Aus dieser kombinierten Liste wählt der „Rat der Diözese“ sodann mindestens zwei und nicht mehr als vier Personen. Ein Wahlauschuß der Synode, dem kein Synodaler aus der betreffenden Diözese angehören darf, ernennt sodann auf Grund der Namensvorschläge des „Rates der Diözese“ den Bischof. Auf diese Weise wird erreicht, daß mehrere Kandidaten zur Wahl stehen, daß nicht alle Kandidaten aus der eigenen Diözese genommen werden und

daß die letzte Entscheidung einem neutralen Gremium vorbehalten bleibt. Vergleicht man hiermit z. B. die entsprechenden Regelungen in manchen westlichen Kirchen, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß die „Alten Kirchen“ sogar auf dem Gebiete der kirchlichen Ordnung manches von den „Jungen Kirchen“ lernen könnten!

Die *Presbyter* (Pfarrer) verwalten Wort und Sakrament, sie üben Seelsorge, unterweisen die Gemeindeglieder und nehmen, zusammen mit Bischöfen und Laien, an der Leitung der Kirche teil. Die Verwaltung des Abendmahls geschieht nur durch ordinierte Geistliche.

Die *Ortsgemeinde*, als Verkörperung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche am Ort, besitzt weitreichende Vollmachten hinsichtlich der Gestaltung ihres Lebens, ihres Gottesdienstes, ihrer Unterweisung, ihrer Verwaltung und bei der Wahl ihrer Pfarrer. Jede Gemeinde hat das Recht, ihre bisherigen *Gottesdienstformen* beizubehalten. Neue Formen können nur mit Zustimmung des Presbyters und der Gemeinde eingeführt werden. Lediglich die wesentlichen Teile der gottesdienstlichen Ordnungen für die Ordination, Bischofsweihe, Taufe, Trauung und das Abendmahl werden aufgeführt.

Die *leitenden Organe* der Kirche sind die „Räte der Diözesen“ und die Synode der Gesamtkirche. In beiden Gremien soll die Vertretung der Laien mindestens ebenso groß sein wie die der Geistlichen.

Die Kirche von Nigeria ist grundsätzlich zur *Interkommunion und Interzelebration* mit allen Kirchen bereit, die in einem solchen Verhältnis zu den einzelnen sich vereinigenden Kirchen gestanden haben.

Bestimmungen über die *Kirchenzucht* und die *Trauung* (letzteres natürlich eine entscheidende Frage für die Kirchen in Afrika) bilden den Abschluß der Verfassung, die nach der Vereinigung von der Synode der Kirche ergänzt oder auch abgeändert werden kann.

Der Vereinigungsvorgang

Nach Teil III des Unionsplans soll die Inauguration der Union in vier Schritten geschehen: 1. Vereinigungsgottesdienst. Innerhalb dieses Gottesdienstes 2. die Vereinigung der Ämter (mit Repräsentanten der beteiligten Kirchen). 3. Bestätigung der Übernahme anglikanischer Bischöfe und Weihe neuer Bischöfe. 4. Gottesdienste zur Vereinigung der Ämter in den einzelnen Diözesen.

Es ist inzwischen allgemein bekannt, daß in allen Unionsverhandlungen, an denen Anglikaner beteiligt sind, nicht die verschiedenen theologischen Traditionen das schwierigste Problem darstellen, sondern die verschiedenen Formen des Amtes, genauer: die anglikanische Bedingung, nur dann in eine Kirchenunion einzuwilligen, wenn die vereinigte Kirche das historische Bischofsamt und das bischöflich ordinierte Amt übernimmt. Damit ist jeweils die Frage gegeben, in welcher Weise die nicht-anglikanischen Kirchen diese Bedingung akzeptieren können, ohne dabei ihre eigene Amtstradition in irgendeiner Weise zu verleugnen oder in Frage zu stellen. Die bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, daß die Schwierigkeiten nicht so sehr bei der Übernahme des historischen Bischofsamtes und der bischöflichen Ordination liegen, sondern in der Frage, wie man von Anfang an — im Unterschied zu Südafrika — ein „einheitliches Amt“ (das unausgesprochen ja gerade nun ein bischöflich ordiniertes Amt sein soll) schaffen kann, ohne daß auch nur der

Anschein einer Reordination der bisherigen nicht-bischöflich ordinierten Ämter erweckt wird.

Eine Lösung dieser Frage stellt der obenerwähnte Schritt 2 dar. In den grundsätzlichen Vorbemerkungen zum Vereinigungsgottesdienst wird gesagt, daß die Kirchen ihre Ämter gegenseitig voll anerkennen (diese Anerkennung findet sich, zusammen mit der gegenseitigen Anerkennung als Kirchen, auch schon in der „Basis“), daß diese Handlung der Vereinigung kein Urteil über die früheren Ordinationen impliziert und sie auch nicht mit bestehenden Formen der Ordination oder der zukünftigen Ordination der Kirche von Nigeria identifiziert werden kann — sie trägt eigenen Charakter. Diese Handlung soll also ausdrücklich nicht als Ordination verstanden werden, man könnte sie als umfassendere gegenseitige Beauftragung und Autorisierung bezeichnen.

Der Vereinigungsgottesdienst soll so gestaltet werden, daß an der Vereinigung der Ämter auf gesamtkirchlicher Ebene alle anglikanischen Bischöfe, die in der vereinigten Kirche ein Amt übernehmen werden, die zu Bischöfen gewählten Presbyter der anderen Kirchen und mindestens drei Presbyter aus jeder der drei Kirchen teilnehmen. Nachdem diese Geistlichen ihre Zustimmung zum Unionsplan und ihre Annahme der Verfassung erklärt und die Zustimmungserklärungen der Pfarrer (und Bischöfe) ihrer Kirchen auf dem Abendmahlstisch niedergelegt haben, legen drei Geistliche aus den drei Kirchen (der Anglikaner müßte dann wohl ein Bischof sein) dem Präsidenten der Nigerianischen Methodistenkonferenz, dem Moderator der Presbyterianischen Kirche von Nigeria und einem anglikanischen Bischof die Hände auf. Die drei zuletzt genannten legen sodann allen Repräsentanten der drei Kirchen gemeinsam die Hände auf. In den Worten, die bei den Handauflegungen gesprochen werden, wird noch einmal die frühere Ordination anerkannt, die Berufung zum Amt der Kirche Gottes in der Kirche von Nigeria ausgesprochen und gebetet: „... der Heilige Geist schenke dir auch weiterhin seine Gaben und Gott verleihe dir, nach seinem Willen, Gnade, Auftrag und Autorität für das Amt eines Presbyters (Bischofs) der Kirche Gottes in dieser Kirche. Empfange die Vollmacht, das Wort Gottes zu predigen...“

Nachdem einen Tag später die als Bischöfe der vereinigten Kirche übernommenen anglikanischen Bischöfe in einem Gottesdienst ernannt und die neu gewählten Bischöfe geweiht worden sind, finden in allen Diözesen Vereinigungsgottesdienste statt, in denen der Bischof und diejenigen Presbyter, die am gesamtkirchlichen Vereinigungsgottesdienst teilgenommen haben, allen Pfarrern der sich vereinigenden Kirchen im Bereich dieser Diözese in der obenerwähnten Form die Hände auflegen. Für Presbyter, die nicht an diesem Gottesdienst teilnehmen konnten oder für Pfarrer aus ausländischen Kirchen, die nach der Verwirklichung der Union in den Dienst der Kirche von Nigeria treten möchten, wird dieser Gottesdienst wiederholt.

Diese Form der Vereinigung der Ämter zeichnet sich dadurch aus, daß sowohl die Handauflegung wie auch der Empfang der Handauflegung nicht jeweils auf eine Kirche begrenzt ist (wie im anglikanisch-methodistischen Unionsplan für England⁵) und daher auch verschieden interpretiert werden könnte, sondern von allen drei Kirchen gemeinsam vollzogen wird. Andererseits erinnern trotz aller Abgrenzungen die Handauflegung und die dabei gesprochenen Worte an eine Ordi-

⁵ Vgl. Ökumenische Rundschau, 13. Jg. Heft 2, April 1964, S. 191.

nation. Auch ist die im Vordergrund stehende Intention, allen Ämtern in gleicher Weise eine neue, umfassendere Beauftragung und Autorität für den Dienst in der vereinigten Kirche zu verleihen, nur ein Aspekt dieser Handlung, durch die, unausgesprochen, zugleich die nicht-bischöflich ordinierten Ämter auch die bischöfliche Handauflegung empfangen. Es geschieht also mehr, als explizit ausgesprochen wird. Die südindische Lösung enthält diese „wunden Punkte“ nicht, dafür hat die nigerianische Form, die offensichtlich für alle beteiligten Kirchen annehmbar ist, den Vorzug, daß von Anfang an alle Ämter vereinigt und für alle Gemeinden der vereinigten Kirche akzeptabel sind.

Vergleich und Ausblick

Die ersten Entwürfe für einen Unionsplan in Nigeria folgen, mit wenigen kleinen Abweichungen, dem Aufbau und Wortlaut des südindischen Unionsplans. Da die endgültige Fassung des Unionsplans von 1963 gegenüber seinen Vorgängern kaum Änderungen aufweist, entspricht auch sie weitgehend dem Plan für Südindien. Wo sich der Plan von 1963 gegenüber seinen Vorgängern unterscheidet — hinsichtlich der Vereinigung der Ämter und in der Voranstellung des Dienstes der Laien —, folgt er fast wörtlich dem Unionsplan für Nordindien/Pakistan (der wiederum in vielen Abschnitten dem Südindienplan entspricht).⁶ Dieser Vergleich zeigt, wie wenig originell der nigerianische Unionsplan ist, oder positiver ausgedrückt, wie erstaunlich weitreichend die Auswirkungen des Südindienplans sind (der z. B. auch indirekt — nämlich über den nigerianischen Unionsplan — bei der Entwicklung eines Unionsplans für Ghana Pate steht).

Vielleicht ist es gut, daran zu erinnern, daß der nigerianische Unionsplan in vielem unserem oft kritisierten deutschen Gebilde der Verwaltungsunion ähnelt — die einzelnen Gemeinden können ihre bisherigen liturgischen Traditionen und Bekenntnisschriften beibehalten. Doch diese zuerst noch lose gefügte Union wird umklammert vom Willen, zu einer engeren und tieferen Einheit zusammenzuwachsen, die dann auch in gemeinsamen gottesdienstlichen Formen und Glaubensaussagen Ausdruck finden soll. Dies dürfte auch der einzig angemessene und verheißungsvolle Weg für die deutschen Unionskirchen ähnlicher Prägung sein.

Die an den Unionsverhandlungen beteiligten nigerianischen Kirchen haben inzwischen durch ihre leitenden Gremien dem Unionsplan zugestimmt. Wenngleich eine Reihe von praktischen Fragen (Vermögen, Finanzen, Unterstützung durch ausländische Kirchen und Missionsgesellschaften etc.) noch geregelt werden muß, soll die Vereinigung möglichst noch in diesem Jahr, spätestens aber in den ersten Monaten des kommenden Jahres erfolgen. Das Verwaltungsgebäude der vereinigten Kirche ist bereits fast fertiggestellt — hoffentlich braucht die Institution nicht allzulange auf das Ereignis zu warten.

Günther Gaßmann

⁶ Im Unionsplan für Ceylon ist die Form der Vereinigung der Ämter etwas anders: die neu gewählten Bischöfe werden von drei Bischöfen geweiht, danach werden alle Bischöfe beauftragt, und schließlich nimmt jeder Bischof in seiner Diözese alle Presbyter der verschiedenen Kirchen mit Handauflegung und Gebet in das Amt der Kirche von Ceylon auf; vgl. *Scheme of Church Union in Ceylon*, 3. Ausgabe, Madras 1955, S. 20–27.

ÖKUMENISCHE INSTITUTE UND SEMINARE

In Ergänzung unserer im Januarheft S. 64 ff. veröffentlichten Übersicht bringen wir nachstehend drei weitere Berichte über Ökumenische Institute und Seminare in Deutschland. Damit sei diese Zusammenstellung vorläufig abgeschlossen, doch soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß auch an den Theologischen Fakultäten, an denen bisher kein eigenes Ökumenisches Seminar besteht, heute fast überall ökumenische Fragestellungen berücksichtigt werden und in mehreren Fällen die Errichtung Ökumenischer Abteilungen oder Seminare geplant ist.

Die Schriftleitung

A. EVANGELISCHE EINRICHTUNGEN

Konfessionskundliches Institut Bensheim

Das Konfessionskundliche Institut in Bensheim besteht seit 1947. Es wurde durch den Evangelischen Bund (damaliger Präsident Professor D. Dr. Heinrich Bornkamm, Heidelberg) gegründet und durch D. Wolfgang Sucker (jetzt Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und Honorarprofessor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Mainz) aufgebaut. Unter seinem gegenwärtigen Leiter, Direktor Pfarrer Joachim Lell, sind vier hauptamtliche wissenschaftliche Mitarbeiter tätig. Das Institut steht im Dienst der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen, die finanzielle Beihilfe leisten. Rechtsträger ist der Evangelische Bund e.V. Dem Wissenschaftlichen Beirat gehören 12 Professoren der verschiedenen Evangelisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland an.

Aufgabe des Instituts ist es, über Lehre und Leben der römisch-katholischen Kirche zu informieren, damit das ökumenische Gespräch in Deutschland so sachkundig wie möglich geführt wird. Zum II. Vatikanischen Konzil wurde ein Berichterstatter (Dr. Gottfried Maron) nach Rom entsandt. Die Präsenzbibliothek umfaßt zur Zeit ca. 25 000 Bände und wächst jährlich um 600 bis 700 Bände. Es werden annähernd 200 Zeitungen und Zeitschriften ausgewertet und Materialien über Lebensäußerungen des Katholizismus auf allen Gebieten gesammelt. Zusammenarbeit mit verwandten Einrichtungen und Minderheitskirchen in Europa besteht in der vom Evangelischen Bund mitgegründeten Internationalen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für konfessionelle Fragen. Zum Erfahrungs- und Meinungsaustausch finden jährlich Tagungen für Konfessionskundler, Catholica-Referenten der Kirchenleitungen und evangelische Publizisten sowie seminaristisch aufgebaute Arbeitstagungen mit Pfarrern und Religionslehrern aller Landeskirchen statt. Immer stärker wird das Institut zu Auskünften und Gutachten in Anspruch genommen (zu Fragen der Mischehe, Konversion, gemeinsamer Gottesdienste u. v. a. m.). Die Mitarbeiter wirken auswärts in vielen Zweigen kirchlicher Vortrags- und Seminararbeit mit.

Im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts werden herausgegeben
seit 1950 Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts (Eigenverlag, jährlich 6 Hefte à 20 Seiten)
seit 1954 Quellen zur Konfessionskunde
(Heliand-Verlag, Lüneburg, bisher 7 Bände Reihe A, Römisch-katholische Quellen; 5 Bände Reihe B, Protestantische Quellen zu den entsprechenden Themen)

seit 1962 Studien „Kirche und Konfession“

(Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, bisher 7 Bände).

Im Jahre 1959 erschien das ebenfalls im Auftrag des Instituts herausgegebene Handbuch für evangelische Seelsorge „Die Mischehe“ (Vandenhoeck & Ruprecht). Die Veröffentlichungen des Evangelischen Bundes (Jahrbuch „Im Lichte der Reformation“, „Bensheimer Hefte“, Flugblätter und Handreichungen) entstehen in enger Verbindung mit der Arbeit des Instituts, die damit in die praktische Gemeindearbeit hineinwirkt.

Gerhard Beetz

B. RÖMISCH-KATHOLISCHE EINRICHTUNGEN

1. Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, in Mainz

I. Das Institut für Europäische Geschichte wurde im Jahre 1950 als eine von der Mainzer Universität unabhängige Einrichtung von der damaligen französischen Direction Générale des Affaires Culturelles (Leiter: Raymond Schmittlein) geschaffen und 1953 vom Lande Rheinland-Pfalz als Stiftung des Bürgerlichen Rechts übernommen. Das Institut wurde in der Folgezeit in das sog. „Königsteiner Abkommen“ aufgenommen. Die eine seiner Abteilungen — ursprünglich als Abteilung „für ökumenische Geschichte“ geplant, dann unter dem Namen „Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte“ realisiert — hatte und hat nach seinen Statuten das Ziel, an der Klärung und Beseitigung der zwischen den Konfessionen bestehenden Mißverständnisse auf dem Wege historischer Forschung zu arbeiten, das interkonfessionelle Geschichtsbild so zu entgiften und das jeweilige theologische Erbe aufzuschließen.

Die Arbeit der Abteilung kreist um folgende Themen: Das Christentum in seinem Wandel als zentraler Faktor der Grundlegung, Spaltung und Neugestaltung abendländischer *Einheit*; insbesondere die Reformation, Werden, Wesen und Wirkung; innerhalb dieses Themas Persönlichkeit und Werk Martin Luthers. — Ihr Fernziel: eine beiden Konfessionen gerecht werdende Reformationgeschichte, geschrieben von evangelischen und katholischen Historikern.

II. Das Institut versammelt Historiker und Theologen aller Konfessionen des In- und Auslandes, die hier (im gleichen Hause wohnend) in täglichem Austausch und gegenseitiger Kritik gemeinsam forschen. Für junge Gelehrte stehen sieben Forschungsstipendien zur Verfügung; fast ständig beteiligen sich Gäste (Fulbrightstiftung, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Akademischer Austauschdienst u. a. m.) an den Forschungen. Ein eigenes Lutherseminar führt in das Zentralthema der Institutsarbeit ein.

Leiter der Abteilung ist Professor D. Dr. Joseph Lortz. Ihm steht ein wissenschaftlicher Beirat zur Seite, dem die Professoren Peter Meinhold/Kiel, Yves Congar/Straßburg und Erwin Iserloh, Direktor des Kath.-Ökumenischen Instituts der Universität Münster, angehören. Drei wissenschaftliche Mitarbeiter tragen die Forschungsaufgaben der Abteilung mit, z. Z. Peter Manns, Dr. Karl Pellens, Dr. Silvia Gräfin v. Brokdorff.

Eine Spezialbibliothek für reformationsgeschichtliche und ökumenische Fragen umfaßt z. Z. nahezu 30 000 Bände, besonderer Wert wird auf Beschaffung von Quellen gelegt. 77 Zeitschriften liegen auf. Die Bibliothek wird von einem wissenschaftlichen Bibliothekar und mehreren Hilfskräften betreut und auch nach Sachfragen katalogisiert und ausgewertet.

Im Steiner-Verlag, Wiesbaden, erscheinen die „Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte“, bislang von der religionsgeschichtlichen Abteilung 10 Bände, dazu eine größere Biel-Edition. Ebenda erscheint eine kleine Auswahl aus den öffentlichen Institutsvorträgen, mit denen die Abteilung regelmäßig Fragen der ökumenischen Forschung einem breiteren Publikum vorlegt (bisher 14 Bändchen).

Veröffentlichungen und Vorträge des Leiters und der Assistenten sowie Teilnahme an fachlich-ökumenisch orientierten Zusammenkünften versuchen, dem ökumenischen Dialog zu dienen. Prof. D. Dr. Joseph Lortz

2. *Institut für Ökumenische Theologie der Universität München*

Am 1. März 1964 wurde vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus in der Theologischen Fakultät der Universität München ein Institut für Ökumenische Theologie errichtet. Mit der Errichtung des neuen Instituts wurde einer Entwicklung institutionell Ausdruck verliehen, die sich bisher im Rahmen des Seminars für Fundamentaltheologie — wenn auch in bescheidenerem Umfang — vollzogen hat. Dieser Herkunft aus der Fundamentaltheologie weiß sich das Institut für Ökumenische Theologie in besonderem Maße verpflichtet, indem es sich in seiner Arbeit vor allem den Fragestellungen und Themenkreisen der systematischen Theologie zuwendet. In der Überzeugung, daß ökumenische Theologie nicht eine theologische Disziplin, nicht ein Fach neben anderen sein kann, sondern Element und Ferment aller Theologie sein muß, soll an Modellen der systematischen Theologie ökumenische Theologie vorgestellt und eingeübt werden.

Um die Arbeit, die hier nur kurz angedeutet werden konnte, für die Zukunft fruchtbar zu gestalten, wurde in dem knappen Jahr seit der Gründung schon folgendes unternommen:

1. Der Aufbau einer Spezialbibliothek, der sich vor allem auf die Anschaffung der wichtigsten systematischen Veröffentlichungen der lutherischen, reformierten, anglikanischen, orthodoxen und alt-katholischen Theologie konzentriert. Im Rahmen des Instituts soll aber auch das christlich-jüdische Gespräch auf wissenschaftlicher Basis gepflegt werden, so daß die dazu erforderlichen Publikationen in der Bibliothek entsprechende Berücksichtigung finden. Innerhalb der Bibliothek sind Unterabteilungen eingerichtet mit den Dokumenten zur ökumenischen Bewegung, mit den „Vorgängern“ der ökumenischen Theologie: Polemik, Symbolik, Konfessionskunde und eine Abteilung zur Kontroverstheologie. Standardwerke zur Dogmen- und Theologiegeschichte sind in Auswahl vorhanden, neben den Nachschlagewerken und den großen Quellenschriften der Reformatoren und der Reformation. Die Bibliothek hat zur Zeit einen Bestand von rund 2100 Büchern neben 40 laufenden Zeitschriften, deren alte Jahrgänge zu einem großen Teil vorhanden sind.
2. Übungen: Die Übungen im vergangenen Jahr widmeten sich durch Analysen in Längs- und Querschnitten vor allem der Methodenfrage für eine zu betreibende ökumenische Theologie, die in Zukunft an konkreten theologischen Themen und Fragestellungen exemplifiziert werden soll.
3. Im Rahmen des Instituts werden zur Zeit mehrere Doktorarbeiten erstellt, die sich mit lutherischer und reformierter Theologie beschäftigen.
4. Das Institut lädt zu Gastvorlesungen in- und ausländischer Dozenten ein, die eigene Vorlesungen und Seminarübungen abhalten werden. Hierdurch wird der Dialog auf eine breitere Basis gestellt. Professor Dr. Heinrich Fries

CHRONIK

Der Zentralausschuß des ÖRK trat vom 12.—21. Januar 1965 in Enugu (Nigeria) zusammen. Im Mittelpunkt der Verhandlungen standen u. a. die Nachfolge von Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft, für die ein neuer berufener Nominierungsausschuß Vorschläge unterbreiten wird, und der Dialog mit Rom, der durch einen gemeinsamen Konsultativausschuß gefördert werden soll. Daneben wurde aber auch die Bedeutung des theologischen Gesprächs mit den „konservativen Evangelikalen“ unterstrichen.

Der Zentralausschuß beschloß weiter, die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 vom 13.—25. Juli 1966 in Genf unter dem Thema „Die christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“ abzuhalten. Für die Vierte Vollversammlung des ÖRK im Jahre 1968 wurde das Thema „Siehe, ich mache alles neu“ gewählt.

In einer ausführlichen Erklärung nahm der Zentralausschuß zu den „gegenwärtigen internationalen Fragen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Freiheit“ Stellung.

Die Mitgliedskirchen wurden aufgerufen, für ein „Ökumenisches Programm für Notstände in Afrika“ innerhalb der nächsten fünf Jahre 10 Millionen Dollar aufzubringen.

Als neue Mitgliedskirchen wurden aufgenommen:

- die Indonesische Christliche Kirche (Geredja Kristen Indonesia),
- die Serbische Orthodoxe Kirche,
- die Evangelische Lesothokirche (Basutoland),
- die Konferenz der Telugu-Baptistengemeinden (Indien),
- die Jünger Christi im Kongo.

Als „angeschlossene Kirchen“, weil sie weniger als 10 000 Mitglieder umfassen, fanden Aufnahme:

- die Kirche Christi am Oberen Nil (Sudan),
- der Baptistenkonvent von Bengal-Orissa-Bihar,
- die Evangelische Presbyterianische Kirche Portugals,

die Evangelische Presbyterianische Kirche in Rio Muni (Westafrika).

Damit gehören jetzt dem Ökumenischen Rat 214 Kirchen als Vollmitglieder und 8 „angeschlossene Kirchen“ an. Ebenso traten zwei weitere „Nationale Kirchenräte“ in ein Anschlußverhältnis zum Ökumenischen Rat:

- der Christenrat von Südafrika und
- der Christenrat von Rhodesien.

Die Zahl dieser „angeschlossenen Räte“, zu denen seit 1955 auch die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ gehört, hat sich damit auf 21 erhöht.

* * *

Kardinal Augustin Bea, Leiter des Sekretariats für die christliche Einheit, stattete der Genfer Zentrale des ÖRK im Februar einen Besuch ab und überbrachte bei dieser Gelegenheit die offizielle Zustimmung des Vatikans zur Bildung des vom Zentralausschuß in Enugu vorgeschlagenen gemeinsamen Konsultativausschusses.

Die Kirche von England hat ihre Bereitschaft zur Wiederaufnahme der theologischen Gespräche mit der Orthodoxen Kirche erklärt, die von der 3. pan-orthodoxen Konferenz im November vorigen Jahres auf Rhodos vorgeschlagen war.

Fünf orientalische orthodoxe (monophysitische) Kirchen trafen sich im Januar zu einer Konferenz in Addis Abeba, um sie gemeinsam angehende Fragen zu erörtern (auch hierauf werden wir im Rahmen eines noch für diesen Jahrgang geplanten Gesamtberichts über die Lage der orthodoxen Kirchen zurückkommen).

Das vom Lutherischen Weltbund in Straßburg errichtete Institut für ökumenische Forschung wurde am 1. Februar feierlich eröffnet.

Die nächste Konferenz Europäischer Kirchen wird als „Nyborg V“ vom 29. September bis 5. Oktober 1967 in Österreich stattfinden.

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich hat beschlossen, die Ökumenische Gebetswoche in die Woche vor Pfingsten zu verlegen.

Der Deutsche Ökumenische Studienauschuß hat beschlossen, sich im Interesse einer ökumenischen Gesamtkonzeption um eine engere Koordinierung der Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche in Deutschland zu bemühen. Außerdem will sich der Auschuß bei den zuständigen Stellen für einen größeren Abstand der Vollversammlungen des ÖRK einsetzen, um eine kontinuierliche Vor- und Nacharbeit in den Kirchen zu gewährleisten.

Aus Mitteln der Evangelischen Kirche in Deutschland und einiger Landeskirchen konnte ein Ökumenischer Forschungsfonds gebildet werden, aus dem die Drucklegung ökumenisch bedeutender Untersuchungen gefördert werden soll. Der Deutsche Ökumenische Studienauschuß hat aus seiner Mitte ein Kuratorium berufen, dem die Professoren Schlink, Kantzenbach, Moltmann und Küppers angehören.

In Wolfsburg wurde eine „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ gegründet.

VON PERSONEN

In Lambarene vollendete Albert Schweitzer am 14. Januar sein 90. Lebensjahr.

Bischof J. E. Lesslie Newbigin, Beigeordneter Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen und Leiter der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, ist zum Bischof von Madras der Kirche von Südindien ernannt worden.

Der holländische Theologe Prof. Dr. J. Chr. Hoekendijk (Utrecht) hat einen Ruf an das Union Theological Seminary in New York angenommen.

Anstelle von Kirchenpräsident D. Niemöller, der auf eigenen Wunsch ausschied, wurde Präses D. Wilm vom Rat der EKD in die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen berufen.

Bischof Cassian, der Rektor des russisch-orthodoxen St. Sergius-Instituts in Paris, starb am 4. Februar im Alter von 73 Jahren.

Am 5. Februar starb Kirchenrat D. Friedrich Langenfass (München) im Alter von 84 Jahren.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Gottfried Noth, „Die ökumenische Einheit als Gabe und Aufgabe an die Kirche“, Lutherische Monatshefte, Nr. 1, Januar 1965, S. 2–7.

Die ökumenische Einheit, die als Gabe Gottes gleichzeitig eine Aufgabe für uns ist, darf nicht nur in der „Dimension des Raumes“ (also regional), sondern muß auch in der „Dimension der Geschichte“ (also zeitlich) gesehen werden. Hier eine Einheit zwischen der „Ökumene im Raum“ und der „Ökumene in der Zeit“ zu schaffen, das ist der schwere Weg und die notwendige Frage, auf die weder die Toronto-Erklärung von 1950 noch die Einheitsformel von Neu-Delhi 1961 eine inhaltlich befriedigende Antwort geben. Im Raum der Ökumene gibt es zwar konkrete Einheitsvorstellungen, wie z. B. die römisch-katholische, die orthodoxe

oder auch gewisse ganz andersartige Vorstellungen im Bereich des Ökumenischen Rates, aber es ist Noths Überzeugung, daß neben der Erneuerung und Buße die ökumenische Bewegung auch Kriterien für den Tatbestand der Irrlehre und der Häresie entwickeln muß, wenn sie zu einer wahren Einheit der Kirche Jesu Christi gelangen will.

Hanfried Krüger, „Wege nach vorn — Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Enugu/Nigeria v. 12. bis 21. 1. 65“, Kirche in der Zeit, Nr. 2, Februar 1965, S. 53–58.

Zwischen den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen sind die Sitzungen des Zentralausschusses die eigentlichen Brennpunkte der ökumenischen Be-

wegung, die den neuesten Stand ökumenischen Lebens zusammenfassen und die Impulse zum weiteren Fortgang der ökumenischen Arbeit vermitteln. Das hat auch Enugu ganz deutlich wieder bewiesen. Die Nachfolge Visser 't Hoofts, Strukturfragen, der Dialog mit Rom, Konservative Evangelikale, die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966, die Vierte Vollversammlung 1968, die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat sind nur einige der großen Themen, mit denen man in Enugu rang und deren Ausstrahlung in der ganzen Welt spürbar sein wird.

Wilhelm Dantine, „Schöpfung und Erlösung“, Versuch einer theologischen Interpretation im Blick auf das gegenwärtige Weltverständnis, *Kerygma und Dogma*, Nr. 1, Januar 1965, S. 33–48.

Ausgehend von der Problemstellung auf der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung liefert hier Dantine einen Beitrag zum Thema „Schöpfung und Erlösung“. Nach einer vorwiegend der Methodenfrage gewidmeten Vorbemerkung gliedert sich der Aufsatz in drei Hauptteile: A. Die Schlüsselstellung der Anthropologie, B. Kosmische Christologie, C. Die Herrschaft Christi in der Schöpfung. Der letztgenannte Abschnitt enthält zwei beachtenswerte Exkurse über die Begriffe „Natur“ und „Geschichte“, die nach Dantine konstitutiv für die „Schöpfung“ sind, aber erst wirklich im Vollzuge der „Neuen Schöpfung“ als solche erkannt werden können.

J. Davis McCaughey, „Church Union in Australia“, *The Ecumenical Review*, Nr. 1, Januar 1965, S. 38–53).

Ausführlich und instruktiv wird hier über die Unionsverhandlungen in Australien berichtet, die dort zwischen Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianern im Gange sind und auf einen baldigen Abschluß hinzielen. (Als ständige Beobachter sind an den Gesprächen auch noch die Anglikaner beteiligt.) Die Vereinigungskommission hat in langjähriger Vorarbeit eine umfassende theologische Basis ausgearbeitet, die eingehend erläutert wird und als deren interessantester Punkt wohl die Tatsache gelten darf, daß die drei Kirchen, obwohl sie alle aus einer nichtbischöflichen Tradi-

tion stammen, sich eine bischöfliche Ordnung geben wollen.

Martin Luther King, „Mein Weg zur Gewaltlosigkeit“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 2/1965, S. 41–47.

Der Baptist Martin Luther King geht als Christ und Theologe den Weg des gewaltlosen Widerstands. Auch wenn dieser Weg der Gewaltlosigkeit kein spezifisch christlicher ist (vgl. Gandhi), so gibt es doch dafür auch eine besondere christliche Begründung. Neben den biographischen Daten sind vor allem die theologischen Einflüsse interessant, die den Friedens-Nobelpreisträger zu dieser Haltung geführt haben.

Appraisals of Ecumenism, Christianity Today, Nr. 9, Januar 1965, S. 3–55.

„Bestandsaufnahme des Ökumenismus“ — unter diesem Titel widmete die bekannte evangelikale amerikanische Zeitschrift eine ganze Nummer der ökumenischen Problematik in den USA. Neben Grundsatzartikeln wie „Der Nationalrat der Kirchen und der Ökumenische Rat“, „Der Internationale Rat christlicher Kirchen (ICCC)“, „Die Südlischen Baptisten und das ökumenische Anliegen“, „Die Missouri-Lutheraner und die Ökumene“, „Einheit oder Institutionalismus“ finden sich hochinteressante statistische Angaben, einige kleinere Dokumentationen sowie die Geschichte vom Antichrist von Vladimir Solowjow.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Albert C. Outler, „Vatican II — Act Three“, *Christianity and Crisis*, Nr. 22, Dezember 1964, S. 260–264.

R. K. Orchard, „Joint Action for Mission“ — Its Aim, Implications and Method, *The International Review of Missions*, Nr. 213, Januar 1965, S. 81–94.

Wolfgang Hans Hollweg, „Getrennt um der Einheit willen“ — Die ökumenischen Aufgaben der Alt-Katholischen Kirche heute, *Veröffentlichung der St. Andreas-Mission*, München 1964, 15 Seiten.

Angel F. Carrillo de Albornoz, „Religious Liberty“ — A General Review of the Present Situation in the World, *Ver-*

öffentlichung des Ökumenischen Rates, Geneva 1964, 35 Seiten.

Paul Abrecht, „Issues in Christian Social Thought and Action“, Christianity

and Crisis, Nr. 21, Dezember 1964, S. 250–254*).

Ross Terrill, „Conversation in Peking“, Christian Century, Nr. 2, Januar 1965, S. 47–50*).

NEUE BÜCHER

VISSER 'T HOOFT

Gelebte Einheit — Ökumenischer Dialog. Festschrift für W. A. Visser 't Hooft, herausgegeben von Robert C. Mackie und Charles C. West, aus dem Englischen übersetzt von Armin Boyens. Ev. Missionsverlag, Stuttgart 1965. 227 Seiten. Leinen DM 19,80.

Zu seinem 25jährigen Dienstjubiläum im Jahre 1963 als Generalsekretär des Ökumenischen Rates haben führende ökumenische Persönlichkeiten dieses Buch dem geistvollen und erfolgreichen „Ingenieur der ökumenischen Bewegung“ Dr. W. A. Visser 't Hooft gewidmet. Schon die Herkunft der Mitarbeiter an dieser Festschrift aus allen Kontinenten und aus den verschiedensten Kirchen der Welt einschließlich der römisch-katholischen Kirche zeigt die ganze Spannweite der Lebensarbeit sowie die Vielseitigkeit der Gaben und der persönlichen Beziehungen des Jubilars. Die Beiträge selbst geben von ganz verschiedenen Seiten her nicht nur interessante Einblicke in die Vorgeschichte und Geschichte des Ökumenischen Rates, nicht nur einen Überblick über die Fülle der Probleme, mit denen die ökumenische Bewegung und Visser 't Hooft als ihr stärkster Motor in den letzten 25 Jahren ganz persönlich zu ringen hatten, sondern — das Wertvollste an diesem Buch — auch starke Impulse für den weiteren Weg und Dienst des Ökumenischen Rates. Das Buch ist zu reichhaltig, als daß man in kurzem eine Inhaltsübersicht geben könnte. Es sei nur auswahlweise hingewiesen auf den einleitenden Beitrag des schottischen Presbyterianers Mackie über „W. A. Visser 't Hooft — wie ihn seine Freunde sehen“, auf das ganz persönliche Bekenntnis des französischen Dominikaners Yves Congar „Ökumenische Erfahrung und Bekehrung“, auf die neutestamentliche Studie des griechischen Laientheologen Nikos Nissiotis über „Die

Einheit der Gnade“, auf die instruktive Studie des amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr über „Die Entwicklung einer Sozialethik in der ökumenischen Bewegung“, auf die hochaktuellen Ausführungen des indischen Rechtsanwalts M. M. Thomas aus der orthodoxen Syrischen Mar-Thoma-Kirche von Malabar über „Christliches Bekenntnis in der asiatischen Revolution“ und nicht zuletzt auf den Beitrag der einzigen Frau in dem 14köpfigen Exekutiv Ausschuß des ÖRK, der anglikanischen Engländerin D. Kathleen Bliss über „Ökumene — Gedanken eines Laien“. Wir sind dankbar — wie D. Adolf Wischmann, der Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, in seinem Geleitwort mit Recht sagt —, dieses Buch nun auch in einer deutschen Übersetzung der englischen Ausgabe zu haben und so teilhaben zu können an der Lebensarbeit Dr. Visser 't Hoofts, der ein treuer und kritischer Freund und Helfer auch unserer deutschen Kirchen war und noch ist.

Martin Haug

KRITISCHE FRAGEN AN DIE ÖKUMENE

Unity in Mid-Career. An Ecumenical Critique. Edited by Keith R. Bridston and Walter D. Wagoner. The Macmillan Company, New York 1963. 211 Seiten. \$ 4.95.

Ein für Kirchen- und Weltgeschichte gleichermaßen so bedeutsames Phänomen wie die ökumenische Bewegung bedarf nicht nur kritischer Korrektur von außen, sondern der ständigen Selbstprüfung ihrer Gestalt und ihres Weges. Schon von daher verdient ein so breit angelegter (und in seiner Art wohl erstmaliger) Versuch, wie er in diesem Buch unternommen wird, der Beachtung, zumal wenn an ihm Persönlichkeiten von ökumenischem Ruf und Rang be-

teiligt sind. Wir nennen nur die Namen der beiden Herausgeber Keith R. Bridston und Walter D. Wagoner sowie ihre Mitarbeiter Liston Pope, Alexander Schmemmann, U Kyaw Than, Elisabeth Adler, Ralph Hyslop, Lewis S. Mudge, Walter Leibrecht, Henry P. Van Dusen, William B. Cate, Robert Paul, Robert Tobias und John Garrett. Solche Stimmen kann man nicht einfach überhören, auch wenn sie unbequeme Themen zur Sprache bringen, denn die meisten der Genannten blicken auf eine lange Erfahrung in der ökumenischen Bewegung zurück, in einigen Fällen sogar im Genfer Arbeitsstab selbst.

Die Beiträge behandeln fünf Fragenkreise: die Ost-West-Gegensätze, Theologie und Bedeutung der „Councils“, Struktur und Organisation des Ökumenischen Rates, theologische Grundlegung und praktische Verwirklichung des ökumenischen Gedankens und den ökumenischen Aspekt in der theologischen Ausbildung. Es sind wirklich ausgezeichnete Aufsätze darunter, so diejenigen von Alexander Schmemmann über die Stellung der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung und von Elisabeth Adler über die kirchliche Gemeinschaft durch den „Eisernen Vorhang“ hindurch. Auch die vier Abhandlungen über die „Councils“ werden zu einem Zeitpunkt, da wir uns erneut mit der Ekklesiologie des Ökumenischen Rates zu beschäftigen haben, auf besonderes Interesse stoßen.

Daß manches in dieser Sammlung aus der inneramerikanischen Situation heraus gesehen und gesagt ist, kann angesichts der Zusammensetzung der Mitarbeiterschaft nicht verwundern. Um so mehr ist man auf die Untersuchungen gespannt, die sich unmittelbar mit Form und Funktion des Ökumenischen Rates befassen, indes gerade hier haben — neben dem besonnen abwägenden, wenn auch mehr analysierenden als neue Wegeweisenden Artikel von Liston Pope — Keith R. Bridston und John Garrett ihre Kritik oftmals unnötig überspitzt und dadurch um die (doch beabsichtigte) heilsame Wirkung gebracht. Die Grundtendenz aber, von der diese Gedankengänge (wie auch das ganze Buch) bestimmt ist, nämlich die ökumenische Bewegung nicht institutionell erstarren, sondern sich dynamisch weiterentwickeln zu lassen, sollte auch bei uns nicht ohne Echo bleiben. Kg.

Gerhard Bergmann, Ökumene wohin gehst du? Gespräch unter Brüdern. Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1965. 80 Seiten. Kart DM 1,50.

Es gibt weder die Evangelische Allianz noch gibt es die Ökumene, sondern es gibt nur Glieder der Kirche Christi, die sich in der Allianz oder in der Ökumene oder in beidem zusammengeschlossen haben. Daher kann auch keiner von ihnen offiziell für die Allianz oder die Ökumene sprechen. Das muß man bedenken, wenn man die beiden hier in einem Bändchen zusammengefaßten Vorträge liest. Zwischen den Allianzkreisen und der Ökumene bestehen seit Jahren gewisse Spannungen. Diese Spannungen in einem offenen und brüderlichen Gespräch einmal darzulegen und wenn möglich auszuräumen, war der Anlaß, weshalb das Ökumenische Referat des Kirchlichen Außenamtes in Frankfurt/Main, unter Leitung von Oberkirchenrat Dr. Krüger, zwei profilierte Vertreter der beiden großen Einheitsbewegungen unserer Tage um ein Referat vor den landeskirchlichen ökumenischen Beauftragten in Arnoldshain gebeten hat. Das Ergebnis liegt in Form dieser Broschüre vor, die insofern eine Erweiterung bringt, als Dr. Bergmann auch noch eine Beantwortung der Fragen an die Allianz von Bischof D. Eichele anfügte. (Beide Vorträge finden sich auch einschließlich der Antworten in der ÖR, Januar 1965, S. 14–50.) Das Gespräch zwischen „konservativen Evangelikalen“ und der Ökumene wurde damit auch in Deutschland begonnen. Es wird nun auf regionaler und lokaler Ebene fortgesetzt werden müssen. Die Kenntnis dieser beiden Vorträge wird dabei eine wesentliche Hilfe sein. Ludwig Rott

Klaus Goebbels, Christliche Einheit aus der Sicht des Neuen Testaments. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Verlagsverein Lebendiges Wort, Augsburg 1964. 82 Seiten. Kartonierte DM 3,90.

In dieser Schrift, die sich durch wohlthuende Sachkenntnis und Objektivität von manchen antiökumenischen Veröffentlichungen unterscheidet, wird offensichtlich von einem „Evangelikalen“ das Gespräch mit der ökumenischen Bewegung gesucht. Die Notwendigkeit einer sichtbaren Einheit der Gemeinde Jesu wird bejaht, aber die Einheitsvorstellungen der römisch-katholischen

Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen — soweit sie dort überhaupt greifbar sind —, ja selbst der Evangelischen Allianz, werden verneint. Christliche Einheit verwirklicht sich, nach Meinung des Verfassers, einzig und allein im rechten Gehorsam gegenüber dem im Neuen Testament geoffenbarten Weg: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Leib. Das heißt: Absage an jegliche über die Ortsgemeinde hinausgehende kirchliche Institutionalisierung, an die Volkskirche mit ihrer Kindertaufe sowie an jede Art von formuliertem Bekenntnis außer der inspirierten Heiligen Schrift und Übernahme einer Gemeindeordnung und Lehre, wie sie im täuferisch-kongregationalistischen Independentismus ihren etwaigen Ausdruck gefunden hat. Daß in diesem Büchlein das Bild der ersten Christengemeinden in unkritischer und ungeschichtlicher Weise idealisiert wird, sollte keinen, der am Gespräch mit den konservativen Evangelikalen interessiert ist, davon abhalten, dennoch zu dieser Schrift zu greifen, denn hier werden an die ökumenische Bewegung interessante und sehr ernst zu nehmende kritische Fragen gestellt, die uns zum Nachdenken und zur Diskussion zwingen.

Ludwig Rott

UM SINN UND GESTALT DER KIRCHE

Hendrik Berkhof, Die Katholizität der Kirche.
EVZ-Verlag, Zürich 1964. 112 Seiten.
Leinen DM 12,80.

Berkhofs Studie über Sinn und Tragweite des Begriffs der Katholizität als Merkmal der einen Kirche versteht sich als Beitrag zur Frage nach dem „Ökumenischen“, das für ihn auf das engste mit dem „Katholischen“ zusammenhängt (ohne mit ihm identisch zu sein), so daß die Probleme des „Ökumenischen“ um so eher eine sachgemäße Beantwortung und Lösung finden können, wenn der grundlegende Begriff des „Katholischen“ geklärt ist. Solcher grundlegenden Klärung dient seine nun auch in deutscher Sprache vorliegende kurze, aber höchst inhaltsreiche und anregende Arbeit.

Im 1. Kapitel (11—42) wird die Begriffsgeschichte von „katholisch“ dargelegt, das in der alten und mittelalterlichen Kirche, aber auch in der reformatorischen Theologie überwiegend quantitativ, d. h. auf die

geographische Ganzheit gehend verstanden wurde und erst in neuerer Zeit (zuerst wohl auf römisch-katholischer Seite: Y. Congar u. a.) eine qualitative, d. h. auf die Ganzheit der Heilsoffenbarung gehende Bedeutung — das quantitative Moment begründend und umfassend — angenommen hat, in welchem doppelschichtigen Sinn es seither die ökumenische Debatte beherrscht, ohne daß jedoch von einer präzisen und allgemein anerkannten Durchklärung des Begriffes gesprochen werden könnte.

Zu einer solchen Klärung versucht B. im 2. Kapitel (43—65) zu gelangen, indem er den vor allem im Epheser- und Kolosserbrief programmatische Bedeutung annehmenden Begriff der „Fülle“ und des „Erfüllens“ (pleroma, pleroun) als „biblisch-theologische Fundierung“ des Katholizitätsbegriffs exegetisiert: „Fülle“ meint — als „Gabe“ — die universal-totale Herrschaft Christi über die Welt, die in der Kirche, die in dieser „Fülle“ Christi ihren Lebensgrund hat, „prophetisch-exemplarisch“ aufgerichtet ist; diese „Fülle“ ist — als „Ziel“ — zugleich ein die Kirche und den einzelnen Glaubenden einbeziehender „processus“ als Erfüllung und Verwirklichung jener Herrschaft Christi (als der vorgegebenen „Fülle“) „bis in die letzten Winkel unseres Daseins“. Katholizität als „Fülle“ meint also — als Indikativ und Imperativ — den terminus a quo und terminus ad quem der Kirche.

Das 3. Kapitel (66—83) zieht das exegetische Ergebnis systematisch-theologisch aus: Die Katholizität ist primär und grundlegend nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehen, spiegelt sie doch das „Wesen“ Christi als des Hauptes der Kirche wider. Diese christologische Begründung der Katholizität verleiht dieser einen — christologisch geeinten — Doppelcharakter: sie ist zugleich exklusiv, d. h. christozentrisch konstituiert und normiert, und inklusiv, d. h. universal orientiert und bezogen, konkret: die Kirche ist, weil von dem einen Christus herkommend, auf die ganze Welt gerichtet und so allumfassend. Wird die Katholizität der Kirche so als ihr Grund und Ziel verstanden, so ist damit ein rein organologisches („organistisches“) Verständnis ihres „processus“, wie es den modernen Katholizitätsbegriff weithin auszeichnet, ausgeschlossen: Dieser „processus“ ist eine „Sache des Ringens, der Bekehrung und der Erneue-

„Wahrheit als Mehrzahl“, worin sich die „Wahrheit als Einzahl“, der einen Wahrheit Gottes und Christi, nähert. (An dieser Stelle vermißt man die letzte Präzision in Begrifflichkeit und Durchführung: So richtig und notwendig der Einspruch gegen das die Wahrheit quantifizierende Reden von „Teilwahrheiten“ u. ä. [Congar u. a.] ist, so wenig ist das angestrebte qualitative Wahrheitsverständnis mit der Dialektik von „Wahrheit als Einzahl und Mehrzahl“ völlig eindeutig und angemessen bestimmt.)

Im 4. Kapitel (84—106) werden die wichtigsten heutigen Kirchen und Kirchengemeinschaften kritisch daraufhin geprüft, wie und wo in ihnen die (qualitative!) Katholizität der einen Kirche (also kurz gesagt: ihre Christozentrik) verwirklicht bzw. nicht verwirklicht wird. Das Wachsen aller dieser Kirchen zu immer „erfüllterer“ Katholizität ist nur in ihrem Miteinander möglich. So ergibt sich notwendig ein doppeltes Verhältnis von Katholizität (als der qualitativen oder „vertikalen“, d. h. christozentrischen Einheit) und Ökumenizität (als der quantitativen oder „horizontalen“, d. h. universellen Einheit): Die Ökumenizität wird aus der Katholizität geboren und ist deren Ziel und Frucht; und: die Katholizität — als „erfüllte“ Katholizität — wird aus der Ökumenizität geboren und ist deren Ziel und Frucht. Damit wird zugleich die Vorstellung, die Einheit der Kirche (als die Gestaltwerdung ihrer Katholizität) könne in der Integrierung aller Kirchen in eine bereits bestehende Kirche oder ein feststehendes, geschichtlich vorgegebenes Modell von Kirche bestehen bzw. dadurch geschaffen werden, abgewiesen.

Die von B. durchgeführte entschlossene christologische Begründung nicht nur allgemein der Ekklesiologie, sondern auch speziell der Katholizität der Kirche stellt eine wesentliche Fortführung und Erweiterung des sich weithin mit emotionalen Assoziationen begnügenden Redens von der *ecclesia catholica* dar und ist aus diesem Grund dankbar zu begrüßen, mag man auch im einzelnen manche Vorbehalte haben.

Klaus Haendler

Wolfgang Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen

und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. 2 Bde. (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd. 5.) Ludgerus-Verlag, Essen 1964. 311 bzw. 334 Seiten. Brosch. DM 18,—, Leinen DM 22,—.

Die vorliegende Untersuchung, Überarbeitung und Weiterführung einer 1962/63 der Facoltà di Teologia der Pontificia Università Gregoriana in Rom vorgelegten Dissertation (nach den Arbeiten von P. Lengsfeld, G. Hasenhüttl und G. Greshake ein weiteres Beispiel der erstaunlichen ökumenischen Aufgeschlossenheit dieser Fakultät), versteht sich bewußt und programmatisch als „Beitrag zum ökumenischen Gespräch“: Die mit dem Stichwort „Vaticanum II“ bezeichnete Situation der römisch-katholischen Kirche, in der „das Ringen um die Katholizität der Kirche Christi im Mittelpunkt der ekklesiologischen Arbeit steht“, läßt mit Dringlichkeit nicht nur nach dem Verständnis solcher Katholizität im römischen, sondern auch im außerrömischen Raum fragen. Als Vorarbeit für einen alleseitig zu führenden Dialog über die Katholizität der Kirche legt B. eine „Bestandsaufnahme“ dessen vor, „was die zeitgenössische evangelisch-lutherische und römisch-katholische Theologie darunter versteht“ (7).

Im ersten Hauptteil (23—180) wird diese Bestandsaufnahme vorbereitet und zugleich ihr Grund gelegt durch eine begriffsgeschichtliche Untersuchung von „katholisch“ und „Katholizität“, beginnend mit dem nichttheologischen Gebrauch dieser Begriffe (23—35), ins eigentlich Theologische durchstoßend mit einer Darstellung des patristischen (36—77) und mittelalterlichen (78—92) Verständnisses, weitergeführt mit einer Untersuchung der Rezeption und Interpretation des Begriffes durch die lutherische Reformation (93—127) und seinem Schicksal in der nachtridentinischen römischen Theologie (128—155) und abschließend mit einer (allzu) kurzen Darlegung des Katholizitätsverständnisses in den orthodoxen, reformierten und anglikanischen Kirchentümern sowie der ökumenischen Bewegung (156—170).

Der zweite Hauptteil (181—588) stellt in einem ersten Teil (182—311) das lutherische Katholizitätsverständnis dar: Nach einer kurzen Skizzierung des lutherischen Kirchenverständnisses (182—219) als der

systematisch-theologischen Voraussetzung alles Redens von Katholizität wird das Verständnis dieses Begriffes im „orthodoxen“ Luthertum der Gegenwart dargelegt (220 bis 261), unter welchem Oberbegriff B. Theologen wie Ihmels, Sommerlath, Wehrung, Elert, Althaus, Brunstäd, E. Wolf, Kinder, P. Brunner, Vogel, Schlink u. a. zusammenfaßt, sodann das Verständnis der Katholizität im „katholisierenden“ Luthertum eines Heiler, Stählin und der Michaelsbruderschaft, Lackmann und der „Sammlung“ u. a. (262—311). Als gemeinsames Grundverständnis zumindest der „orthodoxen“ Gruppe stellt B. die christologische Begründung der Katholizität heraus, die näherhin im Evangelium von der *iustificatio impii sola gratia sola fide* ihr Zentrum hat, also — im Unterschied zur „katholisierenden“ Gruppe — konstitutiv nur qualitativ und höchstens akzidentiell quantitativ (in welchem Sinn auch immer) zu verstehen ist.

Der zweite Teil des zweiten Hauptteiles (319—588) entfaltet das römische Katholizitätsverständnis: Einer Darlegung des seinem Ansatz und Zentrum nach inkarnatorisch-sakramentalen römischen Kirchenverständnisses (319—400) folgt die biblisch-theologische Grundlegung von „katholisch“ und „Katholizität“ (401—463) anhand der deuteropaulinischen „pleroma“-Theologie (Eph., Kol.). Die systematisch-theologische Explikation (468—531) versteht von dieser Grundlegung aus die Katholizität der Kirche als „Fülle der Gnade Christi für die Fülle der Schöpfung durch die Kirche“, oder kürzer: „Gnade Christi für die Welt durch die Kirche“ (473), und legt sie dementsprechend in doppelter Hinsicht aus: als trinitarisch begründete und sakramental strukturierte „Katholizität der Gnade“ (477—495) und als schöpferbezogene „Katholizität der Welt“ (495—530). Das aus dem wesentlichen Verständnis der Kirche als *ecclesia catholica* angesichts der heutigen ökumenischen Situation notwendig entstehende Problem „Katholizität und Ökumene“ (532 bis 572) wird mit dem Bescheid des Gefordert- und Mitgesetztheins papalistisch-episkopaler Romanität durch die und in der Katholizität „gelöst“, ohne daß damit für das römische Verständnis ein problematischer „Rest“ bliebe.

Die abschließende Betrachtung „Evangelische Katholizität?“ (573—588) faßt die

Untersuchung zusammen: Trotz des nicht zu leugnenden Gesichtetwerdens der Katholizität der Kirche durch die lutherische Theologie der Gegenwart ist diese von einem wirklichen Erfassen ihres eigentlichen Wesens weit entfernt — „reduziert“ sie doch die „wirkliche“ Katholizität der Kirche auf die „Universalität des heilschaffenden Evangeliums“ — und durch ihren eigenen Ansatz konstitutiv an ihrer vollen Würdigung behindert. Erst wo dieser Ansatz, das „Formalprinzip des lutherischen Denkens“, in Frage gestellt wird — B. denkt hier offenbar an das „katholisierende“ Luthertum —, zeigt sich ein „verheißungsvoller Ansatzpunkt“ (581).

B.s Arbeit stellt einen sehr willkommenen und zu begrüßenden Beitrag zur gegenwärtigen Debatte um den Begriff der Katholizität dar, der allein schon dadurch hilfreich und nützlich ist, daß er die uferlos und unüberschaubar auseinanderfließende Literatur (beachtenswert auch die umfangreiche Bibliographie: 589—629) sorgfältig und genau, wenn auch zuweilen zu minutiös (und darum ermüdend) zusammenfaßt und ordnet und so Konturen des Gesprächs sichtbar macht. Hier sind allerdings sofort Einwände zu machen. Sie betreffen nicht in erster Linie die Auswahl — obwohl man über die repräsentativ-exemplarische Bedeutung mancher der referierten Theologen streiten könnte —, sondern die von B. zum Zweck einer übersichtlichen Ordnung vorgenommene Klassifizierung: weder gelingt die Abgrenzung der fünf Typen, die B. hier sieht, gegeneinander überzeugend, noch sind diese jeweils in sich geschlossen und so ein wirklich einheitlicher Typ. (Nur ein Beispiel: Was haben W. Elert und E. Wolf unter dem gemeinsamen Oberbegriff „Katholizität als Kontinuität“ wirklich gemeinsam?) Zur Gewinnung einer das Luthertum in seiner ganzen Breite erfassenden Sicht wäre es auch notwendig gewesen, sich nicht nur auf das deutsche Luthertum (das wesentlich knapper hätte dargestellt werden können) zu beschränken, sondern etwa das amerikanische (Missouri-Synode) und skandinavische (nur andeutungshaft skizziert: 222—225) Luthertum hinzuzunehmen. (Daß man die Darstellung des nur eben angedeuteten anglikanischen und reformierten Katholizitätsverständnisses sowie — vor allem — die Position K. Barths, die ja nicht ohne Einfluß auf

manche der referierten Theologen ist, schmerzlich vermißt, sei nur am Rand vermerkt, dem Vf. wegen seiner thematischen Beschränkung jedoch nicht vorgeworfen.)

Ein Letztes noch: Es ist auffällig und angesichts der ökumenischen Zielsetzung dieser Arbeit zur Resignation stimmend — wenn auch angesichts des vom Vf. als defizient beurteilten lutherischen Katholizitätsverständnisses ebenso notwendig wie folgerichtig —, wie wenig die Darstellung und Entfaltung der römischen Position in einem wirklichen, d. h. offenen Dialog mit der lutherischen Position geschieht und wie wenig diese, wenn schon nicht direkt befruchtend, so doch im Sinn eines „Notabene“ stimulierend und korrigierend von Relevanz für den eigenen Standpunkt wird. Aber vielleicht kann man von der römischen Theologie im Augenblick trotz (wegen?) des Vaticanum II noch nicht mehr erwarten?
Klaus Haendler

Johannes Christiaan Hoekendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft. Kreuz-Verlag, Stuttgart und Berlin 1964. 218 Seiten. Leinen DM 12,80.

Für die Kirchen ist Hoekendijk ebenso nötig wie Kierkegaard für den einzelnen Christen. Beide üben eine unerläßliche kritische Funktion aus, beide verwunden, beide sind leidenschaftliche Gegner des status quo. Es ist darum besonders dankenswert, daß diese zehn Arbeiten Hoekendijks jetzt auch einem größeren Leserkreis in Deutschland zugänglich sind.

Hoekendijk versteht sich — ebenso wie andere ökumenische Theologen, die über Kirche, Mission und Laien schreiben, etwa Kraemer oder Yves Congar — als „loyale Opposition“. Er fordert, daß die Kirche Jesu das größtmögliche Risiko eingeht, nicht das kleinstmögliche, das sich oft als „größtmögliche Verantwortlichkeit“ tarnt: „In Jesus sind wir eingeführt in eine total neue Geschichte freier Menschen . . . der immerwährenden Improvisationen“ (S. 76). Das heißt für H., daß die Mission oder das Apostolat in der Mitte alles kirchlichen und ökumenischen Denkens stehen muß. Nicht Reden über das strapazierte „abrahamitische Wagnis“ bringt Erneuerung, sondern die Erkenntnis, daß die Kirche der Welt gegenüber immer in einer Notsituation ist, nicht nur dort, wo sie eine kleine Min-

derheit darstellt. Manche Gedanken Hoekendijks sind inzwischen theoretisch akzeptiert worden, gewiß nicht nur auf seine Vorstöße hin. Trotzdem meine ich, es wäre gut, wenn jeder Pfarrer und jeder Theologe gleich neben seinen Büchern konfessionell geprägter Ekklesiologie diesen kleinen, aufregenden Hoekendijk stehen hätte: zur Korrektur des status quo. Günter Wieseke

Jan R. Weerda, Nach Gottes Wort reformierte Kirche. Christian Kaiser Verlag, München 1964. 232 Seiten. Kartoniert DM 14,—.

Aus dem Nachlaß des für seine Freunde und Schüler allzufrüh verstorbenen Erlanger Ordinarius für reformierte Theologie, D. Weerda, wird hier eine Sammlung von Aufsätzen vorgelegt, die bei aller Verschiedenartigkeit der Problemstellung letztlich doch alle um ein großes Thema kreisen: Die Kirche Jesu Christi — ihre Gestalt und ihre Ordnung nach Gottes Wort. Drei besondere Kennzeichen sind es dabei, die diese neun Arbeiten auszeichnen: Die enge Verbundenheit von Theologie und Praxis. Weerda hat nicht nur gelehrt, daß die Funktion der Theologie stets eine der Gemeinde dienende sei, sondern er hat es hier auch exemplifiziert. (Vgl. vor allem „Kirche und Diakonie in der Theologie Calvins“, S. 118.) — Sodann die strenge historische Wissenschaftlichkeit, nämlich die Arbeit am Detail, von dem her dann erst das Ganze zu verstehen ist — und nicht umgekehrt! (Daher seine mühevolle Beschäftigung mit Spezialthemen, die sich jedoch alle in eine große Konzeption einreihen lassen, wie z. B. „Peter Viret, der Lausanner Reformator“ [S. 204], „Eine Einladung zur Emdener Synode 1571“ [S. 68], „Ordnung zur Lehre — zur Theologie der Kirchenordnung bei Calvin“ [S. 132].) — Und schließlich der aktuelle Bezug auf die heutige Situation. Ganz deutlich tritt das z. B. in dem Vortrag aus dem Jahre 1954 „Die Gemeinde als Gestalt und Problem im frühen reformierten Kirchenrecht“ oder in dem Aufsatz „Entstehung und Entwicklung der Gottesdienstordnungen der reformierten Gemeinden zu Emden“ (S. 190 und S. 11) zutage. Weil es Weerda in seinem theologischen Mühen um die Kirche Christi ernst war, mußte er auch im besten und tiefsten Sinne zu einem ökumenischen Theologen werden. Diese ökumenische Leidenschaft ver-

bunden mit größter wissenschaftlicher Sachlichkeit macht die vorgelegten Spezialstudien für den Bereich der historischen wie der systematischen Theologie — und hier wieder vor allem für die uns heute in der Ökumene so bedrängenden Fragen von Kirche und Tradition — so fruchtbar.

Ludwig Rott

Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen. (Kirche und Konfession, Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes Bd. 7.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 235 Seiten. Engl. brosch. DM 16,80.

Den zwölf Abhandlungen ist gemeinsam, daß sie ihren Gegenstand von einer Theologie des Wortes her sichten und beurteilen. Kirchengeschichte wird als Geschichte der „Auslegung der Heiligen Schrift“ verstanden. Natürlich bedeutet dies nicht, daß der Kirchenhistoriker und Konfessionskundler sich der Vielfalt der sich anbietenden Methoden verschließen könnte und dürfte. Aber vom „reformatorischen Typ“ des Kirchengeschichtsbegriffes aus gewinnt die Auslegung des Zeugnisses von Christus in der Schrift größte hermeneutische Bedeutung für das Verständnis der Kirchengeschichte. Ebeling stellt fest, daß die Kirchengeschichte „in ihrer ganzen Vielfältigkeit die wie auch immer interpretierte Einheit des ganzen Kanons zur Voraussetzung hat“ (23). Wenn in der Reformation das konfessionelle Problem in seiner ganzen Schärfe aufbrach, so lag das in der Erkenntnis beschlossen, daß es eine aufweisbare, dogmatisch und institutionell gesicherte und unversehrte Einheit der una sancta ecclesia in der Geschichte nicht geben kann und wird (46). An dieser Stelle erhebt sich dann die Frage nach der Begründung des konfessionellen Gegensatzes. Ist er ein philosophischer, wie Ebeling im Anschluß an Julius Kaftan und in Auseinandersetzung mit van de Pol erwägt, oder liegt er in der unterschiedlichen Behandlung des Problems „sola scriptura“ und Tradition? Ebeling meint, daß es grundlos sei, von einer Annäherung der konfessionellen Standpunkte zu reden (zu denken ist an die lehramtliche Auffassung von Schrift und Tradition im Zusammenhang mit dem Assumpta-Dogma!). Der im reformatori-

schen „sola scriptura“ formulierte Protest habe neuen Auftrieb und Bestätigung erfahren. Daran ändern nach Ebelings Meinung auch Käsemanns Fragen in „Begründet der neustamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ (1951/52) nichts. Die Variabilität des urchristlichen Kerygmas im neustamentlichen Kanon will Ebeling nicht bestreiten, aber er fragt, „was hier eigentlich Variabilität, Differenz oder Widerspruch bedeutet und was sinnvollerweise überhaupt an Einheit zu erwarten wäre“ (147). Ebelings zentrale Fragestellung bricht erst auf in dem Beitrag „Worthafte und sakramentale Existenz“ (197 ff.). Hier möchte er der „eigentlichen Differenz“ (201) zwischen den Konfessionen näherkommen. Dabei ist es gewiß verdienstlich, daß Ebeling — wiederum in Auseinandersetzung mit van de Pol — die falsche Alternative „Personalismus — Ontologie“ überwinden möchte. Wird es aber *ausreichen*, das ontologische Problem „gerade im Horizont von Sprache und Wort zu bedenken“? (209). Mit dieser Frage stehen wir mitten in den innerprotestantischen Kontroversen! Ist die Aufgabe, an der weitergearbeitet werden muß, nur diese, von den Sakramenten her schärfer das Wesen des Wortes zu erkennen? Hier wäre wohl ganz neu über die Participatio am Christus-Heil nachzudenken.

Anmerungsweise sei noch darauf verwiesen, daß so wichtige Abhandlungen Ebelings wie „Über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde“ und „Zur Frage nach dem Sinn des mariologischen Dogmas“ nunmehr allgemein greifbar sind. Es handelt sich insgesamt um einen wertvollen Sammelband. Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Günther Gassmann, Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 283 Seiten. Brosch. DM 29,—.

Gerade dort, wo das zähe Festhalten der Anglikaner am bischöflichen Amt als einer *conditio sine qua non* für die Einheit der Kirche u. U. mehr als Ärgernis denn als hilfreicher Beitrag empfunden wird, muß diese Monographie hochwillkommen sein, zeigt sie doch in historisch ausgebreiteter und systematisch gründlicher Weise die eigenen Motive und Gedanken der anglikanischen Seite in der Frage des Bischofsamtes

auf. Leider wirkt sich jedoch die Begrenzung auf die „neuere“ Theologie, d. h. etwa den Zeitraum der letzten 100 bis 150 Jahre für das Verständnis der inneranglikanischen Situation nicht förderlich aus: die grundlegende und bleibende Bedeutung der „katholischen“ Interpretation des allgemeinen Status der Kirche von England durch die „Caroline Divines“ im 17. Jahrhundert fällt dadurch doch zu sehr außer Betracht. Die vereinfachte und in England selbst so nicht gebrauchte Einteilung der theologischen und kirchlichen Gruppen in „anglokatholisch“ und „nicht-anglokatholisch“ (letzteres als Sammelbegriff) läßt es dabei in der modernen deutschen Sicht leicht zu einer prinzipiellen Isolierung der anglokatholischen Position kommen, die fast zur Abwertung wird, wenn ihr etwa bescheinigt wird, sie werde heute eigentlich nur noch von älteren Theologen vertreten. Die breite „Rezeption“ des katholischen Anliegens der Oxfordbewegung des 19. Jahrhunderts und damit ihr nicht weniger breites Weiterwirken auch in der im engeren Sinn „nicht-anglokatholischen“ Theologie, zumal auch außerhalb Englands in der weltweiten Anglican Communion, kommt dabei nicht in den Blick. Prinzipiell wird auch nicht gesehen, daß die „anglokatholische Position“ nicht etwas in der Kirche von England isoliert Bestehendes ist, sondern den in dieser Kirche sich behauptenden Ausdruck des Verständnisses des Bischofsamtes darstellt, wie es sämtlichen „katholischen“ Kirchen einschließlich der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche eigen ist. Es wäre deshalb eine fatale Täuschung, wenn die Leser aus Gassmanns Darstellung entnehmen würden, die anglikanische Kirche sei im Amtsverständnis „im Grunde“ nicht mehr sehr verschieden von den in der heutigen deutschen lutherischen Theologie vertretenen oder vertretbaren Auffassungen.

Gassmann läßt, trotz der Zurückhaltung im historischen Referat, deutlich erkennen, daß er die anglokatholische Position für im Grunde indiskutabel hält. Folgerichtig muß er die anglikanisch-katholische Sakramentsgemeinschaft streng genommen für nicht viel mehr als einen Irrtum halten, indem hier in seiner Sicht ja nur Übereinstimmung mit einer nicht maßgeblichen Gruppe der anglikanischen Kirche bestehen würde. Übrigens wird in der Bezugnahme auf die Arbeit von

Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt (altkath.) über dieses Verhältnis der Name mit „Hammersstein“ konstant und wiederholt ver-
schrieben.

Der entscheidende Punkt der ganzen Frage des anglikanischen Amtsverständnisses, das ja ganz allgemein auf katholischer Seite neuen Erörterungen unterliegt, ist in der Bewertung der „plene-esse-Theorie“ für das Amt selbst und die Einheit der Kirche berührt. Auch nach Gassmann erheben wenigstens „die meisten nicht-anglikanischen Theologen die Forderung, daß die Annahme des historischen Bischofsamtes und der bischöflichen Ordination durch eine nicht-bischöfliche Kirche eine notwendige Voraussetzung für ein Abkommen über Interkommunion oder eine Vereinigung mit einer anglikanischen Kirche ist“. Damit ist in der Kirche von England die im ganzen sich ausprägende „katholische“ Grundhaltung gewahrt, und man sollte sich nicht über die Tragweite dieser „Bedingung“ für die Einheit in gesamtanglikanischer Sicht täuschen. Gassmann anerkennt mit Recht hier Gesprächsmöglichkeiten, erweckt aber im Gesamttenor vielleicht doch die Hoffnung auf etwas zu leichte Lösungen der auch hier noch bestehenden Schwierigkeiten.

Werner Küppers

Friedrich Wilhelm Kantzenbach (Hrsg.), Baron H. E. von Kottwitz und die Erweckungsbewegung in Schlesien, Berlin und Pommern (Briefwechsel). Quellenschriften zur Ostdeutschen und Osteuropäischen Kirchengeschichte, Heft 11/12. Verlag „Unser Weg“, Ulm/Donau 1963. 262 Seiten. Kart. DM 26,50.

Die Frage, welchen Anteil die deutsche Erweckungsbewegung in den ersten vier Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts als Vorläuferin an der späteren ökumenischen Bewegung hat, ist historisch und theologisch noch lange nicht geklärt. Der Grund liegt zum Teil darin, daß uns das zeitgenössische Quellenmaterial noch nicht zugänglich gemacht wurde. Eine beträchtliche Lücke schließt hier Kantzenbach mit der vorliegenden Briefsammlung aus dem Nachlaß des Barons von Kottwitz. In einer sachkundigen Einleitung umreißt Kantzenbach die Stellung des Barons und seines Berliner Kreises innerhalb der deutschen Erweckungsbewegung. Ein erster Hauptteil bringt dann Briefe

des Barons an verschiedene Persönlichkeiten, unter denen vor allem J. H. Wichern zu erwähnen ist. Weitere Hauptteile, jeweils durch wertvolle Anmerkungen ergänzt, mit Briefen an von Kottwitz schließen sich an. Besonders beachtenswert ist hier die Korrespondenz von Tholuck, den Gebrüdern Adolph und Franz Zahn sowie von L. Heubner und Gustav Knak. — Diese Briefe sind ein getreuer Spiegel jener Zeit und geben Kunde von einem geistlichen und ökumenischen Aufbruch, dessen große Auswirkungen wir erst heute einigermaßen überschauen. Daher ist das vorliegende Werk nicht nur für den Kirchengeschichtler von Interesse, sondern gehört in jede ökumenische Bibliothek. Ludwig Rott

CATHOLICA

Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Otto Müller Verlag, Salzburg 1964. 576 Seiten. Leinen DM 39,50.

Der bekannte Innsbrucker Kirchenhistoriker kann bei seiner auch kontroverstheologisch höchst aktuellen Darstellung der patristischen Symboltheologie der Kirche an Bemühungen französischer Theologen (besonders Henri de Lubac) anknüpfen. Der Band vereinigt früher gesondert erschienene Aufsätze. Die Ekklesiologie der Väter wird durchgehend auf dem Hintergrund antiker Überlieferung plastisch gedeutet und in die dogmengeschichtliche Entwicklung hineingestellt. Dabei ergibt sich auch ein schöner Beitrag zur „pneumatischen Exegese“. Ein erstes Kapitel befaßt sich mit der Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen. Augustin war der Lehrmeister des Abendlandes für die Lehre von der Gottesgeburt. Auch in liturgische Texte ging diese Idee ein. Natürlich ist die Beziehung zur Mariologie sehr eng. Maria gilt als das große Vorbild der Kirche, als Typus der jungfräulich fruchtbaren Kirche. Über Gregor d. Gr. und Bernhard verfolgt Rahner die Entwicklung der Idee der Neugeburt Christi in den Herzen der Gläubigen bis zu Meister Eckhart. Ein zweiter Gedankenkreis befaßt sich mit dem „Mysterium Lunae“. Neben vorchristlicher Mondweisheit wirkt hier besonders der Sprachgebrauch der Psalmen ein. Vielleicht hätte neben der sorglichen Dar-

stellung auch der Versuch einer kritischen Würdigung des Gehalts dieses „lunaren Symbolismus“ (172) unternommen werden müssen.

Der Hauptteil des Werkes ist der patristischen Auslegung von Joh. 7, 37 und 38 gewidmet. Mit ungeheurer Gelehrsamkeit umkreist Rahner alle mit der antiken Schiffsymbolik verbundenen Bilder (Meer, Schiff, Mastbaum, Planke, Arche als Schiff des Heils). Der biblische Sprachgebrauch hat im Rahmen dieses Gedankenkreises besonders vielfältige, interessante geistesgeschichtlich-synthetische Verarbeitung gefunden. Reizvoll wird die Umbildung antiker Bilder und Vorstellungen durch den christlichen Gehalt herausgearbeitet. Für die ökumenische Problematik hat der Abschnitt über das Schiffelein des Petrus (Zur Symbolgeschichte des römischen Primats, 473 ff.) ein besonderes Gewicht. Ausgehend von Luk. 5,3 begegnet im Taufbüchlein Tertullians zum erstenmal die Deutung des Apostelschiffs auf die Kirche.

Das Buch Rahners vermag der ekklesiologischen Besinnung dadurch einen Dienst zu tun, daß es meditativ die Symbolwelt betrachtet und so eine von kirchenrechtlichen Kategorien überfremdete Ekklesiologie kräftig durchstößt.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

M.-J. Le Guillou, Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der *communio*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1964. 686 Seiten. Leinen DM 38,50.

Dieses respektable Werk — wohl der bisher umfangreichste theologische Beitrag von römisch-katholischer Seite zur ökumenischen Begegnung der Kirchen — ist in unserer Zeitschrift schon anlässlich des Erscheinens der französischen Originalausgabe (1960) gewürdigt worden (vgl. ÖR H. 3/1961 S. 188). Der Verf., der hier das Ergebnis einer zehnjährigen Forschungsarbeit im Studienzentrum *Istina* vorlegt und offizieller Beobachter seiner Kirche auf der Vollversammlung von Neu-Delhi war, sieht die gemeinsamen Wesensmerkmale der ökumenischen Bewegung und der röm.-kath. Kirche in der Zuordnung von Mission und Ökumene, von Sendung und Einheit. Auf diesem Hintergrund strebt er eine Theologie der *communio* an, die sich als Bindeglied zwischen den

getrennten Kirchen erweisen könnte, indem sie die Fülle der Katholizität in ihrer ganzen Weite erfahren läßt.

Auch bei dieser Übersetzung bedauert man — ebenso wie bei der im gleichen Verlag erschienenen Geschichte der ökumenischen Bewegung von Georges Tavard —, daß sie fünf Jahre später als das Original erschienen ist (die Auslieferung erfolgte im Februar 1965). Zwar sind die Ergebnisse von Neu-Delhi noch nachgetragen, aber die Bezüge zum Konzilsgeschehen wie auch zu den ereignisreichen ökumenischen Konferenzen der letzten vier Jahre — einschl. der dazugehörigen Literatur — fehlen. Sollten übrigens nicht in einer so gewichtigen Studie, die bewußt zum Weiterforschen anregen will, auch die Literaturangaben auf das Vorhandensein deutscher Übersetzungen hin geprüft werden? In dem vorliegenden Text ist das leider kaum geschehen. Wir sagen das nicht um der Kritik, sondern gerade um der Bedeutung willen, die wir diesem ebenso gedankenreichen wie gelehrten Werk beimessen, das in unserer ökumenischen Diskussion die verdiente Beachtung finden sollte.

Kg.

Das Konzil im Spiegel der Presse. Bd. II. Hrsg. von Weihbischof Walther Kampe. Echter-Verlag, Würzburg 1964. 348 Seiten. Kart. DM 19,80.

Konzilsreden. Hrsg. von Yves Congar, Hans Küng, Daniel O'Hanlon. Verlag Benzinger, Einsiedeln 1964. 218 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der zweite Band der Pressestimmen — der erste ist in Heft 1/65 besprochen — behandelt die Zweite Session. Wieder ist der Bogen weitgespannt, die verschiedensten Stimmen kommen zu Wort, darunter auch einige sehr gewichtige aus evangelischer Sicht. Eine klare und übersichtliche Gliederung erleichtert die Benutzung. Im ganzen eine dem ersten Band durchaus gleichwertige Fortsetzung und eine unschätzbare Informationsquelle. Man sollte sich seine Meinung über das Konzil freilich nicht allein aus diesem Sammelband bilden; er bedarf der Ergänzung durch die inzwischen in reicher Fülle vorliegende Konzilsliteratur katholischer wie evangelischer Provenienz. Schade nur, daß die so originelle und höchst beachtenswerte Stellungnahme Karl Barth's

zum Konzil lediglich referiert und nicht wenigstens auszugsweise im Wortlaut zitiert wird!

Die oben als unerläßlich bezeichnete Ergänzung der Pressestimmen haben wir in gewisser Weise in den „Konzilsreden“. Auch hier werden nur die wichtigsten Voten der Zweiten Session wiedergegeben. Man glaubt den Herausgebern gern, daß sie die „Qual der Wahl“ hatten! Dreiundfünfzig Reden gruppieren sich um vier Themen — Selbstverständnis der Kirche, Erneuerung der Kirche, Einheit aller Christen, Dialog mit der Welt —, die dem Konzilsprogramm Pauls VI. entnommen sind und jeweils durch den entsprechenden Abschnitt aus seiner Eröffnungsansprache eingeleitet werden. Auswahlprinzip war, welche Voten im Sinne dieser so zentralen päpstlichen Kundgebung als „konstruktiv“ gelten durften. Die Herausgeber, deren Namen für die entschieden erneuerungswillige Gruppe auf dem Konzil stehen, geben ein eindrucksvolles Bild von dem Ernst, der Selbstbesinnung und Selbstkritik, dem geistlichen Gewicht, die diese reformerischen Stimmen auszeichnen. Nach der Dritten Session freilich ist die Frage erlaubt, ob uns hier nicht ein zwar in seinem Rahmen zutreffendes und achtunggebietendes Bild begegnet, das dennoch kein vollständiges ist, weil es den retardierenden Faktoren, vor allem den kurialen Praktiken hinter den Kulissen der Aula, nicht Rechnung trägt und nicht Rechnung tragen kann. Diese Feststellung soll keine Kritik bedeuten, vielmehr auf Grenzen hinweisen, die den Herausgebern selbst wohl nur zu bewußt sein werden. Darüber hinaus: Könnten Reden dieser Tendenz als Kommentare gleichsam zu den Ansprachen des Papstes anläßlich der Dritten Session in ähnlicher Anordnung herausgegeben werden? Die Frage beantwortet sich von selbst.

Hans Günther Schweigart

Werner Harenberg, Mischehe und Konzil. Chancen und Grenzen einer katholischen Reform. Ein dokumentarischer Bericht. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1964. 224 Seiten. Namenregister, Literatur- und Quellenverzeichnis. Kart. DM 9,80.

Es kommt dieser Dokumentation über die Mischehe durchaus zugute, daß sie von einem Nichttheologen, dem Redakteur des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL, Werner

Harenberg, zusammengestellt ist. Seit er den Auftrag hatte, über den konfessionellen Streit in Lohr zu berichten, ist er dem Problem auf den Spuren geblieben und hat nun mit innerem Engagement und journalistischem Geschick Dokumente ausgewählt und ausgelegt, auch Gespräche geführt, deren Kenntnis sich als sehr hilfreich für das Verständnis der Mischehenfrage und für deren Bewältigung erweisen wird. Auch in seiner Kritik an der katholischen Gesetzgebung und Praxis wie an evangelischen Mißverständnissen bleibt der Vf. immer wohlthuend sachlich und maßvoll. Mit der evangelischen Kirche und mit vielen Katholiken ist es sein Wunsch an das Konzil, daß die künftige Mischehengesetzgebung und -praxis mehr von seelsorgerlichen als von legalistischen Gesichtspunkten bestimmt sein möge und daß sich die Konzilsmehrheit, wenn nicht gar zur „Erlaubnis“, so doch zur Anerkennung der „Gültigkeit“ auch einer nicht katholisch getrauten Mischehe durchringen möge.

Man wünscht dieses Buch, das einen großen Teil der einschlägigen Literatur mit gutem Blick für das Wesentliche verarbeitet, in die Hände aller Theologen, vor allem der Konzilsväter und ihrer Berater, aber auch in die Hände aller unmittelbar oder mittelbar von der Mischehenproblematik Betroffenen.

Ulrich Valeske

Xavier Rynne, Briefe aus dem Vatikan. Die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1964. 431 Seiten. Leinen DM 24,80.

Xavier Rynnes Briefe über die erste Sitzungsperiode haben in der Weltpresse ein gutes Echo gefunden; zweifellos gehören sie zum seriösen Teil der Konzilsliteratur aus der Feder der hinter einem Pseudonym sich verborgenden Autoren. Auch die Briefe, die in Form eines chronologischen Berichts über die Geschehnisse der zweiten Sitzungsperiode berichten, haben den Vorzug, nicht hemmungslosen Spekulationen stattzugeben und Auftrieb zu verleihen. Die tabellarischen Übersichten über die Konzilsverhandlungen sind ein vorzügliches Orientierungsmittel. Aus den Debatten über die Hauptthemen „Kirche“, „Hierarchie und Bischöfe“, „Ökumenismus“ werden jeweils die wichtigsten Voten mitgeteilt, meistens in knap-

per Raffung. Der Autor verfährt dabei in deutlicher Begünstigung des fortschrittlichen Standpunkts und sieht die Behinderung des Konzils in einer kleinen, aber geschlossen operierenden Schar von Kurientheologen, denen gegenüber die im Geiste der Konzilspäpste arbeitenden Kräfte noch nicht die nötigen Methoden der Kooperation entwickelt hätten. Papst Paul VI. wird viel Verständnis entgegengebracht. Leider wird nicht die Frage untersucht, ob sich in seinen Ansprachen und der Enzyklika „Ecclesiam suam“ nicht doch Aspekte finden, die gegenüber Johannes eine betont traditionsbewußtere Position verraten. Es wäre dann zu fragen, ob lediglich Pannen im Verfahrensprozeß und kuriale Aktionen den Ertrag der zweiten Sitzungsperiode minderten. Der Verfasser hätte sich auch den Problemen der Religionsfreiheit und der „Juden-erklärung“ in diesem Zusammenhang schärfer analysierend zuwenden müssen. Nicht bestritten werden kann freilich das Recht der These, daß die Kirche sich in Ruhe an die mühevollen Arbeit machen muß, „zunächst einmal ihre eigenen Führer und Anhänger von der Notwendigkeit und Durchführbarkeit dieses aufregenden Vorhabens zu überzeugen“ (361). Eine nur revolutionäre Haltung führt noch nicht zum Erfolg. Im Rückblick auf die dritte Sitzungsperiode fragt man noch entschiedener nach der Rolle des Papstes im Konzilsgeschehen. Ob es da ausreicht, nur gewissen Kurientheologen kritische Fragen zuzumuten? Müßte die theologische Argumentation nicht profiliert gestaltet werden?

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

ORTHODOXIE

Vom Wirken des Heiligen Geistes. Das Sagorsker Gespräch über Gottesdienste, Sakramente und Synoden. Studienheft 4, hrsg. vom Außenamt der EKD. Luther Verlag, Witten 1964. 166 Seiten. Brosch. DM 14,80.

Auf die Hefte „Orthodoxie und Evangelisches Christentum“ (1), „Kirche und Kosmos“ (2) und „Tradition und Glaubensgerechtigkeit“ (3) folgt jetzt als vierter Bericht über ein evangelisch-orthodoxes Theologengespräch vom Oktober 1963 in Sagorsk das Studienheft „Vom Wirken des

Heiligen Geistes“. Dem im Titel festgehaltenen Thema entsprechen darin nur die beiden ersten Referate von Harbsmeier, Göttingen, und Uspenskij, Leningrad. Zwei weitere Vortragspaare behandeln die beiderseitige neuere Theologiegeschichte (Pitirim, Moskau, und Ernst Wolf, Göttingen) und die theologisch-ekklesiologische Bedeutung der Konzilien (G. Kretschmar, Hamburg, und Sabolotsky, Leningrad). Den Abschluß macht R. Slenczka mit „Erwägungen zum theologischen Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland“, dessen Fortsetzung angekündigt ist. Dazu kommen die Eröffnungsansprachen und ein historischer Rückblick auf den bisher zurückgelegten Weg. Die Aussprachen der Tagung sind im Bericht nicht festgehalten, doch findet sich eine aufschlußreiche Darlegung von W. Saryčev, Moskau, „Zur Kritik und Weiterführung wichtiger Positionen des vorangegangenen Evangelisch-Orthodoxen Gesprächs von Arnoldshain 1959“. Dabei wird deutlich von „im Lichte der religiösen Verständigung höchst hoffnungsvollen Thesen“, aber auch von „natürlichen, obwohl nichtsdestoweniger bedauerlichen Differenzen, welche von vornherein im Verlauf der Diskussion auftauchen“, gesprochen. Dieses ehrliche russische Wort gibt sehr gut die eigentümliche Mischung von Annäherung und Fernbleiben wieder, die diese Studienkonferenzen bisher kennzeichnete und auch nach den gegebenen Voraussetzungen kirchlichen Lebens und theologischer Arbeit zunächst noch weiter kennzeichnen wird.

Dem Kirchlichen Außenamt der EKD gebührt jedenfalls besondere Anerkennung, daß es unter seinem Präsidenten D. Wischmann in dieser Weise den schon 1948 unter seinem derzeitigen Präsidenten Martin Niemöller eingeschlagenen Weg des theologischen Dialogs fortsetzt. Mag sich beim Lesen der parallellaufenden Referate auch gelegentlich der Eindruck eines „Doppelmonologs“ statt schon des eigentlichen Wechselgesprächs ergeben, so bleiben in diesem Stadium das Zusammenkommen an sich und die konkret-authentische Information bedeutsam. Die Dokumentierung dieses bisherigen Wegstückes und seiner Fortsetzung verdienen im Blick auf die große gesamtökumenische Bedeutung der

Teilnahme der Russischen Orthodoxen Kirche breite und aufmerksame Beachtung.

Werner Küppers

Demosthenes Savramis, Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie, in: Ökumenische Studien, hrsg. von E. Benz, VI. Verlag E. J. Brill, Leiden/Köln 1964. 118 Seiten. Leinen DM 18,—.

Der erweiterte Wiederabdruck einer Aufsatzreihe aus der Zeitschrift „Kyrios“ Berlin 1962/63, vorgetragen mit unbekümmertem jugendlichen Elan, aber auch mit seltener Vertrautheit mit der griechischen Literatur, bildet — in wechselseitiger Korrektur — eine nützliche Ergänzung zu der von Prof. Bratsiotis, Athen, veranstalteten Selbstdarstellung der Orthodoxen Kirche von Hellas. (Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, in: Die Kirchen der Welt, Bd. I, hrsg. von H. H. Harms u. a.; 2 Bände, Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1959.)

Den Hauptgegenstand bildet die Geschichte der grundsätzlichen Stellungnahmen der Kirchen von Konstantinopel und von Hellas zur ökumenischen Zusammenarbeit im 20. Jh. Die nur knapp markierte dogmatische Kontroverse zwischen Orthodoxie und Protestantismus wird richtig nicht nur in der Ekklesiologie, sondern besonders auch in der Anthropologie gesehen — Begriff der synergeia, des gottmenschlichen Zusammenwirkens. Dagegen kommt der durchgehende Unterschied von orthodoxer „mystischer“ Theologie und westlicher Scholastik, insbesondere in der Gnadenlehre, nicht zum Ausdruck. Die römische These vom — zentralistischen und unfehlbaren — Papstprimat wird optimistisch als in Wandel begriffen, jedoch später in einer Anmerkung zutreffend als der von allen orthodoxen Theologen übereinstimmend abgelehnte west-östliche Kontroverspunkt Nr. 1 bezeichnet. — Die bahnbrechende Rolle der dem Patriarchat Konstantinopel unterstehenden russischen Diaspora-Theologen für die ökumenische Verständigung der 20er und 30er Jahre ist freilich kaum angedeutet.

Die deutschen Dokumentarpublikationen in den vom Kirchlichen Außenamt der Ev. Kirche in Deutschland herausgegebenen „Informationen aus der Orthodoxen Kirche“ sowie in den Dokumentarberichten der Unterzeichneten in: Kirchliches Jahrbuch der Ev. Kirche in Deutschland, Jg. 1949, 1956

und 1962 sind nicht herangezogen, obwohl sie mehrfach Korrekturen gegenüber den von S. benutzten anderweitigen Übersetzungen enthalten.

Gute Beherrschung der deutschen Sprache — nur hat auch S. sich die unexakten Übersetzungen „Griechisch-Orthodoxe Kirche“ und „Russisch-Orthodoxe Kirche“ statt Griechische und Russische Orthodoxe Kirche zu eigen gemacht. Vorzügliche Ausstattung! (Einige wenige Druckfehler, darunter S. 112 „der Stankpunkt der Lateiner“).

Hildegard Schaefer

Erich Klamroth, Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdiajew. Ein umfassender Überblick über das Werk dieses großen Russen des 20. Jahrhunderts in: Theol. Forschung, hrsg. von H. Bartsch, F. Buri, G. Harbsmeier, D. Georgi und J. Robinson, XXIX. Herbert Reich, Evang. Verlag Hamburg-Bergstedt 1963. 118 Seiten, davon 17 S. Register. Engl. brosch. DM 10,—.

Das Fascinosum, das der russische Exmarxist und „religiöse Existentialist“ N. B. zwischen den beiden Weltkriegen und noch kurz danach auf die europäische Intelligenz ausübte, beruhte auf seinen markanten Gesellschaftsdiagnosen und Literaturkritiken, dargeboten auf dem Hintergrund einer „Philosophie der Freiheit“, die sich freilich mehr in den Spekulationen des Görlitzer Schusters Jakob Bö h m e (um 1600) als in den geistlichen Erfahrungen der orthodoxen, griechischen und slawischen Kirchenväter aller Zeiten bewegte. Der schwierigen Analyse dieser Denkstruktur — leider ohne Berücksichtigung der aktuellen Umweltkritik des großen Publizisten — haben sich in den letzten Jahren zwei deutsche Monographien angenommen: R. R ö s s l e r, Das Weltbild N. B.s. Existenz und Objektivierung (1956, bespr. ÖR H. 4/1957, S. 188 f.) und E. K l a m r o t h unter dem noch umfassenderen, glücklichen Ordnungsbegriff „Ewige Schöpfung“. Dieses Sammelprinzip ist geeignet, N. B.s anthropologische, theologische, kosmologische und eschatologisch-apokalyptische Vorstellungen überschaubar darzubieten. Aber wie weit auch durchschaubar? Ansätze einer verhältnismäßig voraussetzungslos dargebotenen — ebenfalls „existentialistischen“? — Kritik sind eingeflochten.

Es ist nicht das letzte Verdienst der beziehungsreichen Schrift, der eine reiche westeuropäische Bibliographie beigegeben ist, den Beweis e contrario zu liefern, daß eindeutige Kategorien zum kritischen Verständnis der modernen russischen „Religionsphilosophie“ nur aus den zentralen Positionen der orthodoxen Vätertheologie — insbesondere der „Gottmensch“, die „Herrlichkeit Gottes“ (doxa / gloria, nicht = „Schönheit“!), das göttlich-menschliche „Zusammenwirken“ — zu gewinnen sind. An diesen im westlichen christlichen Denken durch Jahrhunderte teils entstellten, teils verschütteten Maßstäben scheidet sich der zeitlose Sinn und der vergängliche Unsinn jener östlichen religiösen Originalgenies der Neuzeit, unter denen N. B. einer der anregendsten ist.

Hildegard Schaefer

MARTIN NIEMÖLLER

Martin Niemöller, Eine Welt oder keine Welt. Reden 1961—1963. Stimme-Verlag, Frankfurt a. M. 1964. 232 Seiten. Engl. brosch. DM 14,80.

Auch der 4. Band seiner gesammelten Reden zeigt Martin Niemöller als einen Mann, der aus tiefer christlicher Verantwortung die Stimme des Evangeliums in Kirche und Welt zu Gehör zu bringen sucht. Die Vielzahl der behandelten Fragenkreise schließt auch eine Reihe ökumenischer Themen ein, die das innere Engagement des Verfassers für die ökumenische Bewegung eindrücklich bezeugen. Kg.

ÖKUMENISCHE INFORMATION

John D. Hughey (Hrsg.), Die Baptisten (Band 2 der Reihe A „Die Kirchen der Welt“). Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1964. 280 Seiten. Leinen DM 28,—.

Dieser Band wurde ausschließlich unter ökumenischen Aspekten geschrieben. Er bietet eine Selbstdarstellung der Baptisten für die Ökumene und beinhaltet das aktuellste Material, das es zur Zeit zur Geschichte und Theologie des weltweiten Baptismus in deutscher Sprache gibt. Auch wenn die Kirchen des Ökumenischen Rates in Studium und Praxis über eine vergleichende Ekklesio-

logie hinausgewachsen sind, entbindet uns das doch nicht von der Pflicht, die Tradition und gegenwärtige Gestalt der verschiedenen Konfessionsfamilien kennenzulernen und stets vor Augen zu haben. Hier schließt das vorliegende Werk — wie überhaupt die ganze Reihe! — eine bestehende Lücke: Ökumene ohne eine gründliche Kenntnis der Kirche des ökumenischen Partners ist unmöglich.

Der erste Hauptteil enthält unter dem Titel „Prinzipien und Praxis“ eine Summa baptistischer Theologie, wobei der besondere Nachdruck auf der Lehre von der Taufe, dem Gemeindeverständnis und der Mission liegt. Der zweite Hauptteil entfaltet dann die Geschichte sowie die heutige Situation der Baptisten in allen Kontinenten. Ein ausführlicher Anhang mit Statistiken, Anschriften, Dokumenten sowie einer Bibliographie schließt das Werk ab, dessen insgesamt 19 Artikel von den führenden Sachkennern des Weltbaptismus unter einer einheitlichen Konzeption verfaßt worden sind. — Wer das letzte Kapitel „Die Baptisten und andere Christen“ liest, wird vielleicht sagen: Ich hätte nicht gedacht, daß die Baptisten ökumenisch so aufgeschlossen sind! Allerdings nur, wenn — ja, wenn — man sie als gleichberechtigte Gesprächspartner akzeptiert und ihnen dieselbe Freiheit zugesteht, die man für seine eigene Kirche beansprucht.

Ludwig Rott

Heinz Brunotte, Die Evangelische Kirche in Deutschland. Geschichte, Organisation und Gestalt der EKD. Evangelische Enzyklopädie, Band 1. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964. 208 Seiten. Kart. DM 7,80.

Wenn wir in einer ökumenischen Zeitschrift auf diese Darstellung der Evangelischen Kirche in Deutschland bevorzugt hinweisen, so deswegen, weil nicht nur in Deutschland selbst, sondern gerade auch im ökumenischen Bereich eine solche zusammenfassende Orientierung bisher gefehlt hat. Der um Werden und Gestalt der EKD hochverdiente Verf., Präsident der Kirchenkanzlei in Hannover, verfolgt die Absicht, „Informationsmaterial über die geschichtliche Entwicklung, die äußere Organisation und das kirchliche Leben von heute zu bieten“, ohne dabei seine theologische und kirchenpolitische Überzeugung als bewußter

Lutheraner verleugnen zu wollen. So wird denn z. B. seine Beurteilung der Unionen im 19. Jh. nicht überall Zustimmung finden, und in der Tat hätte in einer ausgesprochenen Informationsschrift wohl auch anderen Wertungen Raum gegeben werden sollen.

Aber abgesehen davon erfüllt dieses mit Fakten sorgfältig unterbaute und doch gut lesbare Buch alle denkens- und wünschenswerten Voraussetzungen, um auch ökumenische Gäste in unsere komplizierte kirchliche Situation einzuführen — ein Dienst, der durch eine englische Übersetzung auch in die Kirchen der Ökumene hinein ausgedehnt und damit noch wirksamer gemacht werden könnte. Kg.

Lutherisches Handbuch. Teil I: Lutherische Kirchen in der Welt. Teil II: Lutherischer Weltbund. Hrsg. vom Lutherischen Weltbund, Genf, Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1964. Zus. 313 Seiten. Kart. je DM 5,60.

Der Lutherische Weltbund gibt mit diesen Handbüchern allen ökumenischen Dienststellen und Mitarbeitern willkommene Informationen und Anschriftensammlungen, die sowohl seine eigene Arbeit wie die seiner Mitgliedskirchen umfassen. Kg.

ÖKUMENISCHE GEBETE

Mitten unter uns. Gottesdienstordnungen und Gebete. Hrsg. von der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland und der Evangelischen Jugend Deutschlands — Schülerbibelkreise. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal-Barmen 1965. 126 Seiten. Ringbuch DM 7,60.

Paul-Werner Scheele (Hrsg.), Vater, die Stunde ist da. Gebete der Ökumene. Herder Verlag, Freiburg 1964. 192 Seiten. Kartonierte DM 2,80.

Die ESGiD und die Schülerbibelkreise legen hier in der Form eines Ringbuches eine Gebetsammlung vor, die aus ihrer Arbeit erwachsen und zunächst auch für ihre Arbeit gedacht ist. Der Inhalt gliedert sich in vier Abschnitte: Gottesdienst (es handelt sich dabei vorwiegend um kurze Gottesdienstordnungen z. B. zum Buß- und Bettag, Jugendgottesdienst, Abendandacht usw.) — Gebete zum Gottesdienst — Der Einzelne —

Tradition. Über Gebete zu urteilen, ist eine eigene Sache. So gewiß es wahr ist, daß jede Zeit auch in ihren Gebeten ihren individuellen Ausdruck finden muß, so gewiß wird man auch gerade bei formulierten Gebeten nach dem Bleibenden fragen müssen. Einige der hier vorgelegten Gebete werden so „modern“ sein, daß sie in einigen Jahren von der Jugend selbst nicht mehr als ihre Gebete akzeptiert werden können; manche sind mehr Reflexion als Anbetung; aber viele sind ein echtes Gespräch mit Gott und können den Benutzern zu einer Hinführung und Einübung in das persönliche, freie Gebet dienen. Für die zum Frühjahr 1966 geplante Ergänzung wünschen wir uns vor allem

mehr Fürbitte-Gebete und mehr Gebete aus dem Bereich für Ökumene und Mission.

Das von Paul-Werner Scheele herausgegebene Bändchen ist eine Kostbarkeit aus dem Bereich der christlichen Gebetsliteratur. 328 Gebete aus der gesamten Christenheit wurden hier unter vier Leitgedanken aus dem „Hohepriesterlichen Gebet“ Jesu (Joh. 17) vereinigt: I. Verherrlichung II. Heiligung III. Einheit IV. Vollendung. Der Erzbischof von Paderborn, Kardinal Lorenz Jaeger, schrieb für dieses Taschenbuch das Geleitwort, und das Nachwort stammt von Roger Schutz, Taizé. Für die ökumenische Gemeindegemeinschaft und für die persönliche Andacht sehr zu empfehlen! Ludwig Rott

Mitteilungen der Schriftleitung

Über die dritte Session des II. Vatikanischen Konzils ist in den letzten Monaten viel geschrieben worden. Das Besondere des Berichtes, den einer der offiziellen Konzilsbeobachter des ÖRK, Dr. Lukas Vischer, vor dem Zentralausschuß in Enugu gegeben hat, dürfte darin liegen, daß Darstellung und Wertung des Konzilsgeschehens unter betont *ökumenischen* Gesichtspunkten erfolgen. Wir bringen den Vortrag in diesem Heft als einzige deutsche Zeitschrift in vollem Wortlaut.

Der Beitrag von Prof. Erich Dinkler trug ursprünglich den Untertitel „Bemerkungen eines Neutestamentlers“. Auch wenn dieser Zusatz in der endgültigen Fassung weggefallen ist, so dürfte der Schlüssel zu den Ausführungen des Verfassers gerade darin zu suchen sein, daß hier von der Hl. Schrift her drei gegenwärtig vordringliche Faith and Order-Themen herausgearbeitet und zur Diskussion gestellt werden.

Die Artikel von Prof. J. M. Lodman (Prag) und Rev. David M. Paton (London) sind einander kritisch zugeordnet. Beide Autoren behandeln das Verhältnis der Prager Friedenskonferenz zur ökumenischen Bewegung, der eine aus der Prager Sicht, der andere vom ökumenischen Standpunkt aus. Beide sprechen nicht in „amtlicher“ Eigenschaft, sondern wollen lediglich dazu beitragen, dieses schwierige, vielen unbequeme, indes nicht zu ignorierende Problem zu durchdenken.

Unter den „Dokumenten und Berichten“ stehen die Äußerungen kirchenleitender Gremien in Deutschland zur ekklesiologischen Bedeutung des ÖRK an erster Stelle. Sie wollen nicht nur informieren, sondern zur weiteren Beschäftigung mit dieser wichtigen Frage anregen. Da abgesehen von den deutschen Verlautbarungen bisher nur ein geringes Echo aus den Mitgliedskirchen des ÖRK laut geworden ist, hat das Genfer Generalsekretariat den 1. November 1965 als neuen Termin für weitere Stellungnahmen festgesetzt.

Nachdem durch die Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Enugu die Aufmerksamkeit ökumenischer Kreise in verstärktem Maße auf die Kirchen in Afrika gelenkt worden ist, dürfte der Bericht von Dr. Günther Gassmann, einem Schüler und Mitarbeiter von

Prof. Schlink, über die bevorstehende Kirchenunion in Nigeria von besonderem Interesse sein.

Hingewiesen sei schließlich noch auf die bewegenden Gedenkworte, die Prof. *Edmund Schlink* dem heimgegangenen Prof. Leo Zander (Paris), einem treuen Freund der deutschen Kirchen und begnadeten Interpreten orthodoxer Frömmigkeit, gewidmet hat. Ebenso sollte die Ergänzung unserer Übersicht über die in Deutschland bestehenden Ökumenischen Institute und Seminare beachtet werden.

In Verbindung mit unserer Zeitschrift wird demnächst eine *Beiheftreihe* erscheinen, in der in unregelmäßigen Abständen (jährlich etwa zwei Hefte) theologische Untersuchungen sowie Arbeitsunterlagen für das ökumenische Gespräch veröffentlicht werden sollen. Als erstes Heft wird das Protokoll der englisch-deutschen Theologenkonferenz herauskommen, die im vergangenen Jahre unter Beteiligung namhafter Wissenschaftler stattgefunden hat (deutscherseits: Heinrich Greeven, Ernst Käsemann, Ernst Kinder, Martin Schmidt und Wolfgang Schweitzer; englischerseits: R. R. Williams, S. L. Greenslade, G. W. H. Lampe, C. F. D. Moule, I. T. Ramsay, H. E. W. Turner, A. B. Wilkinson und J. Atkinson). Im Mittelpunkt stand die Frage: Wo liegt die Autorität in der Kirche und welche Ansprüche kann sie an den einzelnen Gläubigen stellen? Das Heft trägt den Titel „*Autorität und geistliche Vollmacht*“, wird etwa 96 Seiten umfassen und für die Bezieher unserer Zeitschrift DM 4,50 kosten (Ladenpreis DM 5,80). Um die Auflagenhöhe bemessen zu können, erbitten wir möglichst baldige Vorbestellungen, zugleich mit der Angabe, ob auch die Absicht auf Subskription der weiteren in dieser Reihe erscheinenden Hefte besteht. Wir weisen insbesondere ökumenische Studienkreise, Seminare, Institute und Bibliotheken auf diese neue Möglichkeit zum Bezug ökumenischen Arbeits- und Informationsmaterials hin.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Generalsekretär Gerhard Beetz, Bensheim (Bergstr.), Ernst-Ludwig-Str. 7 / Prof. Dr. Erich Dinkler, Heidelberg, Wilckensstr. 5 / Prof. Dr. Heinrich Fries, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1 / Dr. Günther Gassmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Dr. Klaus Haendler, Münster i. W., Am Stadtgraben 13/15 / Landesbischof i. R. D. Dr. Martin Haug, Freudenstadt, Rappenstr. 27 / Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Kehl, Friedrichstr. 12 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Prof. Dr. J. Milic Lochman, Prag I, Jungmannova 9 / Prof. D. Dr. Joseph Lortz, Mainz, Alte Universitätsstr. 17 / Rev. David M. Paton, London S. W. 1, Church House, Dean's Yard, Westminster / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37 a / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, Pöcking ü. Starnberg, Pixisstr. 2 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Genf 20, 150 Route de Ferney / Prediger Dr. Günter Wieseke, Münster i. W., Südstr. 70.

Soeben erscheint:

Christian Rietschel

SINNZEICHEN DES GLAUBENS

Die Sinnzeichen des Glaubens — Kreuz und Schiff, Fisch und Krone, um nur einige zu nennen — sind durch die Jahrhunderte hindurch überlieferte vermittelnde Chiffren für den uns tragenden tiefen Grund unseres Daseins und partizipieren am Letzten, Eigentlichen, Absoluten, an Gottes Wirken und Mächtigkeit. Auch wo sie nicht mehr als legitime Ausdrucksformen christlichen Glaubens erkannt und erfahren werden, haben sie von ihrer Gültigkeit nichts eingebüßt.

Der Verfasser dieses Buches weiß von dem verflachten Symbolverständnis, und auch von der Ratlosigkeit, mit dem der heutige Mensch den Sinnzeichen des Glaubens gegenübertritt. Er hat es deshalb unternommen, in klaren klassifizierenden Analysen anschaulich zu machen, wodurch sich die christlichen Symbol- und Sinnzeichen von den mancherlei anderen Zeichen, Signalen, Signets, Signaturen unterscheidet. Über ihre Ursprünge und Entfaltungen, Deutungen und Mißdeutungen schreibt der Autor aus tiefer Kenntnis um die Dinge, sachlich bis an den Punkt, an dem alle „Erklärung“ nur noch hinweisen kann auf die Liturgie des Gottesdienstes, auf Gebet und Verkündigung, sprachlich bis dorthin, wo alles Nachdenken einmünden muß in die Meditation über die Heilsgewalt Christi.

108 Seiten Text, 72 Kunstdrucktafeln mit 293 Abbildungen, Ganzleinen mit farbigem Schutzumschlag DM 30,—

JOHANNES STAUDA-VERLAG · KASSEL

Beihefte zur Ökumenischen Rundschau

Ende April wird das erste Heft dieser Reihe erscheinen. Geplant sind jährlich etwa zwei Hefte, in denen theologische Untersuchungen und Arbeitsunterlagen für das ökumenische Gespräch veröffentlicht werden. Die Hefte eignen sich insbesondere für ökumenische Studienkreise, für Seminare, Institute und Bibliotheken sowie für alle, die ernsthaft in der ökumenischen Diskussion mitdenken.

Als Heft 1 wird das Protokoll der englisch-deutschen Theologenkonferenz veröffentlicht, die 1964 unter Beteiligung namhafter Wissenschaftler stattfand. Das Heft trägt den Titel

Autorität und geistliche Vollmacht

Herausgegeben von Professor Wolfgang
S c h w e i t z e r und Pfarrer Claus K e m p e r

ca. 96 Seiten, DM 5,80, für Bezieher der Ökumenischen Rundschau DM 4,50.

Baldige Vorbestellungen sind sehr erwünscht, gleichzeitig wird um die Angabe gebeten, ob die Subskription auf alle weiteren Hefte dieser Reihe bestellt wird.

EVANG. MISSIONSVERLAG 7 STUTTGART 1

RUFER ZUR VERSÖHNUNG UND EINHEIT

Am 14. Juni beging Professor D. Dr. Friedrich Siegmund-Schultze in Soest/Westf. seinen 80. Geburtstag. Sein Weg als Theologe und Pfarrer führte nicht über die üblichen Stationen kirchlicher Laufbahnen. Er hatte schon als junger Mensch ein untrügliches Gespür für die Notwendigkeit des verantwortlichen Wagnisses, den entkirchlichten Massen des modernen Industriezeitalters das Evangelium durch gelebte Liebe und Solidarität nahezubringen. Nach englischem Beispiel gründete er 1911 in dem Arbeiterviertel von Berlin Ost die „Soziale Arbeitsgemeinschaft“, die als Mittelpunkt christlichen Verstehens und Dienens mehr als zwei Jahrzehnte hindurch auf die soziale Verantwortung der evangelischen Christenheit in Deutschland nachhaltige Wirkungen ausgeübt hat. Bis in sein hohes Alter hinein ist Siegmund-Schultze diesen Fragen suchend, forschend und wegweisend als Professor für Sozialwissenschaften in Münster und Direktor des Sozialpädagogischen Seminars in Dortmund nachgegangen.

Was er im kleinen zu verwirklichen suchte, hatte ihn frühzeitig in die weltweiten Zusammenhänge zwischenkirchlicher Beziehungen, vor allem mit dem angelsächsischen Bereich, hineingestellt. Nur in gemeinsamem Einsatz der Kirchen ließen sich ja die Grundlagen für Gerechtigkeit und Frieden schaffen, durch die eine krankgewordene Gesellschaft Heilung und Neuanfang finden konnte. Hier liegen die Wurzeln des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“, an dessen Vorbereitung, Gründung (1914) und Aufbau Siegmund-Schultze hervorragenden Anteil gehabt hat. Was im Weltbund erstrebt und geleistet wurde, mündete in den breiten Strom der Bewegung für „Praktisches Christentum“ (Stockholm 1925) und schuf entscheidende Voraussetzungen für den heutigen Ökumenischen Rat der Kirchen. In der Zeitschrift „Die Eiche“ (1912–1933) hat Siegmund-Schultze dieses ökumenische Zusammenwachsen der Christenheit festgehalten, begleitet und gefördert. In den 30er Jahren kam eine von ihm herausgegebene Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen „Ekklesia“ hinzu, die sich ein gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen der getrennten Christen zum Ziele setzte.

Siegmund-Schultze hatte schon 1933 unter dem Druck nationalsozialistischer Verfolgung seine Heimat verlassen müssen und in der Schweiz Zuflucht gefunden. Er hörte aber auch im Exil nicht auf, unermüdlich und ohne Verbitterung der Sache des Friedens und der Versöhnung zu dienen. Schon 1945 kehrte er nach Deutschland zurück, um ungeachtet aller Enttäuschungen dem ihm gewordenen Lebensauftrag weiter nachzugehen. Die ökumenische Bewegung ist seither Sache der offiziellen Kirchen geworden. Dadurch haben manche Fragestellungen sich geändert, neue Zielsetzungen sind aufgetaucht, alte Arbeitsformen in den Hintergrund getreten. Es ist verständlich, daß Siegmund-Schultze diese Entwicklungen

nicht immer vorbehaltlos bejahen und mitvollziehen konnte. Aber auch die ökumenische Bewegung unserer Tage sollte das verpflichtende Erbe ihrer Geschichte nicht zu gering veranschlagen.

Die reichen Schätze der von Sigmund-Schultze im Laufe seiner langjährigen und vielseitigen ökumenischen Tätigkeit gesammelten Dokumente, Konferenzberichte, Briefe usw. — 1934 vor dem Zugriff der damaligen Machthaber nach Schweden gerettet — sind heute in dem unter seiner Leitung stehenden „Ökumenischen Archiv“ zu Soest/Westf. einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich. Sie spiegeln nicht nur den historischen Werdegang eines wichtigen Teiles der ökumenischen Bewegung wider, sondern lassen uns zugleich Persönlichkeit und Wirken eines reich gesegneten Christuszeugen erkennen. Die ökumenische Bewegung in Deutschland und weit darüber hinaus hat allen Anlaß, dieses Mannes als eines ihrer ältesten noch lebenden Pioniere, der sich wie wenige andere unter Verzicht auf menschliche Sicherungen in ihrem Dienst verzehrt hat, in tiefer Dankbarkeit zu gedenken.

Hanfried Krüger

DIE ÜBERWINDUNG DER KONFESSIONELLEN SCHWIERIGKEITEN IN DER ÖKUMENE

VON ERNST BENZ

In dem Maß, in dem die ökumenische Bewegung ihre Bemühungen vertieft, eine theologische Begegnung zwischen den einzelnen christlichen Kirchen zum Zweck eines besseren gegenseitigen Verstehens und einer zukünftigen Überwindung der bestehenden Gegensätze herbeizuführen, hat sich immer deutlicher herausgestellt, daß die theologische Arbeit, die eine solche Begegnung und Vereinigung vorbereitet, nicht nur der systematischen Theologie und den exegetischen biblischen Wissenschaftlern überlassen werden kann, sondern zu einem entscheidenden Teil der ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung und Kirchenkunde zufällt, die damit vor eine neue Aufgabe gestellt wird und der eine wachsende Verantwortung für das Gelingen dieser Bemühungen zukommt. Sind es doch gerade die kirchengeschichtlichen Urteile, Vorurteile und Verurteilungen, die das konfessionelle Bewußtsein der Mitglieder der einzelnen christlichen Kirchen von heute prägen. Das allgemeine Bild von dem geschichtlichen Wert oder Unwert einer bestimmten Konfession, die Summe der historischen Urteile über ihre führenden Persönlichkeiten, über die Art ihres geschichtlichen Verhaltens, über ihre Erfolge und Irrwege, oft in einem sehr vereinfachten Kollektivurteil zusammengefaßt, bestimmen

heute noch aufs stärkste die gegenseitige Einstellung der Konfessionen zueinander und bilden die Hauptschwierigkeit, die sich einem gegenseitigen Verständnis, einer Begegnung und Zusammenarbeit in den Weg stellt.

Immer mehr stellt sich heraus, daß es nicht genügt, einerseits eine ökumenische Exegese des Neuen Testaments zu erarbeiten, andererseits auf dem Felde der Dogmatik zu einer ökumenischen Theologie vorzudringen. Mindestens ebenso groß und verantwortlich ist die Aufgabe, über die verschiedenen konfessionellen, nationalen und kontinentalen Provinzialismen unserer Vorstellung von Geschichte und Wesen der christlichen Konfessionen zu einer ökumenischen Auffassung der Kirchengeschichte vorzudringen. Diese Aufgabe bringt es notwendigerweise mit sich, auch eine bestimmte Methode zur Überwindung der Schwierigkeiten zu entwickeln, die dem Verständnis der anderen Konfessionen entgegenstehen.

1. Das globale Ausmaß der ökumenischen Begegnung

Der Umfang und die Besonderheit der Schwierigkeiten einer Begegnung der Konfessionen ergibt sich aus der gegenwärtigen geistigen und kirchenpolitischen Gesamtsituation der christlichen Kirche auf unserem Erdball. Den Ausgangspunkt einer ökumenischen Betrachtung der christlichen Kirchen hat die Tatsache zu bilden, die sich selber erst allmählich in dem kirchlichen Bewußtsein der heutigen Konfessionen durchgesetzt hat, nämlich die Tatsache der globalen Ausbreitung des Christentums. Der christlichen Kirche ist es als einziger unter den konkurrierenden Weltreligionen gelungen, ihren Universalitätsanspruch geschichtlich einzulösen und durch einen in der Geschichte der christlichen Kirche bisher unbekanntem Aufschwung der missionarischen Aktivität im 19. und 20. Jahrhundert sich über den gesamten Erdball auszubreiten.

Entscheidend ist nun, daß diese globale Ausbreitung des Christentums sich nicht in Form der Ausbreitung einer einzigen christlichen Kirche vollzogen hat, sondern in Form eines sehr energischen Wettstreits der verschiedenen Kirchen- und Sektentypen des Christentums. An der Ausbreitung des Christentums über den Erdball haben sich sämtliche Kirchen, Freikirchen und Sekten Europas und Nordamerikas beteiligt. So hat sich die *Pluralität kirchlicher Formen und Typen*, die bisher eine Eigenart des europäischen und vor allem des angelsächsischen Christentums war, über die ganze Erde verbreitet. Es gibt kein einziges Land der Erde, in dem das Christentum nicht in einer Vielgestalt von kirchlichen Formen und dementsprechend einer Vielgestalt geistiger, liturgischer, sozialer, politischer und kultureller Typen nebeneinander auftritt.

Ebenso entscheidend war, daß die globale Ausbreitung der christlichen Mission in einer Epoche stattgefunden hat, deren vorherrschendes Ideal der Gedanke der Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat war. Diese beiden Ideale waren so mächtig, daß es selbst einem Staat wie Spanien, in dem der römische

Katholizismus bis zum heutigen Tage seine stärkste rechtliche Verankerung als Staatsreligion gefunden hat, nicht gelang, die protestantische Kirche aus seinen Grenzen vollständig zu verdrängen, sondern daß er sich, wenn auch unwillig und unter fortgesetzten Widerständen, mit der Existenz nichtkatholischer christlicher Gemeinden abfinden mußte.

Die Folge dieser Tatsache der Pluralität der Konfessionen und der Mischung der verschiedenen Kirchentypen in allen Ländern und Gebieten der Erde bringt es mit sich, daß es sich heute keine einzige christliche Kirche mehr leisten kann, in einer splendid isolation für sich dahinzuleben und ihr konfessionelles Geschichtsbild zu pflegen. Die täglichen Pflichten führen Christen der verschiedenartigsten Kirchentypen beruflich und persönlich zusammen. Sie nötigen auch die Geistlichen der verschiedenen Kirchen in einer dringlichen und unabweisbaren Weise, sich mit der *Tatsache der Koexistenz einer Pluralität christlicher Kirchen* in ihrer täglichen Arbeit faktisch auseinanderzusetzen.

Die Schwierigkeiten einer Überwindung der interkonfessionellen Spannungen sind dadurch gewachsen, daß sie ein globales Ausmaß angenommen haben. Es ist genau das Gegenteil von dem eingetreten, was die Landesherren des Reformationszeitalters mit ihrem Prinzip *cuius regio, eius religio* bezweckten. Man versuchte nach Abschluß der Religionskriege des konfessionellen Pluralismus dadurch Herr zu werden, daß man ein Nebeneinander kirchlich in sich einheitlicher Territorien verschiedener Konfessionen duldet: Die Grundvoraussetzung war dabei, daß auf diese Weise das alte Ideal der kirchlichen Einheit wenigstens innerhalb der einzelnen Länder aufrechterhalten werden konnte. Inzwischen haben sich alle Konfessionen über die Landesgrenzen hinweg global ausgebreitet: Die Lutheraner sind ebenso über die ganze Welt verstreut wie die Methodisten und Baptisten, und im geographischen Sinne sind alle Konfessionen, Freikirchen und Sekten heute „katholisch“, d. h. die ganze Welt umfassend. Es ist daher völlig abwegig, etwa die ökumenische Frage nur in der deutschen landeskirchlichen Perspektive als eine Auseinandersetzung zwischen Luthertum und römischem Katholizismus zu sehen. Selbst wenn zum Beispiel einige lutherische Gemeinden Deutschlands sich entschlossen, unter bestimmten Bedingungen sich Rom zu unterstellen, und Rom die Bedingungen akzeptierte, wäre damit die ökumenische Gesamtsituation aufs Ganze gesehen kaum verändert, da das globale Nebeneinander und Aufeinanderangewiesensein der christlichen Konfessionen weiterbestünde.

Die Tatsache des globalen Pluralismus christlicher Kirchen wird durch auffällige Phänomene illustriert, so zum Beispiel durch den völligen Wandel auf dem Gebiet der *Konversionen*. In den Jahrhunderten vor der globalen Ausbreitung des Christentums schien das Phänomen der Konversionen auf einen Wechsel zwischen protestantischer und katholischer Kirche beschränkt. Wenn man von Konvertiten sprach, meinte man entweder einen Protestanten, der katholisch, oder einen

Katholiken, der protestantisch geworden war. Im Zeichen der heutigen globalen Koexistenz der Kirche ist auch das Phänomen der Konversionen viel mannigfaltiger geworden. Es gibt heute rund um die Erde Konversionen nach allen Richtungen im Gesamtbereich der koexistierenden Konfessionen, Konversionen von der Römischen zur Orthodoxen Kirche, von der Orthodoxen zur Anglikanischen Kirche, von der Anglikanischen Kirche zum Methodismus, vom Methodismus zum Luthertum und umgekehrt vom Luthertum zum Methodismus. Kurz gesagt, gerade das globale Zusammenleben einer Pluralität von Konfessionen hat auch eine Vieltätigkeit und Mannigfaltigkeit der Konversionen nach allen möglichen Richtungen hervorgerufen.

Die geschichtliche Bedeutung dieses Phänomens sollte nicht unterschätzt werden. Jeder Konvertit bringt ja die Tradition seines bisherigen Kirchentums bzw. gewisse strukturelle Formen religiösen Denkens, religiöser Empfindung und religiöser Verhaltensweise, wie er sie von seiner bisherigen Konfession empfangen hat, als ein bewußtes oder unbewußtes Erbe in die neue von ihm gewählte Kirche mit. Selbst dort, wo der Konvertit sich intellektuell von gewissen theologischen Lehrmeinungen und Überzeugungen und Praktiken seiner Kirche losgemacht hat, vermag er doch nicht die strukturelle Prägung abzuschütteln, die er durch Tradition, durch Erziehung und durch seine persönliche Erfahrung erhalten hat.

Das Hin und Her zwischen den Konfessionen hat sich vor allem dadurch verstärkt, daß erst durch die globale Ausbreitung des Christentums wie auch durch die globalen weltpolitischen Ereignisse die Konfessionen in einer Weise durcheinandergewirbelt wurden, die die Begegnung mit Menschen anderer Konfessionen zu einem gewöhnlichen Ereignis im Lebensbereich der meisten Menschen gemacht haben. Jeder Angehörige einer christlichen Kirche hat heutzutage in seinem täglichen Leben in einem Ausmaß mit Christen anderer Konfessionen zu tun, wie das vor wenigen Jahrzehnten noch undenkbar war. Aber auch die Emigrationsbewegungen haben zu einer verstärkten Konfessionsmischung beigetragen. Es genügt hier, als Beispiel auf die Bildung zahlreicher orthodoxer Nationalkirchen in Nord- und Südamerika hinzuweisen, die zunächst als völkische Minoritäten ihren nationalkirchlichen Typus als syrische, koptische, serbische, bulgarische, russische, ukrainische Orthodoxe Kirche festgehalten haben, aber durch das tägliche Zusammenleben mit Christen ihrer Umgebung und vor allem durch Heirat und persönliche Freundschaft in den Lebensbereich nichtorthodoxer christlicher Konfessionen hineingezogen werden.

2. Hindernisse einer ökumenischen Betrachtung der anderen Konfessionen

Es gibt eine ganze Reihe von Hindernissen innerhalb der traditionellen Betrachtung anderer Konfessionen, die sich einer ökumenischen Sicht in den Weg stellen. Diese Hindernisse sind beileibe nicht nur kirchlich-theologischer Art. So

macht sich auch in der bisherigen Betrachtung der anderen Konfessionen in einer oft völlig naiven, unreflektierten und selbstverständlichen Weise das Nationalbewußtsein bemerkbar, das auch die Profangeschichtsschreibung des vergangenen Jahrhunderts geprägt hat. Ja, man kann sagen, daß der politische Nationalismus auf dem Gebiet der Profangeschichtsschreibung schon viel erfolgreicher als Gefahr erkannt, bekämpft und teilweise sogar schon überwunden ist, als dies auf dem Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung und Kirchenkunde der Fall ist.

Dies ist besonders auffällig auf dem Gebiet der Reformationsgeschichtsschreibung. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein wurde an unseren protestantischen theologischen Fakultäten — um hier ein naheliegendes Beispiel zu wählen — nachreformatorische Kirchengeschichte im wesentlichen als deutsche Kirchengeschichte gelesen, in der charakteristischen Abfolge: Geschichte der Reformation, der Gegenreformation, des Pietismus, der Aufklärung, der Erweckungsbewegung, des Neukonfessionalismus, des Liberalismus. Die neuere Kirchengeschichte außerhalb Deutschlands wurde nur am Rande behandelt und im Grunde nur, soweit sie in die Epocheneinteilung der deutschen Kirchengeschichte einbezogen werden konnte. Daß die Epocheneinteilung der deutschen Kirchengeschichte bzw. der Kirchengeschichte des reformatorischen Christentums in Deutschland auf die Geschichte der Kirchen außerhalb Deutschlands oft gar nicht paßte, daß die Geschichte der anderen Kirchen ihren eigenen Rhythmus und ihre eigene Periodisierung aufwies, wurde nicht zur Kenntnis genommen.

Besonders verbreitet war daher in Deutschland die Unkenntnis der englischen und amerikanischen Kirchengeschichte, deren Epocheneinteilung sich so sehr von der der kontinentalen Kirchengeschichte unterschied. Eine gewisse Vorzugsstellung genossen noch die skandinavischen lutherischen Länder, die sich epochenmäßig unmittelbar in den Rhythmus der Geschichte des reformatorischen Kirchentums in Deutschland einfügen ließen. Dagegen blieb die Geschichte des außerdeutschen Calvinismus, vor allem die ungemein enge Verzahnung des kontinentalen mit dem überseeischen Calvinismus, in dem normalen Kirchengeschichtsbewußtsein terra incognita.

Umgekehrt wies auch die Darstellung der englischen Kirchengeschichte aus anglikanischer Feder Zeichen eines naiven britischen Nationalismus auf. Nun zwingt gerade die Entwicklung der englischen Kirchengeschichte durch die Ausbildung eines stark differenzierten Freikirchentums neben der englischen Staatskirche wie auch durch die Ausbildung sehr verschiedener Richtungen innerhalb dieser Staatskirche selbst und nicht zuletzt die weltweite Ausbreitung des British Empire und die damit verbundenen Missionsaufgaben dem Erforscher der englischen Kirchengeschichte von selbst einen weiteren ökumenischen Gesichtspunkt auf, als dies bei den Geschichtsschreibern des kontinentalen Landes- und Staatskirchentums der Fall ist. Der Nationalismus der englischen Kirchengeschichtsschreibung machte sich

eher in Gestalt der Vernachlässigung und — periodenweise — Ignorierung der kontinentalen Kirchengeschichte bemerkbar. Für das normale englische Bild von der Kirchengeschichte hörte die deutsche Reformationsgeschichte mit Luther und Melancthon auf und setzt dann zögernd wieder mit Schleiermacher ein. Was dazwischenliegt, gilt als unwichtig, uninteressant und daher als unwissenswert. Luther selbst ist von den Engländern erst im 20. Jahrhundert wiederentdeckt worden, wozu bezeichnenderweise ein methodistischer Theologe (Rupp) und ein emigrierter deutscher Lutheraner, der Methodist wurde (Hildebrand), den Anlaß gaben.

Der kirchengeschichtliche Globus jeder Nationalkirche wies andere weiße Flecke auf. Auf manchen dieser Globen bedeckten die weißen Flecke einen ziemlich großen Teil der Erdoberfläche, einschließlich Europas. Das kirchengeschichtliche Weltbild der einzelnen Nationalkirchen ähnelte den mittelalterlichen Weltkarten. Auf ihnen liegt jeweils das eigene Volk und Reich in der Mitte, während sich die übrigen Länder in drolligen Verkürzungen um das Zentralkorpus herumlagern: Italien ein kleines Stiefelchen unten, Spanien ein Ohr an der linken Seite, Skandinavien ein Ohr etwas weiter oben rechts, England eine kleine Insel, an den oberen Kartenrand gequetscht. Auf vielen konfessionellen Weltkarten ist auch Amerika noch nicht oder nur in phantastisch verzerrten Umrissen verzeichnet.

Zu diesen Schranken des Kirchenbewußtseins, die sich einer ökumenischen Betrachtungsweise entgegenstellen, gehören auch neben den nationalen Schranken politische Hindernisse anderer Art. Auch diese politischen Impulse sind von den spezifisch kirchlichen nicht zu trennen. Der reformatorische Calvinismus und hernach mit noch größerer Impulsivität das Freikirchentum haben in der Demokratie die gottgewollte Form der politischen Gesellschaftsordnung erblickt, nachdem die Kaiser und absolutistischen Herrscher der ersten anderthalb Jahrtausende des Christentums ihre Macht auf einem christlich motivierten Gottesgnadentum begründet wußten und ausgeübt hatten. Der Kampf gegen den aus der Revolution hervorgegangenen Napoleon ist auf europäischem Boden als Kampf der christlichen Monarchen Preußens, Österreichs und Rußlands geführt worden. Die früheste ökumenische Bewegung, das erste Erwachen eines ökumenischen Kirchenbewußtseins, ist auf europäischem Boden im Zusammenhang mit den Kriegen gegen Napoleon hervorgetreten: Die drei Herrscher des protestantischen Preußen, des katholischen Österreich und des orthodoxen Rußland vereinigten sich gegen den „Antichrist aus dem Westen“ zur „Heiligen Allianz“, die die Aufgabe hatte, das christliche Europa zu retten — damals verstanden als das Europa der Legitimität der christlichen Monarchie.

Unter diese nichtkirchlichen Hindernisse sind auch die Einflüsse zu rechnen, die vom geschichtlichen Selbstbewußtsein der einzelnen Kontinente ausgehen. Es gibt einen typisch europäischen Provinzialismus des kirchlichen Bewußtseins, der noch

lange nicht genügend aufgestöbert und als solcher erkannt ist. Dieser Provinzialismus wirkt sich sowohl nach Osten wie nach Westen, gegenüber Asien wie gegenüber Amerika aus. Um nur einige wenige Beispiele zu nennen: Die Tatsache, daß sich die geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche vor allem im Mittelmeerraum abgespielt hat und sich in den späteren Jahrhunderten immer mehr nach Nordwesteuropa verlagerte, hat zu einem Provinzialismus des europäischen Geschichtsbildes geführt, der die Kirchengeschichte in Osteuropa und vor allem die Kirchengeschichte auf asiatischem und afrikanischem Boden mehr und mehr aus den Augen verloren oder höchstens als Randphänomen gelegentlich mitbehandelt hat.

Aber auch der amerikanischen Kirchengeschichte gegenüber galt in Europa bis zum ersten Weltkrieg der Satz: *Americana non leguntur*. In ähnlicher Weise lassen sich aber auch in der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung Elemente nachweisen, in denen ein kombiniert kirchliches und politisches amerikanisches Sendungsbewußtsein zu einer charakteristischen Verengung und Verkürzung des Geschichtsbildes führt.

Ein weiteres Hindernis einer ökumenischen Betrachtung der Kirchengeschichte besteht in gewissen ständischen und sozialen Schranken der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung. Auch hier sind „weltliche“ und „kirchliche“ Motive nicht klar zu scheiden. In diesem Zusammenhang wäre z. B. darauf hinzuweisen, daß in dem Kirchenbewußtsein, das sich auf dem Boden des europäischen Landes- und Staatskirchentums entwickelt hat, die Laien offensichtlich zu kurz gekommen sind. Das hängt damit zusammen, daß die bisherige Geschichtsschreibung sich im wesentlichen nur innerhalb institutioneller Großkirchen entfalten konnte, die auch über die entsprechenden Lehrinstitutionen (Theologische Fakultäten usw.) verfügten. Die Kirchenhistoriker dieser institutionellen Großkirchen waren selbst Theologen und gehörten oft dem Klerus der betreffenden Kirchen an. Ihr Blick war vor allem auf solche Persönlichkeiten gerichtet, die das kirchliche Amt, die kirchliche Institution, die kirchliche Lehre, die kirchliche Liturgie repräsentierten. So wurde aus der Kirchengeschichte von selber eine Geschichte der Bischöfe, der Superintenden, der Synoden, der kirchlichen Theologie und Lehre, der kirchlichen Liturgie usw. Die Monopolstellung der Kleriker und Theologen in den institutionellen Großkirchen und die Tatsache, daß die Kirchengeschichtsschreibung in der Hand dieser klerikalen Führungsschicht lag, haben dazu geführt, daß auch das Kirchengeschichtsbild die Monopolstellung des Klerus und der Theologen in der Kirche in aller Deutlichkeit und, wie wir heute sehen, mit einer naiven, egoistischen Einseitigkeit in Erscheinung treten ließ.

Diese Auffassung hat, wie die Kirchengeschichtsschreibung zeigt, im Lauf der Jahrhunderte allerdings einige bemerkenswerte Korrekturen erfahren. Gerade die deutsche reformatorische Kirchengeschichtsschreibung hat ja von Anfang an eine

ungemeine Belebung dadurch erfahren, daß sie die Ketzer — als „Zeugen der Wahrheit“ — in die Kirchengeschichte einbezogen hat und seit Gottfried Arnold die Geschichte des Christentums in einer ökumenischen Breite als „Kirchen- und Ketzerhistorie“ verstanden hat, die auch den Laien eine gebührende Beachtung zuwandte. Trotzdem hat sich in dem Kirchenbewußtsein der einzelnen Großkirchen eine Bevorzugung der institutionellen amtlichen Seite des kirchlichen Lebens durchgesetzt, die den Tatsachen häufig nicht gerecht wird und zu einer Verengung des Blickes geführt hat.

Ebenso ist zu bedenken — auch dies ist ein weltlicher wie geistlicher Faktor —, daß die Staatskirchen und institutionellen Großkirchen viel früher Gelegenheit hatten, sich in Ruhe der wissenschaftlichen Aufgabe einer Erforschung der Kirchengeschichte zu widmen. Wissenschaftliche Forschung erfordert Ruhe, viel Geld und die entsprechenden Forschungsinstitutionen wie Universitäten, Institute, Bibliotheken, Archive, Reisen, Mitarbeiter usw. Die Tatsache z. B., daß viele Freikirchen und Sekten in dem geschichtlichen Bewußtsein der Christenheit zu kurz gekommen sind, daß ihre Geschichte und ihre Gesichtspunkte nie recht zu Worte kamen, hängt zum Teil damit zusammen, daß diese Kirchen und Gemeinden so eifrig teils von staatlichen Mächten, teils auch von den institutionellen Großkirchen selber verfolgt und herumgejagt wurden, so daß sie zu einer sorgfältigen wissenschaftlichen Darstellung ihres Wesens und Werdens überhaupt nicht kamen.

Die Hutterischen Brüder haben in den viereinhalb Jahrhunderten ihrer blutigen Verfolgungsgeschichte Generation um Generation handschriftlich ihre große und ihre kleine Chronik weitergeschrieben, aber veröffentlicht wurde sie erst vor wenigen Jahren. Die Antitrinitarier hatten sich nach einer jahrzehntelangen Leidens- und Verfolgungsgeschichte endlich in Raków in Polen unter dem Schutz der Religionsfreiheit eine eigene Schule errichtet und sich an die Aufzeichnung der Geschichte der antitrinitarischen Bewegung gemacht, als eine neue Verfolgungswelle 1638 die neugeschaffene Institution vernichtete und die Überlebenden in alle Länder und Erdteile verstreute. Viele der Freikirchen und Sekten waren jahrzehntelang in einen so intensiven Kampf um die Verwirklichung ihres kirchlichen Programms und um die blanke Selbsterhaltung in einer feindlichen oder unfreundlich gesinnten Umwelt verstrickt, daß sie keine Zeit fanden, ihre eigene Geschichte darzustellen.

Typisch ist, daß es bei vielen amerikanischen Freikirchen und Sekten erst die Feier des 100- oder 200jährigen Jubiläums war, die den ersten Anstoß gab, einen veritablen Historiker mit der Abfassung einer Geschichte ihrer Kirche oder Sekte zu beauftragen. Dabei sind 100 Jahrlein an sich eine verhältnismäßig kurze Zeit für die Entwicklung eines historischen Kirchenbewußtseins. Vergessen wir nicht, daß die alte Kirche erst ihre feierliche Anerkennung als römische Reichskirche finden mußte, bis ein Eusebius die Zeit, die Ruhe und die Mittel fand, seine

Historia Ecclesiastica zu verfassen. In der Zeit der Verfolgung der Kirche häuften sich zwar die Märtyrerakten, aber die Kleriker und die Laien hatten andere Dinge zu tun, als kirchengeschichtliche Forschungen zu treiben.

Jetzt erst kommen wir auf die Hindernisse eines ökumenischen Verständnisses der Konfessionen untereinander zu sprechen, Hindernisse, die in dem überkommenen traditionellen Geschichtsbild der einzelnen Kirchen und Sekten selber liegen. Das Geschichtsbild der einzelnen Kirchen und Sekten hängt zutiefst mit ihrem besonderen Lehrtypus und ihrem besonderen kirchlichen Selbstbewußtsein zusammen. In einem gewissen Sinn kann man sagen, daß das moderne Geschichtsbewußtsein und die kritische Methode der modernen Geschichtsschreibung überhaupt erst aus den Kämpfen der Reformation hervorgegangen sind. Die reformatorische Partei versuchte gegenüber den Vorwürfen der römischen Partei ein Doppelpes geschichtlich zu begründen:

1. Sie führte den geschichtlichen Nachweis, daß tatsächlich innerhalb der Kirche von Rom gegenüber der alten Kirche ein Verfall auf verschiedenen Gebieten der Lehre und des Kultus eingetreten ist;

2. sie führte den Nachweis, daß bei ihr selber und allein bei ihr die geschichtliche Tradition und Kontinuität der Kirche des Evangeliums und der alten Kirche zu finden ist.

Die Preisgabe des formalen Prinzips der apostolischen Sukzession, die als ein Garant der geschichtlichen Kontinuität der wahren geistlichen Vollmacht der Kirche gedacht war und selbst eine bestimmte Geschichtsauffassung in sich umschloß, nötigte die reformatorischen Theologen, ein neues reformatorisches Prinzip der geschichtlichen Tradition und Kontinuität zu entfalten, die Idee der „Zeugen der Wahrheit“ — der *testes veritatis* —, die durch alle Zeiten hindurch, auch während der Epoche der größten Verfinsterung der Wahrheit, die ursprünglich reine Botschaft des Evangeliums immer aufrechterhalten haben.

Der Kampf der Kirchenparteien der Reformationszeit und später der Kampf der aus diesem Streit hervorgehenden Konfessionen wurde so vom ersten Augenblick an als ein Kampf um die Geschichte der Kirche geführt. Jede Partei und nachmals Konfession hat ihr eigenes Geschichtsbild entwickelt. Der revolutionäre Charakter des reformatorischen Geschichtsbildes kam in den Augen der römischen Katholiken vor allem dadurch zum Ausdruck, daß sie unter die Kette der Zeugen der Wahrheit auch eine ganze Reihe von Persönlichkeiten aufnahmen, die von der römischen Kirche gleich Hus und Wiclif als Ketzer verurteilt worden waren.

Gerade hierin äußert sich wohl aufs stärkste der Charakter der ökumenischen Funktion der Kirchengeschichtsschreibung: Einen Ketzer als legitimen Christen anerkennen, heißt ja ein dogmatisches Urteil einer anderen Kirche revidieren, heißt sie auf eine dogmatische Fehlentscheidung ihrer Vergangenheit aufmerksam

machen, heißt diese Fehlentscheidung spontan aufheben, und das bedeutet, daß die eine Kirche damit eine Revision der Geschichte vornimmt, deren Anerkennung sie im Grunde auch von der anderen Kirche erwartet.

Wie schwierig es ist, eine solche Revision kirchlicher Urteile vorzunehmen, hat dann die lutherische Kirche selbst an sich erfahren, als *Gottfried Arnold* die von Luther an der römischen Kirche geübte historische Kritik auch auf die Kirche der Reformation anwandte und in seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie“ nunmehr auch solche Persönlichkeiten in die historische Schar der „Zeugen der wahren Kirche“ aufnahm, die ihrerseits von der lutherischen Kirche verfolgt, anathematisiert und mit dem Ketzernamen belegt worden waren, und als er gerade in der Tatsache der Verfolgung durch eine institutionelle Großkirche das Zeichen des wahren Christen und seiner Zugehörigkeit zu der „wahren“, „geistlichen“ Kirche erblickte. Jede neue Kirchen- und Sektenbildung führt nicht nur zu einer äußerlichen Loslösung von der kirchlichen Gemeinschaft, der sie bisher angehörte, sondern auch zu einer neuen Beurteilung der gegenwärtigen Gestalt und der geschichtlichen Vergangenheit derjenigen Gemeinschaft, von der sich die neue Kirche oder Sekte lostrennte, wobei in der Regel die Geschichte und Gegenwart der alten Kirche unter dem Gesichtspunkt des *V e r f a l l s* betrachtet wird.

Gerade die Anwendung der Verfalls-idee auf die alte Kirche, von der sich die neue lossagt, bedeutet aber eine außerordentliche Erschwerung späterer Begegnungen: Hat sich eine neuentstandene Kirche oder Sekte erst einmal daran gewöhnt, die alte Kirche, von der sie sich löste, als Produkt einer Entartung der ursprünglichen christlichen Heilsgüter zu verstehen, so ist es nachträglich außerordentlich schwierig, diese grundsätzlich negative Einstellung zu revidieren und neue, positive Beziehungen mit der vordem als „Synagoge Satans“ verdamnten alten Kirche anzuknüpfen. Zu jeder neuen Kirchenbildung gehört ein korrespondierendes Bild der Kirchengeschichte, das die Loslösung der neuen Kirche von der alten historisch begründet und rechtfertigt, das revolutionäre Korrekturen des überkommenen Bildes der Kirchengeschichte vornimmt und das die Beziehungen zu der alten Kirche von nun an aufs stärkste belastet.

Hier erhebt sich eine besondere Schwierigkeit für die Entwicklung eines ökumenischen Verständnisses von Wesen und Werden der anderen Konfessionen. Die theologische Forschung muß sich der dogmatischen Faktoren bewußt werden, die von vornherein die Geschichtsbilder der einzelnen Kirchen und Sekten bestimmen. Sie muß sich darüber klar sein, daß entscheidende dogmatische Faktoren, maßgebliche Gesichtspunkte theologischer Deutung von vornherein die Auswahl der historischen Tatsachen und ihre Interpretation im Geschichtsbild jeder einzelnen Kirche bestimmen, und daß diese theologischen Schemata zum Teil unbewußt selbst dort noch wirksam sind, wo der betreffende Autor sich von derartigen Urteilen oder Vorurteilen frei machen will oder angibt, von ihnen frei zu sein.

Keiner von uns kann in seiner Darstellung und seinem Verständnis der anderen Konfessionen über seinen konfessionellen Schatten springen.

Entscheidend aber ist, daß wir uns überhaupt die Tatsache einer solchen dogmatischen Vorbestimmtheit unseres Geschichtsbildes vor Augen halten und die Nachprüfung der Richtigkeit und Berechtigung dieser überkommenen Urteile selbst zum Gegenstand unserer Forschung machen. Hier ist noch vieles zu tun. Vor allem steckt die Erforschung des spezifischen Geschichtsbildes der einzelnen Konfessionen, abgesehen von den großen konfessionellen Haupttypen der römisch-katholischen und der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, noch ganz in den Anfängen. Es gibt noch keine sachkundige Studie über das kirchengeschichtliche Selbstverständnis der Methodisten, der Baptisten, ihre Kritik der Reformation des 16. Jahrhunderts, des nachfolgenden Landeskirchentums, ihre Stellung zu Pietismus und Erweckungsbewegung, ihre Stellung zur wissenschaftlich-kritischen Theologie, zur Mission usw. In derartigen Studien wäre erst einmal die Frage zu klären, wieweit, auf welchen speziellen Gebieten, an welchen gestaltenden Hauptideen, an welchen besonderen Persönlichkeiten und Hauptereignissen der Kirchengeschichte sich die spezifische denominationelle oder konfessionelle Auffassung von Kirchengeschichte und die damit zusammenhängende Beurteilung der anderen Konfessionen bemerkbar macht.

Erst wenn diese Zusammenhänge geklärt sind, kann die kritische Frage nach ihrer Gültigkeit und ihrer Berechtigung gestellt werden. Dabei wird wiederum zu unterscheiden sein, ob das betreffende, über andere Kirchen und Konfessionen gefällte Urteil seinerzeit berechtigt war und ob unter den inzwischen eingetretenen Veränderungen der Gesamtlage der Christenheit und der veränderten Stellung der betreffenden Kirche innerhalb dieser Gesamtlage das damals getroffene Urteil heute noch aufrechterhalten werden kann. Diese Untersuchung ist deswegen besonders wichtig, weil für eine Kirche die Revision eines historischen Urteils über eine andere Kirche immer mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft ist, die sich aus der Tatsache ergeben, daß ja die heutige Generation der Gläubigen dieser Kirche bewußt und grundsätzlich die geistige Überlieferung ihrer Väter weiterführt. Die Revision eines geschichtlichen Urteils bedeutet also immer die Zumutung an die gegenwärtige Generation, zuzugeben, daß ihre Väter geirrt haben, und eine derartige Zumutung stößt in der Regel schon aus allgemeinen Gründen der Pietät auf den allergrößten Widerstand der Lebenden. Andererseits läuft eine Revision eines historischen Fehlurteils praktisch auf ein Schuldbekenntnis hinaus, und auch hier steht schon das allgemeine Gefühl der Pietät gegenüber den geistlichen Vätern der eigenen Kirche solchen Schuldbekenntnissen sehr energisch entgegen.

Trotzdem ist gerade auf diesem Gebiet der gegenseitigen Beurteilung der Konfessionen eine Bereinigung kirchengeschichtlicher Fehlhandlungen und Fehlurteile

ohne Schuldbekennnis und ohne Vergebung nicht möglich, sowenig wie ein Zusammenleben von Individuen möglich ist, ohne daß trennende Fehlleistungen und Fehlurteile der Vergangenheit durch Bekenntnis und Vergebung überwunden werden. Die ökumenische Forschung hat hier die Vorarbeit für den Akt der Versöhnung zu leisten.

Ähnliches gilt von der Aufhellung der anderen Gesichtspunkte, die unser jeweiliges Bild der anderen christlichen Konfessionen bestimmen und beherrschen. Hier sind die Einbruchstellen eines ganz auf Selbstapologie eingestellten Kollektiv- und Gruppenegoismus zu erforschen, hier gilt es, echte Motive geistlicher Wahrheitsforschung von Motiven zu unterscheiden, in denen „nichttheologische Faktoren“ höchst weltlicher Gruppeninteressen als geistlich getarnte Impulse und Forderungen ausgegeben werden oder in naiver Selbsttäuschung sich selbst für „geistlich“ halten.

Von ganz besonderer Art sind die Hindernisse, die sich einem ökumenischen Kirchenbewußtsein gegenüber den sogenannten „Jungen Kirchen“ entgegenstellen. Gerade hier macht sich im Bereich der evangelischen Landeskirchen Deutschlands eine auffällige Hemmung bemerkbar. Unsere allgemeine Vorstellung von der Entfaltung des kirchlichen Lebens in den verschiedenen Konfessionen ist in ihrer Art europäisch-provinziell. Ihr europäischer Provinzialismus macht sich darin bemerkbar, daß für sie im Grunde die Kirchengeschichte mit der Geschichte der christlichen Kirche im Bereich des Imperium Romanum und der nachmaligen Missionsgeschichte der römischen Kirche identisch ist. Die Geschichte der christlichen Kirche auf asiatischem Boden liegt im Grunde gänzlich außerhalb des Interessensfeldes der europäischen Kirchengeschichtsschreibung.

Wir sind auch heute noch immer daran gewöhnt, uns die Weltkarte der Verbreitung des Christentums in der Form vorzustellen, wie sie zur Zeit der Reformationsgeschichte aussah. Damals hatte der Islam in einem 900jährigen Vormarsch sich die meisten asiatischen Länder, die von Persien bis China und nach Samarkand hin bereits durch die nestorianische Mission christianisiert waren, unterworfen und die christlichen Kirchen durch Zwangsbekehrung, Ausrottung und gesetzliche und finanzielle Belastung auf die wenigen Restkirchen reduziert, die die Expansion der europäischen Kolonialmächte zu Beginn der modernen kolonialen Ausbreitung auf asiatischem Boden noch antraf; gleichzeitig schloß er Europa von der Welt des Hinduismus und Buddhismus so gut wie vollständig ab. Die Geschichte der Mission und Ausbreitung des Christentums auf asiatischem Boden, die in ununterbrochener Kontinuität vom 1. bis zum 11., ja 12. Jahrhundert dauerte und zur Gründung christlicher Gemeinden bis hin zu den Hafenstädten Chinas am Chinesischen und Japanischen Meer führte, wie auch die Geschichte der mittelalterlichen römisch-katholischen Mission auf asiatischem Boden ist in einer kaum verzeihlichen Weise vernachlässigt worden.

Bis in die letzten Jahre hinein gab es keine einzige europäische Kirchengeschichte, die einen Überblick über die Kontinuität der christlichen Mission und Kirchenbildung auf asiatischem Boden vermittelte. Erst *Kenneth Scott Latourette* hat hier mit seiner großartigen *History of Expansion of Christianity* eine Abhilfe geschaffen und eine erste Schneise in diesen bisher kaum erschlossenen Urwald der asiatischen Kirchengeschichte gelegt. Hier muß ein modernes ökumenisches Kirchenbewußtsein sich erst einmal zu einer Überwindung des bisherigen Provinzialismus des europäischen Blickpunktes entschließen, und wir müssen lernen, die jungen asiatischen Kirchen in unser kirchliches Bewußtsein aufzunehmen und ihre besondere Lebens- und Denkweise anerkennen.

Etwas Ähnliches gilt für die afrikanische Kirchengeschichte. Hier liegt bisher nur eine Geschichte der einzelnen Missionen und ihrer Tätigkeit auf afrikanischem Boden vor — auch diese reichlich unvollständig und meist auf die Tätigkeit der eigenen Missionsgesellschaft eingeschränkt. Für ein Studium der afrikanischen Kirchen selbst, zu denen nicht nur die afrikanischen Ableger der europäischen und amerikanischen Denominationen, sondern auch die selbständigen afrikanischen Kirchen- und Sektengründungen und messianischen Bewegungen zählen, fehlen zum Teil noch die primitivsten Voraussetzungen, da diese Gründungen sich zum Teil in einer vorliterarischen Sphäre bewegten, die vorhandenen Quellen zum Teil dem Klima und den Termiten zum Opfer fielen, und da selbst das Liedergut, in dem sich die geistliche Besonderheit der afrikanischen Sekten am deutlichsten ausdrückt, zum Teil noch nicht literarisch fixiert ist; außerdem setzt das Studium der vorhandenen Quellen, deren Sammlung erst jetzt an einigen afrikanischen Studienzentren systematisch betrieben wird, eine Kenntnis der jeweiligen afrikanischen Volks- und Stammessprachen voraus.

3. Schwierigkeiten einer Überwindung dieser Hindernisse

Der Überwindung der bisher aufgezählten starren Schranken einer Betrachtung anderer christlicher Konfessionen stellen sich besondere Schwierigkeiten entgegen, die mit der komplizierten Struktur des kirchlichen Selbstbewußtseins der einzelnen Konfessionen zusammenhängen. Zunächst einmal ist festzustellen, daß historische Vorurteile im Bereich des christlichen Denkens besonders stabil sind. Das kirchliche Bewußtsein der einzelnen Konfessionen hat die natürliche Neigung, nicht nur die speziellen Gegenstände religiöser Verehrung, sondern auch sein eigenes Geschichtsbild samt aller Vor- und Fehlurteile für sakrosankt zu halten.

Manche Kirchen bemühen sich, ihre geschichtlichen Urteile über andere Kirchen von vornherein und für immer als unfehlbare Wahrheiten zu fixieren und gegen jegliche zukünftige Revision zu bewahren. Diese Tendenz hat schon in der alten Kirche zu der Praxis der Anathematisierung geführt. Indem eine bestimmte Glaubenslehre einer anderen christlichen Kirche von einer kirchlichen Gemeinschaft mit

dem Anathema belegt wird, bringt diese Kirche zum Ausdruck, daß dieses Verdammungsurteil im Namen Gottes gesprochen und damit definitiv ist und niemals mehr revidiert werden kann.

Der Widerstand gegen eine solche Fixierung unrevidierbarer Urteile bzw. Verurteilungen hat in der Geschichte der ökumenischen Bewegung eine große Rolle gespielt. Schon *Leibniz* hat bei seinen Unionsverhandlungen mit *Bossuet* immer wieder darauf hingewiesen, daß die Voraussetzung eines Gesprächs zwischen römischen Katholiken und Protestanten die Aufhebung des „Anathema“ sein müßte, mit dem das Tridentinische Konzil im Anschluß an die positive Formulierung der einzelnen römisch-katholischen Glaubenslehren jede einzelne der protestantischen Glaubenslehren belegt habe. Eine solche Aufhebung der Anathemata ist aber weder damals noch später erfolgt, obwohl in allen Epochen einer neuen Anbahnung von Unionsgesprächen zwischen Protestanten und römischen Katholiken dieselbe Forderung erhoben wurde.

Das Problem der *Anathemata* ist nur ein extremer Grenzfall, der aber die Schwierigkeit in der Auflockerung und Beseitigung bestimmter historischer Urteile charakterisiert, die das gegenseitige Verhältnis der Konfessionen beherrschen. Solange der Zustand besteht, daß bestimmte Urteile und Verurteilungen kraft eines dogmatischen und kirchenrechtlich bindenden Urteilsspruchs nicht revidiert werden dürfen, ist es unmöglich, überhaupt die Grenzen der konfessionellen Selbstabschirmung zu durchbrechen und zu einer ökumenischen Begegnung zu kommen, zu deren Aufgabe nun einmal eine kritische Nachprüfung und Revision historischer Urteile gehört.

Ein ebenso gewaltiger Faktor im kirchlichen Selbstbewußtsein der einzelnen Konfessionen ist nicht nur die Einseitigkeit des historischen Wissens, sondern das Ausmaß der Ignoranz. Die *Sancta Ignorantia* ist eine Heilige von ökumenischem Format, die auch in denjenigen Kirchen eine hohe Verehrung genießt, die die Heiligenverehrung mit dogmatischen Argumenten ablehnen. Schon eine oberflächliche Nachprüfung der Frage: Was wissen die einzelnen Konfessionen voneinander? zeigt das erschreckende Ausmaß der kirchengeschichtlichen Unbildung, die uns aus den Schul- und Religionsbüchern der einzelnen Konfessionen entgegentritt. Auf diesem Gebiet der gegenseitigen Unkenntnis der christlichen Konfessionen ist man meiner eigenen Erfahrung nach vor keiner Überraschung sicher. Hier ergibt sich wohl die nächstliegende Aufgabe für eine ökumenische Kirchengeschichte und Kirchenkunde, gegen die *Sancta Ignorantia*, die das kirchliche Bewußtsein der einzelnen Konfessionen beherrscht, mit Mut und ohne Illusionen zu Felde zu ziehen.

Die Tatsache darf nicht übersehen werden, daß es zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen objektive Schwierigkeiten des Verstehens gibt. Diese Schwierigkeiten betreffen vielleicht nur zum geringsten Teil das Verstehen der

andersartigen Lehrauffassungen der fremden Konfessionen. Ein intellektuelles Verstehen fremder dogmatischer Lehren ist unter Christen verschiedener kirchlicher Herkunft schon deshalb möglich, weil die Unterschiede zwischen den verschiedenen konfessionellen Glaubenslehren zum großen Teil nur in der verschiedenen Akzentuierung bestehen, die dieselben Lehren innerhalb der verschiedenen Systeme konfessioneller Glaubenslehren entwickelt haben. Einem römischen Katholiken ist der Gedanke der calvinistischen Auffassung der Prädestination an sich nicht unverständlich. Er unterscheidet sich von dem Calvinisten nur in der Auffassung von der Bedeutung, die der Lehre von der Prädestination innerhalb des Gesamtsystems der christlichen Glaubenslehre zukommt, und von den Folgerungen, die aus dieser Lehre gezogen werden.

Die Schwierigkeiten des Verstehens liegen auf einer anderen Ebene. Eine Konfession ist ja nicht nur identisch mit ihrer Lehre; jede Konfession hat ihren „Stil“. Sie stellt eine geist-leibliche Lebenseinheit dar mit zahlreichen irrationalen Faktoren, die schwer zu verstehen sind und die oft gar nicht in Begriffe gefaßt werden können. Jede Konfession bildet eine Lebenseinheit mit einem irrationalen Fluidum, das nicht nur ihren Denkstil, sondern auch ihre geistige, liturgische, aber auch soziale Verhaltensweise, ihren Lebensstil bestimmt und das sich bis in ihre Lebensgewohnheiten, ihr Wirtschaftsgehaben und ihren Küchenezettel hinein auswirkt. Diese Imponderabilien gehen so weit, daß sie sogar den Gesichtsausdruck und die Körperhaltung beeinflussen. Die Art, wie ein katholischer Priester mit der Monstranz in den Händen in der Prozession schreitet, wie er sich am Altar bewegt, ist „typisch katholisch“, ist Ausdruck eines liturgischen „Stils“, der in Worten nicht beschrieben werden kann. Oft sind es gerade solche Imponderabilien, die die gegenseitige Verhaltensweise der Konfessionen und die Art der gegenseitigen Beurteilung und Bewertung beeinflussen. Es ist dies eine Sphäre, die bis in den Bereich instinktiver Sympathien oder Abneigungen und tief eingewurzelter affekthafter, oft automatisch wirkender Idiosynkrasien hineinreicht, in jene Sphäre, in der die Tatsache, daß man sich „nicht riechen“ kann, maßgeblich die intellektuelle Urteilsbildung bestimmt oder behindert und häufig auch die bessere intellektuelle Einsicht überspielt.

Es ist außerordentlich schwierig, auf diese Sphäre erhellend und befreiend einzuwirken. Vermutlich kann in dieser Sphäre die Befreiung selbst überhaupt nicht primär in Form eines Denkaktes, sondern in Form eines gemeinsamen Aktes des Bekennens der gegenseitigen Schuld und echter gegenseitiger Vergebung bestehen, eines Aktes, der dann in einer intellektuellen Aufhellung der Vorurteile und instinktiven Abneigungen seine Fortsetzung finden muß.

4. Wege zu einer Überwindung der Schwierigkeiten

Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten, die sich einem gegenseitigen Verstehen der christlichen Konfessionen in den Weg stellen, weist eine in ökume-

nischer Sicht verstandene Kirchengeschichtsschreibung und Kirchenkunde eine Reihe neuer Wege. Diese Wege sind allerdings nicht absolut neu und zum Teil schon einzeln in der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung begangen worden. Ihre Neuheit besteht im wesentlichen darin, daß bestimmte neue Aufgaben in einen inneren Zusammenhang gebracht werden.

Es erscheint von besonderer Wichtigkeit, daß die Darstellung der einzelnen Konfessionskirchen und Denominationen der Gefahr einer bewußten oder unbewußten „Selbstapologie um jeden Preis“ und der Gefahr eines konfessionellen Kollektiv-Egoismus dadurch enthoben wird, daß die Geschichte der verschiedenen Konfessionen nicht nur durch Anhänger der eigenen Konfession, sondern auch durch Forscher anderer Konfessionen dargestellt wird. Eine solche Darstellung durch andere stellt eine ungemeine Bereicherung des kirchengeschichtlichen Blickpunktes für alle Beteiligten dar. Ein wichtiges Beispiel hierfür ist die außerordentliche Belebung der ökumenischen Begegnung durch die moderne katholische Lutherforschung einerseits (Lortz) wie durch das Erwachen der Lutherforschung im angelsächsischen Freikirchentum andererseits (Rupp, Bainton). Solche geschichtlichen Darstellungen der geistigen Führer und der wichtigsten Entwicklungen einer bestimmten Kirche durch Forscher, die einer anderen konfessionellen Umgebung entstammen, fördern aufs allerstärkste eine Auflockerung und Entspannung der festgefahrenen konfessionellen Urteile und Vorurteile.

In dieser Hinsicht ist noch das allermeiste zu tun. Noch immer werden unsere Luther-Bücher von Lutheranern und unsere Calvin-Bücher von Calvinisten geschrieben, und nicht einmal die lange Periode der Union hat bis jetzt an diesem Zustand etwas geändert. Erst allmählich finden sich Anzeichen eines gründlichen Studiums des angelsächsischen Freikirchentums durch Kirchenhistoriker lutherischer Provenienz. Dagegen sind auf dem Gebiet der Erforschung der östlich-orthodoxen Kirche gewisse Fortschritte zu verzeichnen, und zwar sowohl von seiten der deutschen protestantischen wie auch der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirchengeschichtsforschung in Deutschland, Italien, Frankreich und Spanien.

Viel stärker als bisher sollten in Zukunft die zwischenkirchlichen Beziehungen zum Gegenstand sorgfältiger Forschung gemacht werden. Die bisherige konfessionelle Kirchengeschichtsschreibung hat sich meistens damit begnügt, die Geschichte der einzelnen Konfessionen als die Geschichte in sich geschlossener Lebensseinheiten zu beschreiben. Darüber ist die Tatsache der in allen Geschichtsepochen existierenden zwischenkirchlichen Beziehungen viel zu kurz gekommen und oft ganz vergessen und vernachlässigt worden. Ich selber habe versucht, in meiner „Ostkirche“ (Freiburg i. Br. 1952) darzustellen, wie von der Reformation an eine kontinuierliche lebhaftige Begegnung und Auseinandersetzung zwischen den Kirchen der deutschen Reformation und den östlich-orthodoxen Kirchen bestanden hat und wie diese gegenseitigen Beziehungen nicht nur den Bereich der Theologie,

sondern den gesamten Lebensbereich beider Kirchen aufs stärkste beeinflusst haben. Einige Etappen einer kontinuierlichen Verbindung zwischen der anglikanischen Kirche und dem deutschen Luthertum habe ich in meinem Buch „Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus“ (Stuttgart 1953) darzustellen versucht.

Die Geschichte derartiger Querverbindungen ist bisher nur sporadisch und zufällig erforscht. Tatsächlich sind die existierenden geschichtlichen Bande, die die einzelnen Konfessionen miteinander verknüpfen, viel stärker, als dies die dogmatische Selbstbehauptung und das dogmatisch gefärbte Geschichtsbewußtsein der einzelnen Konfessionen wahrhaben wollen. Die Geschichte der tatsächlich vorliegenden inneren Verflechtung der Konfessionen, der ständig neuen gegenseitigen Beeinflussungen, der inneren Gegenläufigkeit der Entwicklung durch Konversionen von einem ins andere Lager, ist noch nicht geschrieben. Ihre Erforschung stellt ein spannendes Thema für die Entwicklung eines ökumenischen Kirchenbewußtseins in der Gegenwart und der Zukunft dar.

Ein dritter Themenbereich für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung ist das Studium der überkonfessionellen Wirkungen christlicher Persönlichkeiten, Frömmigkeitsbewegungen und Ideen. Es gibt eine große Anzahl von christlichen Persönlichkeiten und Strömungen christlicher Ideen und Frömmigkeitsbewegungen, die überkonfessionell wirken, die gleichzeitig verschiedenartige christliche Konfessionen erfassen und geistig und sittlich aufs stärkste prägen. Diese Persönlichkeiten und Bewegungen sind bisher in der Regel nur insofern dargestellt worden, als sie innerhalb des kirchlichen Lebens der einzelnen Konfession in Erscheinung traten und sich kirchlich ausgewirkt haben, d. h. sie sind von ihren Konfessionen beschlagnahmt worden. Dagegen gibt es noch kaum Untersuchungen über ihre ökumenische Breitenwirkung über die Grenzen der verschiedenen Konfessionen hinweg. Tatsächlich liegen jedoch die Dinge so, daß die praktischen ökumenischen überkonfessionellen Impulse, die von den großen kirchlichen Persönlichkeiten jeder Epoche ausgehen, sehr viel stärker und ausgeprägter sind, als dies der dogmatische Selbstanspruch der einzelnen Konfessionen wahrhaben will.

Hier wäre zuerst auf die ökumenische Wirkung und Streuweite der christlichen Literatur hinzuweisen, und zwar in erster Linie auf die sogenannte christliche Erbauungsliteratur. Neben der Bibel, die allen Konfessionen gemeinsam ist, gibt es eine ganze Reihe von Erbauungsbüchern, die spontan und unbeabsichtigt die Grenzen der Konfessionen, in deren kirchlichem Bereich sie entstanden sind, durchbrochen und sich de facto durch einen verborgenen Consensus aller Gläubigen eine praktische Ökumenizität erworben haben. Die Geschichte dieser Literatur ist bis jetzt noch nicht geschrieben. Die ökumenische Wirkung solcher Bücher ist nicht nur auf ihre eigene Epoche beschränkt, sondern wirkt durch die Jahrhunderte hindurch immer weiter.

Als Beispiele solcher Bücher sind zu nennen: die *Theologia Deutsch*, die als ein römisch-katholisches, spätmittelalterliches Erbauungsbuch verfaßt wurde, das seine Wirkung in den verschiedensten Übersetzungen im Bereich der römisch-katholischen Kirche bis hin zu Ignatius von Loyola ausgeübt hat. Andererseits hat *Luther* dieses Buch zu einem Grundbuch der Reformation erklärt, das in immer neuen Auflagen verbreitet und dann in der Zeit der Orthodoxie mit einer neuen Vorrede von *Johann Arndt*, in der Zeit des Pietismus mit einem weiteren Vorwort *Speners* zu einem evangelischen Volksbuch wurde.

Ein zweites Erbauungsbuch ist die *Imitatio Christi* des *Thomas a Kempis*, das ebenfalls ein Erbauungsbuch für die römisch-katholischen, die protestantischen und orthodoxen Christen, für die Anglikaner ebenso wie für die Mitglieder der verschiedenen Freikirchen und Sekten geworden und bis zum heutigen Tage geblieben ist.

Ein drittes Buch dieser Art, das mit der Bibel zusammen in allen Ländern und Konfessionen verbreitet wurde, sind *Johann Arndts* Vier Bücher vom wahren Christentum. Dieses Werk ist wohl das bedeutendste ökumenische Erbauungsbuch geworden. Es hat in russischer Sprache einen großen Einfluß auf die Frömmigkeit des orthodoxen Rußland im 18. und 19. Jahrhundert gewonnen, wurde in französischer, spanischer und italienischer Übersetzung zum römisch-katholischen Erbauungsbuch, hat in englischer Übersetzung die Reformideen und das Frömmigkeitsleben des englischen Independentismus und des nordamerikanischen Puritanismus aufs stärkste beeinflußt und ist in den pietistischen Kreisen Deutschlands das verbreitetste Volksbuch geworden und zum Teil bis zum heutigen Tage geblieben.

Eine ähnliche ökumenische Bedeutung hat das Buch von *John Bunyan* *Pilgrim's Progress*, das, von einem englischen Baptisten verfaßt, alle Konfessionsgrenzen übersprungen hat und, gleichfalls in sämtliche europäische Sprachen übersetzt, eines der fundamentalen Erbauungsbücher der Erweckungsbewegung wurde, die am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts über alle kirchlichen Grenzen hinwegflutete — ein Buch, das seine Wiederkehr bei jeder späteren überkonfessionellen Erweckungsbewegung des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts feierte und das auch in den römisch-katholischen wie in den östlich-orthodoxen Kirchenbereich hineingewirkt hat.

An solchen Büchern kann man sich die ökumenische Bedeutung christlicher Literatur überhaupt klarmachen. Für die christliche Literatur ist es bezeichnend, daß ihre Wirkung von vornherein nicht auf die Angehörigen einer bestimmten Konfession begrenzt ist. Diese ökumenische Wirkung ist auch um so bedeutsamer, als die Werke christlicher Theologen meist nur von anderen Theologen gelesen werden, während sich die christliche Literatur von vornherein an die gesamte Laienwelt der Kirchen wendet und dort ihre Leser findet. Ganz allgemein kann

man feststellen, daß die Laien häufig in ihrer Bildungswelt wie auch ihrem Bildungsanliegen viel ökumenischer eingestellt sind als die Theologen der einzelnen Konfessionen; denn die Theologen lesen mit Vorliebe nur das theologische Schrifttum ihrer eigenen Konfession, während sich die Laien trotz des Index librorum prohibitorum — einem typischen Produkt der dogmatischen Fixierung eines konfessionellen Geschichtsbildes — an solche selbstgewählten Grenzen weniger zu halten pflegen.

Etwas Ähnliches gilt von dem recht komplizierten Bereich der christlichen Liturgie. Die vergleichende Liturgiegeschichte hat sich bisher meist nur mit dem Problem der Zusammenhänge der klassischen Haupttypen, etwa der Zusammenhänge der lutherischen oder anglikanischen Abendmahlsliturgie mit der römischen Messe befaßt. Dagegen wurde bisher das unendlich weite Gebiet der liturgischen Entwicklungen auf dem Gebiet der Freikirchen und der Missionskirchen so gut wie vollständig vernachlässigt. Nun sind aber gerade diese vernachlässigten Gebiete von entscheidender Wichtigkeit, denn während die liturgische Entwicklung in den institutionell fixierten Großkirchen im wesentlichen zum Abschluß gekommen ist, befindet sich die Liturgie bei den Missions- und Freikirchen in voller Entwicklung.

Schon eine oberflächliche Einsicht in diese Entwicklung zeigt, daß die verschiedenen Denominationen in ihrer Liturgie sehr viel ökumenischer sind, als ihre Glaubensbekenntnisse und ihre Dogmatiker wahrhaben wollen, und daß eine gegenseitige Beeinflussung und Durchdringung des liturgischen Lebens der einzelnen Kirchen stattfindet, die die konfessionellen Grenzen überspringt. Auch hier stellen sich viele neue Forschungsaufgaben für eine ökumenische Kirchenkunde, z. B. die Erforschung der durch die Jahrhunderte hindurch in immer neuen Formen sich vollziehenden schöpferischen Einwirkungen der ostkirchlichen Liturgie auf die Liturgie der verschiedenen abendländischen Kirchen, ein Prozeß, der sich ebenso bei der römisch-katholischen wie bei der anglikanischen, der lutherischen, der reformierten Kirche und bei den verschiedenen Freikirchen feststellen läßt. Eine vergleichende Liturgiegeschichte, die den Gesamtbereich des liturgischen Lebens der Christenheit in ihr Blickfeld einbezieht, würde einen bedeutsamen Beitrag zur Schaffung eines ökumenischen Kirchenbewußtseins darstellen.

Noch erstaunlicher ist die ökumenische Breiten- und Tiefenwirkung der christlichen Hymnen. Auch hier steckt die Forschung noch in ersten Anfängen. Die Gesangbücher der einzelnen Konfessionen sind viel ökumenischer als deren Bekenntnisschriften und dogmatischen Lehrbücher. Die Verbreitung der Lieder Martin Luthers erstreckt sich nicht nur auf die Gesangbücher der anglikanischen und episkopalen Kirchen, sondern auch auf die der verschiedenen Freikirchen. Selbst die Baptisten, für deren Verbrennung Luther seinerseits in mehreren theologischen Gutachten so energisch eintrat, haben inzwischen einige

Choräle Luthers in ihr Gesangbuch aufgenommen. Die anglikanische Kirche hat Wesley aus ihrer Gemeinschaft hinausgedrängt und ihm die Kanzeln ihrer Kirchen verschlossen, seine Lieder aber in ihr Gesangbuch aufgenommen. Das Studium des ökumenischen Charakters der Gesangbücher und des gegenseitigen Austausches des Liedergutes der einzelnen Konfessionen ist eine besonders reizvolle Aufgabe. Es ist übrigens bezeichnend, daß es bis zum heutigen Tage zwar nicht möglich war, eine von allen christlichen Kirchen akzeptierte ökumenische Theologie zu schaffen, daß es aber sehr wohl möglich war, ein ökumenisches Gesangbuch zu schaffen, das bei allen ökumenischen Tagungen und Konferenzen Verwendung findet und dessen Benutzung bisher noch keinen Einspruch, wohl aber eine Reihe immer neuer wertvoller Anregungen zu seiner Bereicherung hervorgerufen hat.

Dasselbe gilt für den überkonfessionellen Charakter der kirchlichen Gebete. Kommt man vom Studium der theologischen Kontroversliteratur her und wendet sich der Geschichte des christlichen Kirchengebets zu, so kann man mit einem Seufzer der Erleichterung feststellen, daß sich im Bereich des christlichen Gebets eine ökumenische Grundhaltung bewahrt hat, die viel weiter reicht als auf irgendeinem anderen Gebiet des kirchlichen Lebens. So haben z. B. katholische Gebetbücher des 17. Jahrhunderts protestantische Kirchengebete übernommen, und umgekehrt finden sich in protestantischen Gebetbüchern viele Gebete aus katholischen Gebetbüchern. Schon Johann Arndt hat ganze Kapitel und Abschnitte aus den Gebeten der römisch-katholischen Mystikerin Angela von Foligno in sein Gebetbüchlein übernommen. Bei der Anonymität der Gebetbücher wird es nur mit großer Mühe möglich sein, die gegenseitige Verflechtung und die eigentümlichen konfessionellen Grenzüberschreitungen in dem weiten Bereich der kirchlichen Gebetsliteratur festzustellen. Die Gebete scheinen auch heute noch immer ohne Paß und Visum die konfessionellen Grenzen zu passieren. Es wäre ein wichtiger Beitrag der ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung, die ökumenische Wirkung des Kirchengebets durch die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen.

Zu einem ökumenischen Verständnis der anderen Konfessionen gehört auch eine neue Einstellung zur Mission und zur Missionsgeschichte. Dies gilt vor allem für den kontinentalen Protestantismus. Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands sind die einzigen Kirchen der Welt, die ihrer Struktur nach keine missionierenden Kirchen sind. Die aus der Reformation hervorgegangenen neuen evangelischen Konfessionskirchen sahen sich zunächst in die Lage versetzt, ihre ganze Kraft auf den Kampf ums Dasein und um ihre Selbsterhaltung inmitten einer militanten gegenreformatorischen Umwelt verwenden zu müssen. Vor dieser vorrangigen Aufgabe ist das Bewußtsein einer missionarischen Verantwortung zurückgetreten und hat mehr als zwei Jahrhunderte geruht.

Dazu hat auch die Tatsache beigetragen, daß sich die Reformation gegen die ihrer Auffassung nach verfallene römische Kirche richtete und der missionarische

Impuls der Kirche in ihrem reformatorischen Impuls aufging. Erst zögernd sind sich dann die reformatorischen Kirchen vom Anfang des 18. Jahrhunderts an ihres missionarischen Auftrags wieder bewußt geworden. Der gewaltige Aufschwung des missionarischen Verantwortungsbewußtseins, der mit dem Pietismus und den verschiedenen darauffolgenden Erweckungsbewegungen im Bereich des Gesamtprotestantismus eingesetzt hat, hat sehr rasch dazu geführt, daß durch einen einzigartigen Impuls weltmissionarischer Aktivität das Versäumnis der missionslosen Periode aufgeholt wurde; er ging aber in Deutschland nicht von den Kirchen aus, sondern von privaten Missionsgesellschaften.

Die deutschen evangelischen Landeskirchen haben lange Zeit, im Unterschied zu den meisten übrigen Kirchen der Welt, die Mission nicht als eine Aufgabe verstanden, die ihnen als Kirche aufgetragen ist; die privaten Missionsgesellschaften aber, die die Aufgabe der Mission übernahmen, befanden sich zum Teil von Anfang an, wenn nicht in Opposition, so doch in Spannung zu ihren Landeskirchen. Größtenteils aus der Erweckungsbewegung hervorgegangen, mißtrauten sie vor allem den theologischen Fakultäten und bildeten daher ihre Missionare an eigenen privaten Missionsinstituten aus. Auch in dieser Hinsicht hat *Kenneth Scott Latourette* mit seiner *History of Expansion of Christianity* eine neue Periode des ökumenischen Bewußtseins eingeleitet, indem er der Missionsgeschichte wieder ihre natürliche Bedeutung und Funktion innerhalb der Kirchengeschichte zurückgab. Diese bedeutsame Anregung Latourettes sollte von der Kirchengeschichtsschreibung der einzelnen christlichen Kirchen und Sekten in vollem Umfang aufgenommen werden. Erst die Zusammenschau der Geschichte des inneren Lebens der christlichen Kirchen und der Geschichte ihrer missionarischen Ausbreitung vermag den Blick für eine Erfassung des Gesamtlebens der Kirche Jesu Christi und für ein universales ökumenisches Verständnis der Kirche und der Koexistenz der christlichen Konfessionen zu öffnen.

Die entscheidende Aufgabe wird darin bestehen, innerhalb der einzelnen Konfessionen eine Bereitschaft zu schaffen, die Darstellung und Beurteilung der Geschichte der eigenen Kirche durch andere anzuhören und zum Ausgangspunkt einer sorgfältigen kritischen Selbstprüfung, d. h. der Prüfung des überkommenen eigenen Geschichtsbildes zu machen; — die Bereitschaft zu einer Nachprüfung des eigenen überkommenen Geschichtsbildes im Blick auf die Gesamtheit des geschichtlichen Lebens der christlichen Kirchen und im Blick auf die tatsächliche, globale Koexistenz, auf die gemeinsame Berufung und auf die gemeinsamen Aufgaben, die uns mit den anderen Kirchen verbinden; — die Bereitschaft, sich im Hinblick auf die neuen Erkenntnisse vom Wesen der christlichen Kirchen und von den neuen Aufgaben der Kirchen unserer Zeit von der traditionellen geschichtlichen Selbstbespiegelung frei zu machen und auch in den Spiegel der anderen zu blicken; — die Bereitschaft schließlich, in den anderen Kirchen die mitwandernde und durch

die Geschichte hindurch uns begleitende Karawane der Mitchristen auf dem Weg zur Einen Kirche zu erkennen.

DIE FRAUEN UND DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

VON MADELEINE BAROT

Interessieren sich die Frauen für die ökumenische Bewegung? Haben sie bei der Geburt und Entwicklung des Ökumenischen Rates eine besondere Rolle gespielt? Gibt es „weibliche Eigenschaften“, die die Frauen ganz besonders eng mit der ökumenischen Idee verbinden und sie in besonderer Weise bereit machen, für die Einheit zu arbeiten?

Wir wollen uns aber nicht in subjektiven und gewagten Spekulationen über den weiblichen Geist, seine charakteristischen Eigenschaften, seine schwachen Punkte und seine Möglichkeiten verlieren. Statt dessen wollen wir lieber versuchen, einerseits die Rolle zu analysieren, die die Frauen tatsächlich bis zum heutigen Tage in der Geschichte der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates gespielt haben, und andererseits einige Richtungen aufzuzeigen, in denen die Frauen bestimmt zu sein scheinen, in Zukunft ihren Beitrag zur ökumenischen Arbeit zu verstärken.

Im Jahre 1946 entschloß sich der Ökumenische Rat, der schon seit einigen Jahren eine beschlossene Sache war, aber immer noch wegen der durch den Zweiten Weltkrieg verursachten Trennungsjahre, die ihn hinderten, eine sichtbare Wirklichkeit zu werden, im Aufbau begriffen war, eine Reihe von Fragebogen an die Kirchen zu schicken, die Mitglieder des Rates werden wollten. Man wollte feststellen, welches die Hauptanliegen, die Interessen und die Fragen seien, die die Kirchen durch den Ökumenischen Rat, der ihr gemeinsames Werkzeug wurde, untersucht zu sehen wünschten.

Zur allgemeinen Überraschung vereinigte ein Fragebogen über den Platz und die Rolle der Frauen in der Kirche die meisten Antworten auf sich. Der größte Teil der Antworten stammte von Frauen, die im eigenen Namen oder im Namen großer Frauengruppen antworteten. Es trafen so viele Antworten ein, daß es nötig war, eine besondere Sekretärin einzustellen, um sie zu sichten. Seit 1947 war es ganz offensichtlich, daß sich schon große Frauengruppen um die ökumenische Idee geschart hatten und von dem Wunsche beseelt waren, an der Arbeit des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates teilzunehmen, und daß es darum im Interesse des Rates war, diese Frauen in seine Arbeit einzugliedern.

Die Frage war nur, wie man sie in die Arbeit eingliedern sollte. Die Antworten zeigten nämlich auch, daß man nur selten die Frauen als vollberechtigte Laien in ihren Kirchen anerkannt hatte. Es bestand daher die Gefahr, daß sie in den offiziellen Delegationen ihrer Kirchen nur wenig oder gar nicht vertreten sein würden. Was man von den Delegationen, die sich für die Teilnahme an der Gründungsvollversammlung von Amsterdam 1948 vorbereiteten, erfuhr, bestätigte diesen Verdacht. Es mußten daher Mittel und Wege gefunden werden, um soviel Begeisterung für die ökumenische Bewegung und soviel Hoffnungen auf den Ökumenischen Rat nicht zu entmutigen und um die durch den Klerikalismus und die Voreingenommenheit der jeweiligen Kirchen gegenüber den Frauen, über die sich die Frauen beklagten, verursachten Schwierigkeiten abzuwenden. Daher wurde im Juli 1948 unmittelbar vor der Vollversammlung in Baarn in Holland ein Frauentreffen veranstaltet. Dies war eine gute Gelegenheit, um den Frauen, die ohne offizielle Funktion einfach als Begleiter ihrer Männer gekommen waren, und denjenigen, die als Beobachter, Experten oder in anderer Eigenschaft persönlich vom Ökumenischen Rat und nicht von ihrer Kirche eingeladen worden waren, und einigen wirklichen Delegierten die Möglichkeit zu geben, sich drei Tage lang auszusprechen, kennenzulernen und rasch eine Übersicht über die Tätigkeit der Frauen in den Kirchen und die Probleme, die diese Tätigkeiten mit sich bringen, zusammenzustellen.

Fachleute für große Frauenversammlungen würden sagen, daß diese Konferenz viel zu kurz, schlecht vorbereitet und geleitet war. Nichtsdestoweniger war sie der Anfang einer festen Freundschaft zwischen Frauen, die durch ihr Sehnen nach Einheit zwischen den verschiedenen Konfessionen und Denominationen, durch ihren heißen Wunsch, ihre Kirchen in der gegenwärtigen Welt kühner und kräftiger zu sehen, und durch ihren Dienst an ihren weniger privilegierten Schwestern miteinander verbunden waren. Sie war auch der Ausgangspunkt für das Referat des Ökumenischen Rates, das zuerst unter dem Namen „Commission on the Life and Work of Women in the Church“ (Kommission für Leben und Arbeit der Frauen in der Kirche) bekannt war und jetzt unter dem Namen „Referat für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft“ bekannt ist. Durch die Schaffung dieses Referats zeigte der Ökumenische Rat, daß er den Beitrag der Frauen zur ökumenischen Bewegung ernst nahm.

Für viele war diese Begeisterung der Frauen für den Ökumenischen Rat eine Überraschung. Dennoch hätte man sie voraussehen können, ergab sie sich doch ganz natürlich aus einer langen Tradition der Frauenbewegungen.

Seit Beginn der großen Missionsbewegung in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, die die Kirchen Europas und Nordamerikas in der Eroberung der nicht-christlichen Welt bis an die Enden der Erde führte, spielten die Frauen eine hervorragende Rolle. Gebetsgemeinschaften zur Fürbitte für die ausreisenden Missio-

nare, Missionsnähkreise und Missionsbasare zur finanziellen Unterstützung der Missionsgesellschaften wurden zu einem wichtigen Aspekt des Programms der Frauengruppen in allen Kirchen. Gewisse Unternehmungen, wie die Errichtung von Mädchenschulen, Arbeit unter den Frauen und Familienfragen, wurden oft von den Frauengruppen ganz in die Hand genommen. Das bekannteste Beispiel ist das berühmte Frauenwerk der Methodistenkirche der Vereinigten Staaten, das die gesamte Verantwortung für bestimmte methodistische Missionsgebiete, für den missionarischen Nachwuchs, ob Männer oder Frauen, und ihre Leitung trug. Dieses Frauenwerk war ebenfalls verantwortlich für alle Arbeit der Mission unter den Frauen und allgemein für die Unterstützung und Leitung der im Entstehen begriffenen jungen Kirchen.

Diese wichtige Beteiligung der Frauen am Missionswerk erklärt sich aus ihrem wagemutigen Glauben und ihrer Überzeugung, daß die Freude und der Friede des Evangeliums bis an die Enden der Erde getragen werden müßten. Sie erklärt sich aber auch aus dem Mitgefühl der Frauen, das sich leichter vom Elend und den Leiden der unwissenden, kranken, von ihren Tabus gefangenen, von der Angst vor ihren Geistern gequälten Völkern, die man damals zu entdecken anfing, rühren ließ. Schließlich erklärt es sich vielleicht auch durch eine gewisse romantische Schwärmerei für die noch jungfräuliche Natur, primitive Kulturen, ferne Länder, wie sie ganz besonders Frauen eigen ist. Sie erklärt sich aber auch, glaube ich, aus dem Zusammentreffen des Auftretens der Missionsbewegung mit den Anfängen der Frauenemanzipation. Den Frauen, die ihr Leben dem Dienste an anderen Menschen widmen wollten, boten die Kirchen damals nur die traditionellen Formen des Dienstes an. Man erwartete von ihnen vor allem, daß sie als Freiwillige die Arbeiten der Armenpflege der Gemeinde leisteten, ohne daran zu denken, daß diese diakonische Arbeit eine berufliche Vorbildung erfordern könnte und Frauen, die sich ihr ganztägig widmeten. Die Diakonissen hatten schon im Jahre 1841, gleichzeitig in Deutschland und in England, zu wirken begonnen. Ihr Gemeinschaftsleben aber, die Konzeption der Mutterhäuser und ihre Arbeit, die so eng mit Krankenhäusern verbunden war, konnten nicht aller Dienstbereitschaft genügen. Inzwischen fingen immer mehr Frauen an, sich eine Berufsausbildung anzueignen, die sie für Dienste auf einer beruflichen Basis und außerhalb des Familienverbandes vorbereitete. Die Missionsgesellschaften hatten nun nicht nur den Mut, zu gestatten, daß Frauen mit ihren Männern ausreisten, sondern sie waren auch so kühn, alleinstehende Frauen als Lehrerinnen und Krankenschwestern für die Arbeit unter Frauen einzustellen.

Die Ausreise dieser weiblichen Missionare war für die Frauen das Zeichen einer neuen Ära und mußte ganz natürlich das Interesse der Frauen für die Äußere Mission wachrufen. Die Missionsgesellschaften verstanden es, dieses Interesse zum großen geistlichen und finanziellen Gewinn für die missionarische Arbeit und für

die Frauengruppen zu nutzen. Die Frauengruppen wurden für eine genau umrissene Aufgabe verantwortlich gemacht, die sie dazu verpflichtete, sich zu organisieren und zu informieren. Durch ihre wirkungsvolle Arbeit gewannen sie den Respekt der Männer.

Der *Weltgebetstag der Frauen* ist ein unmittelbares Erbe aus dieser Zeit. Er ist aus der Arbeit für die Mission hervorgegangen und heute dem Geiste und seiner Durchführung nach ein ausgesprochen ökumenisches Unternehmen geworden. Im Jahre 1887 brachten amerikanische Frauen, die die geistliche Verbindung mit denjenigen von ihnen, die nach Übersee ausgewandert waren, aufrechterhalten und ihnen durch die Fürbitte helfen wollten, den Gedanken eines Gebetstages auf, an dem ganz besonders die Frauen zusammengerufen werden sollten, um einmal im Jahr für die Missionare und die Missionare für ihre daheimgebliebenen Schwestern zu beten. Zur Unterstützung dieses Gebetstages wurden Unterlagen und eine besondere Gottesdienstliturgie vorbereitet und in weiten Kreisen verteilt. Der Gedanke verbreitete sich in den USA sehr rasch von einer Denomination zur anderen und von einer Missionsgesellschaft zur anderen. Die Missionare mit den von ihnen geschaffenen Frauengruppen beteiligten sich ihrerseits an der Durchführung dieses Tages. Allmählich wurde der Missionscharakter dieses Tages immer weniger spürbar, dafür aber um so mehr sein interdenominationaler, internationaler und die Rassenunterschiede überbrückender Charakter. Heute rüsten sich Millionen von Frauen in 80 Ländern innerlich auf diesen Tag. In vielen Ländern sind zu diesem Zweck Ausschüsse geschaffen worden, die oft die erste Gelegenheit darstellten, bei der sich Frauen verschiedener Volks-, Rassen- und Kirchenzugehörigkeit, die vorher nebeneinander lebten, begegnet sind.

Diese Kontakte zwischen Frauen mit dem Ziel der Gebetsgemeinschaft haben fast überall die Vorläufer jeder anderen ökumenischen Begegnung dargestellt und damit Pionierarbeit geleistet. Die von New York aus in der ganzen Welt verteilten Gottesdienstordnungen haben dazu beigetragen, diesem Tag eine ökumenische Note zu verleihen. Das geschah zuerst fast unbewußt, indem man nacheinander Gruppen aus verschiedenen Völkern bat, die Gottesdienstordnung zusammenzustellen. Später geschah es dann ganz bewußt, indem man darauf achtete, daß verschiedene Denominationen eingeladen wurden, die Liturgie zu verfassen. Seit kurzem hat man dann jedes Jahr darum gebeten, daß sich in diesem gemeinsamen Gottesdienst verschiedene Gebetstraditionen durchdringen und ihren Reichtum gemeinsam ausbreiten. Man will damit erreichen, daß die Liturgie von allen Teilnehmern benutzt und gebetet werden kann, ohne daß jemand durch zu fremde Formen sich vor den Kopf gestoßen fühlt oder einfach durch zu exotische Formen abgelenkt wird.

Langsam wurde so der Weltgebetstag der Frauen aus der einfachen Koexistenz von Traditionen, die gewillt waren, sich zu achten, zu einer Gelegenheit für eine

wirkliche Gemeinschaftsarbeit. Aus seinen rein amerikanisch-protestantischen Anfängen hat er sich ausgeweitet zu einem wahrhaft ökumenischen Unternehmen im interkonfessionellen ebenso wie im internationalen Sinn des Wortes. In vergleichbarer Weise ist die Gebetswoche für die Einheit der Christen, die katholischer Initiative entstammt und die meistens in der dritten Januarwoche gehalten wird, in zunehmendem Maße von den protestantischen und orthodoxen Kirchen angenommen worden. Der Weltgebetstag der Frauen bleibt aber das weitaus bedeutendere Ereignis. Das liegt einfach daran, daß er dank seines Ursprungs in der Mission eine so weite Verbreitung bis in die fernsten Winkel der Welt erfahren hat und daß er Millionen von Frauen aller Denominationen seit fast 80 Jahren Jahr für Jahr in der Fürbitte vereinigt.

Im Jahre 1898 wurde der *Weltbund Christlicher Vereine Junger Frauen* (CVJF) gegründet – ein weiteres Zeichen des Verlangens der Frauen nach Kontakten über nationale Schranken hinweg. Die in diesem Weltbund vereinigten Gruppen waren aus demselben Verlangen der Frauen hervorgegangen, sich zu vereinigen, um ihren weniger privilegierten Schwestern zu helfen, die die industrielle Revolution aus ihrem Dorf und ihrer traditionellen Umgebung herausgerissen hatte, die zur Arbeit in die Stadt gekommen waren und die Freundschaften, Heime, Berufsausbildung und Hilfe bei der Arbeitssuche brauchten. Sie handelten dabei aus dem Interesse an einem Zusammenschluß und Austausch ihrer sozialen Erfahrungen heraus. Sie hatten aber nicht an die Tatsache gedacht, daß sie gleichzeitig mit verschiedenen religiösen Traditionen konfrontiert werden würden. Einige dieser Gruppen hatten sich innerhalb einer einzigen Kirche entwickelt, andere hatten bereits Gelegenheit gehabt, sich als Glieder verschiedener Kirchen auf nationaler Ebene zu organisieren, ohne dabei das Bewußtsein für den Reichtum zu verlieren, den solche Vielfalt darstellen könnte. Die internationalen Begegnungen halfen jedem, seines eigenen Ursprungs und seiner besonderen Tradition bewußt zu werden. Eine immer bewußtere ökumenische Erfahrung und eine ökumenisch organisierte Erziehung wurden zu einem Kennzeichen des Weltbundes Christlicher Vereine Junger Frauen (Weltbund CVJF).

Der *Weltbund Christlicher Vereine Junger Männer* (CVJM), der bei seiner Entstehung dieselbe Zielsetzung aufwies, war 20 Jahre früher geboren worden als der CVJF. Von Anfang an verfügte er über eine viel größere Ausdehnung und Mitgliedschaft, als sie die Frauen jemals erreichten. Aber er entwickelte auch niemals so intensiv die ökumenischen Möglichkeiten seines Erbes. Diese Tatsache scheint zu beweisen, daß die Frauen in dieser Hinsicht empfänglicher und interessierter sind.

Die Entstehung der „*United Church Women*“ in den USA in den 30er Jahren und ihr außergewöhnlicher Erfolg sind ein weiterer Beweis für das Interesse der Frauen an der ökumenischen Einheit. Während vieler Jahre bezeichnete das Wort

Ökumene nur das Bemühen, die Christen von den Enden der Erde über die Grenzen und Kämpfe der Nationen und Rassen hinweg zu vereinigen. Dank der Arbeit der Äußeren Mission wurde dieses Wort vor allem durch die Beziehungen zwischen alten und jungen Kirchen sichtbar gemacht. Der griechische Ursprung des Wortes „oikoumene“ mit seiner Bedeutung „die ganze bewohnte Erde“ verleitete dazu. Wie wir wissen, wurde das Adjektiv „ökumenisch“ zuerst zur Bezeichnung von Konzilen benutzt, die die Bischöfe aus allen Ländern der Welt in einer Zeit vereinigten, als die Christenheit noch nicht von einem Schisma zerrissen war und es sich darum bei einem solchen Konzil um eine Versammlung der Glieder einer einzigen Kirche handelte. In diesem Sinne hatte man auf internationaler Ebene den Begriff angenommen, und von hier aus war auch der Weltgebetstag der Frauen — allerdings auf protestantischer Ebene — entstanden. Die United Church Women (Vereinigten Frauenwerke) taten kühn einen wichtigen Schritt weiter, indem sie die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der Einheit der Christen auf der örtlichen Ebene richteten, auf die Einheit der verschiedenen Denominationen und Traditionen, die in derselben Stadt nebeneinanderher leben und entweder aus gewollter gegenseitiger Unkenntnis oder aus offener Feindschaft oft sogar seit Generationen im heftigen Gegensatz zueinander stehen.

Es ist viel schwieriger, sich für die Baptisten verantwortlich zu wissen, die gerade ihren Evangelisationsaal in unserem Gemeindebezirk eröffnet haben, und anzuerkennen, daß wir Brüder in Jesu Christo sind, als mit Neubekehrten irgendwo in Neuguinea, wie primitiv sie auch in ihren religiösen Vorstellungen sein mögen, zusammen zu beten. Die Romantik der Entfernung ist eine große Hilfe, aber die verwirrende Wirklichkeit der Nachbarschaft erfordert ein viel tieferes Verständnis und eine Annahme unserer Berufung zur Arbeit für die Einheit. Jetzt, da das Zweite Vatikanische Konzil offen und unausweichlich die Frage nach unserem Verhältnis zu den Katholiken auf der Ebene jeder örtlichen Gemeinde stellt, verstehen wir diese Tatsache besser als vorher.

Die amerikanischen Frauen konnten sich im Jahre 1930 nicht vorstellen, daß einmal der Tag kommen würde, an dem es nicht mehr genügen würde, sich als Angehörige der protestantischen, bischöflichen, methodistischen, lutherischen und presbyterianischen Kirche zu vereinigen, um ökumenische Arbeit zu leisten. Dennoch waren sie für ihre Zeit mutige und für ihre Kirchenleitungen sogar unbequeme Pioniere.

Seit Ende des 19. Jahrhunderts hatten — wie wir oben gesagt haben — die Christlichen Vereine Junger Männer und die Christlichen Vereine Junger Frauen ebenso wie der Christliche Studentenweltbund Christen aller Konfessionen in ihren Reihen. Sie hatten staunend den Reichtum theologischer Begegnungen entdeckt, kühn ihre gottesdienstlichen Traditionen miteinander ausgetauscht und die Jugend in den für eine gemeinsame Aktion von Christen verschiedener Tradition schwierig-

sten Bereich, in die Aktion gemeinsamer Evangelisation eingeführt. Die Mitglieder dieser Bewegungen handelten aber auf einer rein persönlichen Basis. Ihre Kirche war nicht beteiligt. Die United Church Women gingen noch einen Schritt weiter, indem sie sich an die Frauengruppen der verschiedenen Denominationen und nicht nur an Einzelne wandten, indem sie die doppelte Mitgliedschaft ihrer Mitglieder bei einer örtlichen und gleichzeitig bei einer konfessionellen Gruppe empfahlen und indem sie daran arbeiteten, auf nationaler Ebene die Stellungnahmen und Projekte verschiedener Kirchengruppen um eines wirksameren Zeugnisses und Dienstes willen zu koordinieren. Tatsächlich stellen die 15 Millionen der United Church Women der USA eine beträchtliche Macht innerhalb des Nationalrates der Kirchen Christi in den Vereinigten Staaten dar.

Dieses Verlangen nach einer Gemeinschaft des Gebetes und des Handelns, das durch die amerikanischen Frauen einen so sichtbaren Ausdruck gefunden hat, findet sich in weniger ausgeprägter, aber ebenso bedeutsamer Gestalt überall in anderen Frauengruppen wieder. Ich greife nur ein Beispiel aus vielen heraus, und zwar dieses Mal aus Asien.

Im Jahre 1947 entstand die „Gemeinschaft des Scherfleins“ (Fellowship of the Least Coin). Eine Inderin, die auf Grund der politischen Lage Südostasiens und wegen des Bambusvorhanges Frauengruppen in Korea, die sie eingeladen hatten, nicht besuchen konnte, litt darunter so sehr, daß sie ihre Freundinnen auf beiden Seiten der politischen Grenzen aufforderte, sich in der Gemeinschaft der Fürbitte zusammenzuschließen. Die Mitglieder der Gemeinschaft verpflichten sich, am ersten Tage jedes Monats füreinander zu beten und die kleinste Münze ihrer Landeswährung in eine Sparsbüchse zu tun. Keine Frau, gleich welcher Kirchenzugehörigkeit und ohne Rücksicht auf ihre materielle Lage, ist vom Beitritt zu einer Gemeinschaft, die so geringe Ansprüche stellt, ausgeschlossen. Obwohl diese Gemeinschaft erst wenige Jahre besteht, zählt sie schon Mitglieder in allen Kontinenten, und die jeden Monat beiseite gelegten und an einen gemeinsamen Fonds geschickten Geldstücke (ein Sammelsurium kleiner Münzen!) tragen wesentlich dazu bei, so verschiedene Unternehmungen wie ein vietnamesisches Flüchtlingslager in Frankreich, den Kampf gegen die Rassentrennung in den USA und ein Waisenhaus in Chile zu unterstützen. Hinter diesen Gaben aber steht vor allem die Überzeugung, daß eines Tages die Einheit alle Schranken fallenlassen wird, eine Überzeugung, die die in der „Gemeinschaft des Scherfleins“ vereinigten Frauen in den fernsten Winkeln der Erde zum Ausdruck bringen.

Diese wenigen Beispiele unter vielen anderen zeigen, daß die Frauenorganisationen oft die ersten Verbindungswege zwischen den durch ihre Kultur, ihre Rasse, ihre politische Zugehörigkeit ebenso wie ihre religiösen Traditionen getrennten Christen eröffnet haben, bevor die Kirchen durch ihre Kirchenleitungen offiziell das Ärgernis ihrer Trennungen zur Kenntnis genommen hatten.

Welche Hinweise liefert diese Vergangenheit voll ökumenischer Hoffnungen und voll verwirklichter ökumenischer Hoffnungen der Frauen auf den Beitrag, von dem einerseits jede Kirche und andererseits der Ökumenische Rat der Kirchen erwarten darf, daß ihn die Frauen in den kommenden Jahren zu leisten versuchen werden? Die Frauen machen in der Tat in allen Kirchen die Mehrheit der Gottesdienstbesucher aus. Wenn sie es wirklich wollten, könnten sie die traditionellen Einstellungen ändern. Sie werden oft immer häufiger zugelassen, die Verantwortung der Leitung und der Ämter, die einst Männern vorbehalten waren, zu teilen. Darum tragen sie auch immer mehr Verantwortung für das, was in den Kirchen geschieht oder nicht geschieht. Wenn sie eine Masse ohne Initiative bleiben, die sich durch überlebte Komplexe lähmen läßt, dann können sie auf keinen Fall den Männern mehr die Schuld dafür geben.

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung, und sei sie noch so kurz, zeigt deutlich, daß sehr verschiedene Elemente zu ihrem Wachstum nötig sind und mit ihr, auch wenn sie sich gegenseitig auszuschließen scheinen, eng verbunden werden sollten. Es bedarf hier intellektueller und geistlicher Bemühungen, einer Lauterkeit des theologischen Denkens und einer Vertiefung innerhalb jeder der kirchlichen Traditionen. Dies sind die notwendigen Voraussetzungen dafür, daß der Beitrag eines jeden so echt und so treu wie möglich sein kann. Gleichzeitig bedarf es aber auch einer Achtung, einer Liebe, die sich durch keine Differenzen abschrecken, durch kein Vorurteil und keinen Chauvinismus erbittern läßt, einer gemeinsamen Arbeit auf allen Ebenen. Diese beiden Haltungen sind schwer vereinbar. Dennoch ist erwiesen, daß sie füreinander unerlässlich sind.

Nun haben die Frauen noch selten die erforderlichen Kenntnisse, um wirksam theologische Begegnungen organisieren zu können. Sie können jedoch nützliche Initiativen für Begegnungen ergreifen, auf denen Einzelne oder Gruppen, die sich in der Vergangenheit ignoriert haben, sich kennenlernen, achten und verstehen lernen können. Das heißt, sie können die Gastfreundschaft in allen ihren Formen ausüben, den anderen, den Fremden wie einen Bruder in Jesu Christo empfangen, und zwar Gastfreundschaft nicht nur gegenüber Christen, die wissen, daß sie demselben Herrn gehören, sondern ebenso auch gegenüber dem Atheisten, der solche Zugehörigkeit ablehnt, oder gegenüber dem Muslim und dem Israeliten, die nicht anerkennen, daß Christus auch für sie gestorben ist. Das heißt, nicht nur diesem Fremden einige Stunden seiner Zeit zu widmen, sondern ihn selber anzunehmen, wie er ist, mit seinen Nöten, seinen Leiden, und zu versuchen, sie zu lindern, und das alles in dem Wissen, daß, indem man seine Nöte mit ihm teilt, man auch mit ihm leidet. Ihn anzunehmen heißt auch, ihn mit seiner Überzeugung anzunehmen, ihm mit Respekt zuzuhören, versuchen, ihn zu verstehen und darum auch bereit zu sein, unsere eigenen Meinungen zu ändern und uns von seinen Überzeugungen und seinem Glauben beeinflussen zu lassen. Das kann zu einer radikalen Ände-

rung in der Rangordnung unserer Dinge führen, dazu, daß wir in unserem durch „uns selbst“ und die „Unsrigen“ schon besetzten Leben für die anderen Platz machen. Natürlich ist das eine Angelegenheit aller, der Männer ebenso wie der Frauen, aber vielleicht sind die letztgenannten besser dafür vorbereitet und sollten darum die Initiative ergreifen und ihren Mann und die Kinder in diesen neuen Lebensstil hineinziehen.

Das kann vielleicht bedeuten, daß eine Frauengruppe Stipendien aufbringt, Austausch von Jugendlichen und Besuche von Kirche zu Kirche organisiert. Angesichts des weltlichen Grolls, der die Kirchen trennt, scheinen solche Begegnungen sehr schwache Heilmittel zu sein, dennoch haben sie sich oft als sehr wirksam erwiesen. Einzelne und Gruppen, die sich darum mühen, müssen sich in besonderer Weise informieren und bilden, damit diese Begegnungen nicht auf der Ebene friedlicher Koexistenz steckenbleiben, sondern die Gelegenheit zu einer echten Vertiefung werden.

Alles was zum Einfühlungsvermögen und zur ökumenischen Erziehung der Frauen beiträgt, erhält darüber hinaus noch eine besondere Bedeutung, weil ja die Frauen die Erzieherinnen der kommenden Generation sind und weil sie durch diese Generation das Klima zukünftiger Beziehungen ändern können. Die Programme der Frauengruppen sind oft langweilig und dürftig. Das systematische Studium der Länder, verschiedener Kirchen, ihrer Geschichte und ihres gegenwärtigen Lebens gibt Menschen mit geringer Bildung ebenso wie Intellektuellen außerordentliche Anregungen und Denkanstöße. Ebenso besitzt auch die materielle Hilfeleistung besonders für die Gebenden einen großen erzieherischen Wert. Wenn sie in verantwortlicher Weise helfen wollen, müssen sie genau über die Nöte der Hilfsbedürftigen informiert sein. Sie müssen in der Anwendung ihrer geldlichen, zeitlichen und kräftemäßigen Hilfsmittel Disziplin üben.

Die ökumenische Arbeit dürfte aber auch zu einer besseren Zusammenarbeit von Männern und Frauen und zu einer besseren Integration der Tätigkeiten der Männer und Frauen beitragen. Wie kann man von der Einheit zwischen Denominationen und Konfessionen, zwischen Rassen und Völkern sprechen, wenn die örtliche Gemeinde keine wirkliche Gemeinschaft ist? Aus oft ganz einleuchtenden geschichtlichen und manchmal noch gültigen praktischen Gründen hat jede örtliche Gemeinde ihre Frauengruppe. Die Kirchengeschichte lehrt uns, daß der Priester seit dem Mittelalter die Gewohnheit hatte, die Frauen in einem besonderen Religionsunterricht zusammenzufassen. Die Frauen waren im allgemeinen weniger gebildet als die Männer. Darum war es ganz normal, daß man ihnen angesichts ihres ungebildeten oder halbgebildeten Zustandes eine besondere Hilfe anbot. Aus derselben Sorge heraus erklärt sich die Tatsache, daß man in einer Anzahl junger Kirchen erleben kann, wie die Frauen nach dem Gottesdienst am Sonntagmorgen

auf ihren Bänken sitzen bleiben und dann an einem zweiten Gottesdienst teilnehmen, in dem die Frau des Pastors vom Fuße der Kanzel aus die Predigt, die ihr Mann gerade eben von derselben Kanzel herab gehalten hat, wiederholt und kommentiert. Hinter dieser Tradition der „Zusammenkunft der Frauen“ stehen übrigens wahrscheinlich andere Dinge als nur die Unwissenheit der Frau. Man kann sich fragen, ob hier nicht im Christentum noch ältere Sozialstrukturen weiterbestehen. Im größten Teil der nichtchristlichen Gesellschaften macht die Ehe die Frauen nicht wirklich zu einem Glied der Familie ihres Mannes. Sie bleiben Fremde für sie, ja sogar für ihre eigenen Kinder. Als Witwen erben sie nicht von ihrem Mann, da dieser sie ja im allgemeinen gegen Zahlung eines Brautpreises bekommen hat. Daher ist es für die Frauen notwendig, sich gegenseitig zu unterstützen, eine Vereinigung zu schaffen, in der sie zusammenkommen und sich gegenseitiger Unterstützung versichern können. In allen primitiven Gesellschaften findet man die „Altersgruppe“ wieder. Die Mädchen, die zur gleichen Zeit das Pubertätsalter erreicht und zusammen die Initiationsriten empfangen haben, sind auf Lebenszeit miteinander verbunden. Die Forderungen dieser Altersgruppen haben im allgemeinen Vorrang vor allen anderen Zugehörigkeiten. Bei der Hilfe bei Eheschließungen, Beerdigungen, Hilfeleistung bei Geburten, Krankheit und Witwenschaft hat die Altersgenossin aus der Altersgruppe Vorrang gegenüber allen analogen Forderungen der Familie des Mannes. Wir verdammen diesen Begriff der Ehe als unvereinbar mit unserer christlichen Lehre von Mann und Frau, weil wir bekennen, daß Mann und Frau geschaffen sind, um sich zu ergänzen und daher nicht isoliert betrachtet werden können. Wir bekennen, daß die Ehe nicht bloß die Fortpflanzung der Art zum Ziele hat, sondern die Vereinigung zweier menschlicher Wesen für das Leben, die dazu bestimmt ist, ein Abbild der Einheit Christi und seiner Kirche zu sein. Ziehen wir aber auch die daraus sich ergebenden logischen Konsequenzen für das Verhältnis von Mann und Frau in einer christlichen Gesellschaft und erst recht für ihr Verhältnis in einer christlichen Gemeinschaft „par excellence“, wie sie die örtliche Gemeinde darstellen sollte?

Mir liegt der Gedanke fern, die Abschaffung der Frauengruppen vorzuschlagen. Obgleich die Frauen ebensogut wie ihre Männer imstande sind, die Sonntagspredigt zu begreifen, und diese genauso wie ihre Ehefrauen einen zusätzlichen Unterricht brauchen, und obgleich die christlichen Frauen im Mittelpunkt des Familienlebens stehen, so haben sie dennoch den Wunsch, unter sich zusammenzukommen, um ihre besonderen Probleme zu diskutieren, und sie finden es bequemer, solche Zusammenkünfte am Nachmittag abzuhalten, weil ihre Männer dann bei der Arbeit und ihre Kinder in der Schule sind. Diese Gruppen kommen einem Bedürfnis entgegen und stellen für die teilnehmenden Frauen und für die ganze Gemeinde eine Bereicherung dar durch ihren geistlichen und manchmal auch durch ihren finanziellen Beitrag, durch die Vorbereitung, finanzielle Durchführung

und Betreuung von Basaren und die Weiterleitung ihrer Erträge an die Äußere Mission.

Aber müßte man nicht untersuchen, wie diese Tätigkeiten der Frauen kräftiger vom übrigen Leben der Gemeinde getragen werden und zum Ausgangspunkt und zur Unterstützung anderer Gruppen werden könnten, die auch den Männern helfen könnten, ihre Verantwortung als Laien besser zu verstehen? Dieselbe Bemerkung betrifft natürlich erst recht die nationalen Werke und Bünde, die diese örtlichen Gruppen in sich vereinigen, ihnen Programme und Veröffentlichungen zuschicken, Treffen der Verantwortlichen organisieren und hauptamtliche Mitarbeiter beschäftigen. Da alle diese Tätigkeiten der Frauen sich in jeder Kirche auf Landesebene in der Tat als eine große Bereicherung erwiesen haben, könnten sie nicht in größerem Umfange auch den Männern zur Verfügung gestellt werden, und könnten diese nicht mutiger für ihre Ausschüsse und Versammlungen das Sachwissen von Frauen anfordern? Dies würde ein sichtbares Zeichen der Einheit aller Getauften in Christo sein — ob Mann oder Frau — auf einer Ebene, auf der die Konkurrenz, der Geist der Rivalität, die Versuchung zur Beherrschung eines Geschlechtes durch das andere immer noch die Quelle dramatischer Spaltungen sind.

Auf derselben Linie der Suche nach einer größeren Einheit der Tätigkeit der Männer und Frauen im Raum der Kirche liegt das ökumenische Interesse an der gegenwärtigen Diskussion über den Platz der Frau im geistlichen Amt, das hier erwähnt werden muß. Einige fürchten, daß die Erörterung dieser Frage den ökumenischen Dialog mit denjenigen Kirchen kompromittieren könnte, die diese Möglichkeit für die Frauen noch völlig ablehnen, und daß diese Frage ein weiteres Hindernis für Kirchenunionsverhandlungen darstelle. Es scheint jedoch im Gegenteil so zu sein, daß die Frauen, indem sie diese Frage aufwerfen, Gelegenheit zu einer echten ökumenischen Diskussion geben. Bei dieser besonders heiklen Frage kann auf keiner Seite die Rede davon sein, daß man sich unter Aufopferung der eigenen Überzeugungen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einigt. Nur durch ein Neudurchdenken des geistlichen Amtes insgesamt wird man zu einem gegenseitigen Verständnis gelangen können. Die neuen Formen, die das Amt annimmt, wenn es von einer Frau ausgeübt wird, helfen hier und können dazu beitragen, das ökumenische Gespräch aus seinen traditionellen Geleisen herauszuheben, indem sie dazu nötigen, neben theologischen auch die Bedeutung kultureller, soziologischer und seelsorgerischer Faktoren zu erwägen.

Abschließend möchte ich noch einmal betonen, daß alles Suchen nach Einheit dazu nötig ist, daß jeder seiner eigenen Tradition gegenüber treuer und gehorsamer ist, willig unter den Spaltungen leidet und nicht versucht, solches Leiden durch Gleichgültigkeit oder Hinwegdiskutieren zum Schweigen zu bringen. Indem jeder seine Augen auf Christum richtet, begegnen sich die Christen und entdecken im Antlitz ihres Nächsten die Züge Christi selber.

In all diesen Dinge ist nichts typisch Weibliches. Es handelt sich hierbei um den Ruf, der an jeden Christen ergeht. Dennoch scheint im gegenwärtigen Augenblick den Frauen eine besondere Verantwortung auferlegt zu sein, weil ihre lange Tradition gemeinsamer Arbeit, Fürbitte und Hilfsaktionen sie in besonderer Weise für die Begegnung mit anderen Menschen vorbereitet hat.

DIE BEDEUTUNG DES DEUTSCHEN KIRCHENKAMPFES FÜR DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

VON ERNST WOLF

Dietrich Bonhoeffer hat in seinem Aufsatz „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“ im Juliheft der „Evangelischen Theologie“ 1935 (jetzt Gesammelte Schriften I, 1958, S. 240–261) drei Feststellungen getroffen:

a) „Der Kampf der Bekennenden Kirche ist von Anfang an unter stärkster Anteilnahme der christlichen Kirchen außerhalb Deutschlands geführt worden“ (S. 240). „Die Ökumene hat bei dem Entstehen der Bekennenden Kirche fürbittend und sich ihr verpflichtend Pate gestanden“ (S. 243).

b) „Die Bekennende Kirche nimmt an der ökumenischen Arbeit *als Kirche* teil“ (S. 260).

c) „Die Bekennende Kirche bedeutet für die Ökumene insofern eine echte Frage, als sie diese in ihrer Ganzheit vor die Frage der Konfession stellt“ (S. 243). Umgekehrt wird die Ökumene, wie Bonhoeffer breiter entfaltet, ihrerseits zu einer ersten Anfrage an die Bekennende Kirche.

Was Bonhoeffer mit diesen Feststellungen signalisiert, ist bislang in der Geschichte der ökumenischen Bewegung ebenso auch wie in der Geschichte der Bekennenden Kirche im großen ganzen zu kurz gekommen. Die mehr oder minder „offizielle“ Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948 von Ruth Rouse und Stephen Charles Neill notiert dazu nur einiges wenige in dem zweiten Band (1958). Es heißt hier auf der einen Seite (S. 225), der deutsche Kirchenkampf liefere „einen weiteren mächtigen Anstoß“, in der Ökumene die Kirche als solche in den Mittelpunkt zu rücken und so einen „Wechsel des ökumenischen Klimas“ hervorzurufen. „Der Kampf der ‚Bekennenden Kirche‘ und ihr Anspruch, die wahre Kirche Jesu Christi in Deutschland zu sein, bedeutet einen Anruf, der die ökumenische Bewegung im Lauf der Jahre aufs tiefste berührte, weil hier kritische Fragen nach dem Wesen der wahren Kirche und den Forderungen ökumenischer Solidarität aufgeworfen wurden. Und viele, Christen und Nichtchristen, die wenig

über die Kirche nachgedacht hatten, fingen an, ihre Bedeutung ganz neu zu begreifen, als sie sich als das uneinnehmbare Bollwerk gegen den Ansturm einer totalitären Pseudokirche und als Zeugen für den Sinn wahrer Gemeinschaft erwies“. Aber auf der anderen Seite heißt es (S. 225, Anm. 53): „Die dramatische und äußerst instruktive Geschichte der Beziehungen zwischen ökumenischer Bewegung und deutschem Kirchenkampf und die Lehren, die sich daraus im Blick auf Pflicht und Schranken ökumenischen Eingreifens in innere kirchliche Angelegenheiten ergeben, ist noch nicht geschrieben“.

Ich werde hier diese Lücke auch nicht einmal andeutungsweise schließen können, da das maßgebliche Material in Deutschland kaum und die reiche Niemöllersche Sammlung der deutschen Dokumente mir aus technischen Gründen im Augenblick nur sehr zum Teil zugänglich waren. Auch die „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ hat dieses Material nicht wirklich benützt, wenn sie nicht gar ihm zum Teil ausgewichen ist. J. Glenthøj verweist in seinem höchst instruktiven Aufsatz „Bonhoeffer und die Ökumene“ in „Die mündige Welt“ II, 1956, (S. 116 bis 203) auf Vorgänge im Bereich von Faith and Order 1935, die seiner Meinung nach erklären, „warum man“ hier „so vorsichtig das Verhältnis zwischen der Bekennenden Kirche und der Ökumene ununtersucht läßt“, warum man auch die Behauptung Bonhoeffers nicht nachgeprüft hat: „Der deutsche Kirchenkampf ist nach den Anfängen der ökumenischen Bewegung die zweite große Etappe ihrer Geschichte und wird in entscheidender Weise mitbestimmend sein für ihre Zukunft“ (Ges. Schriften I, S. 240), obwohl man ihr im allgemeinen zuzustimmen scheint. Eine größere Untersuchung wird jetzt von einem der Genfer Mitarbeiter in der Übersetzungsabteilung des Ökumenischen Rates vorbereitet. Im übrigen gibt es zum Thema selbst nur einige wenige kleinere Arbeiten, die das hier vorliegende Problem entweder nicht sehen oder nicht sehen wollen.

Von dem langjährigen Mitarbeiter in Genf, *Hans Schönfeld*, stammt eine kurze Skizze „Deutsche evangelische Kirche und ökumenische Bewegung 1925–1948“ in: „Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt. Deutsche Beiträge zum ökumenischen Gespräch“ (1948). Er sieht hier die Dinge ganz auf der Linie der Einstellung des Ökumenischen Referates im Kirchlichen Außenamt der DEK, erwähnt wiederholt die besonderen Schwierigkeiten der deutschen Mitarbeit, erwähnt aber die Bekennende Kirche nur nebenbei (S. 229) und den Namen Bonhoeffers gar nicht. Dagegen werden einmal „überzeugte Christen aus der deutschen Widerstandsbewegung“ als gelegentliche Helfer in der Verbindung und Fühlungnahme zwischen Ökumene und DEK genannt (S. 233), und es wird — höchst aufschlußreich — festgestellt: „Der Einsatz des ökumenischen Referates im Kirchlichen Außenamt für die Aufrechterhaltung der ökumenischen Beziehungen und vor allem für die aktive Beteiligung an der ökumenischen Studienarbeit ergab sich aus der Auffassung, die von Dr. Eugen Gerstenmaier mit starker Überzeugung ver-

treten wurde: „Die Kirchen der ökumenischen Bewegung würden in wachsendem Maße der Bedrohung ihres Dienstes an der Welt durch den totalen Staat gegenüberstehen; sie hätten sich deshalb zu einer Kampf- und Schutzgemeinschaft gegen die totalitären Tendenzen und Kräfte in aller Welt zusammenschließen“ (S. 228). Diese mehr politische Sicht eines von Gerstenmaier anscheinend auch sonst vertretenen „Kirchenkampfprogramm“¹ habe die Oxford vorbereitende Studienarbeit zwischen 1934 und 1937 bestimmt, vor allem die Studientagungen in Paris 1934 („Die Kirche und des Staatsproblem der Gegenwart“) und in Hemmen 1935 („Totaler Staat und christliche Familie“), und zwar auf dem Hintergrund der bereits vor 1933 begonnenen Studienarbeiten und im Rahmen des Generalthemas der Weltkirchenkonferenz von Oxford: „Kirche, Volk und Staat“.

Es entspricht dieser Sicht des vom Deutschen Evangelischen Kirchenbund zur Verfügung gestellten Mitarbeiters und späteren Leiters der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum, für dessen Finanzierung das Kirchliche Außenamt später auch unter Inanspruchnahme des Auswärtigen Amtes sorgte, daß er alles Verdienst an der Aufrechterhaltung der Zugehörigkeit der DEK zum Ökumenischen Rat für praktisches Christentum eben jenem Ökumenischen Referat des Kirchlichen Außenamtes zuspricht, auch gegenüber der Stellungnahme des Präsidenten des Ökumenischen Rates, des Lordbischofs von Chichester, zum Regime Müller, die nach Schönfeld „in steigendem Maße eine Bedrohung (!) der deutschen ökumenischen Beziehungen in sich schloß“ (S. 6). Auch daß Schönfeld bei der knappen Erwähnung von Fanö 1934 nur von der Zwangssituation der „Vertreter der DEK“, also wohl von Bischof Heckel, zu reden weiß und lediglich die offizielle deutsche Vertretung bei der Vorbereitung in Chamby 1936 für Oxford (Generalsuperintendent D. Zoellner), und in Clarens 1936 für Edinburgh hervorhebt, ebenso den Anteil des Kirchlichen Außenamtes am ökumenischen Dienst an den Kriegsgefangenen. Man kann zweifellos diese Linie auf der Ebene institutioneller Verwirklichungen bis hin zur Einrichtung des Hilfswerks der EKD und der Ökumenischen Centrale durchziehen und so eine positive Bilanz des hier Geleisteten aufstellen; dennoch bestürzt die Feststellung, daß dabei von der Bekennenden Kirche so gut wie nichts in den Blick kommt; damit auch nichts von den eigentümlichen *inneren* Wandlungen in der ökumenischen Arbeit selbst, von den sie eigentlich durch alle Schwierigkeiten hindurchtragenden geistlichen und kirchlichen Kräften.

Hier stellt der zweite zu erwähnende Bericht von *Wilhelm Menn* „Die ökumenische Bewegung 1932–1948“ (Kirchliches Jahrbuch 72, 1950) die These auf, daß das Wachstum der ökumenischen Bewegung nach einem scheinbaren Stagnieren angesichts der Hoffnungslosigkeit der Wiederherstellung internationaler Ordnung (zwischen 1925 und 1932) nicht dem Druck auf die Kirchen von außen seit 1933 zuzuschreiben sei, sondern einer „eigenen Notwendigkeit“ und einer relativen

Freiheit der ökumenischen Bewegung „gegenüber aller säkularen Entwicklung“ (S. 7). Auch hier steht dann die gewiß respektable Arbeit der Forschungsabteilung und ihrer Konferenzen im Vordergrund, also der Konferenzen von 1930 in London, 1932 in Basel und Genf zum Thema „Kirche, Bekenntnis und Sozialethos“; der Konferenz in Rengsdorf 1933 über „Die Kirche und das Problem der gesellschaftlichen Ordnung“; der von Weltbund und Ökumenischem Rat einberufenen Balkankonferenz in Bukarest 1933 über „Biblische und dogmatische Begründung der sozialen Aufgabe der Kirche“; derjenigen von Paris 1934 zum Thema „Die Kirche und das Staatsdenken der Gegenwart“, 1935 in Hemmen zur Frage: „Der Totalitätsanspruch des Staates und das christliche Freiheitsdenken“. Sie alle führen zu dem im August 1934 in Fanö beschlossenen Generalthema für die Weltkonferenz in Oxford: „Kirche, Staat und Volk“ und zu weiteren Unterthemen, zur Fortsetzung der Studientagungen 1935 in Herzeg-Nowi und Sigtuna und 1936 in London und zu den ersten fruchtbaren Diskussionen zwischen europäischen und nordamerikanischen Kirchen.

Vom Beitrag der Bekennenden Kirche im Zusammenhang dieser theologischen Vorbereitungsarbeit wird aber vorerst geschwiegen, obwohl die „Botschaft“ von Oxford ihn unüberhörbar verrät, z. B. in dem Satz: „Die Kirche hat keine wichtigere Aufgabe und kann der Welt keinen größeren Dienst leisten, als wenn sie wahrhaft Kirche ist, das heißt wenn sie im Glauben das Wort Gottes verkündet, sich gebunden weiß an den Willen Jesu Christi, ihres einzigen Herrn, und in ihm eins ist als wahre Gemeinschaft der dienenden Liebe“ (Menn, S. 16); oder in den Erklärungen gegen Rassenkampf, nationalistische Unterdrückung fremden Volkstums oder von Minderheiten (S. 17), in der Erklärung über den Krieg als „Folge und Ausdruck der Sünde“ und über die Grenzen des Staates. Und dann noch ganz direkt: „Ganz besonders haben sich unsere Herzen in Teilnahme und Dankbarkeit unseren christlichen Brüdern in Deutschland zugewendet. Ihr standhaftes Zeugnis für Christus ist uns ein Ansporn zum lebendigen Glauben, und wir bitten, daß uns Gott Gnade schenken möge, ebenso klar für unseren Herrn Zeugnis abzulegen“. Dazu kommt dann noch die Sonderbotschaft aus Anlaß des Fehlens jeglicher Vertretung der DEK, die in besonderer Weise die Verbundenheit mit der Bekennenden Kirche betont (vgl. S. 21).

In seinem „Exkurs über das Verhältnis von DEK und Ökumenischer Bewegung“ (S. 22) beschränkt sich Menn auf wenige Punkte:

1. Schwierigkeiten der Vertreter der DEK aus politischen Gründen: Sie „standen, mehr oder weniger willig, mehr oder weniger an diesem Zustand leidend, unter dem Zwang, Entwicklungen sei es begreiflich zu machen oder zu vertreten, sei es zu verharmlosen oder zu verschweigen, die bei den anderen Kirchen Anstoß erregen oder ernste Sorge auslösen mußten, ja von Fall zu Fall gegen eine Stellungnahme ökumenischer Organe zu protestieren oder sie zu verhindern“. Als

Beispiel sei erwähnt der Protest der deutschen Freikirchen gegen die der Beken-
nenden Kirche zugewandte Botschaft von Oxford oder der noch frühere Protest
Bischof Heckels in Fanö gegen die Wahl von Präses D. Koch in den Ökumenischen
Rat für praktisches Christentum und gegen die EntschlieÙung des Ökumenischen
Rates gegen „ein autokratisches Kirchenregiment“ sowie gegen die Erklärung:
„Der Ökumenische Rat wünscht seiner Verbundenheit mit allen christlichen Brü-
dern in Deutschland inmitten der Schwierigkeiten und Wirren der gegenwärtigen
Zeit Ausdruck zu geben und mit allen Gruppen in der DEK in freundlicher Be-
ziehung zu bleiben. Der Ökumenische Rat wünscht, seine Brüder in der Bekennt-
nissynode der DEK des Gebetes und der herzlichen Verbundenheit in ihrem
Zeugnis für die Grundsätze des Evangeliums zu versichern sowie seines Ent-
schlusses, enge Gemeinschaft mit ihnen aufrechtzuerhalten“ (S. 32). Der Vollzugs-
ausschuß hat dann im Juni 1935 in Chamby sich ausdrücklich hinter diese Ent-
schlieÙung von Fanö gestellt und die Leitung der Beken-
nenden Kirche wissen
lassen, daß man die Teilnahme der Beken-
nenden Kirche an allen ökumenischen
Tagungen wünsche. In Chamby 1936 kam es auch zum ersten und letzten Male
zu einer solchen Vertretung durch Präses D. Koch und Pfarrer Dr. Böhm neben
Vertretern des Kirchlichen Außenamtes und neben D. Zoellner für den Reichs-
kirchenausschuß.

2. Einleitung von Hilfsmaßnahmen durch den Vollzugausschuß in Novi Sad
1933 für Christen nichtarischer Abstammung.

3. Die sich verschärfende Auseinandersetzung des Lordbischofs von Chichester
mit dem Reichsbischof Ludwig Müller seit Oktober 1933 bis zu Fanö, bis zur
Botschaft Bischofs Bells an die Vertreter der dem Ökumenischen Rat angeschlos-
senen Kirchen: „Den Hauptgrund der Sorge und Beunruhigung bildet die durch
den Reichsbischof im Namen des Führerprinzips autokratisch ausgeübte . . . Macht-
anwendung, die beispiellos in der gesamten Geschichte der Kirche ist. Diese auto-
kratische Machtanwendung hat ihre zerstörenden Auswirkungen auf die innere
Einheit der Kirche gehabt, und die Disziplinarmaßnahmen . . . haben einen
schmerzlichen Eindruck auf die Christenheit in aller Welt gemacht, die schon durch
die Einführung von trennenden Rassenunterschieden in der universalen Bruder-
schaft der christlichen Kirche beunruhigt worden war . . . Daneben ist die DEK vor
andere Fragen gestellt, deren gemeinsames Anliegen der gesamten Christenheit
gelten. Da geht es um so grundlegende Fragen wie das Wesen der Kirche, ihr
Zeugnis, ihre Freiheit und ihre Beziehungen zu den weltlichen Mächten“. Die
bevorstehende Tagung von Fanö werde „jedenfalls eine Beratung der grund-
legenden christlichen Probleme einschließen, die durch die gegenwärtige Lage in
der DEK gestellt sind“ (S. 30).

Es ist erstaunlich, daß selbst dieser sehr deutliche Anknüpfungspunkt für
W. Menn keinen Anlaß bietet, die Frage unseres Themas materiell anzurühren.

Weder „Barmen“ noch etwas später die Denkschrift der Vorläufigen Kirchenleitung von 1936 noch der Name Bonhoeffers werden genannt, auch nicht die ökumenische Reaktion auf die Denkschrift der VKL von 1936 und die Hilfe, die die Führer der ökumenischen Bewegung der Bekennenden Kirche gegen die Godesberger Erklärung durch ihre „Kundgebung an die christlichen Kirchen“ 1939 leisteten. Sie ist nahezu unbekannt (Text bei W. Niemöller, Kirche und Israel. Ein Beitrag aus dem Jahre 1939, in: EvTh 17, 1957, S. 477 f.). Das Kirchliche Außenamt der DEK reagierte damals sehr scharf: „Erwarten sofortige Zurückziehung der Kundgebung an die Kirchen, die Kompetenzen weit überschreitet, von falscher Beurteilung der tatsächlichen gesamtkirchlichen Lage in Deutschland ausgeht und eine unerträgliche Einmischung in innerdeutsche Angelegenheiten darstellt“.

Daß bei der Schilderung der Bewegung von Lausanne bis Edinburgh auf der Linie Faith and Order die Bekennende Kirche völlig aus den Augen kommt, hat freilich seinen Grund darin, daß die gewollte Unverbindlichkeit des Gesprächs von Faith and Order jeder Entscheidung in der Stellungnahme zu den „Gruppen“ in der DEK prinzipiell auswich und im Unterschied zum Weltbund und zu Stockholm der Bekennenden Kirche völlig neutral gegenüberstand. Faith and Order „hat sich nicht imstande gesehen, die BK als Kirche repräsentiert zu sehen“ (Glenthøj, S. 178), aber auch keine offizielle Verbindung mit dem Außenamt der DEK hergestellt. Das ist um so erstaunlicher, als gerade das neue Selbstverständnis der Bekennenden Kirche *als Kirche Jesu Christi* für die ökumenische „Kirchwerdung“ von erheblicher Bedeutung war, wie es ja auch knapp in dem zitierten Satz aus der „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ notiert wurde.

Martin Fischer hat in seinem Beitrag zur Festschrift für Visser't Hooft (Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog. Stuttgart 1965): „Der Weg der Bekennenden Kirche in Deutschland und die ökumenische Bewegung“ (1965) ebenso wie andere vor ihm gerade darin das Entscheidende sehen zu sollen gemeint. Es geht M. Fischer um das Wechselspiel zwischen christlicher Bewegung und Kirche. In der Bekennenden Kirche beginnen Bewegungen, die z. T. auf die Erweckungsbewegung zurückweisen, lebendige Kirche aktuellen Bekenkens zu werden, und die analoge, damit zusammenhängende Kirchwerdung der Ökumene führt zugleich dazu, daß starre institutionelle Kirchen umgekehrt in Bewegung geraten. Auch die „Kirchwerdung“ der Bewegung der DCSV in den Studentengemeinden ist ein Modell dieses Prozesses. In diesem Sinn scheint Visser't Hooft selbst die Bildung der Bekennenden Kirche „das große ökumenische Ereignis unserer Zeit“ genannt zu haben. „Mit dem Nein zu den Feinden des Evangeliums wuchs (in der Bekennenden Kirche) ein Ja des ökumenischen Bekenkens“ (S. 125), und die bestehenden Kontakte auf der Ebene der Jugend- und Studentenarbeit, von CVJM und Christlichem Studentenweltbund, aus der ja auch Visser't Hooft hervorging, haben die Kontakte zur Bekennenden Kirche sich rasch einstellen lassen.

Der Prozeß der Kirchwerdung der Bekenntnisbewegung bedeutet *zugleich* die Überwindung eines spiritualistischen Kirchenbegriffs und eines positivistischen Rechtsbegriffs. Von dieser Überwindung aus öffnet sich z. B. dann später der Weg zu einem ökumenischen Kirchenrecht, das sich darum bemüht, der Gestalt der sichtbaren Kirche in ökumenischer Verbundenheit gerecht zu werden. Imponierender Ausdruck dafür ist der umfangreiche Entwurf von Erik Wolf: „Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis“ (1961). Erik Wolf vertritt eine „ökumenische Sicht der Kirchenrechtslehre“ und meint begründend dazu: „Gewiß bleibt, daß rechte Ordnung der Kirche nur in Einheit bestehen und nur mit ihr (in Einigkeit) wachsen kann. Zeichen dafür sind die *Anfänge ökumenischer Ordnung*. Von ihnen aus muß auf das Ziel endlicher Einigung der Kirche Christi hin die Kirchenrechtslehre sich ausrichten. Der gemeinsame Ordnungsursprung der Kirche, wie ihn die Kirchenordnungen der Frühzeit noch sehen lassen, bleibt Leitbild dafür. Nicht aber dürfen daraus abstrakte Prinzipien hergeleitet und dem konkreten konfessionellen Kirchenrecht vorgeordnet werden. Ökumenischer Gesinnung verpflichtet, gilt es, vom je immer historisch ‚georteten‘ kirchlichen Dasein aus die Möglichkeiten existentiell gemeinsamer ‚Ordnung‘ zu prüfen“ (S. 9 f.). Damit soll auch im Kirchenrecht das Ärgernis der Spaltungen mit seinen Auswirkungen im kirchlichen Recht als „ein Versagen nicht nur gegenüber der Forderung wahren Glaubens, sondern auch wahrer Ordnung“ in den Blick genommen, beurteilt und nach Möglichkeit überwunden werden.

In der Tat läßt sich, blickt man von solchen Auswirkungen zurück auf die Anfänge, mit M. Fischer feststellen: „Die Teilnahme der deutschen Kirchen an der ökumenischen Bewegung (erst nach 1945 für die EKD wieder voll realisierbar!) ist in der Bekennenden Kirche vorweg ermöglicht. Dort hatte man die Gelassenheit gelernt, daß Gott neu berufen und auch Kirchen in Bewegung setzen kann. Und so haben wir erlebt, daß Erneuerungsbewegungen und rechte Theologie in Deutschland und in der ökumenischen Bewegung der Verantwortung für realen kirchlichen Aufbau zuführt und daß die Bejahung der Kirche des Elements der Bewegung nicht entraten kann“ (S. 131). Auch das Einmünden der Missionsbewegung in die kirchliche Verantwortung „entspricht den Vorgängen in der Bekennenden Kirche Deutschlands“. Ähnliches gilt dann auch für das werdende neue Verhalten der Kirche zu den Fragen der politischen Verantwortung. Durch die Lage abgeforderte Ansätze dazu in der Bekennenden Kirche haben entsprechende Einstellungen in der Ökumene auf dem Hintergrund schon älterer Bemühungen im Bereich sozialetischer Problematik und sozialen Handelns fraglos gefördert und so auch ihren Beitrag zu der Parole von der „verantwortlichen Gesellschaft“ geliefert.

An dieser Stelle sieht schließlich *Franklin H. Littell* das Entscheidende in seinem Vortrag über „Die Bedeutung des Kirchenkampfes für die Ökumene“ (EvTh 20,

1960, 1–21). Gegen den Totalitarismus, dem Littell eine bemerkenswerte Analyse zuteil werden läßt, steht für ihn „die Methode der ‚Begegnung‘, des ‚Dialogs‘, des ‚Gesprächs‘“ und „das erneuerte Bekenntnis des Glaubens an den Gott, der handelt“ (S. 7). Sofern im Kampf gegen den Nationalsozialismus die Gemeinde aufgerufen war, ihren Glauben zu bekennen, ist in der Bekennenden Kirche diese Gegenposition gegen den Totalitarismus verwirklicht worden. Gespräch gegen Gleichschaltung; Geschichte gegen Gnosis; Demokratie nicht als Parlamentarismus, sondern als Lebensform; Offene Gesellschaft gegen Totalitarismus; vor allem Selbstkritik. Von daher erreicht für Littell „der Kampf um die Unversehrtheit der Kirche am 19. Oktober 1945 in der Stuttgarter Schulderklärung seinen Höhepunkt“. Hier wie in Barmen sei die traditionelle Gleichsetzung der Kirche oder der Religion mit den öffentlichen Interessen, sei die ererbte „Christlichkeit“ durchgestrichen, und zwar auf dem Weg von der Wiederentdeckung der Kirche zur Wiederentdeckung des Laien (S. 2).

Diese Erwägungen von Martin Fischer und Franklin H. Littell zu unserem Thema sind freilich nur sehr allgemeine, aber doch zweifellos in die richtige Richtung weisende *Deutungen* des Beitrags des Kirchenkampfes zur ökumenischen Bewegung. Sie legen so das Verlangen nahe, durch exakte Nachweisungen im einzelnen bestätigt zu werden. Solche Nachweisungen fehlen noch, abgesehen von dem sachkundigen Bericht von H. Böhm „Bekennende Kirche und Ökumene“ (Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. 1952, S. 191–197), der freilich viel zu knapp ist, dem Bericht von Bischof George K. A. Bell „Kirchliche Beziehungen zwischen Deutschland und England in zwei Weltkriegen“ (im gleichen Band S. 217–221), der Skizze von Halfdan Högsbro „Ökumene in Deutschland“ (im gleichen Band, S. 273–279) und den verschiedenen Berichten über die Auswirkung des Kirchenkampfes in benachbarten kirchlichen Gebieten, so z. B. Hendrikus Berghof „Die Bekennende Kirche in den Niederlanden“ (im gleichen Band, S. 198–208) und von Eivind Berggrav, „Bekennende Kirche in Norwegen“ (S. 209–216). H. Böhm erinnert u. a. an jene von der Vorläufigen Kirchenleitung zusammengestellte kurze Denkschrift für die Leitung der Oxforder Weltkirchenkonferenz, an der u. a. O. Dibelius und D. Bonhoeffer mitgearbeitet hatten, ein Gegenstück zu dem vom Kirchlichen Außenamt veröffentlichten und von E. Gerstenmaier herausgegebenen Buch: „Kirche, Volk und Staat“. Er erinnert ferner daran, daß der Protest von Landesbischof D. Wurm gegen den Protest des Methodistenbischofs Melle, mit dem dieser die Entschließung der Oxforder Konferenz zur kirchlichen Lage in Deutschland abzuwehren versuchte, der württembergischen Kirchenleitung eine scharfe Verwarnung des Ministers Kerrl eingetragen hat, weil der „Evangelische Oberkirchenrat (in Stuttgart) und die BK sich an die Seite der ausgesprochenen Feinde des Deutschen Reiches“ gestellt hätten. Ferner daran, daß die altpreußische Bekenntnissynode in Berlin-Nikolassee Trinitatis 1938

auf die Übersendung der Beschlüsse von Edinburgh und Utrecht durch Erzbischof Dr. Temple mit einer EntschlieÙung antwortete, in der es u. a. hieß: „Wir wissen uns mit allen denen als Glieder eines Leibes verbunden, die auf den Dreieinigen Gott getauft sind, an ihn glauben und seinen Namen aller Welt furchtlos bekennen“. Im gleichen Jahr war Duncan Jones, der Dean von Chichester, nach Berlin gekommen, um an dem ProzeÙ gegen Niemöller teilnehmen zu können. Er hat in besonderer Weise die Kenntnis von der Bekennenden Kirche in England vermittelt. Dahinter steht das stets wache und beteiligte Interesse des Lordbischofs von Chichester. Zu den besonderen Vermittlern vor allem zur nordisch-lutherischen Welt und darüber hinaus in die Bereiche der Ökumene gehört auch der schwedische Gesandtschaftspfarrer *Birger Forell*². Die umfangreiche Biographie aus der Feder von Harald von Koenigswald (*Birger Forell. Leben und Wirken in den Jahren 1933 bis 1958*. 1962) berichtet viele Einzelheiten. Daß auf der anderen Seite auch Dr. H. Schönfeld neben anderen, insbesondere Bonhoeffer, zu denjenigen gehörte, die die Ökumene über die kirchliche Lage in Deutschland immer wieder informierten, wird von Böhm nicht übergangen. Auch hier müÙten Einzelheiten noch nachgeprüft werden. Vieles ist einfach noch unbekannt oder nahezu wieder vergessen, so z. B., daß die *Gebetsliturgie* aus Anlaß der Tschechenkrise 1938, in Deutschland sehr bald unterdrückt, ja von einem Teil der Bekennenden Kirche „aus religiösen und vaterländischen Gründen“ scharf abgelehnt, „vor und im Kriege wort-wörtlich in vielen Kirchen der Welt gebetet worden ist“ (Böhm, S. 195)³. Gerade auch das hat dazu geführt, daß die Situation zu Beginn des Zweiten Weltkrieges anders war als 1914. Bischof Bell stellt fest, daß gerade im Hinblick auf den Kirchenkampf zu Beginn des Krieges es „für die Männer der Kirche in Großbritannien nicht in Frage kam, sich im Zweiten Weltkrieg gegen Vertreter der Kirche in Deutschland abzugrenzen“. Das veränderte Klima habe allerdings überwiegend in etwas Negativem bestanden. Es habe sich mehr in dem ausgedrückt, „was die Kirchen nicht taten, als in dem, was sie taten“. Aber es kam auch zu positivem Ausdruck, nicht nur in der ökumenischen Hilfe für politische Flüchtlinge, vor allem auch für „nichtarische“ Christen, sondern auch darin, daß bald nach Kriegsbeginn eine „christliche Bruderschaft in Kriegszeiten“ gegründet wurde, „mit ausdrücklicher Zustimmung der Erzbischöfe von Canterbury und York und bedeutender Führer der Kirche von Schottland und der Freikirchen“, die monatliche Gottesdienste auf Deutsch und Englisch in Londoner Kirchen unter ihren Schutz nahm, sich auch sonst um deutsche Emigrantenpfarrer kümmerte, den Gemeinden vom Kirchenkampf in Deutschland erzählte und so einen Geist am Leben erhielt, aus dem heraus der Erzbischof Temple zu Weihnachten 1940 eine Radiobotschaft mit einem Gruß an die christlichen Brüder in Deutschland aussandte und Bischof Bell 1941 eine Radiobotschaft nach Deutschland, die mit den Worten schloß: „Glaubt mir, meine christlichen Freunde in Deutschland, ich verstehe Euch, Ihr steht nicht allein. Haltet Euren Glauben

fest. Helft mit, die Seele Eures Landes zu retten und dem bösen Geist zu widerstehen, von dem es besessen wird. Eure Mitchristen in der ganzen Welt stehen auf Eurer Seite. Euer Kampf ist unser Kampf. Die Tage sind dunkel, aber Weihnachten bringt das Heil. Das Licht bricht hindurch. Haltet aus, gebt nicht nach. Traut auf die Macht Gottes und die Liebe Christi“.

Alles das aber deutet nur von ferne an, was im einzelnen bei einer näheren Ermittlung der Beziehungen von Ökumene und Bekennender Kirche an wiederzugewinnenden Erkenntnissen zu erwarten ist. Für einen Abschnitt ist das Wesentliche allerdings aufgearbeitet, und zwar in der umfangreichen, eingehend belegten Darstellung von *Jørgen Glenthoj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene (in: Die mündige Welt II, 1956, S. 116—203).

In eigentümlicher Weise konzentriert sich in der Tat die Bedeutung des Kirchenkampfes für die Ökumene in dem beiden, der Ökumene wie dem Kirchenkampf, in gleicher Intensität verbundenen Denken und Handeln Bonhoeffers, dessen man in Amsterdam 1948 zu Recht als eines Pioniers und Führers der Ökumene ehrend gedachte, und dessen Unterschlagung in den bisher genannten Berichten aus dem Lager ökumenischer „Facharbeiter“ zum Erstaunlichsten und Unverständlichsten gehört.

Von der Dissertation *Sanctorum communio* 1930 über die Aufsätze „Zur theologischen Begründung der Weltbundsarbeit“ 1932, „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“ (EvTh 1935, jetzt im ersten Band der Ges. Schriften), „Zur Frage der Kirchengemeinschaft“ (EvTh 1936), bis hin zur „Ethik“ und zu „Widerstand und Ergebung“ zieht sich die Grundfrage nach der „Kirche für die Welt“, mit der Bonhoeffer auch die sich langsam klärende Thematik der beginnenden theologischen Arbeit im Weltbund und beim Ökumenischen Rat für praktisches Christentum begleitet, die er selbst mit seiner Forderung einer „ökumenischen Theologie“ als entscheidende Aufgabe gegenüber einer voreiligen Aktionsfreudigkeit der Ökumene stellte. Die ökumenische Arbeit braucht eine tragfähige Basis. Darum mühten sich auch andere, vor allem im Blick auf Grundfragen der Sozialethik, aber für Bonhoeffers zutreffendes Urteil noch nicht aus der Mitte eines christozentrischen Ansatzes, sondern noch mehr oder minder durch quasi-naturrechtliches Denken etwa von Schöpfungsordnungen bestimmt, auf der Suche nach allgemeinen Prinzipien, statt unter der Frage nach Gottes konkretem Gebot. „Entspringt“ — so sagt Bonhoeffer, damals Jugendsekretär des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, — „die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, daß sie nichts ist als eine neue zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation... Es ist aber sehr wichtig zu sehen, daß je nachdem die ökumenische Bewegung etwas völlig Verschiedenes ist“ (Zur theologischen Begründung der Weltbundsarbeit, Ges. Schriften I,

S. 140). Dazu werde freilich die *alte* Selbstverständnisse unverbindlich miteinander konfrontierende Arbeit von Faith and Order *nicht* in der Lage sein. Es geht Bonhoeffer dabei um die Frage nach der Vollmacht der Kirche, wenn sie den Herrschaftsanspruch Christi auf die Welt verkündigt, wenn sie sich als Christus praesens begreift, in diesem Sinne also um das konkrete Gebot, um Nachfolge, um Neuschaffung nicht nur des Menschen, sondern auch der Zustände.

Der Kirchenkampf ist von da aus für Bonhoeffer „nur eine selbstverständliche Weiterführung der Weltbundarbeit“ (Glenthøj, S. 147), d. h. er hat der Bekennenden Kirche von vornherein ihren „ökumenischen Auftrag“ zu verdeutlichen versucht und umgekehrt der Ökumene die für sie relevante theologisch-kirchliche Problematik des Kirchenkampfes. So wurde er zum „Dolmetscher der Bekennenden Kirche in der Ökumene“ (Glenthøj, S. 140), besonders wirksam, seitdem ihn persönliche Freundschaft mit dem Präsidenten des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum, Bischof G. Bell von Chichester, verband. Bonhoeffers erstes Auftreten in größerem Rahmen in Fanö zeigt dreierlei:

1. das Drängen auf *Kirche-Sein*. „Nur als Kirche kann der Weltbund vollmächtig das Wort Christi den Kirchen und Völkern sagen“ (Thesen für Fanö, Ges. Schriften I, S. 212).

2. Die Kirche hat unter allen Umständen für den *Frieden* unter den Völkern zu arbeiten (vgl. Ges. Schriften I, S. 160 f., 276 ff.).

3. Der Maßstab unseres Handelns ist allein der Gehorsam gegen *Gottes Gebot* (vgl. Ges. Schriften I, S. 159 f.).

Das aber verwehrt jegliche Unverbindlichkeit. Darum hat Bonhoeffer z. B. die wiederholte Einladung des damaligen Generalsekretärs von Faith and Order, Canon L. Hodgson, zur Konferenz des Fortsetzungskomitees 1935 mit ausführlicher Begründung abgelehnt. „Ich schreibe dies alles als ein Glied der Bekennenden Kirche in Deutschland. Zugleich muß ich feststellen, daß in bezug auf die deutsche Reichskirche die Stellung meiner Kirche zu ihr grundsätzlich verschieden ist von der zu allen anderen Kirchen der Welt, da die Bekennende Evangelische Kirche in Deutschland in Abrede stellt und der Reichskirche bestreitet, daß sie unseren Herr Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennt. . . . Das Lehren und Handeln der verantwortlichen Führer der Reichskirche hat klar dargetan, daß diese Kirche nicht mehr Christus dient, sondern daß sie dem Antichrist dient. Der Gehorsam gegenüber dem himmlischen Herrn Jesus Christus allein bleibt neben-, ja sogar untergeordnet dem Gehorsam gegenüber weltlichen Meistern und Mächten . . . Die Bekennende Kirche hat daher (auf der Dahlemer Synode . . .) erklärt, daß die Reichskirchenregierung sich selbst von der Kirche Christi getrennt hat. Diese feierliche Erklärung wurde abgegeben in Vollmacht und Gehorsam gegenüber dem Wort Jesu Christi“ (Ges. Schriften I, S. 232 f.). Hodgson hatte Bon-

hoeffer mitgeteilt, daß Dr. Krummacher und Bischof Heckel an der Konferenz teilnehmen würden. Man könne bei Faith and Order eben nicht „wie eine Bewegung die Vertreter irgendeiner Kirche die ‚unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennt‘ ausschließen“ (Ges. Schriften, S. 231, 452). Ende Juli 1935 antwortete Hodgson Bonhoeffer ziemlich ausweichend (S. 235 ff., 454 ff.).

Etwas früher hatte diese Reichskirchenregierung, hatte Bischof Heckel Bonhoeffer an einem Treffen in Indien nur teilnehmen lassen wollen, wenn er sich verpflichte, sich „jeglicher ökumenischen Betätigung“ zu enthalten (Glenthoj, S. 150).

Den theologischen Hintergrund seiner Ablehnung der Einladung durch Hodgson entfaltet Bonhoeffer wenige Monate später in dem Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“ (August 1935, Ges. Schriften I, S. 240 ff.). In ihm wird deutlich, was im Licht eines neuen Selbstverständnisses der Kirche, die selbstkritisch nach der Vollmacht ihres Redens fragt, nach ihrem Sein als Kirche Jesu Christi für die Welt, Bekennende Kirche und Ökumene verbindet. Die Sprecher der Ökumene selbst weisen auf zwei Punkte hin: „1. es geht im Kampf der Bekennenden Kirche um die Verkündigung des Evangeliums überhaupt; 2. der Kampf wird von der Bekennenden Kirche stellvertretend für die gesamte Christenheit, insbesondere für die abendländische, ausgetragen und erlitten“ (S. 242). Und das, obwohl die Bekennende Kirche jedem Gesprächspartner die Bekenntnisfrage stellt und Entsprechendes von der Ökumene verlangt, und obwohl die Ökumene sich von daher die Frage gefallen lassen muß, in welcher Vollmacht sie handle, ob sie in ihrer sichtbaren Vertretung wirklich Kirche sei. Nicht nur, daß die ökumenische Arbeit von Life and Work (und des Weltbundes) jetzt „weitgehend im Zeichen des theologischen Gesprächs“ stehe, sondern daß es von daher um ein verbindliches, an der Vollmachts-, Wahrheits- und Bekenntnisfrage orientiertes Gespräch gehe, das Entscheidungen verlange, das die Wahrheit als den Grund der Einheit anerkenne, das sei das entscheidend Neue für die ökumenische Arbeit (S. 248 ff.).

Vollmachtsfrage und Wahrheitsfrage sind nicht nur ein Fragen nach der ökumenischen Einheit der Kirche Jesu Christi, sondern ein Fragen auch nach ihrem konkreten Ort, nach dem Woher ihrer Verkündigung. Weil die Kirche als *creatura verbi* ihr Leben von ihrem Herrn her empfängt, „darum existiert sie immer schon in jedem Wort, das sie sagt, von der Ökumene her. Das ist ihre innerste Nötigung zur ökumenischen Arbeit“ (S. 260). Darum aber muß sich auch die Bekennende Kirche von der Ökumene nach der Ernsthaftigkeit ihres Bekennens fragen lassen, eines Bekennens, das auch das Bekenntnis der Schuld einschließt. „Die Bekennende Kirche nimmt an der ökumenischen Arbeit *als Kirche* teil. Ihr Wort will als kirchliches Wort gehört sein, eben weil sie nicht eigenes Wort, sondern bindendes Wort Gottes bezeugen will. Sie will als Kirche zu Kirchen reden. Damit zwingt

sie durch ihr Wort in die Entscheidung“ (S. 260) — konkret auch dazu, die anti-christliche Reichskirche nicht als ökumenischen Gesprächspartner anzunehmen. Das ist neu, und Life and Work hat sich so dazu helfen lassen, im Zusammenhang mit einer Verkirchlichung der Bewegung zugleich einen kirchlich-ökumenischen Positivismus eines zu Zwecken orientierten Handelns um des konkreten Bekennens und der damit verbundenen Vollmacht der Verkündigung willen zu überwinden, wenigstens teilweise. Es hat nun einmal die Ökumene „in Anwesenheit von Vertretern der Bekennenden Kirche in Fanö 1934 die ‚Prinzipien und Methoden‘ des deutsch-christlichen Kirchenregimentes als ‚mit dem Wesen der Kirche Christi unvereinbar‘ erklärt“, wie Bonhoeffer in dem Aufsatz „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“ betont (EvTh 1936, S. 228). Eine für ihn allem Anschein nach sehr wichtige Erklärung. Dennoch haben weder Life and Work, noch Weltbund, noch Faith and Order die Verbindungen mit der Reichskirchenregierung abgebrochen, und sie haben die Bekennende Kirche nur als einen Teil der DEK anerkannt. Man hat auf der einen Seite mit der Bekennenden Kirche gewiß eine Wendung zu lebendiger Kirchlichkeit vollzogen, auf der anderen Seite aber eine Einmischung in innerdeutsche kirchliche Angelegenheiten möglichst zu vermeiden gesucht, bei aller Anerkennung dessen, daß die Bekennende Kirche, wie es Bischof Ljunggren 1936 bemerkte (Junge Kirche 1936, S. 422): „stellvertretend für Europa, ja den ganzen Erdkreis“ kämpfte. Von da aus waren die Verbindungen der Bekennenden Kirche zur Ökumene gleichwohl, wenn auch weiterhin informell, kräftig. Nur zu Faith and Order kam es zu keiner geordneten Verbindung für die Bekennende Kirche, aber auch nicht für die deutsche Gegenseite. Die vorgesehenen Vertreterplätze blieben unbesetzt.

Das durch die Bekennende Kirche und ihr Ringen um ihr Kirche-Sein für einen Teil der Ökumene in Gang gesetzte Bemühen um ein neues Selbstverständnis als Kirche oder besser: der Kirchlichkeit ihres Handelns gegenüber Tendenzen einer durch die Reich-Gottes-Idee und durch die Gedankengänge des Social Gospel bestimmten, angelsächsischen Einstellung führte dann weiter auch zu einer Verschiebung des Verständnisses der Einheit der Kirche. Die Einheit der Kirche ist nicht mehr nur Ziel ökumenischer Arbeit. Sie wird jetzt als ihr „Ursprung“ begriffen, als in Christus verheißene und erfüllte, als vorgegebene Einheit. Sie gehört zum Glauben wie zur Heiligung.

Die Bekennende Kirche hat durch ihr Werden und ihr Zeugnis der Ökumene die kritische Frage nach dem Wesen der wahren Kirche eingeschärft. Sie hat durch ihr eigenes Fragen nach der wahren Kirche dazu verholfen, die Einheit der Kirche als vorgegebene Größe des Glaubens zum neuen Vorzeichen ökumenischer Bemühung um die Manifestation dieser Einheit inmitten der Vielheit von Kirchen zu machen. Sie hat den zuerst vom Weltbund und dann von Stockholm geltend gemachten Friedensauftrag der Kirchen in das Zentrum christlichen Gehorsams

gerückt. Was z. B. Bonhoeffer zu diesem Auftrag im einzelnen ausgeführt hat, ist noch heute von unverminderter Aktualität und Dringlichkeit. „Friede auf Erden — das ist kein Problem, sondern ein mit der Erscheinung Christi selbst gegebenes Gebot“ — so heißt es in Bonhoeffers Erklärung „Kirche und Völkerwelt“ in Fanö (Ges. Schriften I, S. 216).

Damit wurde aus großen Spannungen gegensätzlicher Meinungen heraus schließlich in Oxford 1937 jene Erklärung möglich, daß „die Kirche Christi, die ihre Glieder in allen Völkern hat, den Krieg ohne Vorbehalt und ohne Einschränkung verurteilen muß“.

Die Bekennende Kirche hat im Rahmen der ökumenischen sozialetischen Problematik den Akzent sozusagen von den Ordnungen auf das konkrete Gebot verschoben, indem sie die utopische Gleichsetzung von internationaler Ordnung und Reich Gottes durch das Bekenntnis der sich selbst im Verborgenen des Glaubensgehorsams durchsetzenden Königsherrschaft Christi überwand. Die Formel von der „verantwortlichen Gesellschaft“ markiert so das Ende christlicher Utopien.

So sind neue Ansätze in der Arbeit der Ökumene in entscheidender Weise gerade auch durch die Bekennende Kirche ins Leben gerufen worden, so ist die Ökumene selbst aus einer kurzen Zeit des Erlahmens kurz vor 1933 dann erhebliche Schritte nach vorn herausgeführt worden. Aber freilich, in vielen Stücken ist das Ziel noch nicht erreicht.

Zuletzt muß auch an das Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 erinnert werden: es geht hier nicht um die Formulierung des „Schuldbekenntnisses“, sondern um das, was seine Ablegung und seine Annahme bedeuten. Gerade die Vergebung als Annahme dieses Schuldbekenntnisses vor der Ökumene macht deutlich, daß die Einheit der Kirche in der der Kirche wesenhaften Koinonia besteht, nicht in einer uniformen Gestalt. Jene Gemeinschaft, die in diesem Fall durch Bekenntnis und Vergebung bekundet wurde, hat ihren Grund in der Koinonia als gemeinschaftsstiftender Anteilhabe an Gottes in Christus vollführtem Heilswerk. Ebenso wird deutlich, daß dieser Koinonia die Unüberwindlichkeit verheißen ist. Auch darin ist sie die tragfähige Grundlage zur Verwirklichung der missio der Kirche, der Ermöglichungsgrund dafür, die Solidarität der Kirche mit den Nöten der Welt im Gehorsam des Glaubens wahrzunehmen.

Die damit sehr knapp umschriebenen geistlichen Erfahrungen aus der Begegnung zwischen Ökumene und Bekennender Kirche in einer höchst bedrohlichen und spannungsreichen Situation standen zugleich auf einem Hintergrund, der durch ein politisierendes Selbstmißverständnis der Kirche und durch den Angriff totalitärer Mächte auf die Kirche gekennzeichnet ist. Es mutet aber gegenüber dem wirklichen Geschehen dann doch zugleich etwas hilflos an, wenn z. B. in einer Geheimanweisung des Reichsleiters Bormann, in einem Rundschreiben an Gauleiter und Reichsstatthalter vom Herbst 1941, zum Verhältnis von Nationalsozialismus und

Christentum, erklärt wird: „Das Interesse des Reiches liegt nicht in der Überwindung, sondern in der Erhaltung und Verstärkung des kirchlichen Partikularismus“. Und wenn es dann weiterhin in Arbeitsanweisungen des Sicherheitsdienstes des RFSS, Oberabschnitt Süd-West, zur Bekämpfung der konfessionellen Gegner in bezug auf die Ökumene festgestellt wird: „Die Ökumene stellt den politisch internationalen Protestantismus dar. Diese Bewegung ist ohne den Hintergrund der liberal-demokratischen Welt nicht denkbar. Sie trägt einen marxistischen, pazifistischen und jüdischen Charakter. Der Einfluß der ökumenischen Bewegung auf das deutsche Kirchenleben ist sehr groß . . . Die Ökumene stellt für den Vatikan ein weiteres Mittel zur Wiedervereinigung im Glauben dar. Daher ist die Zusammenarbeit zwischen den beiden Konfessionen auch im Hinblick auf die Ökumene genauestens zu beobachten. V-Männer der OA im Ausland sind auf die Beobachtung der Bestrebungen der ökumenischen Vereine hinzuweisen . . .“ (J. Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. I, 1946, S. 360, 374).

Anmerkungen:

¹ Vgl. Gerstenmaiers Selbstdarstellung „Zur Geschichte des Umsturzversuchs vom 20. Juli 1944“ in: Neue Zürcher Zeitung, 23. Juni 1945, Nr. 979, Blatt 3: „. . . Kirchenkampf als Vorgeschichte. Seit März 1933 nahm ich in enger Verbindung (!) mit Pastor Martin Niemöller an der Begründung und dem Kampf der Bekennenden Kirche teil . . . Gleichzeitig kam ich aber auch zu der Überzeugung, daß der Kampf bzw. Widerstand gegen den Nationalsozialismus nicht allein mit geistigen und kulturellen Mitteln geführt werden dürfe, sondern daß neue Formen und Möglichkeiten des aktiven politischen Widerstandes entwickelt werden müßten . . . ich litt je länger desto mehr darunter, daß die Kirche fast in all ihren Gruppierungen — die Bekennende Kirche eingeschlossen — bewußten Hochverrat ablehnte . . . Im Jahre 1936 wurde ich Vertreter der Württembergischen Evangelischen Landeskirche beim Reichskirchenausschuß . . . D. Zoellner und der Reichskirchenausschuß stürzten im Februar 1937 über den Kampf gegen die immer aggressiver werdenden totalitären Ansprüche des Staates . . . Als Experte, der jeden Tag heimgeschickt werden konnte, trat ich in das Kirchliche Außenamt, die Auslandsabteilung der zentralen deutschen evangelischen Kirchenverwaltung über. Es war meine Aufgabe, die legale, institutionelle Basis für die Aufrechterhaltung unserer Beziehungen zu den ausländischen Kirchen, besonders aber zur Ökumenischen Bewegung gegen alle Angriffe zu behaupten. Je mehr sich aber die außenpolitische Lage zuspitzte, um so getarnter mußte unser Kampf um die Erhaltung unserer Bewegungsfreiheit im ökumenischen Raum geführt werden. Nur in getarnter Form konnte ich seit 1937 an den ökumenischen Konferenzen in Paris, England und Skandinavien teilnehmen . . . Unser verkümmertes Verkehrr mußte fast ausschließlich über meinen Genfer Freund und Mitarbeiter, Dr. Hans Schönfeld, geleitet und von ihm wahrgenommen werden . . .“

² Auf die großen Verdienste von Birger Forell hat in der Diskussion M. Niemöller nachdrücklich hingewiesen.

³ Vgl. dazu W. Niemöller „Ein Gebet für den Frieden“ in: EvTh 1950/51, S. 175 ff.

DIETRICH BONHOEFFER / 1945-1965

VON W. A. VISSER 'T HOOFT*

In diesen Tagen kommen an vielen Orten, nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen Welt, Menschen zusammen, um miteinander über das Leben und die Botschaft von Dietrich Bonhoeffer nachzudenken. Das ist zunächst gar nicht selbstverständlich. Es sind im Jahre 1945 so viele wertvolle Männer und Frauen getötet worden. Und Bonhoeffer war ein junger Mann, der nach menschlichem Ermessen noch am Anfang seiner eigentlichen Lebensarbeit stand. Er hatte seine ersten ökumenischen Erfahrungen gesammelt und war für den relativ kleinen Kreis derjenigen, die ihn kannten, ein Mann, von dem viel erwartet wurde, aber er hatte noch keine Gelegenheit gehabt, eine weitere Wirkung auszuüben. Als wir von seinem Tode hörten, haben wir zueinander gesagt, wie tief schmerzlich es sei, daß Bonhoeffer von uns genommen wurde, bevor ihm die Möglichkeit gegeben war, der ökumenischen Bewegung zu geben, was er zu geben hatte.

Wir haben uns geirrt. Er hat es doch getan. Es gibt wohl keinen Mann aus seiner Generation, dessen Stimme heute in der Christenheit mehr Gewicht hat. Innerhalb und außerhalb der Kirchen, bei Theologen und Laien wird er gehört, als ob er 1965 lebe und schreibe. Seine Gedanken werden benutzt, ausgenutzt und falsch benutzt. Es gibt schon eine Bonhoeffer-Literatur in vielen Sprachen. Vor wenigen Tagen hat mein Freund D. T. Niles mir ein Buch geschickt, das er in seiner Heimat Ceylon geschrieben hat, das in Amerika erschienen ist und in dem er auf Grund einer ausgezeichneten Analyse der letzten Briefe zur Bonhoeffer-Auslegung des anglikanischen Bischofs Robinson kritisch Stellung nimmt. Bonhoeffers Stimme fordert ein Echo in der ganzen Welt und spricht zu uns, als ob er unter uns wäre. Man denkt unwillkürlich an einen anderen Mann, der auch nur 39 Jahre alt wurde, an Blaise Pascal. Sowohl bei Pascal wie bei Bonhoeffer findet man das Meteorische, ein kurzes Leben, das aber mit einer unglaublichen Intensität gelebt wurde; bei beiden auch das Unfertige, aber unfertig in dem Sinne, daß sie uns gerade dadurch so unendlich wichtig werden. Die „Pensées“ von Pascal, die „Ethik“ und die Briefe von Bonhoeffer zwingen uns, gerade weil sie Torso geblieben sind, zum Mitdenken, zum Weiterdenken. Sie hatten offenbar die Aufgabe, wie Sokrates Hebammendienste zu tun, und sie haben es getan, indem sie die letzte Frage in schärfster Weise gestellt haben: Was heißt es eigentlich, mit Christus in der Welt zu leben? Sie rufen uns zu: „Das Leben ist zu kurz, um es mit einem halben Herzen zu leben.“

Es geht Dietrich Bonhoeffer von Anfang bis Ende um die Verwirklichung der christlichen Existenz in der Welt. In seinem ersten Vortrag als Jugendsekretär des

* Vortrag am 9. April 1965 in Berlin

Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen sagt er 1932, daß Evangelium und Gebot in die konkrete Lage hineintreffen müssen, weil die Kirche Christus *praesens* ist. Und wenn er in den letzten Jahren an der Ethik arbeitet, so kämpft er gegen alle Versuche an, Christus und die Welt so zu scheiden, daß es niemals zu einer echten Konfrontierung kommt. Es ist falsch, Vorletztes und Letztes, Zeit und Ewigkeit, Schöpfung und Erlösung so auseinanderzuhalten, daß sie nichts mehr miteinander zu tun haben. Von der Menschwerdung Gottes her gesehen ist christliches Leben Teilnahme an der Christus-Begegnung mit der Welt.

Ist nicht dieser Hunger und Durst nach Wirklichkeit, nach Inkarniertheit, nach Ja-Tun und nicht nur Ja-Sagen der eigentliche Schlüssel zu Bonhoeffers Botschaft? Es scheint mir, daß sowohl seine Schriften wie sein Leben darum eine imposante Einheit bilden, weil es bei ihm immer um diese eine Sache geht. Die Warnung vor der billigen Gnade in der Nachfolge, aber eben auch der Widerstand gegen das Religiöse, d. h. gegen das Festlegen Gottes in für die heutige Welt unverständliche und irrelevante Einkleidungen gehören zusammen. Noch deutlicher sehen wir aber in den großen Lebensentscheidungen, wie er für den lebendigen Gott kämpft, der nicht der große Abwesende ist, sondern in Christus unter den Menschen wohnen will, ihnen einen anderen, einen neuen Weg weist und sie auf diesem mitnimmt.

Die erste Entscheidung ist die Entscheidung für die Bekennende Kirche. Bonhoeffer hatte schon von Anfang an die Forderung erhoben, daß die Kirche nicht da ist, um zeitlose Wahrheiten oder Prinzipien zu verkündigen, sondern um in konkretester Weise das Wort Gottes hier und jetzt zu sagen. Noch vor dem Kirchenkampf, im Jahre 1932, ruft er einer ökumenischen Jugendkonferenz in der Tschechoslowakei zu: „Die Kirche ist die Gegenwart Christi auf Erden. Darum allein hat ihr Wort Vollmacht . . . Als das Wort aus der Vollmacht des Christus *praesens* muß das Wort der Kirche heute und hier gültiges, bindendes Wort sein.“ Und dann schlägt die Stunde, in der die Christen in Deutschland deutlich sagen müssen, ob sie zu einer solchen Kirche gehören wollen, also nicht zu einer Kirche, die über dem Zeitgeschehen schweben will, oder einer Kirche, die die Vollmacht des Wortes Gottes synkretistisch mit einer heidnischen Ideologie vermischt. Es war für Bonhoeffer sicher eine Befreiung, daß er nun für eine Kirche kämpfen konnte, die eine klare Haltung hatte. Wenn das Jahr 1933 nicht gekommen wäre, so sagte er, würde er vielleicht Professor an einer größeren Fakultät geworden sein, „aber was ich jetzt tun darf, ist weit schöner: All die Möglichkeiten unmittelbarer Gestaltung in einer verfolgten Kirche“ (Almanach S. 103).

Für ihn ist die Bekennende Kirche nicht irgendeine besondere theologische Schule oder kirchliche Partei. Er wagt es, zu sagen: „Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche trennt, trennt sich vom Heil.“ In dieser Stunde ist die Bekennende Kirche einfach die Kirche Christi. Das muß man allen sagen, in Deutschland, aber auch in der Ökumene, wo es noch immer manche Menschen gibt,

die den Kirchenkampf als einen der üblichen theologischen Konflikte sehen, die nur aus der „rabies Theologorum“ zu erklären sind.

Von 1933 bis 1935 ist Bonhoeffer Pfarrer in London. Er hat dort eine wichtige Aufgabe, denn er ist der Verbindungsmann zwischen der Bekennenden Kirche und Bischof Bell von Chichester. Er kann sich also sagen, daß er der guten Sache dient. Aber er kommt doch zu dem Ergebnis, daß er nach Deutschland zurückkehren muß. Karl Barth hat es ihm zugerufen: „Mit dem nächsten oder dem übernächsten Schiff zurück, dorthin, wo das Haus der Kirche brennt.“ Der schöne Traum, eine Zeitlang nach Indien zu gehen, muß aufgegeben werden. Bonhoeffer geht zum illegalen Seminar in Finkenwalde und nimmt seinen Platz an der gefährlichen Stelle ein.

Die zweite Entscheidung ist die für die Ökumene. Es ist heute nicht leicht zu verstehen, daß die ökumenische Sache eine gefährliche Sache sein kann, und daß ein Festhalten an der Solidarität mit den Christen in der ganzen Welt zur Folge haben kann, daß man in einen offenen Konflikt mit der Staatsgewalt gerät. Für uns ist leider das Ökumenische mehr oder weniger selbstverständlich geworden; aber in der Zeit, in der Bonhoeffer aktiv war, war das anders. 1931 fängt seine eigentliche ökumenische Arbeit an. Aber schon 1933 kommt das Kirchenregiment in Deutschland in die Hände von Männern, die entweder Kirchentum und Nationalsozialismus irgendwie zu vermischen suchen oder jedenfalls alles tun, um zu den Machthabern gute Beziehungen zu haben. Und die nationalsozialistische Haltung ist deutlich. Ökumene ist für sie eine Form des dekadenten, liberalen Internationalismus, eine Verneinung des einzigen absoluten Wertes des Volkstums.

Die ökumenische Bewegung ist noch jung, und nur ganz wenige haben begriffen, daß sie gerade nicht eine christliche Ausgabe des Internationalismus ist, sondern eine aus dem Wesen der universalen Herrschaft Christi geborene Neugestaltung der universalen Kirche. Bonhoeffer hat das schon verstanden. Da steht er 1932 als ein junger Mann von 26 Jahren vor einer ökumenischen Konferenz und protestiert gegen die Oberflächlichkeit der ökumenischen Organisationen. „Es fehlt theologische Verankerung, gegen die die Wellen von rechts und links vergebens anstürmen.“ Die ökumenische Bewegung muß Ausdruck einer ganz bestimmten Auffassung der Kirche sein, nämlich daß „die Kirche als die Gemeinde des Herrn Jesus Christus, der Herr der Welt ist, den Auftrag hat, sein Wort der ganzen Welt zu sagen.“ Also nicht nur ökumenische Freundschaftsarbeit, nicht nur praktische Zusammenarbeit, nicht nur theologische Verständigung. Das eigentlich Gemeinte ist die gemeinsame Verkündigung des Wortes Gottes – konkret, lebendig, erneuernd.

Zwei Jahre später, 1934 auf der Sitzung in Fanö (Dänemark), kommt die kritische Stunde für die Ökumene. Der deutsche Kirchenkampf hat begonnen. Soll die ökumenische Bewegung irgendwie Stellung nehmen? Nein, sagen manche

klugen und vorsichtigen Kirchenmänner außerhalb Deutschlands. Wir sollen uns nicht in innerdeutsche Probleme einmischen. Nein, sagen natürlich die „Deutschen Christen“, aber auch die Leute der kirchlichen Mitte. Aber einige wenige Männer, voran Bischof Bell von Chichester, der aus seinen Gesprächen mit Bonhoeffer viel gelernt hat, verstehen, daß, wenn die Ökumene in dieser Stunde nichts sagt und nichts tut, sie ihr eigenes tiefstes Anliegen aufgibt. Wenn es die ökumenische Bewegung nichts angeht, daß in Deutschland ein harter Kampf um die Reinheit und Wahrheit des Evangeliums entbrannt ist, dann gibt es überhaupt keine echte Kirchengemeinschaft, keine christliche Solidarität, kein Miteinander-Tragen und -Leiden. Fanö nimmt Stellung. Das ist eine Entscheidung, die für die ganze weitere ökumenische Geschichte wichtig ist. Und Bonhoeffer hat besonders durch seinen Einfluß auf Bischof Bell wohl sehr entscheidend dazu beigetragen. So hat er auch das Recht, den scharfen Aufsatz über „Bekennende Kirche und Ökumene“ zu schreiben, in dem er der Ökumene sagt, daß sie unglaublich wird, wenn sie sich nicht unzweideutig hinter die Bekennende Kirche stellt, und der Bekennenden Kirche, daß sie, auch wenn es schwierig und gefährlich wird, ihre prinzipielle und konkrete Verbundenheit mit der Ökumene nicht verleugnen darf.

Nun, auch diese Überzeugung hat Bonhoeffer mit der Tat bekräftigt. Er hat alles getan, was er tun konnte, um auch besonders in den Kriegsjahren die Kontakte aufrechtzuerhalten, die er mit so manchen Kirchen hatte. Und so hat er entscheidend dazu beigetragen, daß in diesen Kirchen das Bewußtsein der tiefen Verbundenheit mit den bekennenden Christen in Deutschland niemals verschwunden ist.

Die dritte Entscheidung war sicher die allerschwierigste. Es war die Entscheidung für den aktiven, politischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus und für die Mitarbeit an einem Staatsstreich. War es wirklich nötig, daß Bonhoeffer diese Entscheidung traf? Er hätte sich doch sagen können, daß seine Aufgabe auf einem ganz anderen Gebiet lag. Natürlich, alles sprach dagegen, daß ein Theologe aus lutherischer Tradition gegen seine Obrigkeit den Kampf aufnehmen und sogar an einem Komplott mitarbeiten sollte, um diese Obrigkeit mit Gewalt zu stürzen. Eigentlich sprach auch fast alles in Bonhoeffers eigenem Leben dagegen. Er hatte immer für den Frieden gekämpft. Er war so beeindruckt gewesen von den gewaltlosen politischen Methoden Mahatma Gandhis, daß er ernstlich daran gedacht hatte, nach Gandhis Ashram in Indien zu reisen, um von ihm zu lernen, wie man politische Konflikte gewaltlos lösen kann. Er hätte auch 1939, als er so deutlich sah, daß der Krieg ausbrechen würde, leicht in Amerika bleiben können, und seine Freunde haben dort alles versucht, ihn zurückzuhalten. Aber damit würde er alles verleugnet haben, was er über konkrete Nachfolge gesagt hatte. So geht er denn zurück. Seine Gedanken kreisen aber zunächst um einen gewaltlosen Widerstand. Als ich 1939 in London auf dem Bahnhof Paddington lange mit ihm auf

und ab ging, war das Hauptthema unsres Gesprächs, ob er, wenn die Hitlerregierung einen Krieg entfachen und er einberufen werden würde, nicht Kriegsdienstverweigerer werden sollte. Wie ist es denn dazu gekommen, daß er den großen Schritt getan hat, um sehr aktiv an der Vorbereitung der Ereignisse mitzuarbeiten, die am 20. Juli 1944 ihre explosive Auswirkung gefunden haben? Die Antwort ist wieder, daß er auch hier nicht auf halbem Wege stehenbleiben wollte. Eine Ablehnung des Systems, die in der Theorie steckenblieb oder einen Rückzug in geistliche Regionen bedeutete, war ihm nicht genug. Eine solche Haltung war Schizophrenie, ein Nicht-ernst-Nehmen des Aufrufs, ja zu *tun* und nicht nur ja zu *sagen*. Er hatte darunter gelitten, daß der Kampf der Kirche in erster Linie ein Kampf um ihre Selbsterhaltung war. Es ging besonders in einer solchen Situation, in der Millionen Menschen in ihrer Existenz bedroht waren, doch nicht darum, die Kirche zu retten. Es ging um die Menschheit in Not. Die gleiche Überzeugung, die ihn zum Friedensmann gemacht hatte, führte ihn jetzt zum tätigen Widerstand.

Widerstand ist für ihn Rettungsaktion. Die Aufgabe ist nicht nur die Beseitigung des nationalsozialistischen Systems, sondern auch die Herstellung einer gerechten internationalen Ordnung. Genau in diesem Geist haben Bonhoeffer und ich im September 1941 in Genf zusammen ein Memorandum ausgearbeitet über die Friedensziele, die ein Christ aus Deutschland und ein Christ aus Holland zusammen vertreten konnten. Er sprach damals sehr realistisch aus, daß es sehr darauf ankommen würde, ob eine neue deutsche Regierung mit der sofortigen Unterstützung der Alliierten rechnen könnte. Aber er meinte das nicht als einen politischen Kuhhandel. Er hat nicht, wie manche immer wieder zögernden Generäle, opportunistisch abgewartet, bis eine bessere strategische oder diplomatische Position geschaffen werden würde. Für ihn ging es um eine tiefere Notwendigkeit. Darum sagte er im Jahre 1940 in einem Gespräch, von dem der Bischof von Chichester Kenntnis erhielt: „Wenn wir beanspruchen, Christen zu sein, dürfen wir keinerlei taktischen Rücksichten Raum geben.“ Und er fügte 1942 in Schweden hinzu: „Unsere Aktion muß so sein, daß die Welt sie als einen Akt der Buße verstehen wird.“ Er hat uns das ebenso in einem kleinen Freundeskreis in Genf gesagt: „Nur durch eine Niederlage können wir Sühne leisten für die furchtbaren Verbrechen, die wir gegen Europa und die Welt begangen haben.“ Ist das Schwärmertum? Nein, das ist allein Praktizierung der einfachen biblischen Wahrheit, die auch für die Völker gilt: „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ (Mt. 16, 26).

Bonhoeffer liebte sein Vaterland. Aber gerade weil er es liebte, konnte er nicht ertragen, daß es immer mehr schuldig würde. Da genügt es nicht zu trauern und zu klagen. Da muß ein christlicher Mann versuchen, das tolle Pferd zu greifen, auch wenn es fast unmöglich oder aussichtslos erscheint. Nein, kein Schwärmer. Es hat auch politisch geschulte Männer gegeben, die zu dem gleichen Ergebnis

gekommen waren. Aber ist es nicht doch umsonst gewesen, da man bei den Alliierten die deutsche Widerstandsbewegung gar nicht ernst genommen hat? Nun, ich weiß aus der Erfahrung, die ich 1942 in London gemacht habe, als ich der englischen Regierung eine Denkschrift des deutschen Widerstandes überbrachte, daß sowohl 1942 wie im Juli 1944 die alliierten Regierungen in der Tat eine sehr kurzsichtige Haltung einnahmen. Aber die Geschichte ist weitergegangen, und heute gibt es viele Menschen in der Welt, die tief dankbar dafür sind, daß es gerade in den Tagen der schrecklichsten Zeit Männer gegeben hat, die zeigten, daß es noch ein anderes Deutschland gab. Bonhoeffer hat durch die totale Uneigennützigkeit seiner Aktion und durch seinen Tod das Stuttgarter Schuldbekennnis vorweggenommen und zugleich bekräftigt. Damit hat er einen entscheidenden Beitrag zu der Versöhnung in den Nachkriegsjahren geleistet.

Aber müssen wir nicht zuletzt noch von einem anderen Bonhoeffer sprechen, von dem Mann, der in der Gefängniszelle ganz neue, revolutionäre Gedanken über Christentum und Welt entwickelt, der uns sagt, daß die neue mündige Welt, die religionslos geworden ist, die traditionelle kirchlich-religiöse Verkündigung des Evangeliums nicht mehr hören will oder hören kann, und daß die Kirche aufhören muß, sich selbst und ihre besondere Religiosität zu verteidigen und in der Welt einfach so da sein muß für andere, wie das Jesus Christus getan hat? Hat dieser Bonhoeffer noch etwas mit dem Mann zu tun, der gegen die Mächte der Welt gekämpft und alle Kompromisse zwischen Kirche und Welt abgelehnt hat? Hat er also in allerletzter Zeit die entscheidenden Positionen aufgegeben, die sein Leben gekennzeichnet hatten? Ich bin persönlich der Überzeugung, daß wir es hier nicht mit einem Bruch in seinem Glauben und Denken zu tun haben, sondern mit einer Ausarbeitung von Motiven, die immer da waren. Schon 1932 hat er gesagt: „Nicht ein heiliger, sakraler Bezirk der Welt gehört Christus, sondern die ganze Welt.“ Er hat immer dagegen protestiert, daß die Kirche ihre eigene Existenz verteidigt und nicht für die Welt zu leben und zu sterben bereit ist. Er hat immer in wahren Sinne kosmisches Evangelium verkündigt. In seiner „Ethik“ wird in den letzten Jahren auch Kolosser 1 mehr zitiert als irgendeine andere Bibelstelle. Als wir 1941 an dem Memorandum für England arbeiteten, formulierte er die Grundlage einer neuen Ordnung der Welt mit diesen Worten: „Weil die Welt nur ‚in Christus‘ und ‚auf Christus hin‘ (Kol.) ihren Bestand hat, darum ist jede Betrachtung des Menschen ‚an sich‘ eine Abstraktion. Alles steht nach Gottes Willen in bezug auf Christus, ob er darum weiß oder nicht.“ Und in dem Brief vom August 1944 sagt er kurz und deutlich: „Es kommt wohl alles auf das ‚in Ihm‘ an.“ Er hat also nicht aufgehört, radikal christozentrisch zu denken. Er hat nur noch schärfer gesehen, daß Christus aus den Systemen, Traditionen und Institutionen herausbrechen will, in denen man ihn hat festlegen wollen. Es geht nicht darum, daß neben der Welt eine Art extra-territoriale Kirche steht. Es geht darum, daß Menschen, ob sie nun religiöse Bedürfnisse haben oder nicht, wie

er sagt: „sich in den Weg Jesu Christi mithereinreißen lassen, in das messianische Ereignis . . . in das messianische Leiden Gottes in Jesus Christus“.

Die Herausforderung, die von Bonhoeffers letzten Briefen ausgeht und die so leicht mißverstanden werden kann, heißt also nicht, daß wir das Ärgernis des Gottes, der in Jesus Mensch wird, verschleiern und ein Evangelium finden sollen, das es dem mündigen, modernen Menschen leichter macht, zu glauben. Die Herausforderung bedeutet, daß wir gerade die Menschwerdung radikal verstehen sollen. Christus hat nicht die Sünden der Christen getragen, sondern die Sünden der Welt. So soll die Kirche in der Welt, mit der Welt, für die Welt leben und leiden.

Wir werden wohl niemals mit Bonhoeffer fertig werden. Er wird uns mit seinen Fragen und Ausblicken weiter begleiten. Überall in der Welt werden Menschen, die versuchen zu verstehen, wie man in der Unordnung der Welt sinnvoll-fröhlich leben kann, seine Stimme hören und seine Stimme ernst nehmen, weil ihm das ganz Große gegeben wurde: seine Botschaft mit seinem Leben und seinem Tode glaubhaft zu machen.

Dokumente und Berichte

RELIGIONEN UND KONFESSIONEN IM HEUTIGEN RUMÄNIEN

Die territorialen und die Frontverluste Rumäniens im zweiten Weltkrieg¹ haben auch in der konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung eine nicht unbeträchtliche Veränderung gebracht. Die erste von den Kommunisten durchgeführte Volkszählung nach der Ausrufung der Volksrepublik am 31. Dezember 1947 fand am 25. Januar 1948 statt, und sie war die letzte, die die Religionszugehörigkeit mitberücksichtigte. Das Kultusministerium verglich in einem 1949 herausgegebenen Bericht über die religiösen Kulte die diesbezüglichen Ergebnisse mit den entsprechenden Angaben der Volkszählung vom 29. Dezember 1930.² Danach sah die Lage der Religionen und Konfessionen Ende 1930 und Anfang 1948 in Rumänien, in Prozenten ausgedrückt, folgendermaßen aus:

¹ Die Zahl der Einwohner in den 1940 bzw. 1945 abgetretenen Gebieten betrug 1945 rd. 4,5 Millionen; die Frontverluste im Osten (1941—1944) werden auf rd. eine Million geschätzt und im Westen (1944—1945) mit 111 000 angegeben (beides einschließlich der Verwundeten). (Für die Frontverluste vgl. *Istoria R. P. R.*, Bukarest 1956, S. 690 und 707.)

² Rumänien zählte 1930 18 705 028, 1940 rd. 20 Millionen, 1945 15 550 000 Einwohner.

	Dez. 1930	Jan. 1948
I. Der orthodoxe Kultus und die ihm nahestehenden Kulte	71,80	67,04
1. Die rumänische orthodoxe Kirche	71,00	66,84
2. Die altorthodoxen Christen mit zwei Richtungen ³	0,40	0,01
3. Die Lippowaner ⁴	0,30	0,17
4. Die gregorianisch-armenische Kirche	0,10	0,02
II. Der katholische Kultus aller Riten	14,80	14,63
1. Griechische Katholiken („Unierte“)	7,90	8,41
2. Römische Katholiken	6,80	6,21
3. Armenische Katholiken	0,10	0,01
III. Die protestantischen Kulte	6,50	6,38
1. Reformierte (Calvinisten)	3,90	4,04
2. Lutherisch-Evangelische	2,20	1,95
3. Unitarier	0,40	0,39
IV. Die neuprotestantischen Kulte	0,40	0,46
1. Baptisten	0,25	0,27
2. Adventisten (zwei Richtungen)	0,10	0,12
3. Christen nach dem Evangelium	0,03	0,04
4. Andere Neuprotestanten:		
die apostolische Kirche Gottes (Pentekostale)		
die mit dem Heiligen Geist getauften Christen		
die Jünger des Herrn Jesus Christus		
die Zeugen Jehovas		
die Bibel-Forscher		
die Nazarener		
die Mäher		
die Chlisten		
die Zitterer	0,02	0,03 ⁵

³ Das sind Anhänger des alten julianischen Kalenderstils. Die neue Konfession entstand 1924 als Protest gegen die Einführung des gregorianischen Kalenders in Rumänien, der auch von der Kirche übernommen wurde. Ihr starker Rückgang erklärt sich einerseits durch die Abtretung Bessarabiens, wo sie am zahlreichsten waren, und andererseits durch die missionarische Tätigkeit der orthodoxen Kirche, die sie größtenteils zur Rückkehr bewegen konnte.

⁴ Die Lippowaner sind noch im vorigen Jahrhundert nach Rumänien geflüchtete altgläubige Russen.

⁵ Davon stellten 1948 die Pentekostalen allein 0,02 % dar. Leider enthält der Bericht des Kultusministers von 1949 (s. unten Anm. 11) keine näheren Angaben über diese Kulte. Bei den *Nazarenern* dürfte es sich um neueste Anhänger von J. J. Wirz (1778 bis 1858) handeln; die *Zitterer* sind wohl *Quäker*. Auch die *Chlisten* (Flagellanten?) sind in Rumänien neueren Datums und dürften, wie der Name (russisch: Peitsche, Rute) nahelegt, ihren Ausgangspunkt im russischen Raum haben. Um was es sich bei den „Mähern“ handelt, war vorerst nicht zu ermitteln.

V. Mosaisch (alle Riten)	4,20	1,15
VI. Moslems	1,00	0,17
VII. Nichtkonfessionsgebundene und Undeklarierte	1,30	8,18
	100,00	
Nachtrag: Regierungsbezirk Satu-Mare		1,90 ⁶
		99,91

Nach der am 1. Dezember 1948 amtlich proklamierten Rückkehr der römisch-unierten Orthodoxen zur Mutterkirche betrug der Prozentsatz der orthodoxen Kulte 75,45 (d. i. 67,04 + 8,41), von dem 75,25 auf die rumänische orthodoxe Kirche fielen, während der Gesamtprozentsatz der Katholiken entsprechend auf 6,22 (d. i. 14,63 — 8,41) sank.

Die Abnahme der orthodoxen Bevölkerung erklärt sich hauptsächlich durch die territorialen Verluste (Bessarabien, Nordbukowina und das Hertza-Gebiet im nördlichen Teil der Moldau, das niemals zu Rußland gehört hat). Die geringfügige Differenz zwischen 1930 und 1948 bei den protestantischen Kirchen ist eine Folge der Umsiedlung während und nach der Flucht am Ende des zweiten Weltkrieges.

Der bedeutendere Unterschied im Falle des mosaischen Kultus wird vom Kultusministerium nur mit der Auswanderung der Juden erklärt. Am Ende des zweiten Weltkrieges (1945) gab es im heutigen Rumänien nach den Berechnungen von Dr. Sabin Manuila (dem ehemaligen Direktor des Statistischen Zentralinstituts in Bukarest) und Dr. W. Filderman (dem Vorsitzenden des jüdischen Landesverbandes und Mitglied des Rumänischen Parlamentes) 355 972 Juden, von denen die Volkszählung vom 28. November 1956 nur noch 144 198 verzeichnete (am 21. Februar 1956 waren es allerdings 144 236).⁷ Von 1948 bis August 1952 emigrierten aus dem heutigen Rumänien (nach dem *Statistical Bulletin of Israel* für die Jahre 1952—1953) 128 609 Juden nach Israel.⁸ Dieselben Autoren berechneten die Gesamtverluste der jüdischen Bevölkerung Rumäniens, so wie sie 1939 bestand, auf 209 214 Personen, das sind 27 % der damaligen Gesamtzahl der Juden in Rumänien, die sich wie folgt verteilen: 15 000 in den Provinzen Alt-rumäniens, in Südsiebenbürgen und der Südbukowina, 103 919 in Bessarabien, Nordbukowina und im Hertza-Gebiet und 90 295 in Nordsiebenbürgen. Von diesen gehen 13 % auf deutsch-rumänische Militärmaßnahmen, 12 % auf Maßnahmen der ungarischen Regierung (in Nordsiebenbürgen von 1940 bis 1945) und

⁶ Die fehlenden Prozente betragen allerdings 1,99. Vielleicht handelt es sich dabei um einen Druckfehler.

⁷ Dr. Sabin Manuila and Dr. W. Filderman: *Regional development of the Jewish population in Romania*. Estratto da "GENUS", Bd. XIII (1957), Rom. S. 4. Als Quelle für die Zahl vom 21. 2. 1956 zitieren sie *Anuarul Statistic al R. P. R.* 1957, S. 64. In der Ausgabe von 1959 S. 73 werden für denselben Zeitpunkt 146 264 National-Juden angegeben, von denen nur 34 337 jiddisch sprachen. Dieselbe Zahl steht in *Republica Populara Rom.* Ed. Meridiane, Bukarest 1960, S. 94.

⁸ Zitiert bei Manuila-Filderman 1957, S. 4.

2 % auf Maßnahmen der rumänischen Zivilverwaltung zurück.⁹ Frühere Schätzungen (Kulisher 1943: 53 %, Tartakower 1949: 49 % und Engelman 1949: 50 %) waren demnach zu hoch gegriffen.¹⁰

Die Veränderung bei den Moslems geht auf die Rückgabe der Süddobruſcha an Bulgarien zurück. Die auffallende Zunahme der „Nichtkonfessionsgebundenen und Undeklarierten“ — 1948 wurden sie unter dem harmloseren Begriff „Verschiedene“ zusammengefaßt — wird vom Ministerium in seinem Kommentar bezeichnenderweise übergangen. Hier kommt zweifellos die neue „Gewissensfreiheit“ zum Ausdruck, und die ersten, die 1948 davon Gebrauch gemacht haben werden, dürften hauptsächlich die Parteimitglieder gewesen sein. Bezeichnend ist auch die — immerhin spürbare — Zunahme der neuprotestantischen Kulte, die gleichfalls unerwähnt bleibt. Auch sie ist auf Zulassung neuer Kulte zurückzuführen, und zwar:

- die Baptisten am 1. November 1944,
- die althodoxen Traditionalisten des Ostens am 2. Juni 1946,
- die Adventisten am 3. Juni 1946,
- die Lippowaner am 13. September 1946,
- die Christen nach dem Evangelium am 9. November 1946,
- die reformierten Adventisten am 5. März 1947,
- die apostolische Kirche Gottes am 3. Juni 1947.

Die Zeugen Jehovas haben sich ebenfalls um diese Zeit als Zivilverein konstituiert. Sie alle waren freilich auch vorher missionarisch tätig.¹¹

Das kirchenpolitische Hauptereignis dieser Zeit in Rumänien bleibt jedoch die Auflösung der griechisch-katholischen Kirche, die mit dem Krieg und den Grenzverschiebungen von 1944/45 so gut wie nichts — oder nur mittelbar — zu tun hat. Sie ist die Folge der Einbeziehung Rumäniens in den Machtbereich der Sowjetunion, wodurch die rumänische orthodoxe Kirche praktisch in unmittelbare Abhängigkeit vom Moskauer Patriarchat kam. Das bildet aber ein Thema für sich und bleibt einem anderen Beitrag vorbehalten. D. C. Amzar

⁹ Manuila-Filderman, S. 11 f.

¹⁰ Für Kulisher s. Manuila-Filderman, S. 8 u. 12; für Tartakower und Engelman vgl. *The Jews*, New York 1949, Bd. I, 290 und II, 1196.

¹¹ Für das Ganze vgl. *Culte religioase in Republica Pop. Rom.* Bukarest 1949: die statistischen Angaben S. 40—42; die Zulassung neuer Kulte S. 17.

RELIGIONSUNTERRICHT IN ENGLAND

VON GÖTZ URBAN

Erfahrungen eines ökumenischen Studienjahres, das durch ein Stipendium der Stiftung Volkswagenwerk-Stipendium ermöglicht wurde; neben der Beschäftigung mit der reichlich fließenden Literatur standen Hospitationen in Schulen aller Art, Sonntagsschulen und kirchlichen Jugendklubs im Vordergrund. —

Eine wissenschaftliche Untersuchung des staatlichen und kirchlichen Religionsunterrichts in England wird voraussichtlich 1965 in den Pädagogischen Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg erscheinen.

Die Geschichte des Religionsunterrichts (RU) in England wird seit dem frühen 19. Jahrhundert durch den Gegensatz zwischen der Church of England und den protestantischen Freikirchen in schulpolitischen Fragen bestimmt. Zwar konnte trotz des neuen, ökumenischen Geistes der Zusammenarbeit nach 1945 das Erbe der bitteren Zwistigkeiten noch nicht vollständig abgeschüttelt werden, doch sind im Blick auf die lange, mit Leidenschaft geführte Auseinandersetzung die erzielten Fortschritte erstaunlich: eine Frucht der Erkenntnis, welchen Schaden die Kämpfe um Machtpositionen der Sache des RU allgemein zugefügt haben.

Als 1870 das Prinzip der staatlichen Prerogative auf dem Gebiet des Schulunterrichts endlich gesetzliche Fixierung fand, wurde der für die weitere Entwicklung des RU bedeutsame Grundsatz niedergelegt, daß die religiöse Unterweisung an staatlichen Schulen überkonfessionell zu sein habe und nicht die Lehre einer bestimmten Denomination widerspiegeln dürfe. Die Freikirchen übergaben in der Folgezeit ihre Schulen bis auf einen geringen Restbestand dem Staat in der Erwartung, daß die kirchlichen Schulen sich im Wettbewerb mit den staatlichen nicht mehr lange halten würden. Infolge großer finanzieller Anstrengungen überlebte jedoch die Mehrzahl der Church of England-Schulen, und so hielt der Schulstreit innerhalb der protestantischen Kirchen unvermindert an: Die Anglikaner beharrten darauf, daß nur kirchliche Schulen eine christliche Erziehung gewährleisten könnten, während die Freikirchen aus Sorge um die nationale Einheit der Erziehung dem Staat die Aufgabe des Schulträgers zuwies und ihren Auftrag darin erblickten, christliche Lehrer für die staatlichen Schulen zu stellen.

Einen Wendepunkt brachte der *Education Act von 1944*, der eine grundlegende Reform des gesamten englischen Schulwesens zum Ziel hatte. Hinsichtlich des RU waren die Hauptpunkte die Erhebung von Religion zum einzigen Pflichtfach an staatlichen Schulen und die Forderung nach „Agreed Syllabi“ als Basis der Unterweisung. Die Überlegungen seiner Schöpfer waren dabei mehr utilitaristisch-pragmatischer als spiritueller Natur: Unterweisung im Christentum sollte dazu helfen, die Schüler zu guten, verantwortungsbewußten Staatsbürgern zu erziehen. Dem Fach Religion wurde damit die Aufgabe einer für das ganze Volksleben wichtigen sozialen Integrierung übertragen, der auch die bald am stärksten umstrittene Bestimmung des Gesetzes galt, daß jeder Schultag mit einer religiösen Morgenfeier zu beginnen habe.

Entsprechend der Dezentralisierung des Schulwesens fiel den Grafschaften die Verpflichtung zu, einen Agreed Syllabus (gemeinsamer Lehrplan) für ihr Gebiet auszuarbeiten zu lassen. Die zu diesem Zweck gebildeten Komitees bestanden in der Regel aus vier Gruppen: Vertretern der Lehrerschaft, der Church of England, der Freikirchen und der Erziehungsbehörde. Alle Beteiligten sind sich darüber einig, daß dem gesetzlich vorgeschriebenen Zusammenwirken der Kirchen ein voller Erfolg beschieden war und ist. Schon 1945 konnte ein nationales Komitee feststellen: die Sitzungen waren durch eine Einmütigkeit gekennzeichnet, die man noch vor einem Jahrzehnt für unerreichbar gehalten hätte! Der von allen Seiten bewiesene gute Wille ist auch bei den Nachfolgekomitees und weiteren Gremien dieser Art, die bei religionspolitischen Problemen zur Beratung herangezogen werden, in Erscheinung getreten. Er ist zum wertvollsten Bestandteil der Zusammenarbeit zwischen Anglikanischer Kirche und Freikirchen geworden und soll für die Zukunft unbedingt festgehalten werden.

Die frühere Position der kirchlichen Schulen erhellt aus der Tatsache, daß sich noch 1944 33 % der Schulkinder in Church of England-Schulen befanden; bis 1960 ging ihre Zahl auf 13 % zurück. Dabei darf nicht übersehen werden, daß über 90 % der anglikanischen Schulen Infant und Junior Schools (für Kinder von 5 bis 11 Jahren) sind. Bei einem Teil der Schulen werden alle Aufwendungen von den Kommunalbehörden getragen (Controlled Schools) — an diesen haben die Kirchen einige Rechte in bezug auf die Lehrereinstellung; bei den übrigen übernimmt die Kirche bestimmte finanzielle Verpflichtungen für Reparaturen und Umbauten und genießt dafür erhebliche Privilegien: RU wird in Übereinstimmung mit den Lehren der jeweiligen Kirche erteilt, die Morgenfeier kann bei besonderen Gelegenheiten in einer Kirche stattfinden, die Lehrer dürfen über ihre Konfession befragt werden (Aided Schools).

Die Verhandlungen vor der Verabschiedung des *Education Act von 1959* ließen die Positionen der Beteiligten noch einmal deutlich hervortreten. Die Anglikanische Kirche nimmt in ihrer Schulpolitik eine Mittelstellung zwischen den Freikirchen und der Katholischen Kirche ein: Sie will ihre Schulen nicht separieren, sondern als festen Bestandteil des nationalen Erziehungssystems erhalten. Wenn sich ihre Haltung gegenüber den staatlichen Schulen in gewisser Weise verhärtet hat, so ist dies in erster Linie den Erfolgen der katholischen Praxis zuzuschreiben, die es erreichte, so gut wie alle Schulen als Aided Schools weiterzuführen. In den Freikirchen ist angesichts der Bedrohung des RU an staatlichen Schulen infolge der Säkularisierung der Gesellschaft die Bereitschaft gewachsen, kirchlichen Schulen einen Wert an sich zuzuerkennen und sie nicht länger grundsätzlich abzulehnen. Andererseits wurden stärker denn je Zweifel wach, ob es eine weise Entscheidung war, die eigenen Schulen so weitgehend dem Staat zu überlassen. In der Öffentlichkeit, soweit sie an der Frage des RU in Schulen interessiert ist, haben sich zwei Lager herausgebildet: Humanistisch eingestellte Kreise betrachten das Gesetz von 1944 als schlecht verhüllte Maßnahme, die Überzeugungen einer Minderheit von Kirchgängern allen Kindern und Lehrern aufzuzwingen, und lassen sich auch durch den überkonfessionellen Charakter des RU an staatlichen Schulen nicht von ihrer negativen Haltung abbringen. Auf dem entgegengesetzten Flügel stehen religiöse Eiferer, die ebenfalls die Abschaffung des RU in seiner gegenwärtigen Form fordern, weil sie Unterweisung in den kirchlichen Dogmen für den Hauptbestandteil der Religion halten und „Agreed-Syllabus-Religion“ in ihren Augen schlimmer als gar kein RU ist.

Die meisten Elementarschulen kennen auch heute noch die tägliche Religionsstunde; bei den anschließenden Secondary Schools variiert die Stundenzahl dagegen zwischen einer (Mehrzahl der staatlichen Schulen) und vier (wenige kirchliche Schulen). Drückend ist der Mangel an Fachlehrern, die an staatlichen Schulen keiner kirchlichen Bevollmächtigung bedürfen, und für Schulleiter wird es immer schwieriger, Freiwillige in den Kollegien zu finden. So müssen hier und da sogar anglikanische Geistliche aushelfen, einen überkonfessionellen Unterricht zu erteilen. An vielen Schulen verwenden die Religionslehrer einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit auf die wenigen Schüler, die sich für die der mittleren Reife bzw. dem Abitur vergleichbare Prüfung in Religion entscheiden (3 bis 7 Stunden pro Gruppe in der Woche). In Übereinstimmung mit der geistigen und kirchlichen Tradition Englands wird dem AT im Lehrplan breiter Raum gewährt — die Texte gehen bis zu den Apokryphen (Gebet Manasses) und den Pseudepigraphen. Dennoch zeigten Untersuchungen an Schulen aller Art die schlechtesten Ergebnisse im Tatsachenwissen beim AT. Demgegenüber wird die Kirchengeschichte vielfach stiefmütterlich behandelt: An Oberschulen verläßt man sich auf den Geschichtsunterricht und nimmt nur in der Oberstufe die Reformation noch einmal vertieft auf. In den Volksschulen ist das letzte Jahr noch häufig ganz mit Bibelstudien aus dem AT und NT ausgefüllt — die Schüler erfahren nichts von der so wichtigen Auseinandersetzung des Christentums mit dem modernen Leben.

Andere Schulen versuchen, der von christlichen Gruppen, christlichen Instituten, Erziehungsbeauftragten der Kirchen erhobenen Forderung, Religion in Beziehung zum Leben zu setzen, zu genügen. In einem Arbeitsbuch für kirchliche Volksschulen wird für die Abschlußklasse ein Schema mit folgenden Kapiteln vorgeschlagen: Soziale Verantwortung, Arbeit, Freizeit, persönliche Beziehungen, der Christ in der Industrie. Zum Themenkreis einer Oberstufenklasse gehörten im Laufe eines Jahres: der Denning-Report, jugendliches Verbrechen, die Quäker, Gefängnisreform, Säkularismus, das Farbigenproblem, Bestattung, die Papstreise ins Heilige Land, Zypern. Langsam setzt sich die Erkenntnis durch, daß die alte Art des bloß rezeptiven, auf Gedächtnisübungen abgestellten Unterrichts nicht länger beibehalten werden kann und daß neue Inhalte auch neue Formen (Gespräch, Diskussion) erfordern. An einer Jungenoberschule fanden sich Mitglieder des Lehrkörpers bereit, Religionstutoren für eine Gruppe von 4 bis 6 Schülern einer Abiturientenklasse zu werden: Mathematik- und Biologielehrer behandelten „Naturwissenschaft und Religion“, der Lateinlehrer „vergleichende Religionswissenschaft“, ein anderer das Johannesevangelium.

Ein Hauptgegenstand von Kontroversen ist von Anbeginn die Morgenfeier gewesen, von der sich Schüler ebenso wie vom RU aus Gewissensgründen befreien lassen können. Bei der praktischen Verwirklichung stehen Schulleiter immer wieder vor der Frage, ob dem von den Gesetzesschöpfern intendierten sozial integrierenden Moment der Vorrang gegeben oder ob der gottesdienstliche Charakter stärker betont werden soll. Die Skala reicht denn auch von in geschäftsordnungsmäßigem Stil erledigten Versammlungen bis zu Andachten mit ausgesprochen devotionalistischer Atmosphäre. Das Grundgerüst der „Morning Assembly“ besteht aus Hymne, Bibellesung und gemeinsam gesprochenem Gebet. Vielfältig sind die Variationsmöglichkeiten, mit denen müder Routine entgegengewirkt wird: Man spricht nicht nur das Vaterunser, sondern auch andere Gebete; Bibel- und andere

Lesungen wechseln miteinander ab; Geistliche mehrerer Denominationen werden eingeladen, die Andacht zu übernehmen. Viele Schulen fördern die aktive Beteiligung der Schüler: Meistens wird eine ganze Klasse beauftragt, Lied und Lesung auszuwählen. Häufig werden auch ältere Schüler zum Vorlesen herangezogen. Manche Schulen gehen noch weiter und übertragen einer Klasse die Verantwortung für die Feier; die Schüler verfassen dann auch selbst die Gebete. Auch die vielberufene Verbindung zum Leben kann und sollte in die Andacht einbezogen werden — durch Hineinnahme wichtiger internationaler Ereignisse wie die Ermordung Präsident Kennedys oder die Konferenz der Commonwealth-Ministerpräsidenten.

Unter den Gruppen, die der religiösen Erziehung an Schulen dienen, ist vor allem die *Student Christian Movement in Schools* (SCMS) zu nennen. 1943 gegründet, verfügt sie heute über mehr als 1600 Gruppen an staatlichen Schulen. Richtete sich die Aufmerksamkeit zunächst einseitig auf die Oberschulen, so rückten in den letzten Jahren die Abschlußklassen der Volksschulen mehr und mehr in den Vordergrund. Die Arbeit an den Schulen wird von Schülern in Zusammenarbeit mit einem Vertrauenslehrer geleitet. Eine „Zelle“ von 20 bis 30 ordentlichen Mitgliedern reicht aus, um ein wöchentliches oder monatliches Programm zu entwerfen, das dann möglichst viele Mitschüler anziehen soll. Es gibt auch Schulen, an denen mehr als 100 Schüler der überkonfessionellen SCMS angehören. Im ökumenischen Geist eine Brücke zwischen Schule und Kirchen zu schlagen, war eins der Ziele, unter denen die SCMS antrat. In der Erweckung ökumenischer Aufgeschlossenheit sind die Gruppen erfolgreicher gewesen als in der Hinführung ihrer Mitglieder zu den Kirchen.

Im Arbeitsprogramm stehen Diskussionen im Zusammenhang mit Vorträgen auswärtiger Redner obenan. Es kommen Jugendpfleger, Gefängnisgeistliche, Leiter von Besserungsanstalten, Sonderschullehrer, Sozialfürsorger. Zu den Projekten, mit denen Gruppen auch an eine weitere Öffentlichkeit treten, gehören: Aufführung eines religiösen Stückes, Vorführung von Filmen, Ausstellungen in Schulen über das Leben der Kirchen oder die Geschichte der Bibel. Kaum eine Gruppe schließt sich von den sozialen Diensten aus, die während des ganzen Jahres mit besonderer Freude erbracht werden. Von der Zentrale und überörtlichen Vertretungen werden Tagungen, Wochenend- und Ferienfreizeiten, Arbeitslager veranstaltet. Die jährliche Konferenz des Nordwestens für Primaner vereinigte 1964 ungefähr 1000 Schüler aus über 90 Schulen, denen das Thema „Hat das Christentum seine Bedeutung für das moderne Leben?“ gestellt war.

In eine ganz andere Richtung gehen die Bestrebungen konservativer Gruppen wie der *Christian Unions*: Sie verfolgen Absonderung, Heiligung, Wegwendung von der Welt. Ihr Fundamentalismus und ihre Überzeugung, „gerettet“ zu sein, führen nicht selten zu einem ungünstigen Klima für den RU. Von den Eltern gestärkt, finden sie sich in Opposition zum Lehrer und zur Arbeit der SCMS, der sie vorwerfen, zu sozial und zu wenig glaubensbetont ausgerichtet zu sein. Diese Gruppen haben ihre Stützpunkte in erster Linie im erweckungsfreudigen Norden, aber ihre wachsende Anziehungskraft erstreckt sich auf ganz England. Inmitten einer fortschreitenden Säkularisierung ist das Phänomen zu beobachten, daß eine Minderheit von Jugendlichen nur in Abkapselung und kompromißloser Abwehr glaubt, ihr Christsein behaupten zu können.

Die traditionsreiche englische Sonntagsschule befindet sich seit langem in einer Krise. Zwischen 1953 und 1960 verlor allein die Methodistische Kirche 250 000 ihrer Kinder und Jugendlichen. Ihre strukturelle Schwäche zeigt sich im altersmäßigen Aufbau: Zwei Drittel der Kinder sind jünger als 11 Jahre, ein Viertel ist zwischen 11 und 13 Jahren alt und nur ein Zehntel zwischen 14 und 16. In den Freikirchen kommen 75 % der Kinder aus Familien, die selbst keine Bindung zur Kirche haben. Diese Situation hat nach dem Krieg einer vor mehr als 25 Jahren initiierten Bewegung zum Durchbruch verholfen — der *Family Church*.

Mit dem Konzept der *Family Church* — in der Kirche eine Familie sein, die Gemeinde als Familie verstehen— will man Kinder und Eltern zugleich in die Kirche zurückholen. In der *Family Church* kommen die Kinder, wenn möglich mit ihren Eltern, zum Morgengottesdienst, nehmen 15 bis 20 Minuten daran teil und gehen dann während eines Liedes hinaus in ihre Abteilungen. Auf diese Weise werden die Kinder nicht nur unmerklich an die Formen des Gottesdienstes gewöhnt, sie spüren auch, daß sie zur Gemeinde gehören, daß Kirche und Sonntagsschule eine Einheit bilden. Für die Kinder, deren Eltern nicht zur Kirche kommen, hat man den Versuch gemacht, eine Art Patenschaft durch ältere Kirchenmitglieder einzuführen. *Family Church* allein kann das drängendste Problem der Freikirchen, junge Menschen für die Mitgliedschaft in der Kirche zu gewinnen, nicht lösen, aber die Aussichten, daß ein Kind in die Kirche hineinwächst, sind in einer lebendigen *Family Church* ungleich größer als in der Sonntagsschule alter Prägung.

Das Vordringen besonderer Gottesdienste bei der Aufnahme neuer Mitglieder und einer konfirmationsähnlichen Handlung stellt eine liturgische Bereicherung für die Freikirchen dar. Ein verbindliches Alter für den Beitritt läßt sich nicht angeben: im Durchschnitt liegt es zwischen 15 und 17 Jahren. Die Tendenz, sich schon mit 13 oder 14 Jahren zu entscheiden, hat sich seit der Einführung besonderer Gottesdienste verstärkt, während die Verschiebung bis lange nach dem 17. Lebensjahr vor dem Krieg häufiger war als heute.

Sorgen bereitet den Verantwortlichen auch das Verhältnis zum RU an der Schule. Die vielfach voneinander wegführenden Linien der Schule und der Sonntagsschule legen die Frage nahe, ob nicht viele Kinder und Jugendliche zwei verschiedene religiöse Erziehungen erhalten. Sosehr die Freikirchen die spezifischen Aufgaben der Sonntagsschule betonen, so sind sie doch bemüht, den Graben zwischen beiden Institutionen durch Kontakte und eine koordinierte „Politik“ zum Wohl der Kinder zu überbrücken.

In diesem Überblick konnten die vielfältigen Fakten und Aspekte religiöser Unterweisung in England nur angedeutet werden; immerhin dürften die Situation, in der sich die Verfechter und Träger einer christlichen Erziehung befinden, die Probleme, denen sie sich gegenübersehen, und einige der zu ihrer Lösung eingeschlagenen Wege deutlich geworden sein.

CHRONIK

Grundsätzliche und praktische Fragen der Missionsarbeit standen im Mittelpunkt einer Mitte April in der Nähe von Genf abgehaltenen sechstägigen inoffiziellen Konsultation, an der 20 Theologen aus den Mitgliedskirchen des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche teilnahmen.

Der kürzlich vom ÖRK und der römisch-katholischen Kirche gebildete gemeinsame Arbeitsausschuß hielt vom 22.—24. Mai im Ökumenischen Institut Bossey seine erste Tagung ab. Seitens des ÖRK gehören diesem Ausschuß an: Erzpriester Vitali Borovoj, Dr. Edwin Espy, Prof. Dr. Nikos Nissiotis, Prof. D. Edmund Schlink, Bischof Dr. Oliver Tomkins, Pater Paul Verghese, Dr. Lukas Vischer und Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft. Zu den sechs römisch-katholischen Mitgliedern zählen u. a. Bischof Jan G. M. Willebrands, Pater Pierre Duprey und Pater Jérôme Hamer.

In Erwidering eines vorangegangenen Besuches von zwei orthodoxen Metropoliten in Rom stattete der Leiter des Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit, Kardinal Augustin Bea, Anfang April an der Spitze einer Delegation dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel einen offiziellen Besuch ab.

Der Britische Kirchenrat hat die römisch-katholische Kirche eingeladen, künftig regelmäßig Beobachter zu seinen Plenarsitzungen zu entsenden.

Die vom Referat für Glauben und Kirchenverfassung zusammen mit dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund veranstalteten Gespräche lutherischer und reformierter Theologen aus allen Teilen Europas wurden vom 20.—24. April in Bad Schauenburg bei Basel fortgesetzt. Das Thema lautete diesmal: „Was redet die Kirche heute vom Gesetz?“ Im nächsten Jahre soll die Frage „Die Kirche und ihr Bekenntnis“ behandelt werden.

Das Moskauer Patriarchat teilte mit, daß das Theologische Seminar in Lutsk (Ukraine) geschlossen worden ist. Damit stehen der Russischen Orthodoxen Kirche nur noch drei Ausbildungsstätten für den theologischen Nachwuchs in Moskau, Leningrad und Odessa zur Verfügung.

Auf Einladung von Patriarch Justinian stattete der Erzbischof von Canterbury, Dr. M. Ramsay, der Rumänischen Orthodoxen Kirche einen einwöchigen Besuch ab.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich, der bisher nur die altkatholische und protestantischen Kirchen umfaßte, hat die anglikanische Kirche sowie vier orthodoxe Kirchen in Österreich als Mitglieder aufgenommen.

Im Ökumenischen Institut Bossey fand im Mai eine weitere Konsultation mit Vertretern evangelikalere Kreise über Grundfragen des Kirchenverständnisses statt.

Auf Veranlassung der evangelisch-reformierten Landeskirche, der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft hat sich in Zürich als offizielles Gesprächsforum eine Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen konstituiert. Der Anschluß weiterer Kirchen steht bevor.

Auch in Dortmund wurde von Landes- und freikirchlichen Gemeinden eine Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen gegründet.

Zu einer ersten Begegnung ökumenischer Kreise mit der deutschen Pfingstbewegung (Mülheimer Richtung) kam es auf der Arbeitstagung der Ökumenischen Centrale in Herrenalb.

In diesem Jahre wurden im deutschsprachigen Raum 89 000 Handreichungen für die Ökumenische Gebetswoche (davon 5 000 in der DDR) gegenüber 80 000 im Vorjahre abgesetzt.

VON PERSONEN

Anstelle von Dr. Roland W. Scott, der einen Lehrauftrag in Evanston (USA) übernimmt, wurde der kongregationalistische Pfarrer H. A. Hamilton (England) zum Stellv. Generalsekretär des ÖRK berufen.

Der bisherige Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Kurt Schmidt-Clausen, wird mit Ablauf dieses Jahres ausscheiden, um ein leitendes Amt in seiner Heimatkirche Hannover zu übernehmen.

Zum neuen Direktor der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf wurde in Nachfolge von Dr. Vilmos Vajta (jetzt Straßburg) der norwegische Theologieprofessor Dr. Ivar Asheim ernannt.

Als Nachfolger des reformierten Pfarrers Dr. Ferenc Kenéz wurde der lutherische Professor für Kirchengeschichte, Dr. Ernő Ottlyk (Budapest) zum General-

sekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn gewählt.

Bischof Emilianos, Beauftragter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, wurde zum (Titular-)Metropolit von Calabria ernannt.

Einer der Pioniere der ökumenischen Bewegung in den orthodoxen Kirchen, Professor Stefan Zankow, starb Mitte März in Sofia im Alter von 83 Jahren.

Der Erzbischof von Odessa und Cherson, Metropolit Boris, früher Exarch für Mitteleuropa mit Sitz in Berlin-Karlshorst, ist am 16. April im 59. Lebensjahre gestorben.

Am 8. Mai starb im Alter von 80 Jahren der langjährige Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Dr. Alphons Koehlin (Basel), eine der ehemals führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Harold E. Fey, „We Stand or Fall Together“, *The Christian Century*, Nr. 19, Mai 1965, S. 612—614.

Nur eine völlige Erneuerung kann den Christen in aller Welt helfen, mit den auf sie zukommenden Problemen und Herausforderungen fertigzuwerden. Bisher haben sie mehr oder weniger kläglich versagt. Das ist Dr. Fey's Meinung zur Lage.

Eklatantes Beispiel sei das Versagen der katholischen Kirche Südamerikas; aber auch die weit kleinere Zahl der Protestanten jenes Kontinents sei in gleicher Verdammnis: Nicht ein Mann von weltweiter Bedeutung, der in geistlichen oder weltlichen Dingen überragend geführt hätte, sei aus ihren Reihen hervorgegangen. Eine dunkle Zukunft erwarte die Kirchen, wenn sie nicht zu geistiger Erneuerung und zu gemeinsamem Handeln finden.

Ähnlich gehe es den Kirchen in Asien und Afrika. Und lediglich Europa und Nordamerika, wo die „wealthy elite“ zu Hause ist, schienen eine Ausnahme zu machen.

Das düstere Bild, das Fey entwirft, soll den Willen der Kirchen, aufeinander zuzugehen und zusammen zu arbeiten, wecken und stärken, denn „wir stehen oder fallen, überleben oder verenden gemeinsam“.

Gerhard Richter, „Der Eintritt der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen“, *Kyrios*, Heft 4/1964, S. 277—298 und Heft 1/1965, S. 25—50.

Richter nimmt kritisch Stellung zu dem Weg, den die ROK in 13 Jahren von strikter Ablehnung des ÖRK über deutliche Kritik bis hin zum Beitritt in Neu-Delhi zurückzulegen hatte. Obwohl die ROK im letzten Jahrhundert ein sichtliches Suchen nach ökumenischer Einheit bekundet hatte, wurde es seit der Oktoberrevolution immer klarer, daß sie zu der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts kein Verhältnis gewinnen konnte.

Bei der „Beratung der Häupter und Vertreter der autokephalen Orthodoxen Kir-

chen“ 1948 in Moskau wurde der ÖRK in scharfer Form kritisiert. Besondere Brennpunkte der Kritik waren und blieben für die folgenden Jahre das Kirchenverständnis (die mangelnde dogmatische „Basis“) und die sozialen (politisch gedeuteten) Bemühungen des ÖRK. 1954 — vor und nach Evanston — wurden die kritischen Äußerungen von 1948 unterstrichen, allerdings war die Änderung im Ton der Verlautbarungen nicht zu überhören. Inzwischen hatte die ROK wiederholt gegen ihre eigenen Maximen verstoßen und sich politisch stärker betätigt als der ÖRK.

Die entscheidende neue Phase wurde 1958 mit einer Begegnung zwischen Vertretern der ROK und des ÖRK in Utrecht eingeleitet. 1959 bereits nahm Prof. Parijskij an der Konferenz Europäischer Kirchen in Nyborg teil, und am 30. März 1961 bestätigte der Heilige Synod, daß es „zeitgemäß und wünschenswert“ sei, dem ÖRK beizutreten. Dem dahingehenden Antrag wurde in Neu-Delhi zugestimmt.

Richter legt hier einen gründlichen Versuch vor, die Ursachen und Hintergründe dieser Wandlung zu erhellen, den man nur mit großem Gewinn lesen kann.

Henry P. Van Dusen, „Indonesia Today“, *The Christian Century*, Nr. 18 und 19, Mai 1965, S. 584—588 und S. 616—617*).

Van Dusen, ehemaliger Präsident des Union Theological Seminary New York, verdankt seine Einblicke in die Situation Indonesiens einer Inspektionsreise durch sieben Nationen, die ihn u. a. auch nach Indonesien führte.

Anschaulich beschreibt er Sukarnos Balanceakt zwischen West und Ost, seine Sympathien für den Kommunismus, die — gemessen an den Bodenschätzen — unverständliche Armut des Landes und die allzu hohen Investitionen für die Armee, von der er annimmt, daß sie letztlich darüber entscheiden wird, ob Indonesien endgültig kommunistisch wird oder nicht.

5 Millionen Christen (etwa 4,7 % der Gesamtbevölkerung) leben in diesem Land; davon sind 3,5 Millionen Protestanten, deren 35 autonome Kirchen sich zum „Christian Council of Indonesia“ zusammengeschlossen haben. Diese Kirchen überraschen durch

ihre starke Aktivität und durch ihren zuversichtlichen Blick in die Zukunft. Noch sind die Zeiten günstig für die Arbeit der Kirchen. Sie werden vom Staat nicht nur geduldet, sondern sogar gefördert (wie alle anderen religiösen Gruppen auch), wobei selbstverständlich Loyalität zum Staat von ihnen gefordert wird. Beides gehört zu Indonesiens „guided democracy“.

Groß ist die Sehnsucht der indonesischen Kirchen nach ökumenischen Kontakten, die jedoch wegen der politischen Lage des Landes immer geringer werden.

Wolfgang Schweitzer, „Toleranz in unserer Zeit?“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 5, Mai 1965, S. 194—197.

Prof. Schweitzer betrachtet in diesem Beitrag, der am 5. Februar 1965 vom WDR gesendet wurde, den Begriff der Toleranz besonders von dem Blickpunkt des Übergangs vom konstantinischen ins nachkonstantinische Zeitalter aus. Das konstantinische Zeitalter ist durch die Möglichkeit der Intoleranz gekennzeichnet. Diese Epoche geht zu Ende, und das ist gut so. Niemand darf direkt oder indirekt zum „Glauben“ gezwungen werden oder am Abfall vom „Glauben“ gehindert werden. In der Nachfolge Christi „hätte die Kirche eigentlich nie eine andere als diese Haltung der Toleranz einnehmen dürfen“. Das heißt nicht, daß die Wahrheitsfrage totgeschwiegen wird oder daß man sie unverbindlich offen läßt (Lessing). Man verzichtet lediglich auf die Möglichkeit, sie mit Hilfe der Polizei zu lösen. Im freien Dialog der Konfessionen dürften die Begriffe Toleranz und Intoleranz getrost verschwinden. Im offenen Gespräch wird um die Wahrheit gerungen. „Und dabei geschieht es dann immer wieder, daß wir an unerwarteten Punkten eine Einheit mit dem Gesprächspartner entdecken, die weiterführt — viel weiter, als der Begriff Toleranz es anzudeuten vermag. Von dieser Erfahrung lebt die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts.“

Derick W. Allen und *A. Macdonald Allchin*, „Primacy and Collegiality: An Anglican View“, *Journal of Ecumenical Studies*, Heft 1, Winter 1965, S. 63—80.

„Gehört der Primat in der Kirche Christus oder Petrus, und in welchem Sinne

kann man von Petrus und seinen Nachfolgern als vom *Vicarius Christi* sprechen?“ Auf diese und andere pointierte Fragen versuchen die beiden anglikanischen Geistlichen in ihrem Artikel zu antworten. Dabei billigen sie dem Kollegium der Bischöfe das Recht zu, sich in gewissem Sinne als Fortsetzung des Apostelkollegiums zu verstehen, und innerhalb dieses Kollegiums räumen sie dem Bischof von Rom den Primat ein.

In den beiden ersten Teilen ihrer Arbeiten setzen Allen und Allchin Primat und Kollegialität ins Verhältnis zur Christologie und Pneumatologie, im dritten legen sie ihre Ergebnisse dar, u. a.: Der Primat des römischen Bischofs ist nicht von derselben Art wie die Herrschaft Christi in der Kirche; auch herrscht Christus in Kirchen, die nicht in sichtbarer Verbindung mit dem römischen Papsttum stehen; im wesentlichen besteht Gleichheit unter den Bischöfen, weil Christus in der Kraft des Heiligen Geistes überall da ganz gegenwärtig ist, wo die Orts-gemeinde in seinem Namen zusammenkommt.

Die Verfasser schließen ihren Artikel mit Zitaten aus Erzbischof Ramsay's Buch „*The Gospel and the Catholic Church*“, womit sie sich gleichsam von höchster Warte ihre Gedanken autorisieren lassen.

Nikos A. Nissiotis, „The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and the Position of the non-Roman Churches facing it“, *Journal of Ecumenical Studies*, Heft 1, Winter 1965, S. 31–62.

In diesem Artikel untersucht Prof. Nissiotis aus ökumenischer Sicht und unter besonderer Berücksichtigung des orthodoxen Standpunktes die Frage, ob die Änderungen des Schemas *De Ecclesia*, wie sie nun nach der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils vorliegen, die Ekklesiologie des Konzils im wesentlichen verbessert haben. Damit setzt er Gedanken fort, die er nach der zweiten Session u. a. in *Kerygma und Dogma*, Juli 1964, geäußert hat. Von vier Seiten geht Nissiotis das Problem an: Zunächst versucht er, das ekklesiologische Hauptproblem des Konzils zu beschreiben; darauf entwickelt er die theologische Basis für seine Kritik als Orthodoxer (das Problem der Pneumatologie); an dritter Stelle

beschäftigen ihn die beiden neuen Kapitel des Schemas, das 7. Kapitel über die „Eschatologie“ und das 8. über die „Beata Maria“; in seinem vierten Abschnitt unternimmt Nissiotis zum erstenmal von seinem ökumenischen Standort aus eine Selbstkritik der Kirchen außerhalb Roms, ihrer ekklesiologischen Theorien, Standpunkte und ihrer Praxis.

Hermann Sasse, „Das Zweite Vatikanische Konzil als Frage an das Luthertum“, *Lutherische Rundschau*, Heft 2/1965, S. 135–151.

Zwei Problemkreise werden in diesem Artikel von Prof. Sasse angerissen: Die offensichtbare Starrheit und Unbeweglichkeit der protestantischen Kirchen, darunter natürlich auch der lutherischen Kirche Australiens, wird der Beweglichkeit der katholischen Kirche gegenübergestellt, wie sie sich in den tiefgreifenden Reformbeschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils manifestiert. Das ist das Stichwort für den zweiten Problemkreis: Der römische Ökumenismus wird ebenso kritisch unter die Lupe genommen wie der des ÖRK — wobei der römische wesentlich besser wegkommt. Sasses Argumentation gipfelt in der Frage, ob es denn überhaupt eine sichtbare Einheit der Kinder Gottes im Sinne einer „wiedervereinigten Kirche“ geben müsse. Das sei doch gewiß nicht der Sinn von Johannes 17, 21.

Als lutherische Alternative zu beiden Formen des Ökumenismus schlägt Sasse einen starken Bund christlicher Kirchen vor, der sich, auf der Grundlage des Nicänums, auf praktische Angelegenheiten — Arbeit christlicher Liebe bis zu gemeinsamer Repräsentation vor der Welt — und auf ein echtes Gespräch beschränken soll. „Warum sollte man nicht den jetzigen Ökumenischen Rat der Kirchen entweder durch einen Bund ersetzen oder in einen Bund umwandeln, in dem auch Rom seinen Platz finden könnte und wo die Christen lernen und einander lehren könnten, was es bedeutet, als getrennte Brüder miteinander zu leben, getrennt durch jene Unterschiede, die sich — zumindest für unsere Zeit und die uns verfügbaren Mittel — als unüberwindlich erwiesen haben, und dennoch als Brüder im Glauben an den dreieinigen Gott?“

Das vierte Heft (April 1965) des 1. Jahrgangs der neuen Zeitschrift „Concilium“ ist ausschließlich dem Ökumenismus gewidmet. Auf etwa 90 Seiten werden Themen behandelt wie: „Mission — Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus?“ (Le Guillou); „Communicatio in sacris“ (de Vries); „Die charismatische Struktur der Kirche“ (Küng); „Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen“ (Gregory Baum). Jan Groot und Lukas Vischer beantworten von ihrem jeweiligen Standort aus die Frage: „Inwiefern fördert der ÖRK die Einheit der Christen?“ Hans Dombos und Franz Böckle diskutieren das Problem der Mischehe. Erwähnt sei abschließend auch noch der Aufsatz von Pieter Niermann „Was kann in einer Diözese für die Wiedervereinigung der getrennten Christen getan werden?“

Zehn Jahre lang hat der ÖRK die „Mitteilungen aus der Studienabteilung“ herausgegeben. Sie erscheinen von jetzt ab in veränderter und erweiterter Form unter dem neuen Titel „Ökumenische Diskussion“, und zwar vierteljährlich, statt wie bisher zweimal im Jahr. Dadurch werden mehr Material und reichere Informationen zugänglich gemacht, als es bisher in den „Mitteilungen“ möglich war. Man hofft, auf diese Weise zu einem Gespräch zu kommen, in dem die Leser u. a. durch Entwürfe und noch halbfertige Arbeiten mit hineingenommen werden in die gegenwärtige ökumenische Diskussion.

Die erste Nummer, die gleichzeitig die letzte Nummer der „Mitteilungen“ ist (Bd.

X, Nr. 2, Herbst 1964), trägt mit einer Reihe von Aufsätzen verschiedene Gesichtspunkte zur Frage der Interkommunion und zum Israelproblem vor. Die zweite Nummer (Bd. I, Nr. 1, Frühjahr 1965) befaßt sich im ersten Teil unter dem Thema „Der Bereich des Zeugnisses“ damit, „wie das christliche Zeugnis in einer neuen durch Industrialisierung und Verstärkung geschaffenen Umgebung und neuen Gruppen von Männern und Frauen in der modernen Gesellschaft auszurichten ist“. Im zweiten Teil werden die Studienarbeiten genannt und erläutert, die gegenwärtig den ÖRK beschäftigen.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Giacomo Lercaro, „Die Bedeutung des Dekrets De Oecumenismo für den Dialog mit den nicht-katholischen Kirchen des Ostens“, *Concilium*, Heft 5, Mai 1965, S. 441—451.

From a Correspondent, „Geneva“, *Frontier*, II Volume 8, Summer 1965, S. 89 bis 91*).

José Bonino, „Catholics and Protestants in Latin America“, *Frontier*, II Volume 8, Summer 1965, S. 129—132.

Warren A. Quanbeck, „Nach dem Konzil: Das Gespräch“, *Lutherische Rundschau*, Nr. 2, April 1965, S. 121—134.

Hildegard Schaefer, „Die orthodoxen Kirchen und die Ökumene“, *Lutherische Rundschau*, Nr. 2, April 1965, S. 163—171.

NEUE BÜCHER

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Chr. Kaiser Verlag, München 1964. 316 Seiten. Geh. DM 19.—, Ln. DM 22.—.

Im September 1964 schrieb Emil Brunner im Blick auf die Eschatologie: „Es ist ja eine merkwürdige Tatsache, daß gerade dieser Teil der christlichen Lehre von den theo-

logischen Erneuerungen unseres Jahrhunderts am wenigsten berührt worden ist.“ Im gleichen Monat versah Jürgen Moltmann sein neues Buch mit dem Vorwort, in dem er die Intention seiner Untersuchungen folgendermaßen charakterisiert: „Sie möchten zeigen, wie die Theologie aus Hoffnung und in eschatologischer Ausrichtung über ihr Thema nachzudenken beginnen kann. Darum fragen sie nach dem Grund der Hoffnung des christlichen Glaubens und nach der Verantwortung dieser Hoffnung im weltlichen Denken und Handeln heute.“

Eingeteilt ist das — die Brunnersche Ausgabe modifizierende — Werk in fünf Kapitel, denen eine „Meditation über die Hoffnung“ vorangestellt ist. In dieser glänzend geschriebenen Einleitung begründet M. überzeugend die Notwendigkeit eines neuen Nachdenkens über die christliche Hoffnung: Zur Auseinandersetzung mit den Hoffnungen und Ängsten der Zeit, wie Dichter und Philosophen sie formulieren, bedarf der Theologe der „*spes quaerens intellectum*“.

Daß solche christliche Hoffnung sich freilich nicht in einer abstrakten intellektuellen Einsicht erschöpfen kann, sondern nur als weltgestaltende Kraft ihre angemessene Verwirklichung erfährt, betont der Vf. im 5. und abschließenden Kapitel. Dabei ist es erstaunlich, in welchem Maße M. in der Lage ist, die Ergebnisse der soziologischen Forschung kritisch zu berücksichtigen.

Den Hauptteil seines Buches widmet er der theologischen Begründung dieser zu lebenden christlichen Hoffnung. Kritisch setzt er sich im 1. Kapitel mit den bis heute wirksamen theologiegeschichtlichen Traditionen auseinander, bevor er im 2. Kapitel das Vorhandensein und die Ausgestaltung einer Verheißungs-Eschatologie in Altisrael bis in die Zeit der Apokalyptik hinein aufzeigt. Im 3. Kapitel behandelt M. dann das Geschehen von Kreuz und Auferstehung als Verheißung, die auf eine künftige Erfüllung (nicht eine bloße universale Wiederholung des Christusereignisses) weist und so ein einzigartiges Gesichtsfeld im Horizonte futurischer Eschatologie erschließt. Das 4. Kapitel schließlich bietet eine systematische Weiterführung der bis dahin entwickelten Gedanken in Form einer ausführlichen Untersuchung verschiedener Geschichtsverständnisse. Für das ökumenische Gespräch dürfte davon besonders der ausgezeichnete Abschnitt über die Tradition von Wichtigkeit sein. Aber auch die an der Reich-Gottes-Vorstellung orientierte kritische Beurteilung des geschichtsphilosophischen Utopiebegriffes sollte man gerade im ökumenischen Bereich beherzigen. Und so gäbe es noch mehr hervorzuheben. Wir müssen uns hier jedoch mit der Feststellung begnügen, daß wenige theologische Neuerscheinungen auf uns einen solch starken Eindruck gemacht haben wie das vorliegende Werk. Es enthält wirklich eine auf die geistesgeschichtliche Situation unserer Zeit bezogene „Theo-

logie der Hoffnung“. Und was es — auch über den engen Kreis der Fachtheologen hinaus — besonders wertvoll macht: es zeigt den Weg zu praktischen Konsequenzen christlicher Hoffnung in alltäglicher Existenzgestaltung. Darum kann es in einer Zeit weitverbreiteter Hoffnungslosigkeit und Resignation kaum nachdrücklich genug zum Studium empfohlen werden.

Hans-Christoph Hahn

W. A. Visser 't Hooft, Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? (No other Name, dt. v. Armin Boyens.) Basilea Verlag, Basel 1965. 134 Seiten. Ln. DM/Fr. 9.80.

In unserer Zeit, in der wie nie zuvor die Menschheit als *eine* Geschichts- und Schicksalsgemeinschaft in den Blick kommt, rufen viele nach einer verbindenden religiösen Antwort auf die letzten Lebensfragen. In zahllosen Formen, verdeckt oder offen, ist der „Synkretismus zu einer viel gefährlicheren Herausforderung für die christliche Kirche“ geworden, „als sie ein ausgewachsener Atheismus wahrscheinlich überhaupt darstellen könnte“ (12). Vf. unternimmt es, in diese Situation hinein ein klärendes Wort zu sagen. Mit H. Kraemer benutzt er (im Unterschied zu Harnack, Bultmann u. a.) den Begriff Synkretismus ausschließlich für jene Auffassung, die alle Religionen lediglich als verschiedene Wege zu der einen Wahrheit ansieht, und für die Versuche, religiöse Ideen und Erfahrungen zu harmonisieren. In einem, wie er selbst sagt, „allzu raschen“ (50), aber doch gut informierenden Überblick über die Geschichte des Synkretismus in seinen Auswirkungen auf das Leben der Kirche untersucht er die Aufnahme der synkretistischen Herausforderung im NT. In diesem Zusammenhang greift er besonders die Fragen auf, ob die ntl. Terminologie synkretistisch oder ob gar das NT selbst Produkt des Synkretismus ist. Vf. sieht in der Entscheidung gegen die Gnosis und für den Kanon eine Entscheidung gegen den Synkretismus (85). Im abschließenden 3. Teil wendet er die gewonnenen Einsichten auf die gegenwärtige Situation an und zeigt die Wurzeln eines christlichen Universalismus auf, der Toleranz gegenüber und Zusammenarbeit mit Anhängern anderer Glaubensweisen und Weltanschauungen einschließt, ohne die Einzig-

artigkeit der aufgetragenen Christusbotschaft zu verdunkeln oder zu verzerrern. Dabei betont er die unvollendete ökumenische Aufgabe der Kirche, in ihrem Leben und Zeugnis die Einheit des Liebeswillens ihres Herrn für die Welt deutlich werden zu lassen. Das Buch ist klar und hilfreich und bietet eine gute Ergänzung zu der Veröffentlichung von L. Newbigin: „Eine Welt — ein Glaube?“ im gleichen Verlag (vgl. Bespr. in ÖR H. 2/1964, S. 204). Die ungeschützte Verwendung der Begriffe „Religion“ und „Christentum“ auf S. 11 und 99 wäre besser vermieden worden. S. 39 ff. lies: Vivekananda, S. 41 f.: Radhakrishnan.

Paul-Gerhardt Buttler

Jürgen Wilhelm Winterhager, Weltwerdung der Kirche. Die ökumenische Bewegung als hermeneutische Aufgabe. Gotthelf-Verlag, Zürich-Frankfurt/Main 1964. 229 Seiten. Brosch. DM 14.50.

Seit der Vorlesung von Dr. Visser 't Hooft über „The meaning of ecumenical“ (SCM Press, London 1953, deutsch 1954) ist W.s Buch die wichtigste und umfassendste Studie zur Wortgeschichte der „ökumenischen“ Wortbildung. Die ganze Geschichte kirchlicher Gestaltung und kirchlicher Einigungsbemühungen wird von dem Anfang, nämlich der „Christusentscheidung des NT“ her als hermeneutischem Prinzip kritisch beleuchtet. Dies geschieht nicht in einer fortlaufenden Darstellung, sondern in einzelnen Essays. Da es um „Weltwerdung der Kirche“ geht, fällt der Nachdruck auf die Epochen der Kirchengeschichte, in denen diese Weltwerdung sich als verlockende Möglichkeit und als Gefahr besonders zeigte (S. 189). Das „Übergreifen fremder Heilslehren“ und deren Kompromißangebote werden in den Harmonisierungsvorgängen des 4. Jh. und in der Gegenwart aufgewiesen, was interessante Perspektiven ergibt.

W. läßt durch die von ihm vertretenen Thesen keine Unklarheit über die Gefahren dieser Entwicklung und leistet damit einen Beitrag zur gegenwärtigen Gesprächssituation. Seiner Forderung, zwischen dem „Weg der Ekklesia“ und der „Evolution des Naturhaften“ zu unterscheiden, ist ebenso zuzustimmen wie seinem Hinweis auf die Grenzen der Adaption (wie Hendrik Kraemer). Ebenso fördert W.s Buch die seit Neu-Delhi neu aufgelebte Diskussion über

die Begegnung der Kirche mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen bzw. Religionen — ein Thema, das übrigens schon 1934 von William Temple behandelt wurde (S. 166).

W.s Buch vermittelt wichtige Einblicke in die Wortgeschichte des „Ökumenischen“, in den Anteil des Orthodoxen Patriarchats und Söderbloms im Anfang der ökumenischen Bewegung in diesem Jahrhundert und nicht zuletzt die Bekanntheit mit einer Fülle ökumenischer Literatur in den verschiedensten Sprachen. Die kritischen Fragen W.s richten sich besonders auf das Verhältnis von Kirche und Welt heute. Sie helfen dazu, alles falschen, vorschnellen und nur nachgeredet Identifizierung zwischen der Gemeinde, die sich um die Christus-Entscheidung gruppiert, und der Welt entgegenzuwirken und statt dessen in wirklicher Solidarität die Ganzheit des Leibes Christi in der Welt zu bezeugen und das Humanum richtig zu interpretieren. Das gedanken- und kenntnisreiche Werk kann ökumenischen Studienkreisen, die sich mit den theologischen Grundfragen seit Neu-Delhi und Montreal beschäftigen wollen, wichtige Förderung bieten.

Heinz Renkewitz

Helge Brattgard, Im Haushalt Gottes. Eine theologische Studie über Grundgedanken und Praxis der Stewardship. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1964. 288 Seiten. Ln. DM 18.80.

In dieser Übersetzung aus dem Schwedischen legt ein lutherischer Theologe ein Standardwerk zur Theologie der christlichen Haushalterschaft vor, das die sorgfältigste Beachtung der Kirchen im deutschen Sprachbereich verdient. Zwei Gründe sind vor allem, die das Erscheinen dieses Werkes zu diesem Zeitpunkt so begrüßenswert machen: 1. Wir werden mit der Gabe der christlichen Haushalterschaft, wie sie aus den angelsächsischen Kirchen zu uns gekommen ist — und von der Bischof Lilje sagte: „Hier haben die Erkenntnisse unserer amerikanischen Glaubensbrüder kirchengeschichtlich die gleiche Bedeutung wie etwa das, was die deutsche lutherische Reformation über die rechtfertigende Gnade oder die Brüdergemeine über die Einheit der Kinder Gottes gelehrt haben“ — theologisch konfrontiert. 2. Nachdem viele bei uns die Verwirklichung des christlichen Haushalterschafts-

gedankens als für volkswirtschaftliche Verhältnisse ungeeignet zur Seite gelegt haben, zielt diese theologische Studie ganz konkret darauf hin, daß sich die theologische Erkenntnis nicht der vorhandenen kirchlichen Struktur, sondern umgekehrt die kirchliche Struktur der durch Gottes Wort vermittelten und für unsere Zeit gegebenen Einsicht in den Willen Gottes anzupassen habe.

Von hier aus gliedert sich das Werk folgerichtig in vier Abschnitte: A. Die Aufgabe (man sollte diese 26 Seiten unbedingt lesen, sonst mißverstehet man sowohl den kirchengeschichtlichen als auch den praktisch-theologischen Aspekt des Haushaltergedankens). B. Die Bibel (eine ausgezeichnete systematische Darstellung des biblischen Zeugnisses von „Haushalter Gottes“ im Raum der Welt — Gaben, Zeit, materieller Besitz — und im Raum der Gemeinde). C. Das Bekenntnis (in seiner Entfaltung im Blick auf Schöpfung, Erlösung und Heiligung). D. Was ist Haushaltertschaft? (Hier wird der Versuch unternommen, in Kürze die prinzipiellen und praktischen Aspekte dieser Frage zu beantworten.) Ein Namens- und Bibelstellenregister sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis vervollständigen das Werk und regen zur eigenen Weiterarbeit an.

Diese Untersuchung ist in ihrem theologischen Duktus „lutherisch“; aber der Verfasser partizipiert darüber hinaus dankbar an dem, was aus anderen Denominationen und aus der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema der christlichen Haushaltertschaft auf ihn gekommen ist. In diesem Sinne ist diese Studie auch ökumenisch, die selbstkritisch nach praktischen Ergebnissen verlangt. Ludwig Rott

DIALOG MIT ROM

Oscar Cullmann / Otto Karrer, Einheit in Christus 2 — Toleranz als ökumenisches Problem. Zwingli-Verlag / Benziger Verlag (Gemeinschaftsausgabe) 1964. 90 Seiten. Geb. DM 9.80.

In dieser Veröffentlichung erscheinen Referate, die auf der 2. Begegnung zwischen evangelischen und katholischen Akademikern der Schweiz am 14./15. März 1964 in Zürich von evangelischen und katholischen Theologen in der Aula der Universität ge-

halten worden sind. Ihr war im Herbst 1962 eine erste ökumenische Akademikertagung der deutschen Schweiz in Einsiedeln vorausgegangen, die die Stellung des Laien in Kirche und Welt behandelte. In Zürich wurde lebhaft über drei Themen diskutiert: 1. Toleranz und Wahrheitsfrage; 2. Toleranz im persönlichen und zwischenkirchlichen Bereich; 3. Toleranz im staatlichen und öffentlichen Bereich. Selbstverständlich war dieses und jenes auf die speziell schweizerischen Verhältnisse zugespißt. Doch bereits der Bericht von Robert Leuenberger (ev.) „Laien diskutieren die Toleranzfrage“ kennzeichnet eine Situation, die nicht allein für die Schweiz zutrifft. Die ökumenische Bereitschaft und der tatsächliche Stand des ökumenischen Urteils sind auseinanderzuhalten. Leuenberger verweist darauf, daß der konfessionell-polemische Schlagwörterkatalog, den die Theologen durch vierieinhalb Jahrhunderte aufgebaut haben, solid in das Bewußtsein der Gläubigen eingegangen sei (S. 88). Die Vorstellung von der anderen Kirche sei durchaus wohlwollend, aber meist doch simplifizierend. Auffällig sei die reduzierte Kenntnis mancher christlicher Akademiker von der eigenen Kirche. So gehen die Bilder, die sich die evangelischen wie die katholischen Laien von der eigenen wie von der anderen Kirche machen, als Fragen an die Theologen zurück.

Wie dringlich all diese Tatbestände sind, begründet Leuenberger u. a. auch dadurch, daß die Christen verschiedener Konfessionen heute, ganz anders als es der Klerus erfährt, aufeinander angewiesen sind und „daß die wahren Grenzlinien nicht mehr eigentlich zwischen Katholiken und Protestanten, sondern vielmehr zwischen Christen und Indifferenten verlaufen“.

Der Tenor all der wiedergegebenen Referate liegt in der einen Richtung, die faktische Gemeinschaft nicht so in den Vordergrund zu stellen, daß die Wahrheitsfrage nur an zweiter Stelle rangiere.

Auch nach einer anderen Richtung zeichnet sich in den verschiedenen Referaten eine Grundansicht ab. „Die Toleranz ist nicht Selbstverständlichkeit und Voraussetzung des ökumenischen Gesprächs, nicht etwas Äußerliches und Unwichtiges, gleichsam nur eine Frage des Klimas . . . Sie ist nicht Wurzel, sondern eine der schönsten Blüten des christlichen Glaubens; nicht der geistige

Ausgangspunkt, sondern das Endprodukt, etwas sehr Hohes und Entwickeltes, Vollkommenes und Reiches, das im einzelnen Christenleben wie im Gemeinschaftsleben der Kirchen nur auf dem Wege eines langen Wachstums und einer langen und strengen Selbsterziehung zur Wahrheit errungen wird“ (S. 55).

Peter Vogelsanger (ev.) weist in seinem wiedergegebenen Referat „Toleranz als ökumenisches Problem“ u. a. auf geschichtliche Vorbelastung hin, auf ein verstecktes Element der Intoleranz in den ökumenischen Zielsetzungen, in der „Methode der Aufsaugung“ wie in einem „ökumenischen Synkretismus“, der sich durchaus in concreto mit einem ökumenischen Imperialismus mischen kann. Hier bei dem Versuch, eine ökumenische Superkirche zu bauen, wird die Wahrheitsfrage zu einem ökumenischen Tabu erklärt, dort versucht man in einer unendlich verfeinerten, ökumenisch gefirten Art einen Glaubenszwang auszuüben. Christliche Toleranz, die vom NT aus gefüllt und inhaltlich bestimmt ist, verknüpft sie mit der Liebe als „ethische Toleranz“, sie scheidet sich von dem unverbindlichen weltlichen Toleranzbegriff, hinter dem eine vollkommene Gleichgültigkeit stehen kann. Toleranz aber steht zugleich im dialektischen Verhältnis zur Wahrheitsfrage. Otto Karrers (kath.) Beitrag „Die Grundlagen der Toleranz im Neuen Testament“ wie auch der Aufsatz von Franz Böckle (kath.) „Toleranz als ökumenisches Problem“ vertiefen die bei Vogelsanger vorgetragenen Thesen. „Wir bestimmen das Spannungsfeld zwischen Wahrheit und Liebe als den eigentlichen theologischen Ort der religiösen Toleranz. Toleranz verlangt also keine Abstriche an der Wahrheit der Offenbarungsbotschaft, aber der tolerante Christ weiß sich nicht als Herr der Wahrheit, sondern als ihr Diener. Er hat die Wahrheit nicht einfach zu Besitz, er weiß, daß die Wahrheit, die Christus ist, ihn ‚hat‘ und daß sie ihn auf dem Weg hält von Erkenntnis zu Erkenntnis. In dieser Einsicht ist er bereit, der Wahrheit in Demut und Liebe zu dienen“ (S. 79).

Man mag durchaus nicht mit allem einverstanden sein, was im einzelnen noch gesagt worden ist. Wer jedoch das ökumenische Gespräch, durch das Vaticanum secundum vorwärtsgetrieben, heute zwischen Prote-

stantismus und Katholizismus mitzuführen gedenkt, wird aus dem Büchlein viel für eine rechte Begegnung zwischen beiden Kirchen lernen können. Das einzuüben, was nicht selbstverständlich ist, kann man aus den Referaten dieses kleinen Werkes mit entnehmen. Erich Beyreuther

Nikolaus Appel SJ, Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band IX, Hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1964. 415 Seiten. DM 24.80.

Nicht erst durch Thesen von Braun, Käsemann und Marxsen scheint dem Verfasser der Ausdruck „Kanonkrise“ in seinem Untertitel gerechtfertigt zu sein. Er holt weiter aus und schildert nach einem instruktiven kanongeschichtlichen Rückblick, der von der altkirchlichen Entwicklung bruchlos in die tridentinische Position übergeht (wobei auch die heutige Kontroverse zwischen Geiselman und Lennerz mit einem Versuch zur Synthese erfaßt ist), die protestantische Sicht von Tradition, Kanonbildung und Apostolizität. Man muß anerkennen, daß trotz der Stofffülle doch ein repräsentativer Querschnitt durch die protestantische Theologie — neutestamentliche Wissenschaft und Dogmatik — zustande kommt. Als Holländer zitiert der Verfasser gern in Deutschland weniger bekannte Autoren, so daß die betreffenden Partien auch informatorischen Wert erhalten. Die kontroverstheologische Abgrenzung vom Protestantismus überzeugt in ihrer Knappheit nicht (227). Wie ist die „Schöpfung der Kirche“ näher zu interpretieren? Nach des Verfassers Meinung entwickelte schon Luthers nicht einheitliche Schrifttheologie mit dem Christuskanon ein unzureichendes Kriterium für das Schriftverständnis. In Bultmann sieht er so etwas wie den Luther des 20. Jahrhunderts, wobei er aber selbst die Verlegenheit eingesteht, daß Barth, Diem u. a. Wege suchen, die in dieses Schema gar nicht hineinpassen. Die Gegenposition Appels ließe sich in die christologisch untermauerte (nicht „Christus solus“, sondern „Christus totus“, 355) These fassen: Das Band zwischen Schrift und Kanon ist unlöslich. Appel meint die Urkirche, aber sie

wird kraft „Unfehlbarkeit in der Entfaltung“ mit der konkreten katholischen Kirche von heute identifiziert. Hier hebt die kontroverstheologische Auseinandersetzung heute gerade am heftigsten an!

Friedrich-Wilhelm Kantzenbach

WELTWEITE CHRISTENHEIT

Horst Bürkle, Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1964. 316 Seiten. Ln. DM 28.—.

„Die christliche Verkündigung wird in Zukunft den indischen Adressaten nicht mehr dort suchen dürfen, wo er nicht mehr steht“ (71). Unter diesem bedeutsamen Leitsatz versucht Vf. dem in Begegnung und Auseinandersetzung mit der modernen technischen Zivilisation, mit abendländischem Denken und christlicher Verkündigung gewandelten Selbst- und Weltverständnis des modernen Hinduismus nachzuspüren, wie es in den Schriften des indischen Religionsphilosophen und Staatsmannes Sarvapalli Radhakrishnan sichtbar wird. Geleitet von der Fragestellung, ob R's hinduistische Herkunft eine Antwort gewährleistet, „die der Wirklichkeit, der die Frage entspringt, gerecht wird und damit einen Zusammenhang eröffnet, dem sich der Mensch zu fügen hat“ (13), untersucht Vf. im Rahmen einer Darstellung der wesentlichen Neuinterpretationen traditioneller hinduistischer Anschauungen bei R. den universalen Anspruch des modernen Hinduismus, der Menschheit in ihrer gegenwärtigen Lebensproblematik Hilfe und Heil zu weisen. Aufgrund des verbreiteten Mißverständnisses, der Neo-Vedānta sei allein vom Advaita-Vedānta Sānkaras her zu interpretieren, wird dabei die Transformation überlieferter Hindu-Konzeptionen in biblische Begrifflichkeit manchmal etwas vordergründig als Übernahme christlichen Gedankengutes erklärt (32, 206, 212, 213).

Vf. geht es um eine „Auseinandersetzung . . . , die nicht nur in Frage stellt, sondern auch die eigene Theologie befragen läßt“ (Vorw.). Angesichts der neuen Zuwendung zur Weltwirklichkeit und einer Bejahung geschichtswirksamen Handelns bei vielen, nach geistiger Erneuerung strebenden Hindus hält Vf. es für theologisch illegitim, „unter Berufung auf die Torheit

der Kreuzespredigt das Spannungsfeld geschichtlicher Bewährung von vornherein zu meiden“ (71). Darin ist ihm uneingeschränkt zuzustimmen. Daß aber in dem umfangreichen, doch wohl exemplarisch gemeinten „Dialog“ ansonsten von der Torheit des Kreuzes nicht mehr die Rede ist, stimmt nachdenklich. Was ist dann jenes „Christusereignis“, in dessen Lichte die missionarische Verkündigung „den ‚fortschrittlichen‘ Gang der Geschichte nicht nur zu erhellen, sondern auch zu begründen“ vermag (42)? Was beinhaltet die vielberufene (s. Sachregister) „Offenbarung“, die hier wiederum in eine „vorbereitende“ und eine „endgültige“ (277) aufgeteilt wird und schließlich in „Offenbarungselementen“ oder Wahrheitsteilen (45, vgl. 281) vom Reformhinduismus aufgenommen werden kann? Vf. versteht Religion als „geschichtliche Vorbereitung“ (280) auf eine „letzthinnige Erfüllung“ (279) im Christusereignis. Ihm geht es um „Rückgewinnung der Kontinuität, die den christlichen Glauben mit den anderen Religionen verbindet“ (278). Zur Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt bedient er sich der Begrifflichkeit P. Tillichs, der in diesem Zusammenhang von „latenter“ und „manifeste Kirche“ redet (274 f.). „Missio Dei“ erscheint von daher „auch im Bereich geschichtlicher Umbrüche“ wirksam, in denen „der Herr der Geschichte der Sendung seiner Kirche“ vorausarbeitet (45). Vf. beruft sich für seine Sicht auf die umstrittenen Formulierungen in den Vorträgen und Berichten der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (282, 42).

Daß mit solcher, die Fremdlingschaft des wandernden Gottesvolkes negierenden (282) „theologia gloriae“ ein missionarischer Dialog durchzuhalten ist, mag füglich bezweifelt werden. Wie sie sich biblisch begründen läßt, fragt — theologisch gewiß falsch gezielt — auch Radhakrishnan (Die Gem. d. Geistes, 83 ff.). Leider ist Vf. in seinem Dialog gerade darauf nicht eingegangen.

Paul-Gerhardt Buttler

Cecil Northcott, Christen im neuen Afrika. (Christianity in Africa, deutsch von Martin Flütsch.) Basilea Verlag, Basel 1965. 132 Seiten. Ln. DM/Fr. 9.80.

In anschaulicher (manchmal allerdings durch kleine Übersetzungsmängel beeinträchtigt) Sprache schildert Vf., bekannt

als Afrikanist, Missionsmann und Publizist, den Umbruch Afrikas. Sachkundig, aber in vorbildlicher Allgemeinverständlichkeit, führt er in die vielschichtigen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme des „schwarzen“ Kontinents ein. Nüchtern und doch mit innerer Anteilnahme zeigt er sowohl die Belastungen und Gefahren als auch die großen Aufgaben und Möglichkeiten der afrikanischen Kirche inmitten von nationalistischen Leidenschaften und rassistischen Spannungen, angesichts des unaufhaltsamen Vordringens des Islam, im Blick auf Industrialisierung und Verstädterung und in der Begegnung mit Bildungshunger und Krankheitsnot. Vom Ringen um die Eigenständigkeit der Kirchen und von der Notwendigkeit einer umweltbezogenen Verkündigung ist genauso die Rede wie von den Erfordernissen einer gründlichen Pastoren- und Pfarrerausbildung und den Bemühungen um christliche Literatur. Geschichtliche Rückblicke geben der Darstellung Tiefenperspektive, statistische Angaben verleihen ihr die nötige Konkretion. Das Buch schlägt eine Brücke zu der Christenheit in Afrika.

Paul-Gerhardt Buttler

Bengt Sundkler, Bantupropheten in Südafrika. Band 3 der Reihe B „Die Kirchen der Welt“. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1964. 406 Seiten. Leinen DM 32.—

1962 hielt der Ökumenische Rat der Kirchen eine erste Konsultation mit einigen Vertretern „afrikanischer unabhängiger Kirchenbewegungen“. Danach vertieften und erweiterten Mitglieder des Stabes des Rates hier und da die Kontakte. Während der Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates in Enugu kamen drei oder vier Vertreter dieser Bewegungen in Nigerien zu einem kurzen Besuch. Es könnte wohl sein, daß vor Ablauf dieses Jahrzehnts die Frage der Mitgliedschaft einiger größerer dieser Kirchen, die vor kurzem und an manchen Stellen noch heute „Sekten“, „separatistische Gruppen“ („Eingeboreneneparatismus“) usw. heißen, zur Sprache kommen wird. Erst dann wäre der Ökumenische Rat — und mit ihm auch die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz — wirklich in genügender Breite in Afrika repräsentiert und tätig geworden.

Bischof Sundklers großartiges Buch erschien im englischen Original 1948. 1960 folgte eine zweite, erweiterte Auflage. Es

war die erste religionswissenschaftlich und theologisch ernst zu nehmende Studie des höchst verzweigten und rasch wachsenden Komplexes des sog. Bantuprophetismus. Es war eine Pionierarbeit von nachhaltigem kirchlichen und literarischen Erfolg. Eine Reihe anderer Autoren schrieb in den letzten Jahren über ähnliche Bewegungen in anderen Teilen Afrikas. Sie alle hatten ihr Material auf der einen und Sundklers Buch auf der anderen Seite. Es ist gut, daß dieser Klassiker nun auch im Deutschen vorliegt. Und es ist zu hoffen, daß alle Ökumeniker sich dadurch ein Bild von Afrika machen — und von den überraschend anderen Antworten, die andere auf das Evangelium (wie es denn immer gehört wird!) geben.

Hans Jochen Margull

ÖKUMENISCHE KIRCHENGESCHICHTE

Der Glaube der Reformatoren. Luther — Zwingli — Calvin. Herausgegeben von Franz Lau. 482 Seiten.

Das Zeitalter des Pietismus. Herausgegeben von Martin Schmidt und Wilhelm Janasch. 430 Seiten.

Beide Bände erschienen in der Sammlung „Klassiker des Protestantismus“ (herausgegeben von Christel Matthias Schröder) als Bd. II bzw. VI. Carl Schünemann Verlag, Bremen 1964 bzw. 1965. Geb. je DM 19.80 (bei Abnahme aller 8 Bände dieser Sammlung je DM 17.80).

In der verdienstvollen Sammlung „Klassiker des Protestantismus“, von der nunmehr sechs Bände vorliegen, hat der Leipziger Kirchengeschichtler *Franz Lau* die Aufgabe übernommen, typische Glaubensaussagen der unter sich ja sehr verschiedenen Reformatoren zusammenzustellen, wobei nicht so sehr an theologische Lehrabhandlungen, sondern in erster Linie an Frömmigkeitszeugnisse gedacht ist. Vor welchen fast unüberwindlichen Schwierigkeiten der Herausgeber stand und in welcher überlegter und sachlich begründeter Weise er ihrer Herr zu werden versucht hat (auch hinsichtlich der Übersetzungen), ist von ihm in einer ausführlichen Einleitung dargelegt worden. Nicht unerwähnt dürfen aber auch die sach-

kundigen Erläuterungen bleiben, die er den einzelnen Texten vorangestellt hat.

Wenn der Herausgeber in großer Bescheidenheit nicht mehr beansprucht, als „daß er eine brauchbare Einführung in das Schrifttum der drei Reformatoren, in die eigene Art jedes einzelnen und in ihren Gesamtbesitz, gegeben habe“ (S. XVI), so wird man ihm das mit Dank bestätigen müssen.

Zu den interessantesten Bänden dieser Reihe wird man die geistvolle und überaus instruktive Deutung des Pietismus rechnen müssen, die uns der Mainzer Professor für Kirchengeschichte, *Martin Schmidt*, gibt (das umfangreiche Kapitel über Zinzendorf ist von einem gleich qualifizierten Sachkenner, Prof. *Wilhelm Jannasch*/Mainz, bearbeitet worden). Der besondere Reiz dieser Übersicht besteht darin, daß markante Schwerpunkte gesetzt und die großen Linien aufgezeigt werden, die das so vieldeutige und umstrittene Phänomen des Pietismus in den Gesamtstrahlen der Kirchen- und Geistesgeschichte einordnen. Wer um das Verständnis heutiger „pietistischer“ Frömmigkeits- und Lebensformen in unseren Kirchen bemüht ist, sollte sich durch dieses Quellenbuch die Verbindungen zu den geschichtlichen Ursprüngen aufzeigen und erhellen lassen.

Beide Bände bieten reiche Literaturverzeichnisse für den, der einzelnen Themen weiter nachgehen möchte (wobei stichwortartige Inhaltsangaben und Wertungen — wie im zweitgenannten Band und hier vor allem bei der Zinzendorfliteratur geschehen — sich für den Nichtfachmann als hilfreich erweisen). Kg.

Karl Kupisch, Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV). Furche-Verlag, Hamburg 1964. 304 Seiten. Leinen DM 19.80.

Das Buch schildert Vorgänge, über die heute wenige noch unterrichtet sind. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV) ist zugleich ein Teil der ökumenischen Geschichte. Man staunt, wie viele hervorragende Männer vergangener Generationen in der DCSV gestaltet und mitwirkend Heimat und Auf- trag fanden. Man kommt aber auch nicht um die Feststellung herum, eine wie große

Anzahl heute bestimmend tätiger Männer der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Freikirchen dort die entscheidenden Impulse ihres Lebens fanden.

Obwohl die heutige Studentengemeinde nicht einfach die Fortsetzung der DCSV ist, so muß sie doch in der DCSV eine ihrer weit in die Erweckungsgeschichte zurückgreifenden Wurzeln sehen. Angesichts der Manie, möglichst ohne lange Geschichte seine Existenz zu betonen und die Geschichte der Studentengemeinde vor dem 2. Kriege und während des Krieges zu leugnen, tut dieser kräftige historische Hinweis gut.

Schließlich wird die Frage der Lebensgestaltung unserer Hochschulen und Universitäten für eine spätere Forschung von besonderem Interesse sein. *Karl Kupisch* liefert in seinem nützlichen Buch dazu wichtige Unterlagen. Dabei werden heute eben noch interessierende Interna vielleicht an Interesse verlieren, angedeutete und ausgezogene große Linien aber noch an Wert gewinnen.

Adolf Wischmann

Günther S. Wegener, *John Mott* — Weltbürger und Christ. Ein Mann bereitet den Weg der Ökumene. Aussaat-Verlag, Wuppertal 1965. 96 Seiten. Kart. DM 4.80.

Zum 100. Geburtstag *John Mott's* liegen mehrere kurze Darstellungen seines Lebens vor. Während das Büchlein von *Flachsmeier* die Persönlichkeit *John Mott's* unter besonderer Berücksichtigung seiner Verdienste um die Mission aufzeigt und *Alfred Stucki* den Mann des CVJM herausstellt, wird er von *Wegener* vor allem als der Wegbereiter der Ökumene gezeichnet. Sprachlich flüssig geschrieben, mit vier Bildtafeln versehen und in einer guten Aufmachung (stabiler farbiger Einband; gutes Papier; großer schöner Druck), kann diese Kurzbiographie zur Weckung des ökumenischen Interesses in Gemeinde und Jugend empfohlen werden. Ludwig Rott

INFORMATION

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1963. Herausgegeben von *Joachim Beckmann*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 323 Seiten. Leinen DM 44.—.

Das Kirchliche Jahrbuch für die EKD bedarf an sich keiner Empfehlung mehr. Es erweist sich Jahr für Jahr nicht nur als umfassender Rechenschaftsbericht innerkirchlicher Ereignisse und Arbeitszweige, sondern als eine einzigartige ökumenische Dokumentation, deren Wert für die zwischenkirchliche Information kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Diesmal berichten Gottfried Niemeier und Erwin Wilkens über die Evangelische Kirche in beiden Teilen Deutschlands und Ferdinand Schlingensiepen über die Evangelische Kirche der Union. Die „deutsche evangelische Mission“ ist Gegenstand der Berichterstattung von Theodor Müller-Krüger. Paul Zieger schließt den Band mit ausführlichen Statistiken ab, deren scheinbar so nüchterne Zahlen interessante Rückschlüsse auf innere Vorgänge im kirchlichen Leben der EKD zulassen.

Eine Anregung sei am Schluß gegeben: Es ist eine gute Tradition des Kirchlichen Jahrbuchs, von Zeit zu Zeit auch über Geschehnisse zu berichten, die zwar über den Rahmen der EKD hinausgehen, aber doch von gesamtkirchlicher Bedeutung sind, so z. B. über die ökumenische Bewegung, die Orthodoxie und neuerdings über die Mission. Könnte nicht unter diesem Gesichtspunkt je und dann auch ein Bericht über die nächsten Nachbarn der EKD, nämlich die deutschen Freikirchen, nützlich und angebracht erscheinen? Hier hat sich gerade in den letzten Jahren manches ereignet, was man mit Sorgfalt zur Kenntnis nehmen sollte, weil es aufs engste mit theologischen und kirchlichen Entwicklungen in der EKD wie auch in der Gesamtökumene zusammenhängt. Dadurch würde das Kirchliche Jahrbuch an seinem Teile zu der bei uns noch immer recht beziehungslosen „Ökumene im eigenen Land“ beitragen und das Bild der kirchlichen Situation in Deutschland abrunden. Kg.

Protestantische Texte 1964. Dokument — Bericht — Kommentar. Herausgegeben von Günter Heidtmann, Wolf-Dieter Marsch, Gerhard Rein, Eberhard Stammler. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1965. 238 Seiten. Leinen DM 9.80.

Mit diesem Band unternehmen Herausgeber und Verlag den Versuch, dem Leser einen Überblick über bedeutsame Äußerungen aus dem nicht-römisch-katholischen

Bereich der Christenheit aus dem Jahre 1964 zu geben. Vier große Themenkreise fassen die Vielfalt zusammen: Ökumene, Politik und Gesellschaft, Geistige Auseinandersetzung, Strategie und Praxis der Kirche. Außer erläuternden Aufsätzen zu einzelnen Dokumenten, Vorträgen und Diskussionsbeiträgen versuchen einleitende Darstellungen, jeweils einen Themenkreis zu beschreiben und die ausgewählten Stücke darin einzuordnen.

Man wird zu diesem Versuch gleichzeitig ja sagen und Fragen stellen müssen. Der Leser findet hier eine Menge dokumentarischen Materials, das ihm sonst nur an vielen Stellen verstreut zugänglich ist. Am Beispiel „Ökumene“ exemplifiziert: die Odessa-Erklärung des Exekutiv Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Beispielen aus der anschließenden Diskussion um den Gebrauch des Begriffes „Koexistenz“ im kirchlichen Bereich; den inhaltsreichen Vortrag Vitali Borovojs auf der 2. Allchristlichen Friedensversammlung in Prag, die Bangkok-Erklärung der 2. Vollversammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz zur Frage der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens; die Rede Martin Luther Kings auf John F. Kennedy am 13. September 1964 in Berlin; die Predigt von Prof. Baeta anlässlich der 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Frankfurt/Main; den inzwischen schon programmatisch gewordenen Aufsatz von W. A. Visser 't Hooft „Genf zwischen Konstantinopel und Rom“. In den weiteren Abschnitten finden sich u. a. die Worte des Rates der EKD zum Erntedanktag und zum Buß- und Betttag des vergangenen Jahres, Beiträge zur Problematik der modernen Theologie und andere Beiträge aus dem deutschen Bereich.

Die Fragen gelten nicht dem Wert des Buches, sondern richten sich eigentlich an die Herausgeber im Blick auf die Zukunft. Der Rahmen des Buches ist, besonders im ersten Themenkreis, aber auch z. B. mit den Beiträgen von Sigurd Daecke zur Diskussion um Bischof Robinsons Thesen und Lukas Vischers Referat über den Ökumenismus nach dem 2. Vaticanum, weiter als es das Wort „protestantisch“ zuläßt. Kann man die gesamte nicht-römisch-katholische Christenheit wirklich unter diesem Begriff zusammenfassen? — Die Jahreszahl 1964 im

Titel läßt vermuten, daß weitere Bände gleicher Art in kommenden Jahren folgen sollen. Wie aber, wenn nun einmal keine solche Vielfalt an wichtigen Verlautbarungen zur Verfügung steht? Es wäre schade, wenn dann die Versuchung käme, Lücken mit weniger Wichtigem zu füllen.

Der Orientierung des Lesers dienen kurze Informationen zu Beginn der einzelnen Dokumente, ein Namensverzeichnis, eine „Kirchliche Chronik 1964“ und ein Verzeichnis „Bemerkenswerte Bücher des Jahres 1964“. Wünschenswert für die Zukunft erscheinen eine Kennzeichnung derjenigen Beiträge, die speziell für den Sammelband geschrieben wurden, sowie kurze Angaben über die einzelnen Autoren. In der kirchlichen Chronik sollten bei einander entsprechenden Ereignissen die gleichen Begriffe verwandt werden (vgl. S. 236 die Notiz zum 10.—14. 2. 64 mit S. 237 zum 27.—31. 7. 64). S. 236 muß es „Polyefktos“ heißen statt „Polyetkos“, S. 237 „Rodger“ statt „Roger“. Auf S. 25 fehlt die Überschrift des Beitrages von Oxenius. S. 189 muß doch wohl „baptistisch“ statt „baptisch“ stehen.

Ein neuer Versuch wurde begonnen. Das Ergebnis ist nicht nur von informatorischem Wert, sondern läßt in dieser Konzentration auch sehr nachdenklich werden (z. B. in dem in mehrfacher Hinsicht „aufregenden“ Beitrag von Eberhard Stammler „Der Protestantismus als Prinzip in der Politik“, der eine eigene Besprechung verdiente!). Hoffentlich halten folgende Bände, was der erste verspricht. Claus Kemper

Wilhelm Gundert, Information über die Kirche. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965. 176 Seiten. Kart. DM 3.—.

Das Büchlein hält sachlich, was es verspricht. Auf 176 Seiten wird eine Fülle von Material über die Evangelische Kirche in Deutschland ausgebreitet. Kein wesentlicher Bereich des kirchlichen Lebens bleibt unerwähnt, wobei freilich die Hinweise auf die innerdeutsche Ökumene, ihre Aufgaben und ihre Arbeitsweise leider besonders kurz ausfallen. Die zahlreichen statistischen Angaben entsprechen dem neuesten Stand und werden in den Einzelinformationen leicht verständlich interpretiert. Trotzdem scheint mir dieses Bändchen nur für die Hand des

Gemeindegliedes geeignet zu sein, das der Volkskirche wohlwollend gegenübersteht und schon einige Kenntnisse mitbringt. Für Kirchenferne sind die Informationen — notwendigerweise — oft zu knapp, um wirklich eine klare Vorstellung zu vermitteln, und für die große Zahl der Kritiker der Kirche wird die EKD leider nur als „Institution“ oder mächtiger „religiöser Apparat“ gezeichnet, bei dem man den Herzschlag des Evangeliums vergebens sucht. Statt mißglückter Argumentationen, wie z. B. im Blick auf den schwachen Kirchenbesuch: „Wer geht denn schon jeden Sonntag in die Kirche? Das tut noch nicht einmal ein Pfarrer... Was dem Theater recht ist, ist der Kirche billig!“ (S. 34), wäre bei aller sachlichen Information ein weniger selbstsicherer und mehr selbstkritischer Ton in der nächsten Auflage wünschenswert!

Ludwig Rott

ÖKUMENISCHE PREDIGTEN UND GEBETE

Friedrich Heiler, Ecclesia caritatis. Ökumenische Predigten für das Kirchenjahr. Verlag R. F. Edel, Marburg/Lahn 1964. 440 Seiten. Plastik DM 19.80.

Seinem 1949 erschienenen Predigtband „Mysterium caritatis“ läßt Friedrich Heiler eine zweite Sammlung von Predigten folgen, die er in den Jahren 1952—64 gehalten hat. Es sollen „ökumenische“ Predigten in dem doppelten Sinne sein, daß sie einerseits die universale Weite der christlichen Botschaft (unter Einbeziehung der großen Weltreligionen) widerspiegeln, zum anderen sich an Leser aus allen Konfessionen und Religionen wenden und dazu helfen, auch „der Kirche fremd gegenüberstehenden Menschen das so oft verhüllte Geheimnis der Kirche aufzuschließen“. Der Verfasser möchte zeigen, „daß dort, wo die Kirche als die große Agape, die Liebesgemeinde, erfahren wird, ... die konfessionellen Gegensätze in einer höheren Harmonie ausgeglichen sind“ (S. 8). Nun mag man gegenüber einer solchen ökumenischen Konzeption berechnete Bedenken haben, aber niemand wird sich der tiefen Frömmigkeit, der franziskanischen Liebe und dem ungewöhnlichen Gedankenreichtum entziehen können, die diese Predigten — so un-

nachahmlich sie sind — zu einer gewinnbringenden Lektüre machen. Kg.

Allgemeines Evangelisches Gebetbuch. Anleitung und Ordnung für das Beten des einzelnen, der Familie und der Gemeinde. Mit einer ökumenischen Gebetsammlung. Herausgegeben von Hermann Greifstein, Hans Hartog und Frieder Schulz. Furche-Verlag, Hamburg 1965. 795 Seiten. Leinen DM 17.80.

Auf die 2. Auflage des mancherorts gebrauchten Gebetbuchs wurden allerlei Hoffnungen gesetzt. Der Rezensent kann seinen Gesamteindruck freilich nur mit „Respekt und Enttäuschung“ umschreiben. Zweifellos, das Buch ist um 300 Seiten erweitert, allein die Gebete sind um fast das Doppelte auf über 600 vermehrt, ausführliche und oft hilfreiche Einführungen (etwa zur Gebetsgemeinschaft oder Hausandacht) sind neu hinzugekommen oder durch geschichtliche Rückblicke und praktisch-seelsorgerliche Hinweise erweitert, das Material bis hin zu altkirchlichen Hymnen ist in erstaunlicher Fülle zusammengetragen. Eine Arbeit, die ehrlichen Respekt verdient. Freilich, die schon in der 1. Auflage spürbare Heraushebung einer bestimmten Gottesdienstauffassung — die „Deutsche Messe“ steht als das große Vorbild allen Ordnungen voran — ist weiter verstärkt. Beim Gebet der Tageszeiten werden zwar zwei Möglichkeiten geboten: die ausschließlich im Wechsel zu singenden Stundengebete, die nur für eine in der Gregorianik beheimatete Bruderschaft denkbar sind, und die ausdrücklich für die Gemeinde gedachten Formen von Morgen- und Abendgebet, für die „Psalmodie und Gesang des Canticum nicht unbedingtes Erfordernis“ sind (S. 101). Faktisch aber sind auch diese Formen in aller liturgischen Strenge gestaltet, und selbst die Psalmen,

die jetzt sämtlich mit Antiphon und in Psalmtönen gesetzt sind, sind gar nicht mehr ohne Verwirrung im Wechsel zu sprechen. Die beliebten schlichten Formen der 1. Auflage: Morgenwache, Abendsegen und Nachtgebete, sind entfallen, als ob man sich jetzt ihrer schämte. Der ganze frühere Abschnitt biblischer Auswahlstücke mit Eingangs-, Sendungs- und Segensworten, der eine gute Variation der täglichen Andachten ermöglichte, ist von der liturgischen Perfektion verdrängt. Selbst „die alte klösterliche Übung, das Gebet des Herrn an den Anfang zu stellen“, wird empfohlen (S. 141 und 602) und das erfreulich eingebürgerte gemeinsame Vaterunser wieder vom Vorsänger (oder Vorbeter) übernommen. Der stellvertretende Dienst einer Horen singenden Bruderschaft wird als „durchaus gesundes Prinzip“ (S. 102) gewürdigt, aber das, was eine normale Gemeinde, auch bei einer Freizeit braucht, wird nicht genug gesehen.

Auch angesichts des reichen ökumenischen Gebetsgutes, für dessen Fülle man nur dankbar sein kann, bleibt eine Enttäuschung: daß nämlich um bestimmter Gefahren willen nicht gewagt wurde, in stärkerem Maß Gebete neu zu formulieren. Dies führte schon bei vielen Gebeten der 1. Auflage dazu, daß Menschen der heutigen Welt — etwa bei Akademietagungen — nicht wirklich mitzubeten vermögen, und daß erste Gebetsanliegen der Christenheit im atomaren Zeitalter nicht zur Sprache kommen.

Alles in allem eine beachtliche Materialsammlung, sicher ein willkommenes Buch für Bruder- und Schwesternschaften besonderer Art, aber leider kein Gebetbuch für die Gemeinde, das „der Lage des Menschen von heute gerecht wird“ (S. 446).

Karl Herbert

Mitteilungen der Schriftleitung

Auch dieses Heft überschreitet wiederum den üblichen Umfang, aber wir glaubten, dies im Blick auf die Urlaubszeit, in der man mehr als sonst die nötige Muße zum Lesen findet, verantworten zu können. Zu grundsätzlicher Besinnung leitet der Beitrag von Prof. D. Ernst Benz an, insbesondere hinsichtlich der Ergänzung wie Revision unseres herkömmlichen Kirchengeschichtsbildes. Nachdem in Heft 4/1963 Albert H. van den Heuvel das Thema „Ökumene und die Welt der Jugendlichen“ behandelt hatte, baten einige Leserinnen, nun doch auch den Fragenkreis „Frau und Ökumene“ einmal darstellen zu lassen. Wir sind diesem Wunsche nachgekommen und haben die gegenwärtig beste Sachkennerin auf diesem Gebiet, Madeleine Barot, die langjährige Leiterin des Referats im ÖRK „Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft“, für eine Untersuchung der Zusammenhänge gewinnen können.

Noch viel zuwenig erkannt und gewürdigt sind die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem deutschen Kirchenkampf und der ökumenischen Bewegung. Die Artikel von Prof. D. Ernst Wolf und Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft werden darum als Hinweis und Anregung willkommen sein. (Auch die Ausführungen von Prof. E. Wolf gehen auf einen Vortrag zurück, der auf der diesjährigen Arbeitstagung der Ökumenischen Centrale in Tutzing gehalten wurde.)

Nachdem die Orthodoxe Kirche Rumäniens in den letzten Jahren wieder mehr ins Blickfeld gerückt ist, wird unter „Dokumente und Berichte“ eine Statistik über die dort vorhandenen Kirchen und Religionsgemeinschaften — soweit verlässliche Unterlagen greifbar sind — Interesse finden. Ebenso dürfte in der Rubrik „Ökumenische Praxis“ der Erfahrungsbericht über den „Religionsunterricht in England“ gerade angesichts ähnlicher Probleme in den deutschen Kirchen manche hilfreichen Aufschlüsse vermitteln.

Der Verlag sucht dringend für neu hinzugekommene Leser folgende Nummern unserer Zeitschrift: Jahrg. 8 (1959) Nr. 1 und 3; Jahrg. 10 (1961) Nr. 4; Jahrg. 11 (1962) Nr. 3; Jahrg. 13 (1964) Nr. 1. Falls diese Nummern von einigen Lesern nicht mehr benötigt werden bzw. doppelt vorhanden sind, bitten wir um direkte Zusendung — gegen entsprechende Vergütung — an den Evang. Missionsverlag, 7 Stuttgart 1, Heusteigstr. 34. Kg.

Auschriften der Mitarbeiter

Dr. D. C. Amzar, Wiesbaden, Dotzheimer Str. 173 / Dr. Madeleine Barot, Genf 20,
150 Route de Ferney / Prof. D. Dr. Ernst Benz, Marburg/L., Lutherstr. 7 a / Prof. Dr. Erich
Beyreuther, Feldkirchen b. München, Westendstr. 7 / Pfarrer Paul-Gerhardt Buttler, Tü-
bingen, Hausserstr. 43 / Pfarrer Hans-Christoph Hahn, Bad Boll, Herrnhuter Weg 18 /
Oberkirchenrat Karl Herbert, Darmstadt, Paulusplatz 1 / Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm
Kantzenbach, Kehl, Friedrichstr. 8 / Pfarrer Claus Kemper, Frankfurt a. M., Bockenheimer
Landstr. 109 / Dr. Hans-Jochen Margull, Genf 20, 150 Route de Ferney / Studienleiter
Dr. Heinz Renkewitz, Arnoldshain (Taurus), Evangelische Akademie / Pastor Dr. Ludwig
Rott, Frankfurt a. M., Mittelweg 18 / Studienreferendar Götz Urban, Bieberstein (Schloß)
üb. Fulda, H. Lietz-Schule / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf 20, 150 Route
de Ferney / Präsident D. Adolf Wischmann, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 /
Prof. D. Dr. Dr. Ernst Wolf, Göttingen, Merkelstr. 49.

WILLEM A. VISSER 'T HOOFT ZUM 65. GEBURTSTAG

Der 65. Geburtstag von Dr. W. A. Visser 't Hooft (20. September 1965) gibt erneut Gelegenheit, mit herzlichen Segenswünschen des Mannes zu gedenken, der im Laufe seiner Lebensarbeit eine einzigartige Stellung in der ökumenischen Bewegung errungen hat. Es ist in der immer breiter und schwieriger werdenden Verantwortung der ökumenischen Bewegung immer deutlicher geworden, welche entscheidende und ausschlaggebende Bedeutung Dr. Visser 't Hooft in diesem organisatorischen Gebilde hat. Hier liegt einer der ganz seltenen Fälle vor, daß die Lebensgeschichte eines Mannes mit der Geschichte seines Werkes identisch ist. Auch in den schwierigen Auseinandersetzungen, denen die Fortführung der ökumenischen Arbeit ausgesetzt war, ist niemals ein Zweifel daran aufgetaucht, daß die gesamte bisherige Arbeit des Ökumenischen Rates (und nicht nur erst seit seiner offiziellen Begründung im Jahre 1948, sondern schon ein gutes Jahrzehnt davor) mit der Person Dr. Visser 't Hoofts so unlöslich verbunden ist, daß man das eine nicht ohne das andere würdigen kann.

So beschränken wir uns darauf, bei diesem Anlaß noch einmal unsere Dankbarkeit gegen Gott den Herrn zum Ausdruck zu bringen, der diesen Mann an die wichtigste Stelle der ökumenischen Arbeit gestellt hat, der ihn mit reichen Gaben ausgerüstet und in seinen Entscheidungen vielfach legitimiert hat, und unsere herzlichen Wünsche anzufügen, daß er in der kommenden Zeit diesem seinem großen Lebenswerk noch in reicher Fülle dienen möge.

Hanns Lilje

*

Ich erinnere mich an den 13. Mai 1963. Walter Dirks und Hans Jürgen Schultz waren in Genf und eine halbe Stunde bei Visser 't Hooft. Abends saßen wir am See zusammen. Sie erzählten, wie während ihres Gesprächs das Telefon klingelte, Visser 't Hooft seinen kleinen Kalender aus der Rocktasche zog, darin blätterte, einen Termin notierte und wie er sich beim Auflegen des Hörers mit der Bemerkung an seine Besucher wandte, daß er heute, wie ihm gerade deutlich geworden wäre, fünfundzwanzig Jahre der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen sei. In der Tat, am 13. Mai 1938 wählte der Vorbereitende Ausschuß für den Ökumenischen Rat auf seiner denkwürdigen Sitzung in Utrecht W. A. Visser 't Hooft zu seinem Generalsekretär. Er entdeckte das Jubiläumsdatum beiläufig, es war seiner und seiner Mitarbeiter Aufmerksamkeit völlig entgangen. In Genf fand keine Feier statt. Der Tag war Genfer Alltag, angefüllt mit den allerhand kleinen und großen Dingen im Ökumenischen Rat der Kirchen.

In meiner Erinnerung wird die kurze Stabsitzung bleiben, die in Neu-Delhi unmittelbar vor Beginn der Dritten Vollversammlung stattfand. Es war ein großer Raum mit vielen Sesseln, der Stab war vollzählig versammelt, wir waren nervös, wir hatten Sorgen, die Vollversammlung erschien uns als ein großes unentwirrbares Knäuel von Sektionen, Ausschüssen, Sondersitzungen, Vorträgen, Berichten, Papieren, Resolutionen und über eintausend höchst verschiedener Menschen. Letzte Fragen wurden besprochen. Visser 't Hooft gab letzte Anweisungen. Ich habe ihn nie in größerer Spannkraft, aber auch in größerer Gelassenheit gesehen. Vor uns lag etwas, von dem wir nicht wußten, wie es ausgehen würde. Er aber sah klar. Er stand auf und beschloß die Sitzung mit den Worten: „Gentlemen, ich wünsche Ihnen eine angenehme Vollversammlung.“ Mit schnellen Schritten verließ er den Raum.

Am letzten Tag in Neu-Delhi trafen die ersten Exemplare von „Time“ mit der Reportage über die Vollversammlung und seinem Bild auf der Umschlagseite ein. Dem „Time“-Korrespondenten hatte er etwas erzählt, was den meisten seiner Genfer Mitarbeiter unbekannt geblieben war. Es war die Geschichte eines Frühstückstücks in einem Leningrader Hotel. Visser 't Hooft saß im Zuge der Aufnahmeverhandlungen der Russischen Orthodoxen Kirche mit Vertretern dieser Kirche zusammen, das Gespräch kam erneut auf die Basis des Ökumenischen Rates. Wie man weiß, hatten in den seit längerer Zeit laufenden Diskussionen die Orthodoxen eine trinitarische Verankerung der Basis, die internationale Missionsbewegung einen Hinweis auf die Heilige Schrift und den Auftrag der Kirche gewünscht. „Time“ zitiert: „So nahm ich die Speisekarte und schrieb eine neue Formel.“ „Time“ kommentiert: „Ein aufschlußreiches Beispiel dafür, wie Bekenntnisse geschrieben werden.“ Die neue Basis, die Visser 't Hooft in diesem Augenblick niederschrieb, lautet: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Es ist die Basis seines Werkes, die Linie seines Lebens.

Am 20. September 1965 ist Dr. Visser 't Hooft fünfundsechzig Jahre alt geworden. Ende August dieses Jahres stand er vierzig Jahre in der Mitte der ökumenischen Bewegung, er war der jüngste Teilnehmer der Weltkirchenkonferenz von Stockholm (19.–30. 8. 1925). Reinold von Thadden-Trieglaff hat ihn „Gehirn und Motor des Ökumenischen Rates“ genannt, Marc Boegner sagte kürzlich von ihm, daß er „Geist, Richtung, Fülle und letztes Ziel des Ökumenischen Rates der Kirchen in seiner Person verkörpert“.

Ehrebietung dem Generalsekretär. Gruß, Verehrung und Dank.

Hans Jochen Margull

DIE EINHEIT VON SCHRIFT UND TRADITION

von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Was heute nicht nur verschiedene theologische Schulen, sondern auch verschiedene christliche Traditionen voneinander trennt, ist die Auffassung von der Vergangenheit der Kirche und die ihr zugewiesene Bedeutung. Es drängt sich uns hier die große Frage auf, inwiefern unsere gegenwärtige Situation und unsere Sicht der Zukunft unserer Kirche absolut oder relativ von der Vergangenheit der Kirche abhängen und inwieweit wir an diese Vergangenheit gebunden sind, wenn wir versuchen, das Leben der Kirche zu erneuern. Es ist offensichtlich, warum dies zur Zeit eines der wesentlichsten Probleme in der Theologie und in den ökumenischen Beziehungen ist, denn weder Theologie noch ökumenische Arbeit sind möglich ohne aufrichtiges Bemühen, alle Aspekte des kirchlichen Lebens zu erneuern und zu versuchen, sie an die moderne Welt und an neue Formen des sozialen Lebens anzupassen. Das Problem fängt dann an, wenn sich die Kirchen darüber einig sind, daß diese Erneuerung stattfinden muß, wenn sie jedoch über Methoden und in der Frage, ob auf gewisse bestehende traditionelle Aspekte des kirchlichen Lebens Rücksicht genommen werden soll oder nicht, uneinig sind. Daher müssen wir uns mit dem Problem unserer besonderen Auffassung von der Zeit zwischen dem ersten Kommen Christi und seiner Wiederkunft, der Gegenwart, befassen. Ich möchte sie die Zeit der Kirche nennen; sie ist nicht völlig verschieden von der Zeit der Welt, ist aber auch nicht identisch mit der säkularen Geschichte, ja nicht einmal mit der Kirchengeschichte. Natürlich dürfte man eigentlich niemals von dieser Zeit der Kirche allein sprechen, ohne gleichzeitig auf die Geschichte der Offenbarung, wie sie uns im AT gegeben ist, oder auf die eschatologische Dimension unseres christlichen Glaubens hinzuweisen. Ich möchte jedoch im Augenblick unterstreichen, daß die unmittelbare Schwierigkeit in der Diskussion zwischen den Kirchen mit verschiedenen Traditionen ihre verschiedenartige Einschätzung ihrer Vergangenheit vom 1. Jahrhundert bis zur Gegenwart ist.

Man ist heute im allgemeinen zu der Übereinstimmung gekommen, von einer Einheit der Offenbarungsquellen zu sprechen, indem Schrift und Tradition als zwei verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe betrachtet werden, nämlich das Geschehen, durch das sich Gott selbst seiner Welt in Christus offenbarte. Hinter dieser sehr wichtigen Übereinstimmung verbirgt sich jedoch eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit bezüglich der Auffassung vom Wesen der Tradition und ihrem Inhalt sowie über die Frage, ob Tradition klar festgelegt ist und durch die Vergangenheit der Kirche hindurch bis zu uns überliefert wurde. Es besteht heute, be-

sonders unter Protestanten, die Neigung, von TRADITION als dem primären Ereignis des Handelns Gottes in Christus zu sprechen, wobei man die TRADITION mit dem Evangelium gleichsetzt, das uns von Gott durch Christus durch den Akt des *tradendum* gegeben wurde. Diese Auffassung erklärt dann Tradition als den Vorgang des Weitergebens dieses primären Ereignisses von Generation zu Generation. Man muß unterscheiden zwischen dem Wesen der TRADITION als Handeln Gottes, der sich der Menschheit offenbarte, und der Tradition als ein Mittel, dieses Geschehen den Menschen aller Zeiten nahezubringen. Es gibt noch einen dritten Ausdruck, der den Unterschied zwischen den beiden vorhergehenden ausdrückt und der, meiner Meinung nach, ein Ergebnis der zwischen Geschehen und Mittel der Weitergabe gemachten Unterscheidung ist. Dieser Ausdruck, „Traditionen“ im Plural, wird verwendet, um die verschiedenen Formen zu bezeichnen, in denen die TRADITION durch die Tradition im Laufe der Jahrhunderte zu verschiedenen Zeitpunkten der Geschichte durch verschiedene Menschen an verschiedenen Orten zum Ausdruck kommt. Es erhebt sich nun aber die Frage, ob dieser Plural nicht nur äußerliche Formen des kirchlichen Lebens und Gottesdienstes einschließt, sondern auch Glaubensbekenntnisse, getrennte kirchliche Organisation und unterschiedliche Auslegung der Schrift. Die Mehrheit der Protestanten ist der Meinung, daß Bekenntnisse zu den Traditionen gehören, während Katholiken und Orthodoxe darauf bestehen, daß Bekenntnisse zu der TRADITION gehören, mit ihr vereinbar sein müssen und aus diesem Grund nicht stark unterschiedlich sein können, weil sie ja als Tradition von Generation zu Generation weitergegeben werden.

Der Unterschied hier ist klar, denn die Protestanten, die ihre *sola scriptura*-Haltung beibehalten — wobei für sie TRADITION mit dem Geschehen des Evangeliums identisch ist — sind bereit, so weit zu gehen, *sola traditione* zu sagen. Für die Orthodoxen ist dies unmöglich, denn sie verstehen unter Tradition sowohl den Akt des *tradendum* Gottes selbst in Jesus Christus an die Menschen als auch den Prozeß dieses *tradendum* im Laufe der Kirchengeschichte, wobei sie die Meinung vertreten, daß die konfessionelle Wahrheit und die Auslegung der Schrift zu dieser einen TRADITION der einen Kirche durch all die Jahrhunderte hindurch gehören. Der Unterschied zwischen TRADITION und Tradition ist für sie nicht existent, und deshalb erhalten alle kirchlichen Dokumente, unter Einschluß des Nizänischen Glaubensbekenntnisses und aller anderen Bekenntnisse, ihren Wert aus der engen Verbindung mit der Heiligen Schrift und der Tatsache, daß sie in ihr ausdrücklich erwähnt sind; der Schlüsselsatz ist *kata t a s g r a p h a s* (der Schrift gemäß). Dieser Satz weist auf zwei Dinge hin: 1. daß die authentische TRADITION durch die Kirchentradition nur dann richtig und widerspruchsfrei wiedergegeben wird, wenn diese die einfache Weiterführung und Darstellung von etwas, was in der Schrift erwähnt wird, ist; und 2. daß die Schrift selbst das einzige authentische Bindeglied zwischen TRADITION und Tradition ist.

Für die Orthodoxen bezeichnet der Plural „Traditionen“ nicht die verschiedenen Konfessionen der verschiedenen Kirchen, sondern nur die äußeren Formen ihres Brauchtums. Selbst die Strukturen der Kirche, das dreifache Amt, die Beschlüsse der ökumenischen Konzilien und die patristische Theologie, die die Schrift auslegt, sind ein Teil dieser Weitergabe der TRADITION durch die Tradition. Daher bleibt die Glaubensformel „Heilige Schrift und Heilige TRADITION“ die einzige, die auf die Einheit der Offenbarungsquellen hinweist, in der die Schrift absoluten Vorrang hat, weil die Schrift auch ein Niederschlag der Heiligen TRADITION ist und den Prozeß der Weitergabe dieser TRADITION durch die Tradition im Leben der Kirche bestimmt. Was hier auch noch sehr wichtig ist, ist die Tatsache, daß die Kirche zu einem sehr frühen Zeitpunkt ihrer Geschichte den Kanon der Bibel festgelegt hat. Dieses Ereignis ist von höchster Wichtigkeit und letzter Bedeutung für die Geschichte der Kirche, denn es legt die Wahrheit ein für allemal fest und gibt eine solide Grundlage für das Verständnis von TRADITION, Evangelium und Offenbarung; es stellt auch die Norm auf, nach der die Weitergabe dieser Wahrheit von Generation zu Generation in der Kirche als authentisch oder nicht beurteilt werden muß. Deshalb möchte ich auf die Gewißheit der Orthodoxen hinweisen, daß die katholische und apostolische Kirche sich von Anbeginn der Möglichkeit, ein Pfeiler (Säule und Grundfeste) der Wahrheit (1. Tim. 3,15) zu sein, in ihrem tiefen Inneren bewußt war und daß sie, wenn es nötig war, diese Wahrheit adäquat durch Glaubensbekenntnisse zum Ausdruck bringen konnte.

Die Heilige Schrift und das Sich-Bewußt-Sein der Kirche geben den Orthodoxen diese Gewißheit, obwohl es gleichzeitig klar ist, daß die Darstellung der Wahrheit nicht die Wahrheit selbst ist. Es besteht ein Unterschied zwischen der biblischen Darstellung dieser Wahrheit, der Darstellung in Glaubensbekenntnissen der patristischen Theologie und der Theologie unserer Zeit. Sie alle stehen innerhalb der Kirche und versuchen, dem transzendenten Geschehen des Evangeliums Ausdruck zu verleihen, aber sie alle hängen in ihren verschiedenen Funktionen von diesem primären Geschehen ab und können niemals mit ihm identifiziert werden. Wenn man dies im Auge behält, kann man verstehen, warum die Orthodoxen niemals von *sola scriptura* und noch weniger von *sola traditione* sprechen können und warum sie keinem späteren Beschluß eines ökumenischen Konzils ausschließliche Bedeutsamkeit zuweisen können. Alles muß immer als Ganzes gesehen werden, als Ausdruck des Bewußtseins des Volkes Gottes, welches das Evangelium empfängt und zugleich durch den Heiligen Geist und als die Gesamtheit der Gläubigen in Christus imstande ist, diesem Geschehen mit menschlichen Mitteln, deren erstes und bedeutendstes die Heilige Schrift ist, Ausdruck zu verleihen.

Das Bemühen, diese verschiedenen Betrachtungsmöglichkeiten der Beziehung zwischen Schrift und Tradition als auch der TRADITION selbst auf einen Nenner zu

bringen, läßt die Frage nach dem Kriterium für die Tradition weiterbestehen. Es ist offensichtlich, daß dieses Kriterium nicht mehr einzig und allein die Bibel sein kann, denn wir haben alle gelernt, daß die Bibel unseren konfessionellen Voraussetzungen gemäß verwendet werden kann. Man versucht heute, diesen Punkt zu erklären und gibt dabei eine in meinen Augen sehr oberflächliche dreifache Grundlage, wo als Kriterien für die Orthodoxen die ökumenischen Konzilien, die Kirchenväter und die Ganzheit der Kirche angeführt werden, für die Katholiken das „depositum fidei“, dessen Wächter das kirchliche Lehramt ist, und für andere Traditionen die Bekenntnisse der lokalen Kirchen und in zweiter Linie die Konzilien und die Kirchenväter. Das heißt, sich die Beschreibung der Unterschiede allzu leicht machen, denn es bleibt dabei die große Frage bestehen, wie man sich bei der Interpretation der Bibel vor jedweder Subjektivität und Willkür schützen kann und wie wir heute, als getrennte Christenheit, unsere gemeinsamen Wurzeln in der einen TRADITION wiederfinden können.

Offen bleibt auch die Frage nach den ständigen, stabilen Elementen der christlichen TRADITION, die durch den Lauf der Jahrhunderte gegen den Einfluß des Milieus und der geschichtlichen Epoche, in der das Evangelium gepredigt wird, geschützt werden müssen. Wenn wir von TRADITION sprechen, dann sprechen wir von etwas, das nicht nur ein Geschehen in Christus, sondern auch ein Geschehen in der Geschichte ist; dies gewährleistet eine Kontinuität, die große Abweichungen von der allgemeinen Linie des kirchlichen Lebens ausschließt. Gewiß, es besteht eine Spannung zwischen dieser Kontinuität und den verschiedenen Kulturen und Epochen der Weltgeschichte, aber die Frage, mit der man heute ringt, ist, hinter ihrer vermittelnden Formulierung, eine grundlegende Frage, nämlich wie man diese eine TRADITION in verschiedenen Formen ausdrücken kann, ohne auch nur eines ihrer ständigen Elemente zu verlieren. So beschäftigt sich mit Recht die heutige Missionstheologie mit dem wesentlichen und so umstrittenen Problem der Mission der Kirche in Ländern, die nicht unter dem Einfluß des griechisch-römischen Kulturkreises stehen. Die Verpflanzung des Evangeliums macht das Problem von TRADITION und Traditionen zu einem der brennendsten, denn hier müssen die Kirchen von heute gemeinsam ihre Voraussetzungen überprüfen, die es ihnen möglich machen, das Evangelium in Situationen zu predigen und zu leben, in denen die christliche Kirche gezwungen ist, eine ungewohnte Kultur zu akzeptieren. Es scheint die große Frage an unsere Zeit zu sein, wie die eine TRADITION in diesen Situationen ihr Wesentliches beibehalten und zu gleicher Zeit neue Elemente aufnehmen kann, ohne es diesen jedoch zu gestatten, ihren wesentlichen Inhalt zu ändern. Wir wollen uns nun dieser Frage stellen, indem wir 1. das biblische Verständnis von Tradition, 2. die Auffassung von Zeit und Kirchengeschichte und 3. die Kontinuität der Kirche untersuchen.

1. Die biblische Auffassung von Tradition*

In der Bibel wird sehr oft das Wort *paradosis* verwendet, im Singular und im Plural, und es kann uns zu Beginn unserer Untersuchungen behilflich sein. Wir finden den Ausdruck zuerst bei den Synoptikern: *paradosis ton presbyteron* (Matth. 15, 2), wo er auf einige allgemein anerkannte Sitten und Gebräuche angewendet wird, die Teil der rabbinischen Lehre waren und von den Gläubigen eingehalten werden mußten. Von Anfang an machte es Jesus ganz klar, daß solche Traditionen, obwohl Er selbst sie immer hochhielt, ihren Wert verlieren, wenn man sie dem Buchstaben gemäß anwendet, d. h. wenn man ihnen absoluten Wert zuspricht und sie dadurch, statt zur Tradition der Ältesten zu Traditionen von Menschen macht (Matth. 15, 7, 9).

Auch Paulus verwendet diesen Ausdruck, gibt ihm aber, wenn er von Traditionen spricht, einen viel umfassenderen Inhalt: *patrikai mou paradoseis*. Er meint damit die niedergeschriebene und die mündliche Lehre der Kirchenväter und erachtet die authentische jüdische Lehre als wertvoll. Weiter gibt es in der Lehre des Paulus drei verschiedene Arten von *tradendum*, die wir im Auge behalten sollten, wenn wir uns mit diesem Problem beschäftigen. Wir können sie an Hand von drei Verben veranschaulichen, die er verwendet: *parelabon* (ich habe vom Herrn empfangen; 1. Kor. 11, 23), *paredoka* (ich habe euch gegeben, Vers 23) und *katechete* (ihr haltet, ihr besitzet, Vers 2). Paulus spricht hier also von einem Akt des Empfangens vom Herrn, der Weitergabe an das Volk und der Verpflichtung des Volkes, das ihnen Übergebene unverändert zu bewahren. Diese drei Verben werden ganz klar am Beginn des 15. Kapitels des 1. Korintherbriefes wiederholt. Es besteht kein Zweifel, daß Paulus, wenn er von Tradition oder Traditionen spricht, nicht nur einfach Dokumente meint, sondern den gesamten Inhalt sowohl seines Predigens als auch seiner Briefe. Daher erstreckt sich für mich das Wort Tradition auf ein viel umfangreicheres Gebiet als jenes, das durch die gelegentlich in Buchstaben niedergelegten Ereignisse eingenommen wird. Es scheint nicht, als ob Paulus etwas ganz Bestimmtes im Sinn hatte, als er das Wort Tradition verwendete. 2. Thess. 2, 15, wo er die Gemeinde zu Thessalonich ermahnt „so stehet nun fest, liebe Brüder, und haltet an der Lehre, in der ihr durch uns unterwiesen seid, es sei durch Wort und Brief“, zeugt von dieser weiten Auffassung. Die Bibel spricht auch im 3. Kapitel des Judasbriefes auf die gleiche Art von dieser grundlegenden Auffassung der Tradition, wo die *Paradosis* fast völlig mit dem Glaubensinhalt zusammenfällt, während in Apg. 16, 4 die Beschlüsse des Apostelkonzils, die den verschiedenen jungen christlichen Ge-

* Nach Klärung des orthodoxen Verständnisses von TRADITION, Tradition und Traditionen wird das Wort von jetzt ab in kleinen Buchstaben geschrieben. Der Verf.

meinden der Urkirche übermittelt worden waren, zu einer „Satzung“ wurden, „welche von den Aposteln und den Ältesten zu Jerusalem beschlossen war, daß sie sie halten sollten“. Diese mündliche Tradition, die schon sehr früh ihren Platz einnimmt, ist eine notwendige Auslegung des Evangeliums.

Ich möchte daher nun die Ausführungen über die biblische Auffassung der *Paradosis* schließen und sagen:

a) Es scheint, daß in der Urkirche und in der Bibel keine Spannung und kein Gegensatz zwischen der schriftlichen und der mündlichen Überlieferung bestand, vielleicht weil der Kanon der Bibel von der Kirche noch nicht festgelegt war und weil die Predigt in der Urkirche sowohl den Inhalt des Glaubens als auch seine praktische Anwendung umfaßte. Es ist offensichtlich, daß der Gegensatz nach der Aufnahme der Bücher der Bibel in den Kanon und mit dem Beginn der Auslegung dieser Bücher in der kirchlichen Gemeinde, besonders in den neuen Gebieten des römischen Imperiums, auftauchte. Ich würde sagen, daß schon von Anfang an die gleichen Schwierigkeiten vorhanden waren: die Möglichkeit häretischer Auslegung der Bibel und die Notwendigkeit, die Kirchen einem neuen Kulturkreis anzupassen.

b) Auf Grund dieser Beobachtung können wir es wagen, zu behaupten, daß die mündliche Tradition, die verschiedenen Formen der Predigt in der Urgemeinde, dem Evangelium in seiner geschriebenen Form vorausgeht und — beachten Sie dies — nicht nur als Christusgeschehen vorausgeht, sondern auch als Weitergabe der frohen Botschaft, die dieses Ereignis für die Gläubigen bedeutet. Es muß uns hier klar sein, daß dieser Vorrang nicht qualitativ gemeint ist; d. h. er stellt nicht die Tradition über die Schrift, was zu dem großen Fehler führen würde, alle Interpretationen der Väter und all die liturgischen Gebräuche der Kirche vor und über die Bibel zu stellen. Aber in der Tat ist das, was die Bibel authentisch nennt, eine feste Form der mündlichen Überlieferung, die auf gewisse Ereignisse in der Urgemeinde hinweist, ohne sie zu beschreiben. Aber die Bibel ist kein Kodex, der Gebräuche und Gesetze der christlichen Gemeinde beinhaltet, sondern sie bringt die wichtigsten Züge des Lebens dieser Gemeinde zum Ausdruck und zeigt dadurch, daß sie eine wahrhaft christliche Gemeinde ist.

c) Wir können daher behaupten, daß in der Urkirche absolute Einheit zwischen Bibel und Tradition bestand und daß von Anbeginn der Schatz in der Urgemeinde aufbewahrt war, und zwar durch den Glauben ihrer Glieder, die durch den Heiligen Geist geleitet und von seinen Gaben erfüllt wurden. Dies konnte man beim Apostelkonzil sehen sowie im Bemühen der Apostel und Prediger, den Inhalt des Evangeliums zu erläutern und zu reinigen, ohne diese Einheit, die der Glaube widerspiegelte, zu verlieren.

Es ist klar, daß uns diese Folgerungen nicht bei unserer Suche nach der Einheit helfen, denn wir leben in einer Zeit, in der, durch die Spaltung der Kirche, diese

absolute Einheit der Offenbarungsquellen verlorengegangen ist. Zuerst versuchte die sogenannte häretische Theologie Dinge zu lehren, die von dem abwichen, was bisher ohne weiteres vom katholischen und apostolischen Lebensstrom in der Kirche angenommen worden war. Die Absicht war gut und eine neue Interpretation nötig. Vor diese Notwendigkeit wurde die Kirche gestellt, als sie entweder mit den jeweiligen philosophischen Tendenzen konfrontiert wurde oder mit dem Auftauchen neuer Staaten, die das Christentum zur Staatsreligion machen wollten. In den Augen der Orthodoxen ist eine säkulare Einstellung nicht unbedingt schlecht für die Kirche, wenn die Kirche darum ringt, ihren Glauben klarer und für die jeweilige Situation relevanter auszudrücken. Häresie beginnt die eine Tradition zu bedrohen, wenn aus dieser Einstellung eine Lostrennung vom katholischen Strom, das Bewußtsein, eine Säule der Wahrheit zu sein, erwächst. Dies war der Fall in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten, als die Kirche gegen die gnostischen Religionen zu kämpfen hatte. Leider scheint es, daß im Fall der christologischen Debatte beide Parteien ihre Kaltblütigkeit verloren und aus der Formulierung von etwas in beiden Lehren implizite Enthaltene einen Grund zur Spaltung der Kirche machten. Wir können heute rückblickend feststellen, daß bei den sogenannten Monophysiten fast kein Monophysitismus vorhanden ist und daß sie den gleichen Inhalt der Tradition annahmen wie die Ostkirchen, von denen sie sich schon im 5. Jahrhundert trennten. Dieses Ereignis ist sehr aufschlußreich für uns, wenn wir nach einem neuen biblischen Verständnis der Tradition suchen. Es zeigt uns klar, daß wir, um die Einheit der Offenbarungsquellen aufrechtzuerhalten, die beiden Aspekte der einen Tradition, die geschriebene, festgelegte Form, d. h. also die Bibel als das Wort Gottes, und die Kontinuität des Lebens in der Kirche, dessen authentisches Echo die Bibel ist, betonen müssen. Wir müssen gemeinsam noch einmal die Wichtigkeit dieser beiden Aspekte einschätzen lernen, die wir ja als ein einziges Ereignis sehen und erleben. Ohne Tradition gibt es keine Kirche. Ich meine hier nicht die Tradition der griechisch-orthodoxen, der römischen oder der reformierten Kirche. Sie alle betrachten die Bibel als die wahre Stimme der einen Tradition, wenn sie sie auch verschieden interpretieren. Es hat deshalb heute keinen Sinn, sich gegenseitig polemische Slogans an den Kopf zu werfen, wie z. B. „Die Kirche hat Vorrang vor der Bibel“, um die Stellung der Kirchen der Reformation anzugreifen, oder „*sola scriptura*“, um die Wichtigkeit des Lehramts der Kirche und eine zentralisierte hierarchische Struktur zu bagatellisieren. Aber wir können sagen, daß wir unser christliches Leben in der Kirche leben und ihre Tradition, die in der Bibel klar gesehen werden kann, verwirklichen und weitergeben. Wir dürfen niemals vergessen, daß das Lesen der Bibel nicht das gleiche ist wie das Lesen irgendeines Buches, sondern daß es eine Erleuchtung unserer Herzen voraussetzt (2. Kor. 4, 6), einen Akt der Unterwerfung, in dem wir uns einem Ereignis ausliefern, das sich durch den gesamten biblischen Text hindurchzieht, damit wir nicht

wie die Juden vom Herrn beschuldigt werden können, gelesen aber nichts verstanden zu haben (Mark. 4, 12). Nicht-Verstehen bedeutet hier natürlich nicht einen Mangel an intellektuellen Fähigkeiten, die Bibel zu verstehen, sondern die Tatsache, daß man nicht bereit ist, dieses Buch in *ecclesia* gemeinsam zu lesen und es zusammen mit dem Bewußt-Sein der Kirche als das lebendige Wort Gottes in der Kirche zu interpretieren. Dies wird im folgenden Abschnitt deutlicher herauskommen.

2. Zeitbegriff und Kirchengeschichte

Der Grundsatz, den, wie ich meine, alle christlichen Konfessionen zu bewahren und durch Mission und Evangelisation in der ganzen Welt zu verbreiten trachten, ist der, daß die göttliche Offenbarung in Christus nicht nur einmal zu einem bestimmten Zeitpunkt wie jedes andere historische Ereignis der säkularen Geschichte stattfand, sondern daß sie auch heute durch den lebendigen Glauben gegenwärtig ist und in allen Generationen gegenwärtig sein wird, gekrönt und erfüllt durch die Wiederkunft Christi. Das Wesentliche an der Offenbarung, die Erlösung durch Christus, ist nicht nur einfach *ousia*, sondern wird durch den Glauben in der Kirche *par-ousia*. Christlicher Existentialismus gründet auf der Entscheidung, die ein Glaubender trifft, wenn er das Evangelium hört, das von einem vergangenen Ereignis handelt, das aber gegenwärtig wird, wenn er es zu einer Triebkraft für ein neues Leben macht, wie es auch schon in allen vorhergehenden Generationen der Fall war. Die existentielle Wahl in christlichem Verständnis macht aus dem gepredigten und gelesenen Wort eine *par-ousia*, die Gegenwart Christi im Glaubenden durch die Kirche. Die bewußte Annahme des Inhalts der frohen Botschaft ist nicht einfach durch seine eigene Entscheidung möglich, denn die Wahl des Einzelnen ist niemals absolut im christlichen Erlebnis, da es die frohe Botschaft Gottes ist, von Menschen und in der Gemeinschaft mit Menschen weitergegeben. Es ist nicht ein psychologisches, emotionelles Erlebnis oder ein leichtgenommener Mystizismus, sondern im Glauben des Einzelnen ist es ein Ergebnis dessen, was er nur in der Kirche *durch die Macht des Heiligen Geistes erfährt*. Dies ist auch der Grund, warum es unmöglich ist, ohne eine gefestigte Theologie des Heiligen Geistes das Problem des Glaubens auf echt existentielle Weise zu behandeln.

Wenden wir uns nun dem sehr heiklen Problem des Begriffs der Zeit und der Auffassung von der Vergangenheit der Kirche zu. Die große Frage in allen theologischen Schulen und in der ökumenischen Bewegung ist die, wie man die Zeit im allgemeinen und im besonderen die Zeit zwischen der ersten *parousia* Christi und unserem jetzigen Leben betrachten soll. Zwei Probleme müssen hier gemeinsam untersucht werden: 1. In welcher Relation stehen die Zeit der Geschichte der Menschheit und die Zeit der Offenbarung zueinander? 2. Sind wir bereit, gemeinsam zu sagen, daß das Eintreten des Sohnes Gottes in die menschliche Geschichte

zugleich das Eindringen eines Elementes mit sich brachte, das — ohne im Widerspruch zu der Auffassung der Zeit als einer Folge von historischen Momenten zu stehen — doch in dieser Zeit etwas schafft, das mit wissenschaftlichen Methoden nicht analysiert werden kann? Man spricht im Deutschen von Heilsgeschichte, die nicht eine isolierte, parallele Folge von historischen Momenten, eine Art heiliger Super-Geschichte ist, sondern die mit unserer Zeit hier und jetzt eng verflochten ist. Der Mensch lebt keine doppelte Existenz, aber durch den Glauben ist er gerufen zu sehen, daß die gewöhnliche Zeit vom Zeitpunkt der Fleischwerdung Christi an die Zeichen von etwas trägt, das über diese Zeit hinausgeht.

Die Theologie ignoriert entweder überhaupt diesen äußerst wichtigen Punkt oder sie unterscheidet nicht zwischen der heiligen Zeit der Offenbarung, der Kirchengeschichte und der säkularen, durch Verdorbenheit gekennzeichneten Zeit; denn wir sind Kinder einer Zeit, deren Zeitbegriff so beschränkt ist wie ihr Verständnis der Realität. Es war dies die Gegenreaktion auf eine idealistische Auffassung der Materie als das äußere Zeichen für etwas Tieferes sowie auf die Theologie eines geistlichen Fortschrittes, der völlig unabhängig ist von der materiellen Welt und dem menschlichen Leben. Deshalb muß die heutige christliche Theologie bei ihrem Versuch, den Zeitbegriff neu zu interpretieren, folgende säkulare Auffassungen bekämpfen, um die Vergangenheit der Kirche richtig einschätzen und die Wichtigkeit der Tradition verstehen zu können:

a) Den philosophischen Idealismus mit seinem illusorischen Begriff des absoluten Wertes des denkenden Menschen und mit seiner Überzeugung, daß alles sich auf eine Synthesis zubewegt, wo der absolute Geist Ordnung und Wahrheit weisen wird.

b) Den wissenschaftlichen Materialismus, der, als Reaktion auf den Idealismus, in den menschlichen Beziehungen einzig und allein ökonomischen Faktoren eine entscheidende Rolle zugesteht und der das Ende innerhalb dieser Geschichte sieht und ohne jede Metaphysik auskommen kann. Hier sind Natur, Zeit und der Mensch mit all seinen Bedürfnissen zu einem Ganzen vereint, das als einziges Kriterium für die menschliche Existenz die unmittelbare Wirklichkeit sieht.

c) Den Evolutionismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, der zu den beiden eben genannten Geschichtsauffassungen die Überzeugung hinzufügt, daß sich die Menschheit ständig aufwärtsentwickelt und daß Wissenschaft und Technik in immer größerem Maße menschliche Wünsche und Sehnsüchte erfüllen können.

Der christliche Zeitbegriff ist unvereinbar mit jeder einzelnen dieser drei Theorien. Verschiedene Strömungen zeitgenössischer Theologie bekämpfen auf ihre Art und Weise diesen Evolutionismus; ich glaube allerdings, daß wir, wenn wir aufrichtig für die biblische Botschaft eintreten wollen, die Vergangenheit der Kirche

kritisch betrachten und einsehen müssen, daß die Gegenwart nicht nur vom Christusgeschehen abhängt, sondern auch von der Geschichte der Kirche in der Zeit zwischen diesem Ereignis und jetzt. Keine kerygmatische Theologie kann Wahrheitsanspruch erheben, wenn sie sich nicht bewußt ist, daß sie aus der Erfahrung der Kirche im Laufe der Jahrhunderte heraus spricht, weil sie etwas Immerwährendes predigt, das sich durch jede Art idealistischen und materialistischen Evolucionismus hindurchzieht. Ein echter biblischer Zeitbegriff wird auch durch den modernen Existentialismus gefährdet, der eine feste Grundlage in dem vorhin Gesagten findet, d. h. die Aneignung des Glaubens durch den Gläubigen jetzt als den wesentlichen Schritt, der allerdings die Beziehung des Individuums mit der Vergangenheit zum Opfer fällt. So wird der Glaube als eine vertikale Linie zwischen Christus und dem Gläubigen gesehen, wobei eine horizontale Verbindung zwischen dem Anfang und dem Jetzt der apostolischen Kirche ausgeschaltet wird, was wiederum das sehr wichtige Element der kirchlichen Gemeinschaft des christlichen Glaubens bedroht. Diese Auffassung von Tradition betrachtet Zeit als eine Reihe von untereinander nicht verbundenen Punkten, zwischen denen eine Verbindungslinie fast völlig verschwindet. Ich glaube, daß ein radikaler Existentialtheologe sich in die Gefahr begibt, von jeder Generation und von jedem Individuum dieser Generation so zu sprechen, als ob sie ihre eigene, in ihrer Neuheit einzigartige Tradition hätten, insofern als in seinen Augen das reine Christusgeschehen von der Erfahrung der Vergangenheit völlig unabhängig zu sein hat und vom Gläubigen nur angenommen werden muß. Daher befürchte ich, daß die Kirche nicht nur Gefahr läuft, ihre Einheit zu verlieren (und dies ist eine unvermeidliche Folge), sondern auch ihren in die Tiefe gehenden Zeitbegriff und ihre Beziehung zur Ewigkeit. Die Auffassung von der physischen Welt und der Natur ist heute eine so völlig andere und die Zeitdimension ist so gut mit der Raumdimension verbunden worden, daß die materialistische Weltanschauung des letzten Jahrhunderts endgültig zerstört wurde. Was heute davon noch übrig ist, ist eine geheimnisvolle Beziehung zwischen natürlichen und nicht sichtbaren Elementen, deren Phänomene und Auswirkungen die moderne Physik nur einfach aufzeigt. Ich sage nicht, daß Wissenschaft nicht noch positivistisch wäre. Wissenschaft kann nur bestehen, wenn sie positivistisch ist. Ich sage nur, daß dies eine andere Art von Positivismus ist und daß sich die Theologie nicht fürchten sollte, hier eine Diskussion zu beginnen, wenn sie den historischen Moment mit größerem Verständnis behandelt als der Materialismus des letzten Jahrhunderts. Es ist die Pflicht des christlichen Theologen, von der Geschichte zur Tradition überzugehen. Und indem er dies tut, gibt er zu, daß die historische Grundlage der Kirche absoluten Wert für die Gegenwart besitzt. Mit anderen Worten, er muß die Offenbarung immer in einer echten Beziehung zu unserer Geschichte stehend sehen, zu den Menschen, die uns als lebendige Glieder mit der Vergangenheit verbinden, und er muß sehen, daß sie sich auf ihre Erfül-

lung am Ende der Zeit zubewegt. Geschichte in Christus gewinnt ihre Verbindung mit der Ewigkeit wieder zurück, und die Tradition der Kirche ist ein Pfeil, der auf diese Verbindung hinweist. Christus kann erst dann erkannt werden, wenn sein Evangelium mit der ganzen historischen Wirklichkeit, wie sie in der Kirche durch seine Apostel, Heiligen und Märtyrer verkörpert wird, an uns weitergegeben wurde.

Dies ist der Grund, warum das biblische Jetzt, $\eta \gamma \nu$, einer der schwierigsten Termini des Textes ist. Es umfaßt alle möglichen Zeitbegriffe, u. a. das Ende einer Reihe historischer Momente (Matth. 24, 21), den Beginn des neuen Lebens in Christus (Phil. 1, 20), und stellt den Gläubigen dadurch in das Jetzt und zwischen das zweimalige Kommen Christi (Luk. 22, 31; Joh. 12, 31; Röm. 11, 31). Das Jetzt der Bibel steht dadurch im Mittelpunkt des Kreuzes und verbindet in horizontaler Linie die Vergangenheit mit der Zukunft und in vertikaler Linie Ewigkeit und Zeit. Es gibt in der biblischen Sprache kein Jetzt, das abgesondert und definiert werden kann. Das Jetzt ist eine vergehende Wirklichkeit zwischen diesen vier Elementen und vereinigt sie zu einem, weil es nicht ein statischer Moment ist, sondern eine ständige und immer wieder erneuerte Glaubensentscheidung zwischen diesen vier Polen, die für die Entscheidung bestimmend sind. So wird ein Leben in Christus durch den Glauben ein Produkt der Vergangenheit, ist aber immer nach vorne auf seine endgültige Erfüllung hin gerichtet: es ist ein Leben zwischen zwei Welten, in das auch die Ewigkeit miteinbezogen ist. Dies ist nicht eine Theorie über die Zeit, sondern Realität der *Ecclesia militans*, die in der Geschichte mit der *Ecclesia triumphans* der Märtyrer zusammen voranschreitet.

Was ist nun Tradition nach dieser Auffassung? Tradition ist nicht nur einfach Geschichte, sondern eine Folge von zusammenhängenden Geschehnissen in der christlichen Gemeinde auf einer stabilen Grundlage, die es dem Einzelnen ermöglicht, Glied einer neuen Gemeinschaft zu werden, und die über einfache historische und natürliche Kriterien wie die der Nation, der Rasse oder der Sprache hinausgeht. Dies ist die Tradition der Kirche als *taxis* und *akolouthia*, Ordnung in enger Verbindung mit Kontinuität. Tradition ist deshalb nicht das, was man der orthodoxen Tradition vorwirft zu sein, nämlich eine sterile Vergangenheit, die unsere gegenwärtige Existenz voraussagt und die uns zwingt, uns Formen aus früheren Zeiten anzupassen. Sie ist vielmehr die Entscheidung eines Menschen in der Gegenwart, der in der Gemeinschaft der Gläubigen steht, von denen er den Glauben empfängt und mit denen er gemeinsam die Entscheidung in bezug auf die Zukunft trifft, allerdings immer auf der Grundlage der Vergangenheit. Tradition ist immer eine Bewegung in Richtung Zukunft, aber auf der Grundlage der Vergangenheit, die ihr ihren Inhalt gibt und sie aufrechterhält. Tradition ist ein Übereinkommen des Einzelnen mit der christlichen Gemeinschaft in bezug auf die Zukunft, aber ein Übereinkommen, das schon in der Vergangenheit gefunden wird. Die Schrift ist das ständig gegenwärtige Bindeglied, wie es zu Beginn dieser Be-

wegung, vom Augenblick der ersten Verkündigung der frohen Botschaft war. So macht die dynamische Tradition das geschriebene Wort Gottes zu einem ununterbrochenen Lebensstrom. Es ist weder ein Gesetzbuch noch eine Weisheit der Väter, auf die wir uns immer wieder beziehen müssen, sondern ein lebendiger Prozeß der Interpretation der Bibel durch das Volk Gottes, das in einer historischen Familie vereint sich auf dem Weg zu seiner endgültigen Bestimmung befindet. Wir schöpfen weder Tradition noch erhalten wir sie in einer vollkommenen Form, sondern wir bilden aus dieser Tradition heraus unser neues Leben, und was wir empfangen, geben wir an die kommenden Generationen als einen neuen Anfang weiter. Diese Auffassung von Tradition schließt die drei äußerst gefährlichen Abweichungen aus, die für mich einen Verrat an der Freiheit dieser dynamischen Auffassung der Tradition darstellen:

a) Die Theorie, daß in der Vergangenheit im Leben der Kirche implizite Dinge vorhanden waren, die die Gegenwart der Kirche explizit machen kann.

b) Den Wunsch, die Kirche an die moderne Welt anzupassen, wobei man die Welt anstelle der Tradition zum Kriterium für diese Anpassung macht. Die Modernisierung der Kirche ist ein Prozeß, der nur durch die innere Kraft des Evangeliums dort, wo es zu einer Auseinandersetzung mit der säkularen Welt kommt, stattfinden kann. Die Vergangenheit der Kirche gibt die Normen für die Gegenwart und nicht umgekehrt, und so werden grundlegende Ereignisse in der Kirchengeschichte gelehnt, um diesem äußerst wichtigen Zweck zu dienen.

c) Das Bestreben, zu einer idealisierten Vergangenheit der Kirche, wie sie nur in unseren Vorstellungen existiert, zurückzukehren. Hier haben wir es gleich mit zwei gefährlichen Formen des Mißbrauchs zu tun. Die eine blickt auf die Urkirche zurück, die noch nicht institutionalisiert und bis dahin rein und frei von allen menschlichen Mängeln war, und die andere möchte zurückkehren zu einer ruhmreichen Zeit der Theologie und der Einheit der Kirche, auf die wir alle achten müssen, wenn wir die eine Tradition wiederherstellen wollen. Beide Bewegungen beschränken die Tradition der Kirche auf eine bestimmte Form und leugnen ihren Kern, d. h. die innere Kraft, durch den Heiligen Geist ein Lebensstrom durch all die Jahrhunderte hindurch zu werden. Das Problem ist also nicht, wie man die reine Tradition wiederherstellen kann, sondern wie man ständig die Tradition der Kirche reinigen und dafür Sorge tragen kann, daß sie die Kontinuität der Kirche auf echte Weise zum Ausdruck bringt und ein Mittel ist, diese Kontinuität aufrechtzuerhalten.

3. Die historische Kontinuität der Kirche

Leider wird das Thema der geschichtlichen Kontinuität im heutigen interkonfessionellen Gespräch über Fragen der Ekklesiologie noch nicht recht ernst ge-

nommen. Zwei Faktoren haben dazu beigetragen, die Frage der Kontinuität der Kirche in den Hintergrund zu drängen: einerseits die existentialistische Interpretation der Vergangenheit, andererseits die „allgemeine Kirchengeschichte“ als Fachdisziplin, die sich weitgehend mit einer einfachen Beschreibung der historischen Ereignisse des kirchlichen Lebens begnügt hat. Dabei gehört diese Frage wesentlich zur heutigen ekklesiologischen Diskussion. Nach orthodoxer Ansicht gibt es keinen Zugang zum echten Verständnis der einen Kirche und der Ökumene ohne Besinnung auf die grundlegenden Elemente dieser Kontinuität. Für die Ostkirche ist jedes historische Moment des kirchlichen Lebens und damit die ununterbrochene Kontinuität der Kirche in der Zeit von fundamentaler Bedeutung, nicht wegen der zentralen Rolle der Tradition, sondern wegen der theologischen Zeit- und Geschichtsauffassung der Ostkirche.

Die geschichtliche Zeit von Christus und seiner Kirche her verstanden ist nicht einfach ein Element der gefallenen Schöpfung. Gott hat alles durch Christus geschaffen. In Ihm besteht alles, und Er ist das Haupt der Ecclesia (Kol. 1, 16–18). Das bedeutet, daß das zeitliche Moment das Wesen der Schöpfung Gottes offenbart. Die erste und zentrale Realität der Weltgeschichte wird im kirchlichen Leben im Heiligen Geist und in der geschichtlichen Kontinuität für alle Gläubigen in der eucharistischen Gemeinschaft offenbar. Diese Realität ist der kommende Herr, so wie er zu einem bestimmten Augenblick der Geschichte gekommen ist, um die gefallene Menschheit und die ganze Schöpfung mit Gott zu versöhnen, und so, wie er jetzt in seiner Kirche gegenwärtig ist und sein Versöhnungswerk fortführt.

Nach der theologischen Zeit- und Geschichtsauffassung ist die Geschichte das Ereignis der Selbstentäußerung Gottes, der sich aus Liebe zu seiner menschlichen Kreatur hingibt, um sie zum Leben zu rufen und sie in seiner trinitarischen Gemeinschaft zu bewahren. Die Ecclesia verwirklicht, in der Kraft des Heiligen Geistes, diese Gemeinschaft unter den Menschen und in der Geschichte konkret und sichtbar und spiegelt somit das ewige Leben der Trinität in der historischen, von Gott begründeten und bewahrten Kontinuität wider. Wenn die Einheit der Kirche als von Gott gegebene Einigung im charismatischen und sakramentalen Leben verstanden wird, dann ist die ungebrochene geschichtliche Kontinuität das unbedingt notwendige Resultat und der endgültige konkrete Beweis für das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte. Dieses Wirken ist die Erfüllung und die Fülle der Offenbarung Gottes in menschlicher Gestalt. Das heißt, daß der Heilige Geist das Werk Christi vollendet, indem er ständig die versöhnende Gnade Gottes unter den Menschen wirksam werden läßt. So verstanden ist die Kontinuität nicht einfach nur „apostolische Sukzession durch das historische Episkopat“ im institutionellen Sinn, sondern die ständig in der Geschichte wirkende erlösende Gegenwart Christi, in der Kraft des Parakleten, der von Pfingsten her die Gemeinschaft zwischen Haupt und Leib in dieser unserer Welt immer wieder neu verwirklicht. Denn die

Ecclesia ist zunächst keine „sakrale Institution“, keine gesetzliche und organisatorische Ordnung, sondern die Fortführung des Erlösungswerkes Christi durch den Heiligen Geist in der Geschichte, die auf diese Weise zur Tradition wird. Der Heilige Geist schafft durch seine Gnade die Gemeinschaft, er wirkt durch sie in der ganzen Geschichte, er schafft die charismatische Ordnung durch bestimmte Personen und dient somit der eucharistischen Gemeinschaft, indem er sie nach dem Bilde Christi erbaut (Apg. 20, 28). Das institutionelle Element wird durch das eucharistisch-charismatisch-sakramentale Element gleichzeitig bewahrt und transzendiert, und nicht umgekehrt. Die Autorität der Kirche ist auf keinen Fall in einem Stellvertreter Christi oder in einer Konfession oder in einem einzelnen Propheten der Gemeinde begründet, sondern in der ununterbrochenen Kontinuität der Tradition der aus den Charismata heraus lebenden Gemeinde. Diese ist das Zentrum der wirklichen Kontinuität zu allen Zeiten und an allen Orten. Sie ist dank der befreienden Gnade des Heiligen Geistes einer charismatischen Ordnung unterworfen. Das Bischofsamt hat eine ganz besondere Bedeutung in dieser Kontinuität, nicht auf der Basis von „de jure divino“, aber weil es in der eucharistischen Gemeinschaft der apostolischen Lehre von der fleischgewordenen Wahrheit als Gemeinschaft in der Liebe dient. Die historische Kontinuität als Geschenk des Heiligen Geistes bedeutet eine echte Personengemeinschaft durch die Jahrhunderte, d. h. Tradition und nicht anonyme Kontinuität. Tradition ist nicht als eine Theorie des Kontinuums des Glaubens an Christus zu verstehen, sondern als die konkrete charismatische Einheit, die durch die Geschichte hindurch bewahrt worden ist, unabhängig von allen Schismen und sogenannten Erneuerungsbewegungen außerhalb der von Gott gegebenen eucharistischen Gemeinschaft. Daraus wird klar, daß, wenn man von der Kontinuität der Kirche als dem historischen, ungebrochenen Leben der christlichen Gemeinschaft durch die Jahrhunderte hindurch spricht, man auf das Problem der durch diese Kontinuität aufrechterhaltenen und sichtbar gemachten Einheit der Kirche hinweist. Die besondere Frage, mit der wir uns beschäftigen müssen, wenn wir den Inhalt der einen Tradition untersuchen, ist die nach ihren Grenzen und Kennzeichen.

Die Frage nach den Grenzen der Tradition der einen Kirche wird von der östlichen Orthodoxie entsprechend ihrem Verständnis der Realität der historischen Kontinuität gesehen und beantwortet. Die Einheit der Kirche ist nicht nur als das eine Bekenntnis zum Werk Christi zu verstehen, sondern als das völlige Einssein im kirchlichen Leben, in Ordnung, Lehre und Sakrament, mit der unteilbaren apostolischen Kirche durch den Lauf der Jahrhunderte hindurch. Die historische Linie der einen Kirche kommt in den sichtbaren Merkmalen der unwandelbaren Tradition zum Ausdruck, wie ökumenische Konzilien, Dogmen, die kanonische Ordnung. Doch machen diese nicht das Wesen der einen Kirche aus; sie sind nur Zeichen ihres Wesens und Wegweiser; sie sind Hilfsmittel, um in Abwehr gegen die

Gefahr der Häresien die Grenzen der einen Kirche zu bestimmen. Das Wesen der Kirche offenbart sich in den allgemeinen Konzilien, die einberufen wurden, wenn die Einheit der Kirche durch eine häretische Interpretation des Lebens oder der Lehre der apostolischen und katholischen Kirche bedroht ist. Doch die Beschlüsse dieser Konzilien bringen nur dann das Wesen des kirchlichen Lebens zum Ausdruck, wenn sie mit der Praxis der einen Kirche übereinstimmen, in der ungebrochenen geschichtlichen Kontinuität stehen und nachher in das Bewußt-Sein der Kirche aufgenommen werden.

Die Verleugnung der Praxis der Kirche, die schon von Anfang an implizite alle Dogmen in sich enthält, ist der Hauptgrund für die Spaltung der einen Kirche. Man kann nicht einfach nur von der „Spaltung“ der Kirche sprechen. Von „Spaltung“ kann man nur reden, wenn es sich um Schismen innerhalb der einen Kirche handelt, d. h. wenn zwei Teile der einen Kirche auf Grund verschiedener Interpretationen der kirchlichen Ordnung oder auf Grund sozialer und politischer Fragen eine verschiedene Haltung einnehmen. Schisma ist Mangel an Liebe und führt zur Zerstreuung und schließlich zur Leugnung der Gemeinschaft im Sakrament (Abendmahlsgemeinschaft). Da aber, wo die Praxis der Alten Kirche und Dogmen, die die ganze Kirche akzeptiert hat, geleugnet werden, kann man nicht mehr von „Spaltung“, sondern streng dogmatisch und ekklesiologisch gesehen nur von einem „Abfall“ von der einen Kirche sprechen. In der östlichen Tradition sind die Grenzen der einen, in der geschichtlichen Kontinuität stehenden Kirche nicht ein für allemal durch Dogmen und Ordnungen gesetzt, sondern sie werden durch jeden Akt des Abfalls neu bestimmt. Das bedeutet, daß die Orthodoxie die Grenzen der einen Kirche nicht ein für allemal streng institutionell bestimmt hat. Die dogmatischen Formulierungen und das Kirchenrecht sind nicht in sich selbst der endgültige Ausdruck des Wesens der Kirche. Die Formen der Kirche, ihre Struktur und ihre sichtbaren Merkmale haben in sich selbst keinen ein für allemal gültigen und absoluten Wert. Gregor von Nyssa betrachtet alle verbalen Definitionen und Konzepte als „Götzenbilder“. In ihnen soll die Kirche nur ihre eigene Stimme hören und ihr transzendentes Wesen erkennen. Dogmatische und kirchenrechtliche Aussagen sind weder als Gesetze noch als ontologische Aussagen über die Kirche zu verstehen. Sie sind Lob- und Danksagung der einen Kirche für das Erlösungswerk der Heiligen Dreieinigkeit. Kraft der Gnadengaben des Heiligen Geistes bringt die eine Kirche dem dreieinigen Gott einen dogmatischen Lobgesang in Form einer theologischen Doxologie dar. Der Wert der Dogmen der einen Kirche besteht nicht in der menschlichen Weisheit, die sie enthalten, sondern in der Energie der Trinität, die in ihnen zum Ausdruck kommt, und der Herrlichkeit Gottes, die in ihnen offenbart wird. Das Dogma ist nicht das Verstandesprodukt einer bestimmten historischen Epoche, das wir verleugnen könnten, weil es uns heute als eine Begrenzung der menschlichen Vernunft erscheint. Das Dogma ist Danksagung

für das Werk Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus, die im Heiligen Geist jetzt und hier in der Gemeinschaft seiner Kirche gelebt und bewahrt wird.

Die Gestalt der Tradition der einen historischen Kirche und ihre sichtbaren Grenzen, die durch die schriftliche patristische Tradition, das Kirchenrecht und die Beschlüsse der bisher sieben ökumenischen Konzilien bestimmt werden, sind Ausdruck des tiefen, unfaßbaren und von der ganzen Kirche unmittelbar erlebten Wesens der Kirche. Dieses Wesen, das nur heilsgeschichtlich, christologisch und pneumatologisch zu verstehen ist, bestimmt die äußere, sichtbare Gestalt der Kirche und macht sie zugleich transparent, so daß wir direkt an dem hinter den Formen verborgenen Wesen teilhaben können. Die kirchliche Ordnung und dogmatische Theologie entspringen direkt diesem Wesen der Kirche; sie sind eine ständige Aufforderung an alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten, an dem Erlösungswerk des dreieinigen Gottes teilzuhaben. In ihnen Treue zu bewahren und durch sie als Glieder der einen Gemeinschaft die Gnade Gottes zu empfangen, ist die höchste Pflicht eines jeden Gläubigen. Ist er bereit, die Gnade zu empfangen und am Werk Gottes teilzuhaben, dann stößt er sich nicht mehr mit seiner Vernunft an den Schwierigkeiten der formulierten, scholastischen Dogmen. Je enger und lebendiger der Gläubige in Beziehung zur Quelle des kirchlichen Lebens, den Gnadengaben des Heiligen Geistes steht, desto weniger ist er den Formulierungen des Dogmas verhaftet. Die östliche Orthodoxie hat die apostolische Tradition der einen ungeteilten Kirche nicht durch Bekenntnisschriften eines Teiles der Kirche oder dogmatische Definitionen bewahrt, sondern durch das, was den Inhalt und das Wesen dieser Schriften ausmacht.

Die Katholizität der einen Kirche wird in jeder Ortsgemeinde erfahren; sie ist ständig und sichtbar durch die gemeinsame Teilhabe am Erlösungswerk Christi gegeben. Die Fülle der Gnade in Christus, ihre Erfüllung durch den Heiligen Geist in der einen Kirche und die Teilhabe der Glieder der einen Gemeinschaft an dieser Fülle der Gnade konstituieren die qualitative und zugleich geographische Katholizität der einen Kirche, die den Abfall von dieser Gemeinschaft ausschließt.

In der Bestimmung der Grenzen der Tradition der einen Kirche bewegt sich die östliche Orthodoxie zwischen der transzendenten Energie des dreieinigen Gottes und der faktischen Gegebenheit der einen Kirche. Beide Momente werden existentiell in einem zusammengefaßt, wenn die faktisch gegebene Kirchengemeinschaft Gemeinschaft im Sakrament und in der Ordnung, in der Gnade, im Glauben und in der Lehre wird, wenn das statische, strukturelle und institutionelle Element vom Heiligen Geist belebt und in den Dienst genommen wird.

Zusammenfassend können wir folgende Bemerkungen machen:

a) Wir können die Einheit der Quellen der Offenbarung, die uns durch Schrift und Tradition gegeben ist, nur dann aufrechterhalten, wenn wir eine sehr weite

Auffassung von ihnen beibehalten und sehen, daß sie voneinander abhängen, und daß wir, wenn wir von der Bibel sprechen, gleichzeitig an das in der Bibel niedergelegte Leben der Kirche denken müssen, und daß wir, wenn wir von Tradition sprechen, zugleich von der Interpretation und Aktualisierung der biblischen Botschaft in der Welt im Laufe der Geschichte sprechen müssen. Dem einen Vorrang zu geben, bedeutet nicht, das andere zu beschränken oder geringer zu machen; aber es macht es unmöglich, das eine, dem absolute Wichtigkeit zugestanden ist, richtig einzuschätzen. Wenn man z. B. *sola scriptura* als Polemik vorbringt, dann läuft man Gefahr, aus der Bibel einen Kodex voll von Prinzipien zu machen, da sie dann nicht mehr ihre Unterstützung im Reichtum des Lebens der Kirche, das vom Wort Gottes herkommt, findet. Und wenn man Tradition auf die gleiche Art verwendet, dann läuft man Gefahr, ihr ihren Mittelpunkt, ihre Führung und Dynamik zu nehmen und sie zu einer einfachen Sammlung geschichtlicher Ereignisse zu machen, die unsere gegenwärtige Haltung und unseren Glauben bestimmt.

b) Wir müssen unterscheiden zwischen der säkularen Geschichte und der Geschichte der Kirche als Tradition, ohne die beiden jedoch zu trennen oder gegeneinander auszuspielen. Die Tradition der Kirche ist das Herz der ganzen Geschichte und verleiht der Zeit einen tieferen Sinn, indem sie sie auf ihre geschichtliche Vergangenheit und ihre eschatologische Zukunft hin öffnet. Die Zeit der Geschichte der Menschheit gehört nicht zur gefallenen Schöpfung. Geschichte jedoch gehört zur gefallenen Schöpfung, und wir sollten dies nie vergessen, denn der Augenblick der Zeit, in der wir leben, ist ein wesentliches Element in Gottes Schöpfung und steht in geheimnisvoller Beziehung mit seinem ewigen Augenblick. Wenn die moderne Theologie das Problem von Schrift und Tradition behandelt, dann muß sie den Begriff des ewigen Wortes Gottes wiederaufnehmen, das Fleisch geworden ist, in unserer Zeit verkündigt wird und in sein Eigentum zurückkehren wird. Der geschichtliche Augenblick steht nicht im Gegensatz zum Wort Gottes, sondern gehört dazu, gibt ihm seinen Rahmen und ermöglicht es ihm, sichtbar zu werden und gegenwärtig zu bleiben. Auf gleiche Art und Weise ist die Bibel, das Wort Gottes, mit der Tradition der Kirche verbunden. Daher müssen die getrennten Traditionen nun diese Ereignisse, die, wie die Glieder einer Kette, die Aufeinanderfolge von Augenblicken der säkularen Geschichte miteinander verbinden und ihnen zugleich ihre verborgene Beziehung zur Ewigkeit verleihen, gemeinsam studieren. Die Kirche erfüllt mit ihrem Leben in Wort und Sakrament die säkulare Zeit und verleiht ihr eine apokalyptische Bedeutung, wo die Vergangenheit durch die Erinnerung als eine neu gegebene Wirklichkeit erfaßt werden kann und wo die Zukunft schon in der Gegenwart eine sichere Hoffnung ist. Für die Orthodoxen hat der Augenblick wirklich diese drei Dimensionen nur dann, wenn das Wort der Bibel verkündigt und die Eucharistie geboten wird. In diesem Augenblick kennt die säkulare Ge-

schichte ihren Ursprung und bereitet sich auf ihre Bestimmung vor. Wenn Tradition in dieser Perspektive gesehen wird, dann wird sie nur zusammen mit der Bibel die dynamische Darstellung der Offenbarung Gottes.

c) Dies verpflichtet die Kirchen, die das Problem von Schrift und Tradition diskutieren, sich von ihren beschränkten konfessionellen Ekklesiologien zu befreien und die Kirche, durch die Realität der Ortsgemeinde, als ein universelles Ereignis zu sehen, das über alle Grenzen hinausgeht. In unserer technisierten und säkularisierten Welt von heute müssen sie ihren Glauben an das Mysterium der Kirche wiedergewinnen und es vermeiden, diese mit irgendeiner Art sozialen Aktivismus zu identifizieren. Wir müssen, obwohl alles auf das Gegenteil hinzuweisen scheint, uns die Überzeugung bewahren, daß uns Gott in dieser Geschichte einen geheimen Vorgeschmack seines Reiches gegeben hat. Durch die Kirche gesehen ist Gott nicht transzendent, unerreichbar oder ohne jede Beziehung zur Geschichte der Menschheit. Der Heilige Geist wirkt die geschichtliche Versöhnung in der Verborgenheit, und das Band seines Wirkens kann gewoben werden, wenn wir in Christus zusammenbleiben. Es zeigt sich in den Zeichen der ununterbrochenen *p a r o u s i a* des inkarnierten Wortes Gottes, vom Augenblick seiner Fleischwerdung bis zu seiner Wiederkunft. Diese Zeit dazwischen, die Zeit der historischen Kirche, hat höchste Bedeutung für den gesamten Heilsplan. Die Tradition der Kirche ist das Ergebnis des Handelns Gottes durch bestimmte Ereignisse, die die Kirche zu einem sich durch die Jahrhunderte hindurchziehenden Strom machen. Das nennen wir Offenbarungsquellen, das in der Zeit lebende und sich ergießende Wort Gottes.

d) Wir wollen nun versuchen, diese Zeichen der Kontinuität, diese Glieder in der Kette der einen Tradition aufzuzählen. Wir müssen uns zuerst vor einem in der Vergangenheit vielbegangenen Irrtum hüten und daran denken, daß die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit weitaus größer ist, als wir es denken, wenn wir sie aus unserem konfessionellen Blickwinkel heraus betrachten. Die Tradition ist niemals identisch mit den Traditionen, die als verschiedene konfessionelle Niederschläge der einen Tradition betrachtet werden. Wenn wir in den Traditionen nur die äußeren Ausdrucksformen für diese eine Tradition sehen, dann können diese konfessionellen Formen der einen getrennten Tradition nur als Mittel verstanden werden, in einer gegebenen Situation die eine Konfession, nämlich die des Bekenntnisses zu der einen apostolischen Kirche, zu erklären. Wir müssen zweitens, bevor wir versuchen, eine Liste der Zeichen der Kontinuität aufzustellen, uns darüber im klaren sein, daß eine solche Liste nur beschränkten Wert haben kann. Dahinter steht das Bewußt-Sein der christlichen Kirche, die zugibt, daß es — wenn auch nur annähernd — möglich ist, die Wahrheit über das Evangelium zum Ausdruck zu bringen und zwischen dem Hauptstrom der Katholizität und den Abweichungen zu unterscheiden. Ich unterstreiche dies, weil die Gefahr besteht, Wahrheit um der Aufrechterhaltung einer Einheit willen, die weder sichtbar ist noch irgend-

eine historische Wirklichkeit besitzt, als relativ zu betrachten. Wenn wir in bezug auf die Tradition von der historischen Periode zwischen der Fleischwerdung Christi und dem gegenwärtigen Augenblick sprechen, dann meinen wir gleichzeitig eine Realität, die alle Charakteristika eines geschichtlichen Ereignisses trägt. Wir können also, in Übereinstimmung mit der Bibel, die Zeichen der Kontinuität der Kirche und der Einheit von Bibel und Tradition wie folgt einteilen:

(i) Es gibt keine Doktrin der Kirche, die sich nicht auf die Bibel bezieht.

(ii) Es gibt keinen institutionellen Aspekt der Kirche, der nicht schon seit seinem Beginn ein Charakteristikum ihres Lebens gewesen ist.

(iii) Tradition hat sich nicht parallel zur Bibel entwickelt. Wie schon gesagt, ist sie ein Ganzes, das durch eine Autorität ausgelegt werden kann, die imstande ist, das Ganze zu umfassen, ohne auf Grund einer besonderen Kultur eine teilweise Interpretation zu geben: diese Autorität ist das Bewußt-Sein der gesamten Kirche. Daher ist ein ökumenisches Konzil, das die höchste Autorität zu sein scheint, keine Autorität an und für sich, die die Tradition zum Ausdruck bringt und über ihr steht, sondern ein Instrument, um die Meinung der Gesamtheit auszudrücken und gleichzeitig zu allen Gliedern der Kirche zu sprechen, wenn dies dringend notwendig ist. Deshalb sind die Konzilien keine gewöhnlichen Zeichen für die Kontinuität der einen Tradition, sondern für ihre Aufrechterhaltung und zur Lösung gelegentlicher Probleme notwendige Mittel. Ihre Autorität spiegelt die Autorität der gesamten Kirche wider und hängt von dieser ab. Deshalb ist für die östliche Tradition ein ökumenisches Konzil nicht *unbedingt* deshalb ökumenisch, weil es als solches einberufen wurde. Ob es als ökumenisch oder nicht betrachtet wird, hängt davon ab, ob das Bewußt-Sein der Kirche seine Beschlüsse als gültig annimmt oder nicht. Gewiß, es besteht hier eine ungeheure Schwierigkeit für den Fall, daß ein Teil der Kirche diese Beschlüsse nicht anerkennt. Dies ist eines der größten Probleme in der Kirchengeschichte, und niemand kann leicht ein Urteil bezüglich der Stellung der Minderheit, die die Beschlüsse nicht akzeptiert, fällen. Die Kirche sieht sich hier in der tragischen Situation, die Einheit um der Wahrheit willen opfern zu müssen. Es ist eine andere Frage, ob eine Spaltung, die nach einem aufrichtigen Ringen um die richtige Auslegung der Wahrheit eintritt, als vorübergehend oder endgültig betrachtet werden kann. Ich würde sagen, daß dies davon abhängt, ob und wie diese Minderheit, abgesehen von diesem einen Punkt, in dem sie eine andere Meinung vertritt, weiterhin in der einen Tradition verharret; denn eine Spaltung kann die Erneuerung des Lebens der Kirche bedeuten, wenn der Teil, der sich von der Mutterkirche losgelöst hat, in der von ihr ererbten Fülle der Tradition weiter verharret und dadurch die beiden grundlegenden Zeichen für Katholizität im weitesten Sinne, das Wort und das Sakrament, innerhalb eines kirchlichen Rahmens aufweist. Dann würde ich diese Spaltung nicht eine Abweichung

von der einen Tradition nennen, sondern eine andere Interpretation, die von innerhalb des einen Traditionsstroms urteilt.

(iv) Diese Auffassung der Kontinuität befreit die sich nun in der Diskussion befindlichen Kirchen von ihrer dogmatischen und scholastischen Einstellung und Einseitigkeit. Das schwierigste Bindeglied in dieser Kontinuität, nämlich das Amt der Kirche und im besonderen das Amt der Bischöfe, muß in einem anderen Zusammenhang gesehen werden, wo für mich die Praktizierung der Ordination die Schwierigkeiten verschiedener Interpretationen überwindet. Mit anderen Worten: Bei ihrer Suche nach dem Sinn der Kontinuität müssen die Kirchen ihre nominalistische Einstellung aufgeben und sehen, daß die apostolische Sukzession das Rückgrat der Kontinuität der Kirche ist, ohne jedoch die Sukzessionsreihe zu isolieren, indem sie verschiedene Funktionen definieren und nennen, die es allerdings doch in allen Kirchen gibt. Ich weiß, daß hierin die Gefahr liegt, die Wahrheit als relativ zu betrachten, aber es gewinnt heute eine klare Auffassung von dem, was die Einheit der Tradition und ihrer Kontinuität aufrechterhält, immer mehr an Boden durch den aufrichtigen Wunsch aller Kirchen, ihre eigene Einstellung nicht durch die Entwicklung verschiedener Theorien zu interpretieren, sondern sie auf der Grundlage ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer Praxis zu erklären. Ich bin überzeugt, daß es für eine Ortsgemeinde äußerst schwierig ist, sich von ihrer Vergangenheit und ihrer Mutterkirche zu distanzieren. Die Unfähigkeit dieser neuen Kirchen, so neu, liberal und frei zu sein, wie sie vorgeben, ist ein Beweis für diese Tatsache. Alle Arten von sektiererischen Bewegungen sind — gegen ihren eigenen Wunsch und Willen — dazu „verurteilt“, im Laufe der Geschichte kirchliche Charakteristika anzunehmen. Die Notwendigkeit einer Institution zwingt sie dazu. Es ist dies die Folge ihrer Missionsarbeit und die Tatsache, daß sie das gleiche Evangelium predigen und die gleichen Sakramente aufrechterhalten.

Zum Schluß möchte ich auf der Grundlage der schon erwähnten Hauptthesen einige Punkte dieses Artikels hervorheben, besonders auch im Blick auf die heutige Debatte im Bereich der biblischen und systematischen Theologie.

1. Es ist klar geworden, daß für die wahre östliche Position zum Problem der Einheit von Bibel und Tradition Kontinuität und Vergangenheit der Kirche eine bedeutsame Rolle spielen. Man zöge aber einen völlig falschen Schluß, wenn man wegen dieser Haltung der Orthodoxie den Vorwurf machte, sie könne die Vergangenheit der Kirche nicht kritisch betrachten. Diese Vergangenheit ist keine Tyrannei einer sakralen Historizität. Die Kirche hat in den Augen der Orthodoxen immer die Möglichkeit, durch eine kritische Betrachtung der Kirchengeschichte die kirchliche Vergangenheit neu zu interpretieren und zu überprüfen.

2. Das Hauptmerkmal der Haltung der Orthodoxie zum Problem von Bibel und Tradition besteht darin, daß es für sie keinen Gegensatz zwischen Magisterium

und Volk Gottes gibt. Ebenso gibt es keinen Gegensatz zwischen Bibel und Kirche oder zwischen Bibel und Tradition. Alle diese Gegenüberstellungen scheinen den Orthodoxen die Ergebnisse der anomalen post-schismatischen Situation in der Kirche zu sein, wo die Autoritätsfrage durch eine Identifizierung der Apostolizität der Kirche mit dem Episkopat der Kirche zu lösen versucht wurde. Als Reaktion darauf wurde dann nicht mehr die Hierarchie als Magisterium betrachtet, sondern das Volk Gottes und besonders die spezialisierten biblischen Theologen. Die östliche Orthodoxie sieht die Bibel nur innerhalb der Ecclesia als deren Stimme und als echtes Zeugnis der Wahrheit, das aber als solches nur im Leben dieser Ecclesia oder in enger Verbindung mit ihr zu interpretieren ist. Die Autorität zur Interpretation der Bibel liegt bei keiner besonderen hierarchischen oder spezialisierten Gruppe in der Kirche. Es gibt nicht zwei parallel zueinander verlaufende große Strömungen von Autorität in der Kirche: Bibel und Tradition gehören zu einem größeren Ereignis, der Kirche.

3. Praktisch gesehen schließt diese Stellungnahme auf keinen Fall kritische biblische Theologie als solche aus. Es ist wohl bekannt, daß sie im Osten schon seit dem 2. Jahrhundert bestand und daß besonders die griechischsprachigen Väter diejenigen waren, die den biblischen Text in vielen Fällen zu kritisch betrachteten und die verschiedensten Exegesen vorschlugen. Das wesentliche Problem liegt aber im Wie dieser kritischen biblischen Theologie. Die Fragen der Unterscheidung von wichtigen und nicht wichtigen biblischen Texten, von paulinischer und deuteropaulinischer Theologie oder auch die des Kanons innerhalb des Kanons finden in der heutigen Orthodoxie wohl ihren Raum, allerdings mit dem einen Unterschied, daß alle diese biblischen Theologien das Wort Gottes als solches nicht zerstückeln oder nur eine Seite der Wahrheit betonen. Die Orthodoxen vermerken in der heutigen wissenschaftlichen biblischen Theologie eine weitgehende Einseitigkeit, die entweder einen biblizistischen Historismus oder einen individualistischen Existentialismus betont. Diese beiden extremen Meinungen verkennen den Zeitbegriff der Bibel und gefährden die Einheit der Kirche durch auf Grund individueller Schulinterpretationen entstehende neue Spaltungen. Gerade das betrachtet die östliche Orthodoxie als einen Selbstmord der kritischen biblischen Theologie. Sie ist aber der Auffassung, daß es innerhalb der Kirche Raum genug gibt, in dem sich die biblischen Theologen kritisch bewegen können, um das Leben der Kirche und ihre Theologie wirklich zu erneuern und in der modernen Welt eine neue Methode von Evangelisation vorzuschlagen.

4. Es ist klar, daß es für die östliche Orthodoxie kein vorgegebenes Prinzip als Ersatz für die einmalige, absolute Gegenwart des Heiligen Geistes innerhalb der kontinuierlichen Pfingstgemeinschaft der Ecclesia geben kann. Die Fülle der Kirche ist das einzige Prinzip ihres Lebens, und ihre Glieder und spezialisierten Theologen gemeinsam sind Träger ihrer Stimme in der Zeit. Praktisch gesehen haben wir in

der heutigen Zeit den Auftrag, alle möglichen Unterscheidungen innerhalb der Ecclesia zu überwinden, die auf Grund der verschiedenen Erscheinungsformen der einen Wahrheit als des Ausdrucks des inkarnierten, geschriebenen und gepredigten Wortes Gottes in seiner historischen Gemeinschaft, der Kirche, auftreten. Dann ist es wohl möglich, in jeder spezifischen Situation und um der jetzigen Not der Kirche abzuhelpfen, neue Exegesen und Interpretationen zu versuchen, ohne die fundamentale Einheit zwischen *scriptura* und *traditio* zu gefährden.

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG IM CHRISTLICHEN OSTEN VON REINHARD SLENCZKA

In den letzten Jahren haben die Kirchen des christlichen Ostens eine bemerkenswerte und in mancher Hinsicht überraschende ökumenische Aktivität entfaltet, die sich in drei wichtigen Vorgängen abzeichnet:

1. Nach vielen vergeblichen Versuchen ist es den mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel verbundenen Kirchen, der byzantinischen Orthodoxie, gelungen, sich in den Jahren 1961, 1963 und 1964 zu „panorthodoxen Konferenzen“ auf der Insel Rhodos zu versammeln.

2. Es wurden Vorbereitungen für ökumenische Verhandlungen zwischen der byzantinischen und der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie getroffen.

3. Die Mitarbeit der Orthodoxie im Ökumenischen Rat und das theologische Gespräch mit den Kirchen des Westens haben nach Jahren der Stagnation neue Impulse erhalten.

Es ist nicht ganz einfach, einen Überblick über diese neue Entwicklung zu gewinnen. Vieles ist noch im Fluß. Manches — und dies gilt besonders von den Rhodos-Konferenzen — vollzieht sich hinter verschlossenen Türen. Man ist auf wenige Dokumente, verstreute Berichte, Vermutungen und persönliche Gespräche angewiesen. Das Ziel dieses Aufsatzes soll nicht nur eine Chronik der Ereignisse sein, sondern der Versuch einer zusammenfassenden Auswertung auf dem Hintergrund der bisherigen ökumenischen Bestrebungen in den Ostkirchen.

Die ganze neuere Entwicklung ist von sehr verschiedenen Faktoren bestimmt. Vor allem ist daran zu erinnern, daß nach der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954) Verhandlungen mit dem Moskauer Patriarchat zustande kamen, die schließlich auf der dritten Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) zur Aufnahme der orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens, Rumäniens

und Rußlands in den Ökumenischen Rat führten. Als die größte der orthodoxen Kirchen ist seitdem die russische Kirche zum erstenmal direkt in der ökumenischen Bewegung vertreten, was vorher aus politischen Gründen nicht möglich war. Gleichzeitig hat sie während der letzten Jahre ihre Beziehungen zu den orthodoxen Schwesterkirchen wie auch zu den nicht-dalzedonensischen Kirchen durch einen sehr regen Besuchs austausch wieder ausbauen können. Den Auftakt bildete die große Pilgerfahrt des Patriarchen Alexij durch die Länder des Nahen Ostens im Jahre 1960. Auf dieser Reise traf der Patriarch nicht nur mit den Oberhäuptern der vier byzantinischen Patriarchate und der Kirche Griechenlands zusammen, sondern auch mit denen der syrischen und der koptischen Kirche. Als weltliches Oberhaupt der äthiopischen Kirche hatte Kaiser Haile Selassie schon 1959 bei seiner Reise in die Sowjetunion dem Moskauer Patriarchen einen Besuch abgestattet. Vor der Revolution von 1917 waren die russischen Zaren die Beschützer der Orthodoxie im Vorderen Orient gewesen, indem sie die Kirchen politisch und auch wirtschaftlich unterstützten. Die russische Kirche versucht nun, ihren alten Einfluß geltend zu machen, indem sie die traditionellen freundschaftlichen Verbindungen wieder aufleben läßt.

Die anderen orthodoxen Kirchen der jetzigen Ostblockstaaten, die 1961 zusammen mit der russischen Kirche in den Ökumenischen Rat aufgenommen wurden, waren von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg in der ökumenischen Bewegung vertreten gewesen und können nun ihre frühere Mitarbeit fortsetzen. Die Position der Orthodoxie im Kreis der Gliedkirchen des Ökumenischen Rates wurde dadurch ganz erheblich verstärkt. Sie ist nicht mehr auf die Minderheit der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem sowie auf die Kirche Griechenlands und die verschiedenen Exil- und Emigrantenkirchen beschränkt. Mit wenigen Ausnahmen, zu denen vor allem die albanische Kirche sowie die Russische Synodale Auslandskirche der sogen. Jordanviller (früher Karlowitzer) Jurisdiktion gehören, ist nun die byzantinische Orthodoxie in ihrer Gesamtheit im Ökumenischen Rat vertreten, und zugleich sind auch wieder nach langer Zeit die äußeren Voraussetzungen für eine gesamtorthodoxe Verständigung gegeben.

Gewiß waren die politischen Umstände das auslösende Moment für diese Entwicklung. Die verschiedenen ablehnenden Äußerungen des Moskauer Patriarchats zur ökumenischen Bewegung zwischen den Jahren 1948 und 1954 waren stets politisch, aber niemals theologisch motiviert. Dabei wurde jedesmal die grundsätzliche Bereitschaft zur ökumenischen Begegnung zum Ausdruck gebracht, vorausgesetzt, daß die politischen Differenzen in befriedigender Weise neutralisiert würden und das Gespräch ganz auf die Behandlung theologischer Probleme und auf Fragen des Weltfriedens beschränkt bliebe. Auch wenn die staatliche Genehmigung und auch die Förderung der ökumenischen Kontakte zweifellos im Interesse der Außenpolitik und nicht im Interesse der Kirche geschehen, ist die Furcht vor einer

kommunistischen Unterwanderung der Ökumene, wie auch die Erfahrungen der letzten Jahre eindeutig gezeigt haben, völlig unbegründet. Zudem bedeutet die friedliche und ökonomische Koexistenz mit dem Westen keineswegs eine friedliche Koexistenz zwischen einem noch immer militanten Atheismus und dem Christentum in der Innenpolitik der Ostblockstaaten. Wenn also auch die politischen Umstände das auslösende Moment bilden, so bestimmen sie doch die ökumenischen Beziehungen nicht mehr und nicht weniger, als es auch bei den Kirchen der westlichen Länder geschieht. In manchen Fällen ist sogar zu beobachten, daß gerade die Behandlung theologischer Fragen durch die den Ostblockkirchen auferlegte Beschränkung ihrer Tätigkeit ganz erheblich intensiviert worden ist. Auf der anderen Seite machen sich aber auch innerhalb der Gesamtorthodoxie alte Spannungen wieder bemerkbar, die nicht auf die politische Situation, sondern auf eine gewisse Konkurrenz zwischen der griechischen und der slawischen Orthodoxie zurückgehen.

I. Die panorthodoxen Konferenzen auf Rhodos

In der Geschichte der Ostkirche ist es ein außergewöhnliches Ereignis, daß sich Delegierte nahezu aller Patriarchate, Autokephalien und Nationalkirchen innerhalb von drei Jahren gleich dreimal zu gemeinsamen Konferenzen zusammengefunden haben. Die erste in der Reihe dieser panorthodoxen Konferenzen fand vom 24. September bis zum 1. Oktober 1961 statt¹, die zweite vom 26. bis zum 29. September 1963 und die dritte vom 1. bis zum 15. November 1964.

Allein das Faktum dieser Konferenzen ist schon von großer Bedeutung. Denn seit dem zweiten Konzil von Nicäa, dem 7. ökumenischen, gegen die Ikonoklasten im Jahre 787 ist trotz mancher Bemühungen eine formelle gesamtorthodoxe Verständigung nicht mehr zustande gekommen. Die äußere Ursache dafür lag in der gleichzeitig verlaufenden Ausbreitung der Orthodoxie im slawischen Sprachgebiet Rußlands und des Balkans und dem Niedergang des byzantinischen Reiches unter dem Ansturm der Araber. Die Einheit der byzantinischen Reichskirche zerfiel, und es entstanden in einem bis heute noch nicht abgeschlossenen Prozeß lokale Zentren in den verschiedenen Nationalkirchen. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel behielt zwar seinen Ehrenprimat, verlor jedoch mehr und mehr in zum Teil heftigen Auseinandersetzungen an Einfluß und Autorität. Um die Bedeutung der Rhodos-Konferenzen, aber auch die Schwierigkeiten, mit denen sie verbunden sind, zu verstehen, muß man sich diese innere Entwicklung kurz vergegenwärtigen, soweit sie gerade die neuere Geschichte berührt.

1. Innerorthodoxe Verständigungsbemühungen

Historisch gesehen hat sich die Orthodoxie in ihren Gliedkirchen bisher noch nicht konsolidiert, und vor allem hat sie noch nicht den Übergang von der byzan-

tinischen Reichskirche zu einer Gemeinschaft von Nationalkirchen konsequent in ihrer Organisation und in ihrer Ekklesiologie vollzogen. Wo einzelne Teile der Kirche im Zuge der politischen Entwicklung ihre organisatorische Autonomie anstreben, ist dies in den meisten Fällen mit großen Schwierigkeiten verbunden. Die russische Kirche hat sich am frühesten (1448, Einführung des Patriarchats 1589) von der Jurisdiktion der Konstantinopler Mutterkirche lösen können. Bei der Mehrzahl der anderen Gliedkirchen erfolgte die Umwandlung von einem Exarchat des Ökumenischen Patriarchats in eine autokephale Kirche erst in neuerer Zeit: in Griechenland geschah es im Jahr 1833; die offizielle Anerkennung durch das Ökumenische Patriarchat wurde erst 1850 erteilt. Ob die synodal geleitete Autokephalie in ein Patriarchat umgewandelt werden soll, wurde in letzter Zeit wieder verschiedentlich diskutiert, aber noch nicht entschieden. Sehr verwickelt ist die Geschichte der Kirchen in den Balkanstaaten, wo unter der Türkenherrschaft das Ökumenische Patriarchat mit dem bulgarischen Erzbistum von Ochrida in Konkurrenz stand. Während die Serben bereits im achtzehnten Jahrhundert und die Rumänen 1869 unter günstigen Umständen ihre kirchliche Selbständigkeit erhielten und 1930 bzw. 1925 die Patriarchatsverfassung einführten, kam es bei dem Versuch der Bulgaren, sich wieder aus der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats zu lösen, zu einem jahrzehntelangen Konflikt. 1872 war die bulgarische Kirche, die sich mit Hilfe des türkischen Sultans autonom erklärt hatte, von Konstantinopel exkommuniziert worden. Man erhob gegen sie den für alle nationalkirchlichen Tendenzen bezeichnenden Vorwurf des „Phyletismus“, der zwar als Häresie verurteilt wird, aber bei der geographischen Verbreitung der Orthodoxie faktisch nicht zu vermeiden ist. Das bulgarische Schisma wurde erst 1945 beseitigt und der Metropolit von Sofia als Exarch anerkannt. Zu einem neuen Konflikt kam es dann, als die bulgarische Kirche im Mai 1953 die Patriarchatsverfassung einführte. Vermutlich hat erst die Vermittlung des Patriarchen von Moskau bei seinem Besuch in Konstantinopel im Jahr 1960 dazu geführt, daß das Ökumenische Patriarchat die Wahl des bulgarischen Patriarchen Kyrill am 27. 7. 1961 anerkannte. Damit war ein wesentliches Hindernis für die Abhaltung der ersten panorthodoxen Konferenz beseitigt und die Beteiligung der slawischen Orthodoxie gesichert.

An der albanischen Nationalkirche, die 1937 autonom wurde, ist man unter den gegenwärtigen politischen Verhältnissen weniger interessiert. Sie war auch bei keiner der Rhodos-Konferenzen vertreten.

Erhebliche Schwierigkeiten ähnlicher Art erwachsen indes noch aus der Existenz von verschiedenen Exil- und Emigrantenkirchen in westlichen Ländern, die sich von ihren Mutterkirchen aus politischen Gründen getrennt haben. Einige dieser Kirchen haben sich als Exarchate dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt, andere haben sich autonom erklärt und betrachten sich als die einzige legale Vertretung ihrer

Nationalkirche. Für das Ökumenische Patriarchat ist diese Situation außerordentlich delikats, und es drängt deshalb die seiner Jurisdiktion unterstehenden Auslandskirchen zum Anschluß an ihre Mutterkirche. Solange dies nicht geschehen ist, können sie keine Vertreter zu den panorthodoxen Konferenzen entsenden. Dies bedeutet, daß besonders die theologisch sehr rege und der ökumenischen Bewegung gegenüber sehr aufgeschlossene russische Emigrantenkirche mit ihren beiden theologischen Schulen, St. Sergius in Paris und St. Vladimir in New York, unmittelbar an der gesamtorthodoxen Begegnung nicht teilnehmen kann. Die jurisdiktionellen Differenzen behindern aber nicht eine ebenso fruchtbare wie freundschaftliche Zusammenarbeit innerhalb des Ökumenischen Rates.

Neben diesen die Geschichte der Ostkirche begleitenden jurisdiktionellen Differenzen ist aber nicht zu übersehen, daß es seit dem letzten der sieben von der Gesamtorthodoxie anerkannten ökumenischen Konzile von 787 in einigen Fällen zu einer faktischen gesamtorthodoxen Verständigung gekommen ist. Als Beispiel dafür können die Beschlüsse einiger Lokalsynoden genannt werden, die später von der ganzen Orthodoxie rezipiert wurden. Hierzu gehören die beiden Konstantinopler Synoden von 1341, auf denen die hesychastischen Streitigkeiten entschieden wurden und die Lehre des Gregorios Palamas über die ungeschaffenen göttlichen Energien für orthodox erklärt wurde. Eine ähnliche faktische Verbindlichkeit haben die „Bekenntnisse“ der Synode von Jassy 1642 (Confessio des Petrus Mogila) und der Synode von Jerusalem 1672 (Confessio Dosithei) aus der Zeit der antilukaristischen Kämpfe gewonnen. Mit diesen Bekenntnissen wurden die von dem Ökumenischen Patriarchen Kyrill Lukaris eingetragenen protestantisierenden Reformtendenzen mit Argumenten abgewehrt, die vorwiegend aus dem Arsenal der römischen tridentinischen und gegenreformatorischen Theologie stammen. Die Bekenntnisse haben in der orthodoxen Theologie geradezu eine dogmatische Verbindlichkeit gewonnen und bilden bis heute noch ein wesentliches Element in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie. In ähnlicher Weise haben auch einzelne Erklärungen des Ökumenischen Patriarchats de facto eine gesamtorthodoxe Anerkennung gefunden. Hierzu gehören die drei Briefe des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. aus der Korrespondenz, die er zwischen 1573 und 1581 mit den Tübinger Theologen über die Confessio Augustana führte, oder auch die „Antwort der orthodoxen Patriarchen des Ostens an Papst Pius IX.“ aus dem Jahr 1848, in der die Aufforderung zur Unterstellung unter den päpstlichen Primat abgelehnt wurde. Es scheint, daß die Enzyklika „An die Kirchen Christi in aller Welt“, mit der das Ökumenische Patriarchat 1920 seine Bereitschaft zur Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung erklärte, ebenfalls eine allgemeine faktische Anerkennung finden wird. Die erste Rhodos-Konferenz hat sie als maßgebendes Dokument für die Mitarbeit der Ostkirche in der ökumenischen Bewegung angeführt.

2. Panorthodoxe Konferenz — Prosynode — Ökumenisches Konzil

Der Ruf nach einem „achten ökumenischen Konzil“ ist in der Orthodoxie aufs engste mit der ökumenischen Begegnung der Kirchen verbunden. Dies ist auch die Ursache dafür, daß gerade in diesem Jahrhundert die Bemühungen um eine gesamtorthodoxe Verständigung sich häufen und in den Programmentwürfen früherer Versuche die ökumenischen Fragen einen ebenso weiten Raum einnehmen wie in den Tagesordnungen der Rhodos-Konferenzen. Dabei stehen drei Problemkreise im Vordergrund:

1. wird versucht, die bereits bestehenden Kontakte einzelner orthodoxer Kirchen mit anderen nichtorthodoxen Kirchen zu koordinieren;
2. sollen dogmatische und praktische Probleme, die z. T. auch durch die Begegnung mit den Kirchen des Westens und ihrer Theologie aufgeworfen wurden und für die es noch keinen gesamtorthodoxen Konsensus gibt, gemeinsam entschieden werden;
3. soll eine gesamtorthodoxe Grundsatzentscheidung für das Verhalten der Orthodoxie zur Heterodoxie herbeigeführt werden.

Den ersten Versuch in dieser Richtung hat im Jahr 1902 der damalige Ökumenische Patriarch Joachim III. in einer Enzyklika an alle orthodoxen Kirchen unternommen. In dieser Enzyklika, den darauf erfolgten Antworten der einzelnen Gliedkirchen und einer weiteren Enzyklika aus dem Jahr 1904² wurden zum erstenmal die seitdem regelmäßig wiederkehrenden Punkte zusammengestellt, die einer Klärung im Einverständnis mit allen orthodoxen Kirchen bedürften: Wie können sich die orthodoxen Kirchen am besten untereinander verständigen? Wie sollen sie sich zu der übrigen Christenheit, insbesondere zu den Anglikanern und Alt-Katholiken, mit denen damals bereits Verhandlungen geführt wurden, aber auch zu den nichtchalzedonensischen orthodoxen Kirchen verhalten? Wie steht man zu einer Reform des für den kirchlichen Gebrauch noch üblichen Julianischen Kalenders? Zu einer panorthodoxen Bischofskonferenz kam es jedoch nicht, da, wie es in der Antwort des russischen Synods heißt, die „innerkirchlichen Beziehungen unvermeidlich die internationalen Beziehungen berühren“.

Einen weiteren Versuch unternahm 1923 der Ökumenische Patriarch Meletios IV. Er berief eine panorthodoxe Konferenz nach Konstantinopel ein, zu der jedoch gerade die größten Kirchen nicht erschienen und die dann außerdem vorzeitig durch den Ausbruch der türkischen Revolution unter Kemal Atatürk und die Flucht des Patriarchen abgebrochen wurde. Damit scheiterte auch der Plan, im Jubiläumsjahr des ersten Ökumenischen Konzils von Nicäa 1925 ein achttes Ökumenisches Konzil abzuhalten.

Erfolgreicher war die „interorthodoxe Präliminarkonferenz“, die vom 8. bis zum 23. Juni 1930 im Kloster Vatopedi auf dem Athos tagte und für das Jahr 1932 eine „Prosynode“ zu einem späteren Ökumenischen Konzil vorbereiten sollte. Von dieser Konferenz wurde ein ausführlicher Berichtband veröffentlicht, in dem auch detaillierte Themenvorschläge formuliert sind, die eine wesentliche Grundlage für die Arbeiten der Rhodos-Konferenzen bilden³.

Einen weiteren Schritt auf diesem schwierigen Wege bildete der „erste Kongreß für orthodoxe Theologie“ in Athen im Jahre 1936. Er kam vor allem durch die Initiative von Professor H. S. Alivisatos zustande und war den wichtigsten Fragen gewidmet, die 1930 formuliert worden waren. Auch von dieser Konferenz gibt es einen ausführlichen Berichtband⁴. Seit langem ist geplant, einen zweiten panorthodoxen Theologenkongreß einzuberufen, aber auch der letzte Versuch, ihn im Januar 1964 in Bukarest abzuhalten, scheiterte.

Die Bemühungen um eine panorthodoxe Konferenz wurden unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg fortgesetzt. Einen ersten Teilerfolg erzielte das Moskauer Patriarchat, das aus Anlaß der Fünfhundertjahrfeier der russischen Autokephalie von 8. bis 18. Juli 1948 eine „Konferenz der Oberhäupter und Vorsteher der autokephalen Kirchen“ in Moskau abhielt⁵. Außer den orthodoxen Kirchen des Ostblocks waren die Patriarchate von Alexandria und Antiochien vertreten, die sich jedoch später von einigen Beschlüssen der Konferenz distanzieren. Auf dieser Konferenz wurden ausschließlich ökumenische Fragen und das Problem einer Kalenderreform beraten. Die Resolutionen zu den Fragen „der Vatikan und die Orthodoxe Kirche“, „über die anglikanischen Weihen“ und „die ökumenische Bewegung und die Orthodoxe Kirche“ folgen im wesentlichen der konservativen Richtung innerhalb der orthodoxen Theologie. In den Referaten und Diskussionen kam aber auch die den anderen Kirchen positiv gegenüberstehende Richtung ausführlich zu Wort.

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel hat sich dann besonders seit 1951 unter dem ökumenisch sehr aufgeschlossenen Patriarchen Athenagoras (seit 1948) um die Einberufung einer panorthodoxen Konferenz bemüht. Ein erster Termin wurde nach längeren Vorverhandlungen für die Zeit vom 25. September bis zum 2. Oktober 1960 festgesetzt. Ganz kurzfristig mußten jedoch am 18. August 1960 die Einladungen aus — wie es hieß — „technischen Gründen“ zurückgezogen werden. Nach weiteren Verhandlungen fand dann die erste panorthodoxe Konferenz ein Jahr später statt. Kurz vor Beginn dieser Konferenz am 24. September 1961 war am 27. Juli von Konstantinopel die Wahl des bulgarischen Patriarchen anerkannt worden.

Die lange Vorgeschichte ist fast wichtiger als die Rhodos-Konferenzen selbst. Sie sind das Ergebnis intensivster Bemühungen und komplizierter Verhandlungen, aber keineswegs, wie es nach dem jetzigen Zeitpunkt scheinen mag, eine Parallelerscheinung zu dem zweiten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche. Doch mit ihren panorthodoxen Konferenzen steht die Ostkirche noch vor einem dogmatisch-ekklesiologischen Problem, das von der römisch-katholischen Kirche bereits entschieden ist. Wie die früheren gelungenen und mißlungenen Versuche, so wurden auch die Rhodos-Konferenzen als Vorbereitung für die Prosynode zu einem Ökumenischen Konzil abgehalten; d. h. sie sollen an sich keine Entscheidungen fällen, sondern ein Programm erarbeiten. Ungeklärt ist jedoch bisher in der ostkirchlichen Theologie die Frage, ob und in welchem Sinne die Orthodoxe Kirche überhaupt in der Lage und berechtigt ist, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen und durchzuführen. Dabei ist zu bedenken, daß die von der Ostkirche als höchste Autorität in ihren dogmatischen und auch kirchenrechtlichen Entscheidungen anerkannten sieben Ökumenischen Konzile zwischen 325 und 787 Konzile der mindestens formell noch Ost und West umschließenden byzantinischen Reichskirche waren. Die Einheit der Kirche stand und fiel mit der Einheit des Reiches. Durch die von den byzantinischen Kaisern einberufenen Konzile sollte die Einheit der Reichskirche gesichert werden. Nach dem Zerfall des byzantinischen Reiches erhebt sich nun nicht allein die praktische Frage, wie man in der politischen Zertrennung der Kirchen noch ein Ökumenisches Konzil einberufen kann, sondern auch welches die konstitutiven Merkmale eines solchen Konzils sind. Ist es, wie die einen sagen, eine Institution der einen, ungeteilten Kirche? Ist es, wie die anderen sagen, ein Ereignis in der Geschichte der Kirche, dessen Verbindlichkeit nicht in einer institutionellen, sondern in der sachlichen Autorität seiner Beschlüsse und Entscheidungen sowie deren Rezeption durch die Kirche beruht? Darf sich die Orthodoxe Kirche im Zeitalter der christlichen Zertrennung als die eine, ungeteilte Kirche ansehen, die allein zur Einberufung eines Ökumenischen Konzils berechtigt ist, oder ist ein Ökumenisches Konzil erst nach der Vereinigung aller getrennten Kirchen möglich?

In der Beantwortung dieser Fragen sind die Ansichten der ostkirchlichen Theologen geteilt. Wo ein ekklesiologischer Ausschließlichkeitsanspruch vertreten wird, steht der Einberufung eines achten Ökumenischen Konzils durch die Ostkirche nichts im Wege. Wo man jedoch die kanonischen Grenzen der Orthodoxen Kirche nicht mit den charismatischen Grenzen der Kirche Jesu Christi gleichsetzt, ergeben sich prinzipielle dogmatische Schwierigkeiten. Als dritte Möglichkeit erscheint eine Kompromißlösung, nach der behauptet wird, die Ostkirche sei zwar als die einzig wahre und rechtgläubige Kirche berechtigt, ein Ökumenisches Konzil abzuhalten, aber dies sei zur Zeit nicht nötig, da keine dringenden Probleme für eine konziliare Behandlung anstehen. Gelegentlich wird auch die Zahl der Ökumenischen Konzile schlechthin auf die sieben altkirchlichen beschränkt.

In diesen schwerwiegenden Aporien zeigt sich einerseits wieder, daß der Übergang von der Reichskirche zu einer aus Nationalkirchen bestehenden Kirchengemeinschaft weder organisatorisch noch dogmatisch bewältigt worden ist. Es zeigt sich aber auch andererseits, daß die ostkirchliche Theologie sich noch nicht, wie es etwa in der Praxis der römisch-katholischen Kirche der Fall ist, auf eine endgültige dogmatische Bestimmung der Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie festgelegt hat. So kommt es zu einem merkwürdigen Dilemma. Ohne eine Entscheidung in diesen Fragen kann kein Ökumenisches Konzil abgehalten werden; doch entschieden werden können diese Fragen nur auf einem Ökumenischen Konzil. Es ist nicht anzunehmen, daß dieses Dilemma jemals gelöst wird. Daß es bis jetzt noch nicht geschehen ist, hat gewiß seine Ursache nicht in einer theologischen Rückständigkeit oder in den providentiellen Inkonsequenzen der Kirchengeschichte. Trotz mancher gegenteiliger Äußerungen hat die Ostkirche mit den übrigen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates das gemeinsam, daß die Einheit der Kirche sich nicht in der vorgegebenen Einheit der Kirchen erschöpft. Es sind dies Probleme, die selbst, wie das gegenwärtige Konzil zeigt, von der römisch-katholischen Kirche trotz ihrer Praxis theologisch noch keineswegs definitiv geklärt worden sind, in denen, und sei es auch nur eine relative, Offenheit zum Gespräch über die Einheit gegeben ist.

Vorläufig scheint es, daß die panorthodoxen Konferenzen ein, wenn auch nicht ganz einfaches, Arbeitsinstrument geworden sind. Es ist daher auch nicht zu befürchten, daß durch die konziliaren Bestrebungen das dogmatische Problem der kirchlichen Einheit präjudiziert wird. Besonders die Beschlüsse der zweiten und dritten Konferenz zeigen, daß auch jetzt schon Entscheidungen für eine gemeinsame Aktion der orthodoxen Schwesterkirchen getroffen werden können.

3. Die erste Rhodos-Konferenz, 24. 9. — 1. 10. 1961

Die erste Rhodos-Konferenz war ganz der Aufstellung einer Agenda für eine zukünftige Prosynode gewidmet. Die zahlreichen Programmpunkte folgen im wesentlichen den seit langem vorliegenden Entwürfen. Es sind Aufgaben, vor denen heute eigentlich alle Kirchen mit ihrer Theologie und in ihrer Praxis stehen angesichts der modernen Wissenschaft und Technik, der ökumenischen Bewegung sowie der sozialen und politischen Probleme unserer Zeit. Ob man nun die Verhandlungsgegenstände der Weltkirchenkonferenzen nimmt oder die Bemühungen um ein „aggiornamento“ auf dem zweiten Vatikanischen Konzil oder aber die Tagesordnung der Konferenz der nicht-chalzedonensischen Kirchen in Addis Abeba im Januar 1964, auf die wir später noch eingehen werden: mit geringen Unterschieden sind die Probleme geradezu austauschbar. Dies gilt selbst für die dogmatischen Probleme. Offenbar kommt es in der heutigen Situation der Christenheit nicht darauf an, wie eine einzelne Kirche diese Aufgaben je für sich bewältigt, sondern daß

sie sich ihnen zuerst einmal stellt und von ihnen betroffen wird. Darin liegt auch der Sinn jener umfangreichen Agenda, die von der ersten Rhodos-Konferenz angenommen worden ist. In großen Zügen handelt es sich um die folgenden Problemkreise:

1. Dogmatische Fragen. Sie sind vor allem auf die Lehrformulierung gerichtet, d. h. auf eine Definition des Dogmenbegriffs, der Offenbarungsquellen mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition sowie auf die Lehre von der Kirche. Das Ziel soll die Abfassung eines gesamtorthodoxen Bekenntnisses sein, in dem die in der heutigen Theologie umstrittenen Probleme abschließend und verbindlich geklärt werden sollen.

Weithin hat sich in der neueren ostkirchlichen Dogmatik die nachtridentinische Zweiquellenlehre durchgesetzt, nach der Schrift und Tradition nicht nur formal, sondern auch inhaltlich unterschieden werden. Wenn nun das Thema der Offenbarungsquellen aufgegriffen wird, so geschieht dies nicht allein im Blick auf verschiedene theologische Tendenzen, die von dem reformatorischen Schriftprinzip beeinflusst sind und deshalb auch gelegentlich als protestantisierende Richtungen bezeichnet werden. Ein wesentliches Moment bildet vielmehr auch die historische Forschung, die zu einer kritischen Überprüfung eines expansiven Traditionsverständnisses geführt hat. Es ist bezeichnend, daß in diesem Zusammenhang auch eine kritische Revision des Neuen Testaments gefordert wird, allerdings nach dem byzantinischen Reichstext, der auch der Lutherübersetzung zugrunde liegt, jedoch nach seiner Entstehung keineswegs die älteste und beste Form der Textüberlieferung enthält.

Die Formulierung dieser Probleme wird sicher zuerst einmal zu einer gründlichen theologischen Auseinandersetzung führen müssen.

2. Liturgische Fragen. Eine Neuordnung der in anderthalb Jahrtausenden gewachsenen liturgischen Tradition der Ostkirche ist nicht nur eine Aufgabe der kritischen Forschung, sondern auch eine praktische Notwendigkeit. In einigen Kirchen wurden bereits verschiedene Kürzungen und Vereinfachungen des überaus komplizierten Ritus vorgenommen. Vor allem soll damit auch eine stärkere Beteiligung der Gemeindeglieder am Gottesdienst erreicht werden. Die Laienbewegung, die besonders in der Kirche Griechenlands und in den Emigrantenkirchen großen Einfluß gewonnen hat, hat hierfür manche Anregungen gegeben.

Allerdings werden dagegen Einwände nicht nur aus konservativen Kreisen, sondern vor allem aus den Ostblockkirchen erhoben. Da hier das kirchliche Leben weithin ganz von der Liturgie getragen wird, möchte man mindestens in der gegenwärtigen Situation keine Änderungen einführen. Der Raskol (Schisma) der russischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert, der sich an scheinbar nebensächlichen

liturgischen Neuerungen entzündete, ist ebenso ein warnendes Beispiel wie in der griechischen Kirche die Abspaltung der „Paläohemeroliten“ nach der Einführung des Gregorianischen Kalenders im Jahre 1923.

3. Fragen der Kirchenordnung. Die Stellung des Klerus steht seit Jahren im Vordergrund der innerkirchlichen Diskussionen. In einer Reihe von orthodoxen Kirchen fehlt es zwar nicht an Theologiestudenten, aber an theologisch ausgebildeten Priestern. Dies hat vor allem zwei Ursachen. Einerseits ist für die jungen Akademiker der Priesterstand nach seiner wirtschaftlichen Stellung und dem äußeren Habitus nicht attraktiv. In einigen Ländern dürfen oder können orthodoxe Priester nicht mehr in ihrer traditionellen Gewandung in der Öffentlichkeit auftreten (z. B. in der Türkei), in anderen hat man sich bereits der Umwelt angepaßt (z. B. in den USA). Hier erscheinen die orthodoxen Priester im Habit des „clergyman“. Andererseits erwachsen Schwierigkeiten aus dem Verbot der Priesterehe. Der Priester darf verheiratet sein, jedoch nicht heiraten oder als Witwer eine neue Ehe eingehen. Vor allem von Theologen, die vorwiegend Laien sind, wird eine Änderung angestrebt, da diese Bestimmungen den Nachwuchs stärker belasten, als es zunächst scheinen mag. Im Gegensatz dazu stehen weite Kreise der aus dem Mönchsstand kommenden Hierarchie.

Zu den Fragen der Kirchenordnung gehört auch der Plan, ein einheitliches kodifiziertes Kirchenrecht einzuführen. Auf der Grundlage des altkirchlichen und byzantinischen Kirchenrechts haben die orthodoxen Gliedkirchen im Laufe der Geschichte eine eigene Gesetzgebung entwickelt, um den Erfordernissen der Zeit nachzukommen. Ob die geplante Vereinheitlichung lediglich in einer Bestandsaufnahme eines orientalischen Kirchenrechts bestehen soll, wie sie bereits von Kanonisten der römisch-katholischen Kirche in Angriff genommen wurde, oder ob man überhaupt an eine Zentralisierung der kirchlichen Legislatur denkt, ist noch nicht zu erkennen.

Schließlich ist noch die seit Jahrzehnten diskutierte Frage einer Kalenderreform zu nennen, die darauf zielt, den Julianischen Kirchenkalender durch den Gregorianischen Kalender zu ersetzen. Bisher hat nur die Kirche Griechenlands (1923) eine einheitliche Zeitrechnung eingeführt, in der aber die alten Termine des Kirchenjahrs beibehalten wurden. Im Mittelpunkt steht dabei immer der seit dem zweiten Jahrhundert umstrittene Ostertermin.

4. Beziehungen der orthodoxen Kirchen untereinander. Hinter diesem Themenkreis stehen alle die Probleme, die wir aus der Vorgeschichte der Rhodos-Konferenzen schon erwähnt haben und die seit langem die Beziehungen zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen erheblich belasten. Jedoch ist zu beachten, daß es bei den Bemühungen um eine panorthodoxe Verständigung, nicht aber um die Herstellung der kirchlichen Einheit geht, die in der Sakramentsgemeinschaft, in der

gemeinsamen liturgischen, hierarchischen und dogmatischen Tradition sowie in dem Austausch von Friedensbriefen und gegenseitigen Besuchen durchaus die Form einer vollen Kirchengemeinschaft hat. Man sucht vielmehr nach Möglichkeiten für eine gemeinsame Aktion in der polyzentrischen Struktur, die die Orthodoxie nach dem Zerfall des byzantinischen Reiches angenommen hat. Das ist nicht so sehr ein technisches, kirchenpolitisches als ein dogmatisch-ekklesiologisches Problem. Wird man die Pluralität lokaler kirchlicher Traditionen bejahen, oder geht das Bestreben auf eine zentralistische Institution?

5. Ökumenische Beziehungen. Schon in den bisher erwähnten Programmpunkten der ersten Rhodos-Konferenz wird immer wieder das Problem der kirchlichen Einheit berührt, soweit es innerhalb der Ostkirche einer dogmatischen und praktischen Klärung bedarf. Die tatsächliche Einheit der Ostkirche findet heute wohl nirgends einen deutlicheren Ausdruck als in der ökumenischen Bewegung. Denn der Ökumenische Rat ist mit seinen Konferenzen der Ort, wo mit wenigen Ausnahmen die Vertreter aller orthodoxen Kirchen regelmäßig zusammentreffen und in aller Selbstverständlichkeit zusammenarbeiten, wie es seit Jahrhunderten nicht der Fall gewesen ist. In der Behandlung der ökumenischen Problematik liegt auch der Schwerpunkt aller drei Rhodos-Konferenzen.

In dem Programmentwurf der ersten Konferenz sind die Beziehungen zu den verschiedenen nichtorthodoxen Kirchen in einem Stufenplan geordnet, der von der relativen Nähe der einzelnen Kirchen zur Orthodoxie ausgeht. An erster Stelle erscheinen die nicht-chalzedonensischen Kirchen des Ostens, darauf folgen die römisch-katholische Kirche und die Reformationskirchen, bei denen unterschieden wird zwischen den der Orthodoxie Näherstehenden, wie die anglikanische Gemeinschaft und außerdem die Alt-Katholiken, sowie den Fernerstehenden, wie die Lutheraner, Calvinisten, Methodisten und andere. Abschließend geht es um das Verhältnis zur ökumenischen Bewegung als ganzer.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Enzyklika „An die Christen in aller Welt“ von 1920, mit der das Ökumenische Patriarchat in der Bereitschaft zur Teilnahme an der ökumenischen Bewegung konkrete Pläne für die Zusammenarbeit der getrennten Kirchen unterbreitete. Hier wurde schon der Vorschlag gemacht, nach dem Vorbild des Völkerbundes eine „Gemeinschaft der Kirchen“ (koinonia ton ekklesion) oder einen „Kirchenbund“ zu gründen als Vorstufe zu einer völligen Vereinigung der Kirchen. Nicht erwähnt werden jedoch in der Agenda die zahlreichen Stellungnahmen, in denen von den orthodoxen Delegierten auf den ökumenischen Konferenzen und vor allem in einer Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats vom Januar 1952 eine starke Zurückhaltung gegenüber der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck gebracht worden war. Alle diese späteren Erklärungen gehen von der Frage aus, inwieweit die nichtorthodoxen Kirchen-

gemeinschaften im vollen Sinne als Kirchen angesehen werden können, und sie kommen zu dem mehr oder minder deutlich formulierten Ergebnis, daß eine Erörterung der kirchentrennenden Differenzen nicht auf gleicher Ebene möglich sei. Denn die Einheit könne nur auf dem Wege einer Rückkehr zu der allein von der Orthodoxie bewahrten Einheit und Wahrheit der alten, ungeteilten Kirche erreicht werden. Abgesehen von Äußerungen einzelner Theologen geht am weitesten die Sondererklärung der orthodoxen Delegation zum Bericht der ersten Sektion auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954), wo die heterodoxen Kirchen nur noch als „Gemeinschaften“ (communions), nicht aber als Kirchen bezeichnet werden.

In der Enzyklika von 1920 ist diese in der ostkirchlichen Theologie sehr umstrittene Frage nach den Grenzen der Kirche nicht berührt worden. Der Begriff „Kirche“ wurde im weitesten Sinne auf alle voneinander getrennten Kirchen angewandt. Unter Hinweis auf Eph. 3, 6 und 4, 15 sprach man von einer fundamentalen Einheit unter der „Verheißung in Christo“ und von einer Gemeinschaft als Glieder in einem Leibe.

Freilich bedeutet eine „Gegenwart und Teilnahme der Orthodoxen Kirche an der Ökumenischen Bewegung im Geiste der patriarchalen Enzyklika von 1920“ noch nicht, daß dieses ekklesiologische Problem nunmehr im positiven Sinne entschieden wäre, was gewiß nicht der Fall ist. Zuerst liegt darin die Bereitschaft zu einer weiteren konstruktiven Mitarbeit, wie sie nicht möglich wäre, wenn die nicht-orthodoxen Gemeinschaften von vornherein als schismatisch oder häretisch angesehen würden. Interessanterweise wird die Enzyklika auch auf das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche angewandt.

4. Die zweite Rhodos-Konferenz, 26. — 29. 9. 1963

Die zweite Rhodos-Konferenz begann drei Tage vor der zweiten Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils. Erster Punkt der Tagesordnung war die Frage, ob die orthodoxen Kirchen Beobachter zum Konzil entsenden sollten. Wie bekannt, hatten zur ersten Sitzungsperiode nur das Moskauer Patriarchat und außerdem die zu den Rhodos-Konferenzen nicht eingeladene Russische Synodale Auslandskirche offizielle Beobachter delegiert. Als Erklärung für den Alleingang des Moskauer Patriarchats kursieren die verschiedensten Versionen. Offensichtlich hatte sich das Ökumenische Patriarchat noch kurz vor der Eröffnung des Konzils um eine schriftliche Verständigung zwischen den verschiedenen Gliedkirchen bemüht, und man war zu dem Ergebnis gekommen, keine Beobachter zu entsenden. Das Telegramm mit dieser Nachricht soll jedoch erst beim Moskauer Patriarchat eingetroffen sein, als die von Msgr. Willebrands vom Sekretariat für die Einheit persönlich überbrachte Einladung vom Synod bereits angenommen worden war. Eine andere Version vermutet, das Moskauer Patriarchat habe bewußt seine eigene

Entscheidung fällen wollen, da die Entsendung von Beobachtern nach Rom eine Angelegenheit der Einzelkirchen, nicht aber der Gesamtorthodoxie sei.

Dieser Auffassung hat sich ein Jahr später die zweite Rhodos-Konferenz angeschlossen, indem sie den Einzelkirchen die Entsendung von Beobachtern freistellte. Allerdings hatte es schon bei der Einberufung der Konferenz Schwierigkeiten gegeben, da die Kirche Griechenlands eine Teilnahme ablehnte. Die orthodoxe Kirche Georgiens wurde vom Moskauer Patriarchat vertreten; die orthodoxe Kirche Polens, die einer römisch-katholischen Majorität gegenübersteht, war nicht erschienen. Ebenso fehlten wieder die Kirche Albanien und die Exilkirchen. Schon darin zeigte sich die unterschiedliche Einstellung der Gliedkirchen zur römisch-katholischen Kirche, die dann auf der Konferenz in drei Standpunkten zum Ausdruck kam. Die einen lehnten eine Entsendung von Beobachtern aus prinzipiellen dogmatischen Gründen ab, da die römisch-katholische Kirche und ihr Konzil als schismatisch anzusehen seien. Die anderen, hierzu gehörten vor allem die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, von Alexandrien und von Zypern, hatten zwar keine prinzipiellen Einwände, hielten aber eine Entsendung von Beobachtern für zwecklos, oder aber sie wollten eine Gleichstellung mit den Vertretern der reformatorischen Kirchen vermeiden. Für eine Entsendung sprachen sich die orthodoxen Kirchen des Ostblocks aus, wobei das Interesse jedoch nicht auf theologische Verhandlungen, sondern auf eine unmittelbare Information gerichtet war. Daß dabei auch innerorthodoxe Spannungen eine Rolle spielten, zeigt das Argument dieser Kirchen, daß schließlich auch die übrigen orthodoxen Kirchen anfangs an der ökumenischen Bewegung teilgenommen hätten ohne Rücksicht auf die russische Kirche. Dagegen hatte bereits 1931 der damalige Patriarchatsverweser und spätere Patriarch von Moskau, Sergij, vergeblich protestiert.

Einig war man sich jedoch, als Beobachter keine Bischöfe, sondern nur Priester oder Laientheologen zu delegieren. Eine Ausnahme machte die Russische Synodale Auslandskirche, deren Delegation bei den bisherigen Sitzungsperioden durch Bischof Antonij von Genf geleitet wurde, obwohl gerade diese orthodoxe Gruppe am schärfsten das Prinzip einer konfessionellen Exklusivität vertritt. Unberührt von dieser Entscheidung blieben selbstverständlich die Bischöfe — wie z. B. der inzwischen verstorbene Rektor des russisch-orthodoxen St. Sergius-Instituts in Paris —, die als Gäste des Sekretariats für die Einheit am Konzil teilnahmen.

Ähnlich wie bei der Beobachterfrage verliefen auch die Fronten bei dem zweiten Punkt der Tagesordnung, dem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche. Die Opposition kommt vor allem aus den Kreisen der griechischen Hierarchie, die deshalb eine Teilnahme an der Konferenz abgelehnt hatte und später auch die Konferenzbeschlüsse zunächst heftig kritisierte. Die Delegierten der zweiten Rhodos-Konferenz waren nämlich zu dem Ergebnis gekommen, das theologische Gespräch

mit Rom „auf gleicher Ebene“ aufzunehmen, und zwar mit einer gesamtorthodoxen Vertretung. Ein Termin wurde jedoch noch nicht bestimmt.

Nach anfänglichem Widerstreben hat die Kirche Griechenlands — nicht zuletzt unter dem Druck der öffentlichen Meinung und vermutlich auch der Regierung — zwei Wochen später die Konferenzbeschlüsse unterzeichnet. Sie machte jedoch die Vorbehalte, daß eine Zusammenkunft erst nach Konzilsschluß stattfinden solle, daß die Formulierung „auf gleicher Ebene“ präzisiert und das Ziel der Verhandlungen eindeutig bestimmt werden müsse. Vermutlich werden diese Vorbehalte der geplanten Begegnung noch manche Hindernisse in den Weg legen, da sie letztlich auf eine Klärung des ekklesiologischen Status der römisch-katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zur orthodoxen Kirche abzielen.

5. Die dritte Rhodos-Konferenz, 1. — 15. 11. 1964

Die dritte Rhodos-Konferenz von 1964 hat versucht, die ökumenische Initiative der Orthodoxie an drei Punkten voranzutreiben, nämlich in der Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche sowie in der Wiederaufnahme und Fortsetzung der früheren Verhandlungen mit Anglikanern und Alt-Katholiken. Wie schon die zweite Rhodos-Konferenz hat sich auch diese Konferenz nicht darauf beschränkt, eine Prosynode vorzubereiten, sondern sie hat panorthodoxe Entscheidungen gefällt.

Gegenüber den Beschlüssen der zweiten Konferenz haben sich die Aussichten für ein gesamtorthodoxes Gespräch mit Rom verschlechtert. Denn nun ist nicht mehr von einer unmittelbaren Begegnung die Rede, sondern lediglich von deren Vorbereitung mit dem Ziel, die für ein späteres Gespräch geeigneten Bedingungen zu schaffen und die gegenwärtig bestehenden Schwierigkeiten zu überwinden. In diesem Sinne wurde auch die römische Kurie vom Ökumenischen Patriarchat im Februar 1965 von den beiden Metropolitane Meliton von Heliopolis und Chrysostomos von Myra informiert. Die Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und Papst Paul VI. am 5./6. Januar 1964 in Jerusalem hat sich auf die Annäherung der Kirchen offenbar nicht ausgewirkt. Von der griechischen Hierarchie war sie mit Protest begleitet worden, andere Kirchen äußerten zwar eine freundliche Sympathie, hielten sie jedoch mehr für eine persönliche Angelegenheit des Ökumenischen Patriarchen.

Günstiger sind die Aussichten für die Wiederaufnahme des Gesprächs mit Anglikanern und Alt-Katholiken, das bereits in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von der griechischen wie auch von der russischen Kirche geführt worden war. Die sehr intensiven Verhandlungen wurden erst in den dreißiger Jahren abgebrochen. Sie scheiterten daran, daß nicht nur die Gesprächspartner, sondern auch die orthodoxen Theologen untereinander sich nicht über die Gültigkeit der anglikanischen und alt-katholischen Weihen und der apostolischen Sukzession einigen

konnten. Tatsächlich gibt es nur wenige Theologen, die uneingeschränkt eine Anerkennung der apostolischen Sukzession des Episkopats in diesen Kirchen „kat' oikonomian“, d. h. unter Absehung von den strengen („kat' akribeian“) kanonischen Bestimmungen, nach denen es außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft keine gültigen und wirksamen Sakramente geben kann, für möglich halten. Zur Gültigkeit der anglikanischen Weihen sind von den meisten orthodoxen Gliedkirchen bereits offizielle Erklärungen abgegeben worden. Das Ökumenische Patriarchat (1922), das Patriarchat von Jerusalem (1923) und die rumänische Kirche (1936) hatten sich für eine volle Anerkennung ausgesprochen. Die Kirche von Zypern (1923) und die Kirche Griechenlands (1939) waren für eine bedingte Anerkennung für den Fall einer Konversion anglikanischer Geistlicher zur Orthodoxie. Die Moskauer Konferenz von 1948 hielt eine Entscheidung für unmöglich, solange nicht die dogmatischen Differenzen bereinigt seien.

Es bleibt abzuwarten, ob diese Erklärungen auch heute noch aufrechterhalten werden. Aber sicher liegt hier der neuralgische Punkt der weiteren Verhandlungen. Davon wird es auch abhängen, ob die anglikanischen und alt-katholischen Vorstellungen von einer Interkommunion mit der orthodoxen Kirche, d. h. einer Sakramentsgemeinschaft ohne volle Kirchengemeinschaft, überhaupt realisierbar sind. Die ebenfalls seit langem geführte Diskussion um das „Filioque“ ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung, wenngleich auch hier erhebliche Schwierigkeiten bei den weiteren Verhandlungen zu erwarten sind.

Immerhin wurden für die Fortsetzung des Gesprächs mit diesen beiden Kirchengemeinschaften auf der dritten Rhodos-Konferenz schon Vorbereitungen getroffen. Zwei gesamtorthodoxe Kommissionen von Fachleuten wurden mit der Ausarbeitung von Verhandlungsprogrammen betraut, und es sollten Termine für eine erste Begegnung verabredet werden. Die beiden nach Rom entsandten Legaten überbrachten die Konferenzbeschlüsse auch nach Utrecht und London. Voraussichtlich werden die Gespräche mit den Anglikanern noch 1965, die mit den Alt-Katholiken 1966 beginnen.

Eine Entscheidung über die Formen der weiteren Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen ist bisher außer dem bereits erwähnten Hinweis auf die Enzyklika von 1920 von keiner der Rhodos-Konferenzen getroffen worden; sie ist wohl auch angesichts der faktischen Mitarbeit nicht erforderlich. Die Agenda der ersten Konferenz verzeichnet jedoch noch eine Reihe von Punkten, in denen vor allem die im Ökumenischen Rat seit langem behandelten praktischen sozialen und volksmissionarischen Probleme aufgenommen wurden. Hier befindet sich die Orthodoxie neuerdings in einer eigenartigen Situation. Denn vor 1961 wurde die Diskussion über dogmatische Grundsatzfragen mit Nichtorthodoxen in zunehmendem Maße abgelehnt, da die Dogmen unveränderlich und mithin auch indiskutabel seien. Man

intensivierte nun die Zusammenarbeit im neutralen Bereich der praktischen Probleme. Mit dem Eintritt der Ostblockkirchen hat sich das geändert. Denn bei der Trennung von Staat und Kirche ist diesen Kirchen eine Beschäftigung mit den praktischen Problemen weitgehend unmöglich, weil sie staatlich-öffentliche Angelegenheiten berühren und als unerlaubte religiöse Propaganda angesehen werden können. Deshalb sind gerade diese Kirchen, wie schon die Moskauer Konferenz von 1948 zeigte, besonders an der Behandlung dogmatischer Probleme interessiert, und so kam es zu einer bemerkenswerten Belebung des theologischen Gesprächs mit der Ostkirche im Ökumenischen Rat wie auch in der Begegnung mit einzelnen Kirchen des Westens.

II. Die Ost-Ökumene

Zu den ökumenischen Programmpunkten der ersten Rhodos-Konferenz gehörte auch das Gespräch mit den sogen. nicht-chalzedonensischen Kirchen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel stehen. Eine eindeutige Sammelbezeichnung hat sich bis jetzt noch nicht eingebürgert. Man spricht etwa von den „Oriental Orthodox Churches“ im Unterschied zur „Eastern Orthodox Church“, von den „kleineren Ostkirchen“, von den „nicht-“ oder „vor-chalzedonensischen“ Kirchen, neuerdings auch von den Kirchen der drei ersten Ökumenischen Konzile im Unterschied zu den orthodoxen Kirchen, die deren sieben anerkennen. Dogmengeschichtlich fallen sie unter den Begriff der „Monophysiten“. Es sind also die Kirchen, die während der christologischen Streitigkeiten vor dem Konzil von Chalzedon 451 und im Anschluß an die Christologie Kyrills von Alexandria aus der byzantinischen Reichskirche ausschieden. Sie sind weder Nestorianer noch Eutychaner. Es sind fünf Kirchen, die alle ihr nationales Gepräge haben, nämlich die armenische, die syrische, die koptische und die äthiopische Kirche sowie die südindische Malabar-Kirche der Thomas-Christen, die aus der syrischen Mission hervorgegangen ist. Untereinander stehen sie als selbständige Patriarchate in Sakramentsgemeinschaft. Ihre einst große Ausbreitung im Vorderen Orient und Persien bis weit in den südasiatischen Raum haben sie unter dem Ansturm der Mohammedaner verloren. Einige Gruppen haben sich der römischen Kirche unter Beibehaltung ihres Ritus angeschlossen. Teile der Malabar-Kirche haben sich im vorigen und in diesem Jahrhundert theologisch an die anglikanische Kirche angelehnt und von ihrer Mutterkirche getrennt.

Kontakte mit einzelnen Gliedkirchen der byzantinischen Orthodoxie bestehen schon seit langem, nicht zuletzt durch den Austausch von Theologiestudenten. Die Kirchen sind alle im Ökumenischen Rat vertreten. Viele ihrer führenden Theologen haben an westlichen Universitäten studiert. In einigen dieser Kirchen ist in jüngster Zeit auch eine bemerkenswerte Intensivierung der theologischen Arbeit festzustellen. Zur ersten Rhodos-Konferenz waren sie auch als Beobachter einge-

laden worden. Außerdem kam es besonders während der letzten Jahre zu einer ganzen Reihe von offiziellen und inoffiziellen Begegnungen zwischen führenden Hierarchen der byzantinischen und der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie, zumal bei den Reisen des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchen in den Vorderen Orient wie auch nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi.

In den Jahren 1964 und 1965 sind nun zwei Versuche zu verzeichnen, ein Gespräch zwischen den beiden orthodoxen Gruppen einzuleiten. Die erste Begegnung fand auf der Plattform des Ökumenischen Rates als eine „inoffizielle Konsultation“ vom 11. bis 15. August 1964 in Aarhus (Dänemark) statt. Bei dem zweiten Versuch ging die Initiative von der äthiopischen Kirche und ihrem weltlichen Oberhaupt, Kaiser Haile Selassie I., aus, der für die Zeit von 15. bis zum 21. Januar 1965 zu einer Konferenz nach Addis Abeba eingeladen hatte.

1. Die Konferenz von Addis Abeba, 15. — 21. 1. 1965

Die äthiopische Kirche hat sich erst unter der italienischen Besatzung (1935—41) im Jahre 1937 von der koptischen Kirche gelöst. Sie war daraufhin vom koptischen Patriarchat in Kairo bis 1941 exkommuniziert worden, hat 1948 offiziell ihre volle Autonomie erhalten und wurde unter Zustimmung des koptischen Patriarchats am 25. Juli 1959 zum Patriarchat erhoben.

Geplant war die Konferenz von Addis Abeba ursprünglich als eine Begegnung zwischen Chalzedonensern und Nicht-Chalzedonensern. Soweit bisher bekannt, hat auch mindestens die russische Kirche die Einladung von Kaiser Haile Selassie vom 31. Oktober 1964 in der Sitzung des Hl. Synods am 22. Dezember 1964 angenommen. Es wurde eine Delegation unter Führung des Metropoliten Nikodim von Leningrad und Ladoga, dem Leiter des Außenamtes, nominiert, der außerdem dessen Stellvertreter, Erzbischof Alexij von Reval und Estland, Bischof Vladimir von Voronesch sowie zwei Lientheologen, A. Bujevskij und N. Sabolotskij, angehören sollten. Die repräsentative Zusammensetzung der Delegation zeigt die Bedeutung, die vom Moskauer Patriarchat dieser Konferenz beigemessen wurde. Da sich jedoch die übrigen orthodoxen Kirchen nicht zu einer Teilnahme an der Konferenz entschließen konnten, hat auch die russische Kirche ihre Zusage wieder rückgängig gemacht, und es blieb in Addis Abeba bei einer Zusammenkunft der fünf nicht-chalzedonensischen Kirchen, deren Oberhäupter selbst erschienen waren. Es war die erste Zusammenkunft dieser Art seit dem Konzil von Chalzedon, und sie hat durchaus auch ihre eigene Bedeutung gehabt. Sie nannte sich selbst „Konferenz der Oberhäupter der Vereinigten Orthodoxen Kirchen“.

Eine Kommission von Theologen der fünf Kirchen hatte eine umfangreiche Tagesordnung ausgearbeitet. Die Beschlüsse der Konferenz zeigen, daß es sich hier im Grunde um ein weitangelegtes Reformprogramm handelt, mit dem diese Kir-

chen sich den Problemen einer veränderten, modernen Gesellschaft stellen wollen: „Wir glauben, daß mit dieser Konferenz eine neue Ära in unserer Geschichte anbricht. Es ist unsere feste Hoffnung, daß unsere Zusammenkunft hier wirklich der Anfang eines neuen Zeitalters von Konzilien ist, die in der Zukunft abgehalten werden sollen und die unsere Kirchen wieder in der Einheit verbinden werden, die sie während der Periode der drei alten Ökumenischen Konzile von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus hatten. So werden sie in der Lage sein, mit erneuter Kraft und Lebendigkeit das Erlösungswerk Gottes in der Welt zu fördern.“ So heißt es in der Präambel der Konferenzbeschlüsse⁶.

Die praktischen Fragen sind den theologischen vorgeordnet, und es ist überraschend, mit welcher Intensität man sich bemüht, den von den meisten dieser Kirchen noch nicht vollzogenen Übergang von einer Agrargesellschaft, in der die Kirche ihren traditionell etablierten Standort und eine – auch zu ihrem Nachteil – unbestrittene Autorität hatte, zu einer differenzierten Gesellschaft im Zeitalter der Säkularisation zu bewältigen. Die Kirchen ringen um ein verlorenes Terrain. Dies zeigt sich vor allem in dem ersten Themenkreis „Die moderne Welt und unsere Kirchen“.

In einem zweiten Abschnitt werden Vorschläge für eine Zusammenarbeit zur Verbesserung der theologischen Ausbildung gemacht. Einen Anfang bildete schon die Gründung einer theologischen Schule in Addis Abeba unter Mitwirkung der indischen Kirche im Jahre 1960. Als nächstes Ziel wurde ein gemeinsames theologisches Studien- und Forschungszentrum aller fünf Kirchen geplant.

Wie stark sich in den Reformplänen die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung ausgewirkt hat, zeigt besonders der dritte Abschnitt über die „Zusammenarbeit in der Evangelisation“: Die Verkündigung der Heilsbotschaft „ist nicht nur eine unter vielen Tätigkeiten der Kirche, sondern sollte ihr Hauptanliegen und ihre wichtigste Aufgabe sein“. Dies betrifft die Verkündigung innerhalb der Kirche ebenso wie die Mission. Hierfür wird die Einrichtung eines gemeinsamen Missions-Instituts vorgeschlagen, was aber wohl noch ein Fernziel ist.

Die Stellungnahme zu den „Beziehungen mit anderen Kirchen“ stimmt weitgehend mit den entsprechenden Beschlüssen der Rhodos-Konferenzen überein, jedoch mit dem Unterschied, daß die ökumenische Bewegung rückhaltlos bejaht wird. Die Frage nach den Grenzen der Kirche, die das Hauptproblem für die byzantinische Orthodoxie bildet, wird in den Konferenzbeschlüssen nirgends berührt. Vielmehr wird von dem faktischen Nebeneinander der Kirchen ausgegangen. Die Schwierigkeiten einer Begegnung liegen in der Tatsache, daß von der römisch-katholischen Kirche wie auch von einer Anzahl protestantischer Kirchen in Gemeinden der nicht-chalzedonensischen Kirchen Mission betrieben wurde und z. T. auch heute noch betrieben wird.

Die Konferenz erklärte ihre Bereitschaft zu einem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche „auf gleicher Ebene als Kirchen“, jedoch unter der Voraussetzung, daß von Rom kein Proselytismus mehr ausgeübt und die heikle Frage der vorderorientalischen Uniatenkirchen befriedigend geregelt wird. Da die byzantinische Orthodoxie vor den gleichen Schwierigkeiten steht, hofft man in Zusammenarbeit mit ihr das Gespräch mit Rom vorzubereiten.

Sehr günstig sind die Aussichten für eine Annäherung an die anglikanische Kirche, die bisher die engsten Beziehungen zu den nicht-chalzedonensischen Kirchen gepflegt hat. Ob über die Begegnung im Ökumenischen Rat hinaus besondere Gespräche mit den übrigen protestantischen Kirchen geplant werden, ist nicht anzunehmen, da mit Ausnahme der nicht-chalzedonensischen Emigrantenkirchen und -gemeinden (bes. in Italien, Frankreich und den USA) bisher nur sporadische Kontakte bestehen.

2. Die Konsultation von Aarhus, 11. — 15. 8. 1964

Den weitesten Raum in den Beschlüssen der Konferenz von Addis Abeba zur ökumenischen Frage nimmt das Verhältnis zur byzantinischen Orthodoxie ein, das auch an erster Stelle erwähnt wird. Sie sollen vertieft werden, und es soll eine Zusammenarbeit in praktischen Angelegenheiten angestrebt werden.

Trotz der prinzipiellen Bereitschaft von beiden Seiten zu theologischen Verhandlungen und trotz aller freundschaftlichen Begegnungen und persönlichen Beziehungen scheinen jedoch einer gemeinsamen Konferenz der beiden orthodoxen Gruppen erhebliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Vermutlich scheiterte der Plan, die Konferenz von Addis Abeba als eine Zusammenkunft der chalzedonensischen und der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie abzuhalten, vor allem an protokollarischen Fragen. Jedenfalls ist bisher nur bei der „inoffiziellen Konsultation zwischen Theologen der Östlichen Orthodoxen und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen“ 1964 in Aarhus auf der neutralen Plattform des Ökumenischen Rates ein theologisches Gespräch zustande gekommen. Vermittelt wurde diese Begegnung unter vorheriger Zustimmung sowohl des Ökumenischen Patriarchats wie auch der nicht-chalzedonensischen Patriarchen. Die ersten Kontakte wurden von dem griechischen Professor N. Nissiotis und dem indischen Pater Paul Verghese, beide Mitarbeiter des Ökumenischen Rates, im Frühjahr 1963 hergestellt. Weitere Vorbereitungen haben dann mit Vertretern beider Gruppen im Juli 1963 in Montreal während der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung sowie einige Wochen später während der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Rochester stattgefunden. Ein Komitee, bestehend aus Prof. Nissiotis, Pater P. Verghese und Dr. L. Vischer, dem Forschungssekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hat die weitere Vorbereitung der Konsultation übernommen.

Der Teilnehmerkreis war neben den drei Mitarbeitern des Genfer Stabes auf sieben Delegierte der chalzedonensischen und neun der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie beschränkt. Nicht vertreten war die armenische Kirche des Katholikats von Etschmiadzin (UdSSR), die jedoch ebenso wie ihre Schwesterkirche, das Katholikats von Antelias (Libanon), nach vorheriger Bereinigung bestehender Differenzen seit drei Jahren dem Ökumenischen Rat angehört.

Gegenstand des Gesprächs waren die christologischen Differenzen des fünften Jahrhunderts⁷. Es ist hier nicht der Ort, auf die in Aarhus mit einer Reihe von Referaten und noch keineswegs erschöpfend behandelte Problematik der Zweinaturenlehre ausführlich einzugehen. Dem westlichen, ganz in der chalzedonensischen Tradition stehenden Theologen mögen die Diskussionen wie ein dogmengeschichtliches Repetitorium vorkommen. Aber ihre Bedeutung übersteigt doch die konfessionell begrenzte Kontroverse. Historisch ist der Monophysitismus durch die chalzedonensische Christologie zwar ausgeschieden worden, aber dogmatisch sind die damals umstrittenen Fragen eigentlich bis heute noch nicht erledigt. Der Monophysitismus ist eine latente Möglichkeit jeder Christologie, der es darum geht, die individuelle geschichtliche Existenz Jesu Christi von seinem empirischen Personsein her zu begreifen. Demgegenüber ist die chalzedonensische Zweinaturenlehre der Versuch, die Person Jesu Christi von ihrer Heilsbedeutung her zu begreifen. Beide Auffassungen, und dies wurde in Aarhus bereits von allen Gesprächspartnern betont, gehen von einer gemeinsamen Basis in den trinitarischen und christologischen Entscheidungen der ersten drei Ökumenischen Konzile aus, aber auch von der antinestorianischen Christologie Kyrills von Alexandria, der als Kirchenvater von beiden orthodoxen Gruppen anerkannt wird. Die Differenz liegt zunächst in der Terminologie, je nachdem ob im Anschluß an die alexandrinische Christologie die „Natur“ im Sinne der individuellen Existenz zur „Person“ gehörend aufgefaßt wird, wie es in der monophysitischen Tradition geschieht, oder ob im Anschluß an die antiochenische Christologie „Natur“ und „Person“ voneinander geschieden werden und die Person als Einheit von göttlicher und menschlicher Natur verstanden wird. Im Hinblick auf diesen Sachverhalt konnte in einer abschließenden Erklärung (agreed statement) der Konsultation gesagt werden: „Im Wesen des christologischen Dogmas fanden wir uns in voller Übereinstimmung. Durch die verschiedenen Terminologien, die auf jeder Seite verwendet werden, sahen wir dieselbe Wahrheit ausgedrückt.“

In diesem Satz wird keineswegs nur ein Konsensus formuliert, sondern er enthält eigentlich erst das Kernproblem für die weiteren Gespräche. Denn wenn die Unterschiede tatsächlich nur in der Terminologie liegen und, wie von beiden Seiten mehrfach geäußert wurde, bei der Trennung nichttheologische, politische, soziale und kulturelle Faktoren eine wesentliche Rolle spielten, dann wird man auch zu entscheiden haben, ob sich damals ein Abfall von der Kirche oder aber

eine schuldhafte Spaltung in der Kirche ereignet hat. Man wird sich auch der Vorläufigkeit und Zeitbedingtheit nicht nur theologischer, sondern auch konziliarer dogmatischer Definitionen bewußt werden müssen, und dies ist wie ein roter Faden in allen Referaten und Diskussionen bereits zu erkennen.

Die Konsultation in Aarhus verlief in einer sehr guten ökumenischen Atmosphäre. Man mag bedauern, daß dieser Anfang nicht schon in Addis Abeba fortgesetzt werden konnte, aber der Boden für eine offizielle Begegnung muß erst noch vorbereitet werden. Die Aussichten für eine Fortsetzung der inoffiziellen Konsultationen im Rahmen des Ökumenischen Rates sind nicht schlecht, und als außenstehender Beobachter sollte man ruhig daran denken, mit welchen Schwierigkeiten schon die direkten ökumenischen Verhandlungen zwischen den Reformationskirchen verbunden sind.

Auf weitere Sicht hat das Gespräch der nach Herkommen und Erscheinung konfessionsverwandten Gruppen der Orthodoxie auch seine Konsequenzen für die ökumenische Begegnung zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit. Es sollte deshalb auch mit größter Aufmerksamkeit verfolgt werden. Denn die historische und dogmatische Beurteilung der kirchlichen Zertrennung stellt sich hier wie dort in gleicher Weise, wenn erst einmal in einem Fall die Geschichtsbedingtheit einer Kirchenspaltung mit allen ihren Problemen bedacht worden ist. Die „Ostökumene“ hat eine exemplarische Bedeutung für die Gesamtheit der ökumenischen Bewegung.

III. Das Gespräch mit der Ostkirche in der ökumenischen Bewegung

Die in den Rhodos-Konferenzen und in der Ostökumene hervortretende Entwicklung hat auch in der Gemeinschaft der übrigen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates ihren Niederschlag gefunden. Die erhebliche Verstärkung der orthodoxen Position seit 1961 und das besondere Interesse der orthodoxen Kirchen des Ostblocks an der Behandlung theologischer Probleme haben im Bereich der Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung“ die Gesprächssituation wesentlich verbessert. In Neu-Delhi war noch, wie auf den meisten früheren Weltkirchenkonferenzen, eine Sondererklärung der orthodoxen Delegierten vorbereitet worden, in der es hieß, die orthodoxe Kirche könne sich nicht auf den Standpunkt einer „Gleichheit der Denominationen stellen“; für die Orthodoxen sei „die orthodoxe Kirche die Kirche“. Indes hat dieses Dokument nicht die Zustimmung aller orthodoxen Delegationen gefunden und wurde nicht in die Konferenzakten aufgenommen. Ebenso wurde dann in Montreal 1963 keine Sondererklärung mehr abgegeben, obwohl es keineswegs an Einwänden von orthodoxer Seite fehlte. Das bedeutet nicht, daß nunmehr Kompromißlösungen angestrebt werden, um den Frieden zu wahren. Vielmehr hat einmal die Mannigfaltigkeit der theologischen Ansichten unter den ortho-

doxen Delegierten zugenommen, und zum anderen hat eine größere Gruppe selbstverständlich auch bessere Möglichkeiten, in den Diskussionen und bei der Abfassung der Berichte ihre Auffassung konstruktiv zur Geltung zu bringen. Die Sondererklärungen auf den früheren Konferenzen waren im Grunde immer eine Notlösung gewesen, wobei die durchaus berechtigten Anliegen in der problematischen und allmählich auch abgegriffenen Form eines Protestes untergingen.

Daneben ist nicht zu übersehen, daß die Begegnung der Orthodoxie mit den westlichen Kirchengemeinschaften auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten trifft, die bisher noch nicht ausreichend erfaßt und geklärt wurden. Von ostkirchlicher Seite ist seit 1920 wiederholt der Vorschlag gemacht worden, das ökumenische Gespräch stufenweise durchzuführen. Dadurch sollte eine allzu große Ausweitung der Gesprächsgegenstände vermieden werden. Zum andern sollte auch die unterschiedliche Nähe der einzelnen Kirchengemeinschaften zur Orthodoxie berücksichtigt werden. Schließlich sollte auch der ekklesiologischen Sonderstellung der Ostkirche Rechnung getragen werden.

Gewiß kann dieser Vorschlag nicht allgemein auf die Begegnung der Kirchen im Ökumenischen Rat angewandt werden, da es hier nicht um Einigungsverhandlungen geht, die der Initiative der einzelnen Kirchen überlassen bleiben. Aber auch unabhängig von dem ekklesiologischen Anspruch der Ostkirche ist eine Verständigung über die Voraussetzungen für eine sinnvolle Zusammenarbeit in der ökumenischen Gemeinschaft unerläßlich.

Zu diesem Zweck wurden inzwischen zwei Konsultationen zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Theologen vom Ökumenischen Rat abgehalten, die erste 1959 in Kifissia (Griechenland), die zweite 1963 in Montreal vor Beginn der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Diese Konsultationen in kleinem Kreis hatten absichtlich nicht einen offiziellen, sondern einen mehr technischen Charakter; d. h. es ging nicht um die Begegnung von beauftragten Vertretern der verschiedenen Kirchen, sondern von Teilnehmern am ökumenischen Gespräch. Daher zielt der von der Konsultation in Montreal erarbeitete Bericht auch nicht auf die Formulierung von Konsensus und Dissensus zwischen der östlichen und der westlichen Tradition, sondern man versuchte die Problemkreise zu fixieren, denen bei der weiteren Begegnung besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte⁸:

Es wird hingewiesen auf die Notwendigkeit, daß jeder Gesprächspartner auch die Traditionen des anderen kennenlernen sollte, um auf diese Weise nicht nur zu einem besseren Verständnis des anderen, sondern auch zu einer kritischen Wertung der eigenen Tradition zu gelangen. So selbstverständlich dieser Hinweis auch ist, die Vorarbeiten stehen auf beiden Seiten erst in den Anfängen.

Wichtig ist auch die Empfehlung, in den östlichen und westlichen Traditionen nicht nur in sich geschlossene „statische Einheiten“ zu sehen, die weithin unab-

hängig voneinander entstanden sind. Immerhin gibt es in der Geschichte beider Traditionen einen gemeinsamen Ursprung und zahlreiche Berührungspunkte, die bei einer phänomenologischen oder idealtypischen Betrachtungsweise nur allzu leicht übersehen werden. Dazu gehört auch die Möglichkeit, daß die Linien von Konsensus und Dissensus die herkömmlichen konfessionellen Grenzen überschneiden können — eine Erfahrung, die im ökumenischen Gespräch mit der Ostkirche ebenso wie in der Begegnung mit Theologen anderer Kirchen nicht selten gemacht wird.

In die gleiche Richtung weist die Frage, ob die geographische Unterscheidung von „Ost“ und „West“ angesichts der heutigen Situation, wo diese Bezeichnungen nicht mehr der tatsächlichen Verbreitung entsprechen, ohne weiteres beibehalten werden kann. Dabei ist nicht nur an die enorme Emigration zu denken, durch die allein in den letzten hundert Jahren in der westlichen Hemisphäre ganz neue und große Kirchenprovinzen der Ostkirche entstanden. In den Bezeichnungen steckt auch die Tendenz, die faktische Bindung einer kirchlichen Tradition an einen Kulturkreis zu überbewerten oder gar in einer dogmatischen Pseudomorphose zu verabsolutieren.

Hinter diesen drei Punkten aus dem Bericht der Konsultation von Montreal steht eine große Aufgabe, deren Bewältigung jedoch nicht nur die Vorbedingung für eine fruchtbare Weiterführung der Gespräche ist, sondern die im Grunde nur im gemeinsamen Gespräch bewältigt werden kann. Hierfür wurde in Montreal ausdrücklich — wie übrigens schon in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 — ein historisch-kritisches Studium der Unterschiede und Gemeinsamkeiten empfohlen, an dem alle theologischen Fachrichtungen beteiligt sein sollten. Als Themen wurden vor allem Fragen der Christologie, der Pneumatologie (speziell das Verständnis der Gnade sowie der Partizipation an Christus und dem Wirken des Hl. Geistes) sowie der Kontinuität und Autorität der Kirche unter spezieller Berücksichtigung der Ökumenischen Konzile vorgeschlagen.

Zur weiteren Förderung des Gesprächs zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Theologen wurden inzwischen von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zwei Arbeitsgemeinschaften gebildet. Die eine behandelt die historische und ekklesiologische Bedeutung der Ökumenischen Konzile, die andere in gemeinsamem Studium patristischer Texte Fragen der Pneumatologie. Der Vorzug dieser neuen Arbeitsweise liegt darin, daß die Vertreter der getrennten Kirchen sich nicht in einer thetischen oder apologetischen Formulierung ihrer Unterschiede begegnen, sondern im Vollzug ihres theologischen Denkens. Gewiß können diese Arbeitsgemeinschaften nicht das Gespräch im weiteren Rahmen ersetzen. Aber sie können doch gerade im Detail wesentliche Vorbedingungen zur Förderung des Gesprächs und zum gegenseitigen Verständnis schaffen.

Eine ähnliche Funktion können auch die theologischen Diskussionen haben, die in den letzten Jahren zwischen einzelnen Kirchen des Ostens und des Westens stattgefunden haben. Bezeichnenderweise hat darin die Russische Orthodoxe Kirche eine besondere Aktivität entfaltet. Es sei nur an die beiden Konferenzen von Theologen des Moskauer Patriarchats und der EKD 1959 und 1963 erinnert, die in einem regelmäßigen Turnus fortgesetzt werden sollen.

Die ökumenische Bewegung im christlichen Osten, von der wir die wichtigsten Ereignisse aus den letzten vier Jahren dargestellt haben, enthält eine Reihe verheißungsvoller Ansätze. Gegenüber der früheren Zeit hat sich die Gesamtsituation entschieden gewandelt. Aber das bedeutet nicht, daß die prinzipiellen dogmatischen Schwierigkeiten damit bereits beseitigt seien. Es gibt innerhalb der Orthodoxie ebenso wie in anderen Kirchen unterschiedliche Auffassungen in der Einstellung zur ökumenischen Bewegung. Doch es wäre falsch, in der neueren Entwicklung lediglich eine Verschiebung des Kräfteverhältnisses zwischen „Konservativen“ und „Progressisten“ zu sehen. Das ökumenische Gespräch darf niemals auf eine theologische Richtung innerhalb einer Kirche beschränkt bleiben, sondern es muß zwischen den Kirchen in ihrer Gesamtheit geführt werden. Nach ihrer ekklesologischen Grundanschauung geht die ostkirchliche Theologie von der Voraussetzung aus, daß die empirische Kirchengemeinschaft ein konstitutives Element nicht nur der kirchlichen Einheit, sondern der Kirche überhaupt bildet. Infolgedessen wird die Zertrennung als Abfall von der bestehenden Einheit und von der Kirche betrachtet, und aus dieser These ergeben sich immer wieder die Schwierigkeiten für die ökumenische Begegnung mit der Ostkirche. Man sollte sie jedoch nicht als dogmatische Intransigenz oder als Zeichen einer konfessionalistischen Exklusivität abtun. Sie ist vielmehr das Problem, um das in der orthodoxen Kirche und mit ihr die Auseinandersetzung um die Einheit der Kirchen geführt wird. Zweifellos hat diese These durchaus ihre dogmatische Berechtigung, sofern sie die Einheit der Kirche von der stets sichtbaren sakramentalen Gemeinschaft, speziell in der Eucharistie, her begründet und wenn sie eine indifferente Brüderlichkeit als zu billige Lösung des ökumenischen Problems entschieden zurückweist.

Die Grenzen dieser These werden aber nun in der neueren Entwicklung an verschiedenen Punkten berührt. Sie zeigen sich in der Vorgeschichte wie auch bei der Durchführung der Rhodos-Konferenzen in den Krisen der innerorthodoxen Einheit, wie sie vor allem mit dem Übergang von der byzantinischen Reichskirche zum Polyzentrismus der autokephalen Landeskirchen verbunden sind. Sie zeigen sich ebenso bei der Begegnung von byzantinischer und nicht-chalzedonensischer Orthodoxie in der Auseinandersetzung um die historischen Ursachen der Kirchentrennung des fünften Jahrhunderts. Sie zeigen sich schließlich auch bei der Begegnung im Ökumenischen Rat. Man kann eigentlich nur hoffen, daß die anstehenden Fragen nicht opportunistisch, sondern dogmatisch bewältigt werden. Dies ist nicht nur eine

Aufgabe der orthodoxen Theologie, sondern auch der ökumenischen Gemeinschaft. Denn die hier auftauchenden Probleme stellen sich im Grunde jeder Kirchengemeinschaft in der Diskrepanz zwischen dem, was sie ist, und dem, was sie als Kirche Jesu Christi sein soll.

ANMERKUNGEN :

¹ Die Dokumente der Rhodos-Konferenzen wurden m. W. bisher noch nicht in deutscher Sprache veröffentlicht. Leichter zugänglich als in den verschiedenen ostkirchlichen Zeitschriften sind sie in: *Vers l'Unité Chrétienne*, 14 (1961) 97-100/ 15 (1962) 1-9/ 17 (1964) 73-81; *Istina*, 9 (1963) 43-53; *Irénikon*, 37 (1964) 129-132. Zur ersten Rhodos-Konferenz vgl. auch: W. KÜPPERS, Die Panorthodoxe Konferenz in Rhodos. In: *Ökumenische Rundschau* 10 (1961) 243-246. Prof. Küppers hatte als Beobachter der Alt-Katholischen Kirche an der Konferenz teilgenommen.

² In Übersetzung wurden die Enzyklika von 1902 vollständig, die Antwort der russischen Kirche und die Enzyklika von 1904 in Auszügen zuletzt veröffentlicht in: *Istina* 2 (1955) 78-93.

³ Der Berichtband erschien in griechischer Sprache in Konstantinopel 1930.

⁴ *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*. Athen 1939.

⁵ Der Konferenzbericht erschien 1948/9 in Moskau in russischer und französischer Sprache. Auszüge in: *Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage*. Studienheft I des Kirchlichen Außenamts der EKD. Witten 1949.

⁶ Die Beschlüsse der Konferenz von Addis Abeba in: *Ecumenical Review* 17 (1965) 178-189. Vgl. auch den Bericht von F. HEYER in: *Lutherische Monatshefte* 3 (1965) 125-127.

⁷ Vollständiger Bericht in: *The Greek Orthodox Theological Review* X (1964/5) Nr. 2.

⁸ Bericht der Konsultation von Montreal in: *Ecumenical Review* 16 (1963/4) 109-111.

DIE ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT VON ÖKUMENE UND AUSLANDSARBEIT IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

VON ADOLF WISCHMANN*

I.

Die letzten zwölf Monate waren voller Gespräche über die Konzeption der Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland und über ihre ökumenische Arbeit. Es waren jedesmal verschiedene Akzente, die dabei gesetzt, jedesmal bestimmte Ansprüche, die gestellt wurden. Wer ist in der Auslandsarbeit und in der ökumenischen Arbeit maßgeblich? Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)?

* Vortrag auf der Arbeitstagung der Ökumenischen Centrale am 5. Mai 1965 in Iserlohn.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen? Die konfessionellen Zusammenschlüsse der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)? Die Verbände und Werke?

Umgekehrt: An wen halten sich die im Ökumenischen Rat der Kirchen mit uns verbundenen Kirchen? An die EKD? An die VELKD? An die EKU? Es ist sehr schwer, im Ausland die aus Deutschland kommenden Ansprüche zu erklären. Immer dann, wenn Reisende aus dem Bereich der EKD in aller Welt unterwegs gewesen sind — und es sind viele unterwegs —, spüren wir das auch im Kirchlichen Außenamt. Es gibt bestimmte spannungsgeladene Bereiche im Ausland, die vor schweren Entscheidungen und Fragen stehen. Dort geben ihnen Rat die verschiedenen Vertreter des Gustav-Adolf-Werkes, des Lutherischen Weltbundes, der VELKD, des Martin-Luther-Bundes, der EKU und auch des Außenamtes der EKD. Wer in aller Welt gibt ein wenig verantwortliche Auskunft, die ja nie den Rat anderer ausschließt, sondern einschließt?

II.

Lassen Sie mich etwas über die Geschichte der Auslandsarbeit und der ökumenischen Arbeit sagen, im Rückgriff auf die Jahre 1945 oder 1948.

Laut Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Jahre 1948 in Eisenach und auf Grund des Kommentars von Präsident D. Brunotte ist das Kirchliche Außenamt als eine der zwei Dienststellen des Rates der EKD mit der Auslandsarbeit und der ökumenischen Arbeit der gesamten EKD beauftragt worden. Das bedeutet, daß die EKD in der ökumenischen Arbeit und in der Auslandsarbeit etwas Gemeinsames tut und doch zugleich in enger Verbundenheit mit den Gliedkirchen, die eingeschaltet und mitbeteiligt sind. Das bedeutet unserem Verständnis nach nicht, daß das Kirchliche Außenamt als eine Dienststelle des Rates der EKD alles „an sich zieht“, ein Monopol beansprucht, sondern daß es mit hoffentlich leichter Hand koordiniert, abstimmt und zur Kooperation anregt, auch selber kooperiert. Wie viele Dinge würden ohne eine solche Hilfe doppelt und dreifach laufen! Leider ist das trotzdem häufig der Fall.

Diese Zuordnung der beiden genannten Arbeitsbereiche, die in mancherlei Hinsicht gar nicht voneinander zu trennen sind, zum Kirchlichen Außenamt wurde neuerdings bestritten. So wird gesagt, daß diese Zuordnung nur Martin Niemöller, meinem verehrten Vorgänger, persönlich gegolten habe. Im Rückblick und bei Durchsicht der Protokolle der Synode von Bethel (1963) ist es aber doch wohl ganz eindeutig, daß es sich hier nur um einen entsprechenden Antrag handelte, der nicht durchkam, sondern schon im Ausschuß abgelehnt wurde. Der Rat der EKD hat

1964 protokolliert bestätigt, daß auch die ökumenische Arbeit dem Kirchlichen Außenamt zugeordnet sei. Dabei wird darauf hingewiesen werden müssen, daß von Anfang an bestimmte Bereiche der ökumenischen Arbeit von anderen Stellen getan wurden und auch wohl getan werden müssen; erinnert sei an die Ökumenische Diakonie beim Diakonischen Werk in Stuttgart und an den Studentenaustausch, ebenfalls im Rahmen der Abteilung Ökumenische Diakonie in Stuttgart. Erinnert sei aber auch an „Brot für die Welt“, Dienste in Übersee u. a. Genannt werden muß gleichfalls in demselben Atemzug die enge Verbundenheit mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Sie kommt in besonderer Weise in der Personalunion des ökumenischen Referenten des Kirchlichen Außenamtes zum Ausdruck, der gleichzeitig Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ist. Ich halte diese Personalunion im Augenblick für gut. Sie verbindet die verschiedenen Bereiche ökumenischer Arbeit der EKD einerseits und der EKD zusammen mit den Freikirchen andererseits in guter Weise. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ist in besonderer Weise für die ökumenische Studienarbeit verantwortlich und tut diesen Dienst, soweit wir darüber urteilen können, in hervorragender Weise.

Nicht durch Beschlüsse, sondern durch Spannungen besonderer Art bedingt verteilten sich zwischen 1950 und 1956 ökumenische Arbeit und Auslandsarbeit so, daß besonders die VELKD durch ihr Lutherisches Kirchenamt in Hannover-Herrenhausen eine ganze Reihe von Arbeitsbereichen übernahm, wodurch die theoretische Einheitlichkeit der Arbeit praktisch verlorenging. Als Beispiele seien Italien, das Vereinigte Königreich, der karibische Raum und Äthiopien genannt. Diese Dinge sollen hier jedoch nicht näher erörtert werden.

1956 trat in der Leitung des Kirchlichen Außenamtes der EKD ein Wechsel ein, doch wurde die Niemöllersche Linie weithin beibehalten.

Der Auftrag des Rates an den neuen Leiter des Außenamtes ging dahin, die Auslandsarbeit und die ökumenische Arbeit erneut zusammenzufassen, um der Auslandsarbeit und der ökumenischen Arbeit der EKD neues Schwergewicht zu verleihen. Das geschah seitdem und geschieht bis heute. Man kann sicher behaupten und auch beweisen, daß der Umfang der Auslandsarbeit in der Geschichte der evangelischen Christenheit in Deutschland nie so groß gewesen ist wie gegenwärtig. Man muß zum Verständnis der Arbeit und der augenblicklichen Situation beachten und par distance einkalkulieren, daß im politischen Bereich das Gleichgewicht zwischen Bund und Ländern dem kirchlichen Gleichgewicht zwischen Kirchenbund und Landeskirchen entspricht und daß das Schwergewicht bald hier und bald dort liegt. Diese Aufgabe ist nur so zu bewältigen, daß man ständig im Auge behält, was Bischof D. Kunst 1956 dem neuen Leiter des Kirchlichen Außenamtes mit auf den Weg gab, nämlich daß jemand, der der EKD dient, dreifach demütig sein müsse.

Übrigens ist das Auspendeln einer solchen Arbeit zwischen spezieller Verantwortung und Gesamtverantwortung bis zum heutigen Tage in gewisser Weise notwendig. Erinnert sei an die Gespräche mit der orthodoxen Christenheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Martin Niemöller hat, um die EKD nicht zu belasten, Anfang der 50er Jahre auf private Initiative hin den ersten Schritt in Richtung Moskau gewagt. Heute liegt das theologische Gespräch zwischen der russischen Orthodoxie auf der einen Seite und der evangelischen Christenheit in Deutschland auf der anderen Seite auf den Schultern des Außenamtes in einer ausgewogenen Beteiligung von Gesprächspartnern aus den Gliedkirchen der EKD.

III.

Wichtiger als der kurze Rückblick ist die Frage der Richtigkeit, der Zweckmäßigkeit, des Miteinanders von Auslandsarbeit und ökumenischer Arbeit im Bereich der EKD. Diese Frage stellt sich dem Berichterstatter als Frage nach der „Konzeption der Auslandsarbeit“. In den letzten Jahren ist es fast Mode geworden, die Frage zu stellen, ob das Außenamt der EKD überhaupt eine Konzeption seiner Arbeit besitze. Die Antwort kann nur immer wieder lauten, daß das Außenamt seine Auslandsarbeit in ökumenischer Sicht versteht, es spricht von der „Auslandsarbeit in ökumenischer Sicht“. Dazu gehört allerdings immer ein Schuß Pragmatismus, weil es einfach nicht möglich ist, die Auslandsarbeit in Form einer Ideologie genau viereckig zu umreißen. Allerdings erhebt sich immer wieder sogleich die Gegenfrage: „Wieso? Ihr treibt doch Volkstumspflege in deutschtümelndem Sinn! Euch geht es doch nur um Kulturpflege! Das alles hat doch nichts mit ökumenischer Arbeit zu tun.“ Statt einer Antwort kann man nur darum bitten, die ökumenische Realität der Auslandsarbeit in Augenschein zu nehmen, sei es theoretisch oder sei es besser noch praktisch. Man könnte zum Beispiel auf Brüssel hinweisen, wo die national bestimmten Gemeinden im Augenblick ein gemeinsames ökumenisches Forum einrichten. Man könnte auf Schottland hinweisen, wo die evangelischen Gemeinden deutscher Sprache eine stets wachsende Annäherung an die Kirche von Schottland suchen und finden. Man müßte darum bitten, mitzuerleben, wie in Beirut im Dezember 1964 ein neuer Pfarrer eingeführt wurde: kurze Einführung in deutscher Sprache und dann die erste Predigt des deutschen Pfarrers in englischer Sprache, da gerade der englischsprachige Sonntag an der Reihe war. Man könnte auf Skandinavien hinweisen, wo die deutschsprachigen Gemeinden zu einem guten Teil Gemeinden der dortigen Staats- und Volkskirchen sind. Man könnte an Südafrika erinnern, wo sich gerade im Jahre 1965 vier deutschstämmige Kirchen zu einer Lutherischen Kirche im südlichen Afrika zusammengeschlossen haben, die in ihrer Akademiarbeit immer wieder die angedeuteten Grenzen durchstoßen und auch in verschiedenen Vereinigungen mit anderen Kirchen des Landes sehr eng zusammen-

stehen. Hingewiesen werden könnte auf die neu entstehende deutsche Arbeit in Dar-essalam, die nicht etwa vom Außenamt der EKD durch Gründung einer Auslandsgemeinde nach dem Auslands-gesetz von 1954 entstand, sondern von der jungen Kirche des Landes in Kooperation mit dem Außenamt getragen wird, in einer Art Assoziation. Hingewiesen sei schließlich auf Mexico City, wo die Gemeinde seit geraumer Zeit ein Sozialzentrum besitzt, das mit einer freiwilligen Mitarbeiter-schaft von etwa achtzig Gemeindegliedern sich ausschließlich den sozialen Nöten des neuen Heimatlandes widmet. Diese Reihe könnte endlos erweitert werden. Man würde zu dem Resultat kommen, daß es überhaupt keine Auslandsarbeit gibt, die ohne ökumenische Aspekte sei.

Hervorgehoben werden muß auch der ökumenische Passus in den Entsendungs-urkunden der Auslandspfarrer, der durch den Leiter des Außenamtes vor einigen Jahren eingefügt worden ist. Nach diesem Passus werden die ausgesandten Pfarrer verpflichtet, daß sie an Ort und Stelle in den betreffenden Ländern mit den Kirchen, Kirchengemeinschaften und Gemeinden Föhlung halten, mit denen wir im Ökume-nischen Rat der Kirchen verbunden sind. Es darf zudem darauf aufmerksam ge-macht werden, daß die aus der Auslandsarbeit der EKD in Südamerika entstandenen Auslandskirchen mit bis zu 100 000, ja 700 000 Gemeindegliedern zugleich selbständige Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen oder in einem der kon-fessionellen Weltbünde sind.

Auch die einzelnen Gemeinden und Kirchengemeinschaften sind an Ort und Stelle entweder im National Council oder in einer anderen Vereinigung der ver-schiedenen Kirchen vertreten. Man kann geradezu von einer Brückenfunktion der Auslandsgemeinden sprechen. Die Auslandsgemeinden in ihrem neuen Verständnis sind ein Brückenschlag der Evangelischen Kirche in Deutschland in die Welt der anderen Kirchen hinein. Man braucht daher das Vorhandensein dieser Gemeinden nicht in Frage zu stellen. Draußen werden sie als die ausgestreckte Hand der Mutterkirche der Reformation empfunden, während in Deutschland selber noch viele sich von dieser Arbeit meinen distanzieren zu müssen.

In diesem Rahmen muß auch die Akademiearbeit Erwähnung finden, die — vom Außenamt angeregt — in vielen Kirchen und Gemeinden in aller Welt ihren Platz gefunden hat. Erwähnt sei die Akademie im südlichen Afrika, die Akademiearbeit in Sao Paulo, in Porto Alegre, in Buenos Aires und in Santiago de Chile sowie an anderen Stellen. Nicht ohne Grund schickt das Außenamt immer wieder Mitarbeiter der Akademiearbeit nach draußen, um in dieser Hinsicht bewährte Praktiken auszu-breiten, allerdings nicht im Sinne eines Exportartikels, sondern im Sinne von An-stößen, die sich an Ort und Stelle in völlig neuer Form verwirklichen.

Schließlich ist noch die Sprachenfrage in diesem Zusammenhang zu nennen. Der Leiter des Außenamtes erlebte in den ersten Jahren seiner Amtsföhrung immer

wieder heftige Zusammenstöße mit Vertretern einer zu Ende gegangenen Auffassung von Auslandsarbeit. Er stieß auf die Meinung, daß kirchliche Auslandsarbeit sinnlos sei, sobald die deutsche Sprache nicht mehr gesprochen werde. Es hat sich längst überall bewährt und ist überall auch selbstverständlich geworden, daß die Zweisprachigkeit als Prinzip die Auslandsarbeit der EKD beherrscht. Es geht darum, daß die Sprache benutzt wird, mit der man niemandem das Evangelium schuldig bleibt. In vielen Fällen bedeutet das den Übergang von der deutschen Sprache zur englischen, afrikanischen, portugiesischen, spanischen Sprache usw. Es kann aber in den meisten Fällen bedeuten, daß sowohl in der einen als auch in der anderen Sprache verkündigt wird, um nur diesen einen Zweig der kirchlichen Arbeit zu nennen. Das Problem der Sprache ist kein Dolmetscherproblem. Es geht nicht darum, daß man von heute auf morgen in eine andere Sprache im technischen Sinn des Wortes hinüberwechselt. Es geht darum, daß man Gedanken und Mächte entbindet und sie von einer Sprachwelt in die andere umdenkt und überleitet. Man muß schon etwas über die Sprachtheologie und Sprachphilosophie nachgedacht haben, um den hier beliebten Platitüden zu entgehen und die Problematik in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen. Im Leben von ganzen Gruppen und auch im Leben einzelner Menschen ändert sich zudem die Stellung zum Gebrauch der Sprache. Ein junger Mensch kann in voller Freiheit in eine fremde Sprachwelt übergehen. Zehn Jahre später erfährt er, daß er nicht mehr in der fremden Sprache beten könne und daß auch die letzten Vorgänge, die durch die Verkündigung des Wortes ausgelöst werden, ihm nur in der eigenen Sprache zugänglich seien. Bei anderen geht es genau umgekehrt. Hier wird die Kirche mit behutsamer Hand und in großer Sorgfalt voranzugehen haben, ohne Ideologien und Prinzipien als Norm zu setzen.

Ist die Frage nach der Konzeption übrigens überhaupt angebracht? Geht es hier nicht vielleicht sogar um eine Ideologie? Muß alles eine Konzeption haben, muß alles genormt sein, kann man nicht auch dem lebendigen Leben sich anpassend eine Fülle von Gesichtspunkten berücksichtigen, ohne es in den Rahmen einer Ideologie einzuspannen, ja einzusperrern?

Darüber hinaus taucht heute die Frage auf, ob nicht die moderne Auslandsarbeit von ganz anderen Stellen als vom Außenamt getragen werden müsse, wenn man die Vertragsarbeiter im Ausland, die Entwicklungshelfer, die jungen Menschen, die Techniker, Monteure, Ingenieure usw. ins Auge faßt. Man bedenkt nicht, daß das Außenamt bereits vor Jahr und Tag, gerade um der hier genannten Gruppen willen, eine ganz neue Form der Arbeit entdeckt hat, juristisch mit dem Begriff der Assoziierung arbeitet, mit loser Hand das Auslandsgesetz, durch das 1954 das Verhältnis der EKD zu den Auslandsgemeinden geregelt wurde, wohl beachtet, aber nicht strapaziert, so daß neue Arbeitsformen an allen Enden der Welt ent-

standen sind. Man hat offenbar auch nicht bemerkt, daß die Auslandsgemeinden und Auslandskirchen fast ausnahmslos längst mit dieser Problematik fertig geworden sind oder doch fertig zu werden versuchen. Es gibt Gemeinden, die zu 90 bis zu 98 % alle zwei Jahre ihr Gesicht verändern, da die kurzfristig Anwesenden nicht mehr dem klassischen Auswanderertyp entsprechen, der ein für allemal seine Heimat verläßt, sondern Menschen aufzufangen und zu betreuen sind, die auf kurze Frist ihre Heimat verließen. Man meint, daß andere Organisationen an die Stelle des Außenamtes treten müßten, so etwa die Arbeitsgemeinschaft für Weltmission, die ihre ganz wichtigen, speziellen Aufträge hat, oder „Dienste in Übersee“, die ebenso ganz wichtige und spezielle Aufträge ausüben, oder sogar der Ökumenische Rat in Genf und andere Instanzen. Es wäre ein großer Schade, wenn man aus Gründen der Ideologie und des Prinzips heraus eine Auslandsarbeit alten Stils und eine Auslandsarbeit neuen Stils auseinanderdividieren wollte, während doch beide längst miteinander verbunden sind, so wie etwa in Deutschland die Gemeindefarbeit alten Stils und die Arbeit in den Satellitenstädten, Vorstädten und Siedlungen eins geworden sind oder sich aufeinander einspielen. Man muß von der Auslandsarbeit her antworten, daß das längst alles im Rahmen der Verantwortung des Außenamtes der EKD geschieht. Hingewiesen sei auf die Tatsache, daß in Rourkela in Indien bereits der zweite Pfarrer tätig ist, daß in Bangalore für einen weiten Raum zwischen Madras und Bombay ein Pfarrer eingesetzt wurde und daß, wie schon erwähnt, in Daressalam, in Kenia und an anderen Orten der Welt sich neue Formen der Arbeit ergeben haben und ergeben.

Genannt werden könnte als neuestes Modell eine — übrigens auch an anderen Orten übliche — Kombination von Auslandsarbeit, Seemannsbetreuung und Arbeit an einer jungen Kirche in Lomé. Hier geschieht die Arbeit im Zusammenwirken von EKD — durch das Außenamt —, junger Kirche im Land, einer Missionsgesellschaft — in diesem Fall der Norddeutschen Mission — und der Seemannsmision.

In diesem Zusammenhang begegnet man oft dem Einwand, daß man im Ausland nichts mit einem „Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland“ zu tun haben wolle, man wünsche vielmehr eine Arbeitsgemeinschaft für Weltmission oder eine ähnlich benannte Stelle. Dieser Einwand ist unbegründet. Im Ausland möchten gerade die jungen Kirchen sehr gerne mit einer Außenstelle, mit einem Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland zu tun haben, also mit einer Kirche, nicht aber mit der Mission. Natürlich vertreten wir den engen Zusammenhang mit der Mission und bekämpfen immer wieder die falsche Ansicht, als ob Mission etwas mit Imperialismus oder Kolonialismus zu tun habe.

Es sollte in diesem Abschnitt deutlich gemacht werden, daß Auslandsarbeit und ökumenische Arbeit einander bedingen, daß sie nicht voneinander zu trennen sind. Sie decken sich aber auch nicht einfach.

IV.

Muß nun alles so bleiben, sollte gar nichts geändert werden? Wir müssen uns dessen bewußt sein, daß auch in kirchlichen Ordnungen nichts ewig ist. Die Zukunft liegt offen vor uns, auch wenn auf eine gute und gesunde Kontinuität und auf beste gegenwärtige und zukünftige Möglichkeiten zu achten ist. Kommt überhaupt die ökumenische Arbeit in einem „Amt“ der EKD zu ihrem Recht? Sollte nicht doch eventuell die Ökumenische Diakonie im Hilfswerk oder die Arbeitsgemeinschaft für Weltmission alles übernehmen? Aber dann wären ganz speziell beauftragte Werke wohl überfordert. Es kommt auf alle Fälle darauf an, daß auch die „amtliche“ Stelle der EKD stets kooperativ denkt und koordiniert. Sonst geschähe die Arbeit unorganisch und auch gelöst von der Verantwortung des Rates und der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Nach der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi fand in Arnoldshain eine Nachbesprechung statt. Eine große Anzahl der Delegierten und anderweitig aus dem Bereich der EKD in Neu-Delhi Anwesenden war vertreten. Es ging unter anderem um die Frage der rechten Auswertung. Ich habe persönlich das Gespräch auf eine neue Konzeption der ökumenischen Arbeit in Verbindung mit der Auslandsarbeit und der Mission gebracht und von den in Neu-Delhi gewonnenen Erkenntnissen her versucht, die Linien auch zu einer neuen institutionellen Formung zu ziehen. Ich schlug, mehr im Sinn eines Experiments, die Gründung eines „Amtes der Evangelischen Kirche in Deutschland für Ökumene, Weltmission und Auslandsarbeit“ vor. Das Echo war ziemlich ablehnend. Allerdings muß ich ehrlich zugeben, daß auch ich, trotz meiner Vorschläge, die ich völlig ernst meinte, einige Bedenken hatte, die ich aber nicht voranstellte, die jedoch von anderer Seite her laut wurden, und zwar mit Recht laut wurden. Ist eine solche institutionelle Neuordnung angesichts der jetzigen Ost-West-Situation innerhalb der EKD wirklich möglich? Können wir angesichts der Lage, in der sich die EKD befindet und auch bis zum heutigen Tage versteht, es verantworten, aus diesem Anlaß die Grundordnung zu ändern? Sollten wir nicht doch nach dem Gesetz, nach dem wir angetreten sind, weiterzuwandern versuchen und in der Handhabung der heutigen Grundordnung einander entgegenkommen und zu verstehen suchen?

Im Fall einer Neuordnung oder aber auch im Fall einer Überbetonung der Verantwortung einer der beteiligten Gruppenverbände und Ämter würde die Gemeinsamkeit der Arbeit sehr leicht auseinanderfallen, und wir hätten, statt der EKD, die schon an sich ein Bund konfessionsverschiedener Kirchen ist, eine noch losere Zusammenfassung aller innerhalb der evangelischen Christenheit in Deutschland befindlichen Werke, Kommissionen, Koordinationsausschüsse usw.

Wir sollten daher in aller Freiheit und Freudigkeit die Konsequenz ziehen, daß wir uns im Rahmen der bisher gegebenen institutionellen Möglichkeiten gegen-

seitig eine größere Freiheit geben, daß wir den Anteil der Arbeit, den der andere tut, anerkennen und mittragen, uns gegenseitig in den Gremien vertreten und auf diese Weise versuchen, das, was uns aufgetragen ist, so gut wie möglich zu tun. Hier liegen noch viele Entfaltungsmöglichkeiten, die genutzt werden können.

Wir sollten auch immer wieder überlegen, wie die Art und Weise unserer Zusammenarbeit und wie unsere Sicht der Dinge von außen her beurteilt wird. Dabei ist nicht nur die Sicht vom Ausland her gemeint, sondern auch die Sicht aus der Fülle der mit uns zusammenarbeitenden säkularen Verbände, Institutionen usw. Man schaut doch auf uns, wie wir es denn in der Kirche fertigbringen, miteinander fertig zu werden, ohne uns in einem dauernden Kompetenzstreit zu verzehren. Durch unsere Evangelischen Akademien, in unseren Predigten und auf andere Art und Weise ermahnen wir die Welt immer wieder zu einem guten Miteinander. Wie schaffen wir es denn? Danach fragt man uns! Darauf hin beobachtet man uns auch. Aber noch wichtiger und ausschlaggebender ist in der Tat die Sicht von außen her. Die jungen Kirchen, die Auslandsgemeinden, die Auslandskirchen und viele andere Stellen wissen überhaupt nicht, woran sie sind, wenn wir einander Konkurrenz machen, einander befehlen und uns gegenseitig nicht gelten lassen. Wir müssen den Rat der EKD darum bitten, daß er ja sagt zu seinen Dienststellen, daß er ja sagt zu den Vereinigungen und Verbänden, die den Namen der Evangelischen Kirche in Deutschland in ihrer offiziellen Bezeichnung tragen, und müssen einander darum bitten, daß wir uns gegenseitig die Ehre lassen, auch wir, in den offiziellen Dienststellen der EKD den anderen gegenüber. Plötzliche Entschlüsse und plötzliche Einfälle und auch momentane Beobachtungen helfen uns hier wenig weiter. Das alles muß ein wenig ausgependelt und überlegt sein. Dazu sind die Aufgaben, die uns anvertraut sind, zu vielschichtig, zu schwierig und auch zu verantwortungsvoll.

Nun muß ich aber doch noch einen Augenblick auf die Frage eingehen, wie denn die Auslandsarbeit und die ökumenische Arbeit auch innerlich zusammenhängen. Geht es denn nicht in der Auslandsarbeit einfach nur um die deutschsprechenden Auswanderer aus früheren Jahrhunderten, früheren Jahrzehnten oder der jetzigen Zeit? Wieso haben die Gemeinden, die durch sie gebildet werden, etwas mit der Ökumene zu tun? Praktisch kann man beides gar nicht voneinander trennen. Es wäre auch falsch zu behaupten, beides ließe sich nicht in guter Weise miteinander verbinden. Es geht hier auch nicht in erster Linie um dogmatische, sondern um praktische Fragen. Wenn ich zum Beispiel als Präsident des Außenamtes im Oktober 1964 zum 100jährigen Jubiläum der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in Madrid war, so war es ganz selbstverständlich oder doch jedenfalls durchaus nicht abwegig, daß ich von anderer Seite her darum gebeten wurde, dem Außenminister des Landes und dem Generalvikar des Erzbischofs von Madrid einen Be-

such zu machen, um wichtige Fragen um das Protestantenstatut zu besprechen, zugleich aber auch vor einer Konferenz der spanischen evangelischen Pfarrer darüber zu berichten. Wenn ich in der gleichen Eigenschaft die Evangelische Gemeinde deutscher Sprache in Addis Abeba in Äthiopien in diesem Jahr besuchte, dann war es selbstverständlich und nicht künstlich konstruiert und gesucht, daß ich sowohl Kontakt mit der Koptischen Kirche als auch mit der Mekane Yesu-Kirche aufnahm, zumal es um die Frage ging, ob die deutsche Gemeinde sich der einen oder anderen Kirche nicht in einer gewissen Assoziierung, auch in ihrem rechtlichen Status, annähern solle. Darüber hinaus hatte schon, ohne daß ich es gewollt hatte, eine andere Seite einen Besuch beim Kaiser von Äthiopien im Blick auf wichtige kirchliche Fragen vorbereitet.

Ähnliches wäre zu berichten über die Verantwortung der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in Istanbul, deren Pastoren seit Generationen in einem engen Kontaktverhältnis zum Ökumenischen Patriarchen stehen. Man könnte mit gutem Gewissen diese Arbeit gar nicht auseinanderdividieren. Ein Einzelner würde an solchen Aufgaben scheitern, hingegen jemand, der eine Gemeinde hinter sich hat und der ständig an Ort und Stelle ist und von der Gemeinde getragen wird, hat hier ganz andere Möglichkeiten und Verantwortungen. Sollte man wirklich — es sind ja nur einige wenige Beispiele genannt — echt Gewachsenes ohne Not zerstören und trennen?

V.

Man muß sogar noch ein wenig weitergehen und herausstellen, daß die Auslandsarbeit immer ökumenischer wird in ihrer Gesamtausrichtung. Die Auslandsarbeit verfügt über eine Fülle von Modellen, wobei an die Verschiedenartigkeit und nicht an die Uniformität gedacht ist. Es wurde schon auf Madrid, Istanbul und Addis Abeba hingewiesen. Man könnte fast sagen, daß dies Beispiele sind, die am Rande liegen. Die größte Auslandskirche, die aus der Auslandsarbeit der EKD herausgewachsen ist, ist die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien mit rund 6–700 000 Gemeindegliedern und 218 Pastoren, von denen noch 135 in Deutschland ausgebildet und nach draußen entsandt wurden. Das wird auch noch aus verschiedenen Gründen für eine Weile so bleiben, obwohl seit geraumer Zeit ein bodenständiger Nachwuchs mit Hilfe von aus Deutschland stammenden und aus Brasilien kommenden Theologen ausgebildet wird. Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien ist ihrerseits Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen und im Lutherischen Weltbund. Kirchenpräsident D. Schlieper, der dieser Kirche vorsteht, ist Mitglied im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates und im Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes. Die genannte Kirche ist ihrerseits

im nationalen Zusammenschluß aller Kirchen vertreten, die mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden sind. In den einzelnen Städten und in den einzelnen Synoden ist ebenso ein solcher Zusammenschluß zu beobachten.

Die Sprache dieser Kirche ist zu über 60 % die brasilianische, also die portugiesische Sprache. Man dient, wie es vorher schon gesagt wurde, mit den Sprachen, die von den verschiedenen Schichten der Gemeinden zu verstehen sind. Die deutsche Sprache wird ihre Rolle innerhalb dieser Kirche für lange Zeit weiterspielen, es wäre sogar wünschenswert für recht lange Zeit. Auch hier vollzieht sich ja der Vorgang, daß für die großen Industriebetriebe aus Deutschland immer wieder junge Menschen nach drüben gehen, daß wir dort Lehrer, Diplomaten, Akademiker, Ingenieure, Techniker aller Art und viele junge Menschen haben, die auf Zeit drüben sind und die in den aus den Auswanderergemeinden hervorgewachsenen Kirchen Heimat finden sollen.

Hinzu kommen noch tieferliegende Gründe: Der Beitrag der Mutterkirche der Reformation wird immer wieder auch die in die portugiesische Welt eingehende Kirche vor Erstarrung, vor Vereinseitigung zu schützen und zu bewahren haben. Innerhalb der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien sei nur auf die Gemeinde in Rio hingewiesen, die sich jetzt darangemacht hat, am Fuße der Favelas ein Zentrum zu bauen, das zu einem guten Teil als Sozialzentrum für Angehörige verwandter Kirchen, die nicht aus der deutschen Auswanderung stammen, dienen soll. Von dem Sozialzentrum der Evangelischen Gemeinde deutscher Sprache in Mexico City war oben schon die Rede.

In Sao Leopoldo, dem kirchlichen und dem Ausbildungszentrum der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, werden die jungen Theologen zu einem Teil noch in der deutschen Sprache ausgebildet. Mehr und mehr geht aber auch der Unterricht in die Sprache des Landes über. Die jungen bodenständigen Theologen haben den Vorzug, daß sie die Sprache der Straße, die Sprache des Landes, die Sprache ihrer Umwelt verstehen und auch sprechen. Es ist schon heute so, daß ich die jungen, aus dem Lande stammenden Theologen darum bitten und daran erinnern muß, in einer rechten Weise die vorläufig noch aus Deutschland kommenden Theologen aufzunehmen, ihnen nicht die besten Plätze vorzuenthalten, sondern ihnen das Gefühl der Gleichberechtigung zu geben. Ganz ähnliche Vorgänge lassen sich ja auch im Gebiet der jungen Kirchen, die aus der Missionsarbeit hervorgegangen sind, ablesen.

Vielleicht darf ich einen Augenblick auf eines der umstrittensten Gebiete der Auslandsarbeit und der ökumenischen Arbeit eingehen. Ich erwähnte schon den Zusammenschluß von vier lutherischen Kirchen deutscher Abstammung im südlichen Afrika, Südwestafrika, Kapprovinz, Transvaal und Natal, wobei die lutherische Kirche in Natal der Hermannsburger Arbeit entstammt und bis zum heutigen

Tage in keinem Vertragsverhältnis zur Evangelischen Kirche in Deutschland steht. Diese Kirchen leben bewußt inmitten ihrer kirchlichen Umwelt, insonderheit aber auch in ihrer Verbundenheit mit dem kirchlichen und dem politischen Schicksal des Landes. Es stimmt einfach nicht, daß in den lutherischen Kirchen die Apartheidspolitik lediglich bejaht oder auf alle Fälle überhaupt nicht umstritten sei. Inmitten aller Kirchen wird diese Frage intensiv erörtert.

Wiederholt sei der Hinweis auf Daressalam und Nairobi, wo wir keine Auslandsgemeinden von oben her zu bilden gedenken, wo wir aber in enger Kontaktnahme mit den verantwortlichen jungen Kirchen des Landes innerhalb der dortigen Kirchen in einem Verhältnis der Assoziierung die Betreuung der evangelischen Christen deutscher Sprache durchführen möchten. Natürlich kann man die Frage stellen, ob denn nicht die aus Deutschland Kommenden ganz einfach in die verwandten evangelischen Kirchen des jeweiligen Landes gehen könnten, ohne daß sie deutsche Gottesdienste, deutsche Seelsorge, deutschen Unterricht usw. beanspruchen. Aber diese missionstheoretischen Erkenntnisse sind außerordentlich lebensfern. Man muß zum Beispiel bedenken, daß die meisten im Ausland lebenden Deutschen ja nur den fachlichen Bereich einer Fremdsprache beherrschen, daß der geistige und geistliche Bereich des Lebens und Denkens aber nicht inbegriffen ist. Hinzu kommt, daß sehr viele junge Menschen, Ehefrauen und anderweitige Angehörige in der deutschen Sprachwelt leben. Man würde praktisch die Auswanderer auf Zeit, aber auch die Auswanderer, die lange Zeit draußen sind, vergewaltigen, ihnen die Freiheit nehmen, sie in Unduldsamkeit in einen kirchenfremden Raum, in den Raum der Kirchlosigkeit, in den Raum zwischen den Kirchen hineintreiben. Das wird in Wahrheit niemand verantworten wollen. Im Gegenteil! Es sollte so sein, daß die deutschen Gemeindeglieder zusammenkommen, daß sie aber nicht introvertiert beieinander sind, sondern daß sie dann doch die ihnen zugewachsenen Erkenntnisse und Aufgaben nach draußen tragen, daß sie Gemeinschaft suchen mit den anderen Gruppen und so von Gruppe zu Gruppe, von Kirche zu Kirche, von Gemeinde zu Gemeinde, von Person zu Person sich in gegenseitiger Begegnung fördern und einander helfen. Das scheint eine realere Sicht der ökumenischen Aufgabe der Auslandsgemeinden und Auslandsarbeit zu sein als der Verzicht auf die eigene Sprache und Herkunft.

Wenn man auf Auslandsreisen mit jungen Pfarrern und Leitern anderer Kirchen zusammenkommt, dann wird immer wieder nach dem ökumenischen Beitrag der Evangelischen Kirche in Deutschland gefragt. Einmalig Durchreisende können zwar sehr anregend wirken, überschätzen aber meistens den Eindruck ihres Beitrages von einem Abend oder von einer Woche her. Die ständig am Ort anwesende Gemeinde, die Alltag und Sonntag miterlebt und durchhält, ist ein ganz anderer Faktor in der Begegnung der Kirchen miteinander. Man muß daher die ökumenisch

gesehene Auslandsarbeit nicht nur durch die Brille von deutschen Kritikern, sondern vor allem mit dem Blick der Christen anderer Nationen sehen.

Daß eine ganz enge Verbindung, ja ein Aufgehen in der Kirche des Landes auch seine negativen Seiten haben kann, brauchte kaum noch demonstriert zu werden. Seit Jahrhunderten sind die deutschsprachigen Gemeinden in den Großstädten Skandinaviens Gemeinden der dortigen Volks- und Staatskirchen. In Schweden bahnt sich eine Entwicklung an, nach der nunmehr mit der Änderung des Staatsideals sich auch eine Änderung des Verhältnisses von Staat und Kirche abzeichnet und in erstaunlicher Weise die deutschen Gemeinden den Versuchsballon für solche Experimente abzugeben haben. In Schweden überlegt man sich, ob die deutschen Gemeinden innerhalb der schwedischen Volkskirche überhaupt noch ein Lebensrecht besitzen. Eine Fülle von Tradition und lebendigem Leben wäre damit vernichtet oder doch in Frage gestellt. Eine nicht zu enge Bindung hat also auch ihr gutes Recht, und man sollte vielleicht doch Verständnis dafür haben, wenn vom Außenamt der EKD in der gegenwärtigen Situation häufiger das Wort „Assoziierung“ als „Einverleibung“ gebraucht wird.

Bei der Behandlung des ganzen Problemkreises muß auch darauf hingewiesen werden, daß andere Kirchen in gleicher Weise, ja in viel stärkerer Weise als wir es tun, eine Auslandsarbeit aufbauen und nicht etwa abbauen. In diesem Zusammenhang müßte vielleicht zunächst die Frage gestellt werden, warum in aller Selbstverständlichkeit die englische Sprache, die französische Sprache, die skandinavischen Sprachen, um nur diese zu nennen, in der ökumenischen und in der Missionsarbeit gebraucht werden dürfen. Warum schämen wir uns des Gebrauches der deutschen Sprache und sind der Meinung, daß dies auf alle Fälle verhindert werden müsse? Statistiker haben festgestellt, daß der Gebrauch und die Beliebtheit der deutschen Sprache stetig in der Welt zunehmen, bis hinein in den Fernen Orient. Es gibt, abgesehen davon, daß die deutsche Sprache eine der drei offiziellen ökumenischen Sprachen ist, ganze Gruppen von Kirchen im Bereich der Ökumene, deren Vertreter sich am liebsten der deutschen Sprache bedienen. Wir sollten uns nicht nur durch Ressentiments der Nachkriegszeit bewegen lassen, sondern sollten als Christen ganz nüchtern und sachlich denken und handeln. Gewiß wird nun behauptet, daß hiermit auf eine recht geschickte Weise der Gebrauch der deutschen Sprache durch die Hintertür wieder eingelassen werde, nachdem zunächst „Auslandsarbeit in ökumenischer Sicht“ empfohlen sei. Aber zur Ökumene gehört eben auch der Beitrag der Mutterkirche der Reformation und gehören auch das gleiche Recht und die gleiche Freiheit, bis hinein in den Gebrauch der Sprache, wie es in anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften der Fall ist und dort auch nicht bestritten wird.

Man wird die Auslandsarbeit der skandinavischen Kirchen kennen. Bekannt ist auch die anglikanische Kirche in ihren Ausformungen in der ganzen Welt. Man weiß hier und dort auch um holländische Gemeinden auf allen Kontinenten. Man vernimmt von einer ganz neuen Ausrichtung der französischen protestantischen Arbeit mit einer betonten Wiederaufnahme des Gebrauchs der französischen Sprache. Ein Rundbrief der schweizerischen Auslandsarbeit schloß einmal mit den Worten: „Vergeßt nicht, daß ihr Schweizer seid!“ So wird also kaum zu behaupten sein, daß die Evangelische Kirche in Deutschland ausgerechnet als einzige einer introvertierten, deutschtümelnden Auslandsarbeit erlegen sei.

Welche Vorschläge wären nun zu machen? Es handelt sich nicht um laute und himmelstürmende Vorschläge, wohl aber um einige Bitten und Vorsichtsmaßnahmen:

Man sollte wirklich erst einmal Vorsicht walten lassen und hinhören, was eigentlich geschieht und nicht geschieht, was eigentlich gedacht wird und nicht gedacht wird, was eigentlich getan und was nicht getan wird. Man sollte im Blick auf Neuerungen nichts übers Knie brechen und schnell gefundenen Urteilen nicht dauernde und allgemeine Gültigkeit zusprechen. Man möge fragen, wo denn die Notwendigkeit besteht, daß man miteinander an Ort und Stelle ans Werk geht, wie man die „Machtkompetenzen“ in guter Weise aufteilt, ohne Machtkomplexen freien Lauf zu lassen oder irgendeine Arbeit dem Ehrgeiz anheimzugeben.

Wir müssen es einfach zur Kenntnis nehmen, daß wir als Gehilfen der Freude und nicht als Machthaber am Werk Jesu Christi stehen. Die Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland sollte auf Grund der Beschlüsse von 1948 gemeinsam getan werden. Das sollte aber nie bedeuten, daß man den Eifer und die Treue und die Aktivität der konfessionellen Zusammenschlüsse und der Landeskirchen völlig ausschaltet. Gerade hier wäre ein weites Feld für eine gute Koordination und Kooperation. Die Evangelische Kirche der Union hat alte und gute Verbindungen, etwa zur Evangelisch-Lutherischen Kirche im südlichen Afrika in Transvaal oder zur La Plata-Synode, um nur diese Beispiele zu nennen. Die Vereinigte Lutherische Kirche hat eine Reihe von Sonderverträgen, so etwa mit der Evangelisch-Lutherischen Synode im Vereinigten Königreich und mit einigen anderen Gemeinden und Gemeindegruppen. Hierher zählt auch die besondere Verbindung mit der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Italien. Die Hannoversche Landeskirche hat eine alte Verbundenheit mit der Kapkirche im südlichen Afrika und mit einzelnen Gemeinden innerhalb Europas und auch in Mittelamerika. Die Kirchen im Osten unseres Landes haben alte Traditionen, die sie zum Teil wahren können, die zum Teil aber auch von anderen Kirchen stellvertretend wahrgenommen werden. Noch bis vor kurzer Zeit sang man etwa in Chile aus dem königlich-sächsischen Gesangbuch! Es wuchsen in den Nachkriegs-

jahren Traditionen heran, die hier nicht erwähnt werden sollen, die aber dem wissenden Auge erkennbar sind.

Es geht in der gesamten Auslandsarbeit und auch in der ökumenischen Arbeit nicht um unser Recht und nicht um unsere Rechte, nicht um unsere Macht und nicht um unsere Machtbefugnisse, nicht um unsere Komplexe und nicht um unsere Machtkomplexe, nicht um unsere schnell gefaßten Ideen und Voreingenommenheiten, sondern es geht um den Leib Jesu Christi in der ganzen weiten Welt, für dessen Einheit wir gemeinsam verantwortlich sind.

UNTERRICHTSHILFE FÜR DEN SCHULUNTERRICHT „ÖKUMENE UND ROM“

Vorbemerkungen:

1. Der Lehrer kann erwarten, daß Schüler diesem Thema lebhaftes *Interesse* entgegenbringen. Zwar verfügen die wenigsten über klare Kenntnisse, aber sie sind vielfach bewegt von den interkonfessionellen Problemen. Gerade diese Stunde kann so interessant werden, daß Schüler und Lehrer den Wunsch haben, weitere Stunden über dieses Thema folgen zu lassen.

2 a) Die Schüler erwarten — mit Recht — weder Polemik noch Apologetik, sondern sie wollen *sachlich* unterrichtet werden. Auch diskutieren sie gern. Solche *Diskussion* verlangt eine sachliche Führung.

b) Wie in allen guten ökumenischen Gesprächen, kann der Lehrer auch bei strenger Sachlichkeit keinen Standpunkt über den Konfessionen beziehen. Er muß selbst auf dem Boden eines *Bekenntnisses* stehen und soll diesen erkennen lassen.

3. Das Thema „Ökumene und Rom“ ist derartig umfangreich, daß in einer Stunde nur ein *Ausschnitt* behandelt werden kann. Voraussetzung für diese Stunde ist, daß der Begriff „Ökumene“ vom Neuen Testament her und innerhalb der kirchlichen Lage der Gegenwart hinreichend geklärt ist. Die Schüler müssen bereits einen Begriff vom „Ökumenischen Rat der Kirchen“ (ÖRK) in seiner Breite von den orthodoxen bis zu den Freikirchen und von der theologischen Basis dieses Welt-rates der Kirchen haben.

4. Sehr spannend kann die Stunde werden, wenn sie die Form eines direkten *Dialoges* zwischen evangelischen und katholischen Schülern unter der Leitung beider Lehrer annimmt. Dies wird sich in der Regel erst empfehlen, wenn auf beiden Seiten eine gewisse Grundlage geschaffen ist. Eine weitere Voraussetzung ist die, daß beide Lehrer im interkonfessionellen Gespräch geübt und ökumenisch eingestellt sind. Sind diese Voraussetzungen gegeben, sollte man ohne Scheu den direkten Dialog suchen. Wir werden die Erfahrung machen, daß gerade im direkten Gespräch der eigene Glaube geklärt und gestärkt wird.

5. Die folgende Unterrichtshilfe ist im Blick auf eine Klasse in der *Oberstufe* einer höheren Schule entworfen. Für andere Schulen und Altersstufen muß sie entsprechend abgewandelt werden.

A.

1. Einleitend ist zu empfehlen, die Begriffe „*katholisch*“ und „*römisch-katholisch*“ zu klären. Das kann durch ein kleines Referat des Lehrers oder eines Schülers geschehen auf Grund der einschlägigen Artikel im „Weltkirchenlexikon“:

- a) „Katholisch“ (W. Küppers, alt-kath.)
- b) „Katholizismus“ (W. Sucker, evang.)
- c) „Katholizität“ (A. Brandenburg, röm.-kath.).

2. Sodann hat der Lehrer vorzutragen, wie die ökumenische Bewegung sich bemüht hat, auch mit der röm.-kath. Kirche zusammenzuarbeiten und welche *Hindernisse* im Weg standen bis zum Pontifikat Johannes' XXIII.

s. Art. a) „Ökumenische Bewegung“ (W. A. Visser 't Hooft, ref.)

b) „Ökumenischer Rat der Kirchen“ (H. H. Walz, evang.).

Diese Einleitung soll nicht zu breit angelegt werden, sondern nur den Hintergrund für das Folgende bilden.

B.

Der eigentliche Hauptteil der Stunde soll dem *gegenwärtigen Verhältnis* zwischen der Ökumene, d. h. in diesem Fall der Bewegung, die im ÖRK ihre geschichtliche Gestalt gewonnen hat, und der röm.-kath. Kirche gewidmet sein.

1. Der ÖRK war auf seiner Grundlage immer *bereit*, auch mit der röm.-kath. Kirche in Beziehung zu treten oder sie sogar als Mitgliedskirche in seine Reihen aufzunehmen; denn alle Kirchen, die die „Basis“ des ÖRK annehmen, können Mitgliedskirchen werden.

a) Die *Basis*, die auf der 1. Vollversammlung in *Amsterdam* 1948 beschlossen wurde, lautete: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“

b) Diese Basis erhielt auf der 3. Vollversammlung in *Neu-Delhi* 1961 folgende erweiterte Fassung: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Von ihrem Dogma her konnte und kann die röm.-kath. Kirche diese Basis anerkennen, zumal seit das II. Vatikanische Konzil 1964 in seinem Dekret über den Ökumenismus auch in der Mehrzahl von „*Kirchen*“ spricht.

c) Im Jahre 1950 beschloß der Zentralaussschuß des ÖRK in Toronto (Kanada), daß jede Kirche ihr Selbstverständnis wahren kann, wenn sie dem ÖRK beitrifft. Der ÖRK bildet keine Kirchen-Union, sondern überläßt jeder Mitgliedskirche die volle Freiheit in ihrer Lehre und ihrem Handeln. Vollends diese Toronto-Erklärung macht es grundsätzlich möglich, daß auch die röm.-kath. Kirche dem ÖRK beitreten könnte.

d) Diesen Schritt hat die röm.-kath. Kirche bisher nicht getan, aber fortschreitend manche Beziehungen zum ÖRK aufgenommen durch gegenseitige Besuche und Beratungen auf den verschiedensten Ebenen.

2. Wie stellt sich die röm.-kath. Kirche zur ökumenischen Bewegung?

Darauf antwortet das „Dekret über den Ökumenismus“ (1964) (s. „Die Konzilsdekrete“, mit einer Einführung von Kardinal Jaeger, Münster 1965).

Das I. Kapitel handelt von den *katholischen Prinzipien* des Ökumenismus, von der Einheit und Einzigkeit der Kirche und dem Verhältnis der getrennten Brüder zur katholischen Kirche. Wir stellen fest, daß die nicht-römisch-katholischen Christen nicht mehr „Schismatiker“, d. h. Abgespaltene, oder „Häretiker“, d. h. Irrlehrer, genannt werden, sondern Brüder, die freilich getrennt sind.

Das II. Kapitel handelt von der *praktischen Verwirklichung* des Ökumenismus. Darin geht es nicht nur um die Erneuerung der Kirche, sondern auch um die Bekehrung der Herzen. Ausdrücklich wünscht das Konzil das einmütige und gemeinsame Gebet von Katholiken und Christen anderer Bekenntnisse. Wir müssen uns über die Grenzen der eigenen Konfession hinweg *kennenlernen* und *zusammenarbeiten*.

Im III. Kapitel unterscheidet das Dekret zwischen

- a) *getrennten Kirchen* und
- b) *kirchlichen Gemeinschaften* (communitates ecclesiales).

Unter a) sind im wesentlichen die mit Rom nicht verbundenen *orientalischen* Kirchen, hauptsächlich die orthodoxen Kirchen und in gewisser Hinsicht auch die Anglikaner gemeint,

unter b) die aus der *Reformation* des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen lutherischen, reformierten und übrigen protestantischen Kirchen und Gemeinschaften.

Zu a) betont das Dekret die *Einheit* mit der römischen Kirche im Gottesdienst, im bischöflichen Amt, in einem gültig geweihten Priesterstand, in der Verehrung der Gottesmutter, im Mönchtum. Entscheidender Punkt der *Trennung* bleibt (nicht ausdrücklich genannt) die Lehre vom römischen Papst. Ungeachtet dessen empfiehlt das Konzil Verständnis und enge Verbundenheit, besonders mit den Orientalen in der Diaspora, im Geist der Liebe.

Zu b) heißt es wörtlich unter Ziffer 19 (S. 47): „Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in der schweren Krise, die im Abendland schon vom Ende des Mittelalters ihren Ausgang genommen hat, oder auch in späterer Zeit vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennt wurden, sind mit der katholischen Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden, da ja das christliche Volk in den Jahrhunderten der Vergangenheit so lange Zeit sein Leben in kirchlicher Gemeinschaft geführt hat.

Da jedoch diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wegen ihrer Verschiedenheit nach Ursprung, Lehre und geistlichem Leben, nicht nur uns gegenüber, sondern auch untereinander nicht wenige Unterschiede aufweisen, so wäre es eine überaus schwierige Aufgabe, sie recht zu beschreiben, was wir hier zu unternehmen nicht beabsichtigen.

Obgleich die ökumenische Bewegung und der Wunsch nach Frieden mit der katholischen Kirche sich noch nicht überall durchgesetzt haben, so hegen wir doch die Hoffnung, daß bei allen ökumenischer Sinn und gegenseitige Achtung allmählich wachsen.

Dabei muß jedoch anerkannt werden, daß es zwischen diesen Kirchen und Gemeinschaften und der katholischen Kirche Unterschiede von großem Gewicht gibt, nicht nur in historischer, soziologischer, psychologischer und kultureller Beziehung, sondern vor allem in der Interpretation der offenbaren Wahrheit. Damit jedoch trotz dieser Unterschiede der ökumenische Dialog erleichtert werde, wollen wir im folgenden einige Gesichtspunkte hervorheben, die das Fundament und ein Anstoß für diesen Dialog sein können und sollen.“

Dann erinnert das Dekret an das *gemeinsame Bekenntnis zu Christus* und das *Studium der Heiligen Schrift*. In der Tat ist ein Gespräch zwischen evangelischen

und katholischen Christen am fruchtbarsten, wenn man gemeinsam Abschnitte der Bibel liest, auslegt und von daher die Wirklichkeit der getrennten Kirchen betrachtet. Das Sakrament der *Taufe* begründet ein Band der Einheit. Neue Abkommen zwischen den Kirchen haben das Ziel, die weithin vom katholischen Priester geübte Praxis, Konvertiten bedingungsweise noch einmal zu taufen, einzuschränken auf die Fälle, in denen erwiesen ist, daß die erste Taufe nicht der Stiftung Christi entsprechend (Matth. 28) vollzogen war. *Trennend* wirkt weiterhin die katholische Auffassung, daß den reformatorischen Kirchen die *apostolische Sukzession* des bischöflichen Amtes und darum auch gültig *geweihte* Amtsträger fehlen. Infolgedessen hätten sie die „vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt“ (Ziff. 22). Aber — und das ist ein Fortschritt — das evangelische *heilige Abendmahl* wird als „Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn“ und folglich als Bekenntnis der „lebendigen Gemeinschaft mit Christus“ anerkannt.

C.

Abschließend ist zu fragen, welche *Folgerungen* wir aus diesem heute gegebenen Verhältnis zwischen der Ökumene und Rom zu ziehen haben:

1. Wir dürfen einander *nicht gleichgültig* gegenüberstehen. Es wäre ein Zeichen unchristlicher Hoffnungslosigkeit und eines mangelnden Glaubens an die Macht des göttlichen Geistes, wenn wir meinen, es bleibe alles beim alten und es würde sich doch nichts ändern an diesem Verhältnis.

2. Ein neues und lebendiges Verhältnis kommt *nicht* dadurch zustande, daß *Kompromisse* geschlossen werden oder diplomatische und taktische Verhandlungen uns weiterführen, wie man es in der Politik und Wirtschaft tut. Zwar gibt es auch kirchenpolitische Verhandlungen; aber sie haben nur ein Recht auf Grund neuer Erkenntnisse und einer inneren Wandlung, zu der alle gerufen sind.

3. Wenn wir uns überhaupt vorstellen können, wie die *Einheit in der Wahrheit* zwischen den getrennten Kirchen und Christen, auch im Blick auf die Ökumene und Rom, wachsen kann, dann soll uns nicht das Bild einer Welt-Einheitskirche vor Augen stehen, die dadurch zustande kommt, daß alle zu einer organisierten Kirche übertreten. *Konversionen* sind *kein Mittel*, um die Einheit in Christus herzustellen.

4. Jeder Christ und jede Kirche sind vielmehr aufgerufen, *im eigenen Bekenntnis* tiefer und besser den Grund der Wahrheit zu erkennen. Dazu gehört:

a) das persönliche und das gemeinsame *Gebet* um die rechte Gemeinschaft mit dem einen Herrn,

b) das persönliche und das gemeinsame Hören auf *Gottes Wort*,

c) das geduldige und vertrauensvolle *Gespräch* zwischen den getrennten Christen,

d) *gemeinsame Arbeit* in Taten der Liebe, im Beruf und in der Welt,

e) und in dem allen das *Vertrauen* zu dem dreieinigen Gott, daß er sein Werk zu seinem Ziel führen wird.

Reinhard Mumm

CHRONIK

Der Exekutivausschuß des ÖRK nahm auf seiner Tagung vom 11. bis 15. Juli in Genf Berichte zur Frage der Glaubensfreiheit, zur Lage in Südafrika, über die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche und zu den „konservativen Evangelikalen“ entgegen, traf Vorbereitungen für die 4. Vollversammlung und informierte sich über die Tätigkeit der verschiedenen Abteilungen und Referate des ÖRK. Außerdem befaßte sich der Ausschuß in gesonderten Erklärungen mit den Konflikten in Vietnam und in der Dominikanischen Republik sowie mit dem Problem des Welt-hungers.

In einem feierlichen Gottesdienst wurde am 11. Juli das neue Dienstgebäude des ÖRK seiner Bestimmung übergeben.

Der Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung tagte im Juli in Bad Saarow (DDR).

Das Referat für Glauben und Kirchenverfassung will durch eine neue Studienarbeit über „kirchliche Protestbewegungen“ soziale, psychologische, theologische und andere Faktoren erforschen, die der christlichen Einheit im Wege stehen.

Mit der Aufnahme von weiteren drei asiatischen Kirchen hat sich die Zahl der Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes auf genau 100 erhöht.

Der Lutherische Weltbund zählt nach Aufnahme von zwei südafrikanischen Kirchen jetzt 72 Mitgliedskirchen in 37 Ländern.

Über 17 300 Delegierte aus 90 Ländern nahmen vom 25.—30. Juli am 11. Weltkongreß der Baptisten in Miami Beach im amerikanischen Bundesstaat Florida teil.

Die Konferenz Europäischer Kirchen umfaßt jetzt 76 Mitgliedskirchen in 22 Ländern Europas.

Theologische Kontroversfragen standen im Mittelpunkt der ersten Konsultation zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes, die vom 25.—27. August in Straßburg stattfand.

Unter dem Thema „Gottes Ver-söhnungswerk unter den Nationen heute“ stand eine Tagung, die Anfang Juli im Ökumenischen Institut Bossey etwa 100 Teilnehmer aus 28 europäischen und nordamerikanischen Ländern zu Gesprächen über den Friedensauftrag der Kirchen in Ost und West vereinte.

Die gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für den entwurzelten Menschen des Welt-raumzeitalters unterstrichen die Teilnehmer einer Konsultation, die im Ökumenischen Institut Bossey Ende August eine repräsentative Gruppe führender jüdischer und christlicher Persönlichkeiten zusammenführte.

Die Bruderschaft von Taizé beging unter Anwesenheit zahlreicher Gäste aus der Ökumene am 29. August ihr 25jähriges Bestehen.

Zu einem Grundsatzgespräch über Wesen und Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland trafen sich Ende Juni in Hannover führende Persönlichkeiten der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Freikirchen sowie der Alt-Katholischen Kirche.

Der 12. Deutsche Evangelische Kirchentag in Köln zählte etwa 1500 ökumenische Dauerteilnehmer aus 36 Ländern, darunter 300 aus Holland und jeweils über 200 aus England und den USA.

VON PERSONEN

In der Nachfolge von Bischof Leslie Newbigin, der als Bischof von Madras in die Kirche von Südinien zurückgekehrt ist, übernahm der amerikanische Pfarrer Robbins Strong (Vereinigte Kirche Christi) die vorläufige Leitung der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK.

Als Nachfolger von Dozent Dr. Hans Jochen Margull, der als Gastprofessor nach Japan gegangen ist, wurde der schweizerische reformierte Pfarrer Walter J. Hollenweger zum Exekutivsekretär des Referats für Fragen der Verkündigung im ÖRK ernannt.

Professor Dr. Nikos Nissiotis wird am 1. August 1966 die Leitung des Ökumenischen Instituts und der Hochschule für ökumenische Studien in Bossey übernehmen, deren Mitarbeiterstab er schon seit 1958, als Beigeordneter Direktor seit 1962, angehört. Er wird damit Nachfolger von Professor D. Hans Heinrich Wolf, der im nächsten Jahre einem Ruf an die Theologische Fakultät der neu errichteten Universität in Bochum Folge leisten wird.

Der Lutherische Weltbund berief Pastor André Appel (Straßburg) zu seinem neuen Generalsekretär. Er wird Ende des Jahres die Nachfolge von Pastor Dr. Kurt Schmidt-Clausen antreten, der in seine hannoversche Heimatkirche zurückkehrt.

Professor Dr. Woldemar Gastpary hat am 1. September die Leitung der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau übernommen, an der etwa 100 evangelische, alt-katholische und orthodoxe Theologen ausgebildet werden.

Am 15. September beging Pfarrer Jakob Ivanovich Zhidkov (Moskau), früherer Präsident des Verbandes der Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR, seinen 80. Geburtstag.

Nach langem, schwerem Leiden ist am 26. August der frühere Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Pfarrer Dr. Carl E. Lund-Quist, im Alter von 56 Jahren in Minneapolis gestorben.

In dem Beileidstelegramm des ÖRK anlässlich des Todes von Professor D. Albert Schweitzer, der am 4. September im Alter von 90 Jahren in Lambarene starb, heißt es: „Einer der Großen dieses Jahrhunderts ist von uns gegangen. Die Einmaligkeit und Zielbewußtheit in seinem Denken und Handeln haben die Gedanken der Menschen überall in der Welt in ihren Bann gezogen. Er hat auch der Kirche gegenüber bezeugt, was Hingabe bedeuten kann. Der Ökumenische Rat bringt seine Dankbarkeit zum Ausdruck für die Arbeit Dr. Schweitzers als Gelehrter und Vorbild.“

Professor W. S. Tindal, Edinburgh, ein führendes Mitglied im Zentralausschuß des ÖRK, ist am 11. September im Alter von 66 Jahren gestorben.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Horst Bürkle, „Die Frage nach dem ‚kosmischen Christus‘ als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie“, *Kerygma und Dogma*, Heft 2/1965, S. 103 bis 115.

In diesem Vortrag, der im Mai 1964 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg gehalten wurde, will Bürkle am Modellfall der Diskussion um

den „kosmischen Christus“, die in Neu-Delhi 1961 nach einem Vortrag J. A. Sittlers in Gang kam, verdeutlichen, „in welcher Weise theologische Arbeit den heute notwendigen ökumenischen Rang erhält“. Diese Diskussion erfüllte zwei Bedingungen, die jede theologische Diskussion heute erfüllen muß: „den missionarischen Bezug und die ökumenische Gültigkeit“.

In zwei Abschnitten rekapituliert Bürkle Sittlers Entwurf einer kosmischen Christologie sowie die Kritik, die von Andersen und Rosenkranz — in Anlehnung an Käsemann — dazu erhoben wurde. Die Kritik trifft aber nicht die eigentliche Intention Sittlers, die für die Theologen der jungen Kirchen weiterhin überaus relevant bleibt. Es geht darum, daß der Christus, der als mein Herr und als Haupt der Kirche erfahren wurde, auch als Herr des Weltgeschehens entdeckt wird. In diesem Sinne wird das Evangelium „kosmisch“ expliziert, ist Christus „kosmischer Christus“. Von da aus kann die missionarische Auseinandersetzung mit den „sendungsbewußt gewordenen Fremdreigionen“ neu unternommen werden.

Aus der missionarischen Praxis der jungen Kirchen heraus ist eine theologische Problemstellung erwachsen, die von allgemein-kirchlicher, von ökumenischer Bedeutung ist.

Wilhelm Niesel, „Union with the Anglicans?“, *The Reformed and Presbyterian World*, Nr. 6, Juni 1965, S. 246—249*).

Ein erfrischender kleiner Aufsatz, der sich in kritischer Weise mit den Unionsverhandlungen in der weiten Welt auseinandersetzt, bei denen in der Regel auch Anglikaner und Reformierte beteiligt sind.

Haben sich die Reformierten einfach der Forderung der Anglikaner zu beugen, daß sie — die Anglikaner — ihr Verständnis vom dreifachen Amt, vom (offensichtlich nicht klar zu definierenden) Episkopat verbindlich in die Unionskirche einbringen dürfen? Warum wird nicht genügend berücksichtigt, was die Reformierten an Wertvollem zum Amtsverständnis beizutragen haben, z. B. ihre Auffassung von Diakonie?

Diese Anmerkungen Niesels richten sich nicht gegen Unionen zwischen Anglikanern und Reformierten, sie plädieren vielmehr für echte Unionen, zu denen jeder der Partner seine Gaben gleichberechtigt beitragen kann.

Stephen Neill, „Als Anglikaner in einer lutherischen Umwelt“, *Lutherische Rundschau*, Nr. 3, August 1965, S. 308—321.

Zur „Lutherischen Rundschau“ vom August 1965, die die „Anglikanisch-lutherische Begegnung“ zum Thema hat, steuert der Anglikaner Stephen Neill, Nachfolger Walter Freytags auf dem Lehrstuhl für Missionswissenschaft und ökumenische Beziehungen an der Universität Hamburg, einen persönlich gehaltenen und nicht zuletzt deswegen hochinteressanten Erfahrungsbericht bei.

N. nimmt Stellung zu beinahe allen Gebieten des Gemeindelebens. Dabei ist seine Kritik zwar nicht völlig neu, bekommt aber im Munde dieses Mannes ein besonderes Gewicht. Mit großer Offenheit nennt N. als die Not der deutschen Kirchen die Schwäche oder gar das Fehlen echten Gebets- und Frömmigkeitslebens. Er selbst habe sich schon bei der Frage ertappt, „ob denn in lutherischen Kirchen überhaupt noch jemand betet“. Äußerst bedenkenswert scheint N.s Meinung zu sein, „daß das einzige, was die deutschen Kirchen wirklich retten könnte, die Abschaffung der Kirchensteuern wäre, eine große Befreiung, für die meiner Ansicht nach alle Freunde dieser Kirche von Herzen beten“.

Paul Abrecht, „The Social Thinking of the World Council of Churches“, *The Ecumenical Review*, Nr. 3, Juli 1965, S. 241—250*).

Hier ist ein Vortrag abgedruckt, den der Exekutivsekretär des Referates „Kirche und Gesellschaft“ im Ökumenischen Rat der Kirchen anläßlich einer Konsultation der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK im März dieses Jahres in Genf gehalten hat. In dem detaillierten geschichtlichen Abriss des ökumenischen Sozialdenkens stehen als markante Punkte die Konferenzen von Stockholm (1925) und Oxford (1937). Die Darstellung der Nachkriegsphase im Sozialdenken der ökumenischen Bewegung (Amsterdam: „Verantwortliche Gesellschaft“) leitet über zu den Schlußabschnitten über „Die christliche Verantwortung für raschen sozialen Umbruch“ und „Die Charakteristika ökumenischen Sozialdenkens“.

Lucien Richard, „The Word and the Sacraments: An Ecumenical Approach to the Sacraments“, *Journal of Ecumenical Studies*, Nr. 2, Spring 1965, S. 234—250.

Schon seit Lausanne sei in der ökumenischen Bewegung ein starker Zug zum Sakramentalismus zu beobachten, freilich zu einem Sakramentalismus, der in engem Verhältnis zum Wort steht, meint der amerikanische Katholik Richard. Ziel des Aufsatzes ist, einen ökumenischen Ansatz zum Studium der Sakramente vorzuschlagen, wie ihn etwa Bischof de Smedt in der ersten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils schon trefflich beschrieben habe.

In drei Hauptabschnitten versucht R. sein Ziel zu erreichen: Einer Beschreibung traditioneller protestantischer Sakramentslehre folgt ein seelsorgerlich anmutender Absatz über Schwierigkeiten, die sich für Protestanten im Verständnis einiger Punkte katholischer Positionen der Sakramentslehre ergeben; am Schluß steht ein Versuch, katholische Sakramentslehre im Licht einer Theologie des Wortes Gottes abzubilden, um damit den Protestanten den Zugang zu ihr zu erleichtern.

Augustinus Kardinal Bea, „Eucharistie und die Einheit der Christen“, *Stimmen der Zeit*, Heft 12, September 1965, S. 401—413.

Die Eucharistie ist „in einem ausgezeichneten Sinn Sakrament der Einheit aller Getauften“. Inwieweit aber entspricht die Wirklichkeit der christlichen Welt dieser Einheitsbedeutung der Eucharistie? oder genauer: „1. Wie stellt sich die Einheit der Christen dar im Hinblick auf das Sakrament der Einheit selbst? 2. Sind sich die Christen in ihren Bemühungen, die verlorene Einheit wiederherzustellen, bewußt, welche Stellung und Funktion dabei der Eucharistie zukommt — und wenn ja, wie und in welchem Maß?“

Mit diesen Fragen geht Bea Lehre und Praxis der orthodoxen und protestantischen Kirchen ab und kommt zu dem Schluß: Im Blick auf die Eucharistie wird man sich erst recht schmerzlich bewußt, daß — und wie! — getrennt die Christen sind. Doch ist die Eucharistie auch zugleich ein Zeichen der Hoffnung auf die Einheit, weil sie „in der Tat das wirksamste Heilmittel gegen die Spaltungen und göttliche Quelle der Einheit ist“.

Heinrich Fries, „Das Konzil und die Einheit der Christen“, *Catholica*, Nr. 2/1965, S. 83—107.

Der Münchener Fundamentaltheologe beginnt mit möglichen außer-katholischen Einwänden gegen das Konzil, die im Hinblick auf die päpstlichen Korrekturen an der dogmatischen Konstitution über die Kirche und am Dekret über den Ökumenismus, im Hinblick auf Methoden, Verfahren und „Manipulationen im Hintergrund“ etc. laut werden könnten und zum Teil schon laut geworden sind.

Gegen diesen Hintergrund zeichnet F. in zwei großen Abschnitten sein „Gegenbild“, „das nicht weniger auf Tatsachen beruht, die mit dem Konzil und dem Konzilsgeschehen verbunden sind und die gesehen werden müssen“. Deutlich wird herausgestellt, daß der Satz von der *ecclesia semper reformanda* zu einer Grundaussage des Konzils geworden sei. Die Türen, die Johannes XXIII. auftrat, sind eher weiter geöffnet als zugeschlagen worden; die eingetretenen Verzögerungen, z. B. hinsichtlich der Verabschiedung der Konstitution über die religiöse Freiheit, sind kein böses Omen, sondern werden sich zum Nutzen der Sache auswirken. Auch die erwähnten Änderungen an der Konstitution über die Kirche und am Ökumenismusdekret, die zunächst negativ erschienen, werden positiv interpretiert.

In seinem Hauptabschnitt zeigt F. auf, wie das Konzil in den Konstitutionen über die Liturgie und über die Kirche und im Dekret über den Ökumenismus auf „Wahrheiten und Tatsachen eingeht, die als christliche Realität und als heiliges Erbe bei den anderen in besonderer Weise bewahrt werden“. Damit sind Schritte unternommen auf dem Weg zur Einheit, die auch durch das, was auf diesem Konzil an „Schwäche, Versagen, vielleicht auch an Enttäuschungen“ noch kommen mag, „nicht mehr ungeschehen gemacht werden“ können.

Wolfgang Luttenberger, „Der Beitrag des Luthertums zur Ökumene“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 8, August 1965, S. 366—370.

Die Autorität des Evangeliums ist die Voraussetzung für den Beitrag des Lutheriums zum Verständnis der einen Kirche. Drei „ekklesiologische Aspekte“ werden zu diesem Verständnis beigezeichnet: 1. Die Kirche ist Kirche Jesu Christi. Ihre Einheit besteht in dem Grund der Kirche, Jesus Christus; sie ist pneumatisch und nicht uniform, darum herrscht in ihr Freiheit, d. h. man kann mit den Lehrgegensätzen, mit der Spannung zwischen Wahrheit und Einheit leben. 2. Die Kirche ist Kirche für die Menschen. Sie ist nicht Kirche der Menschen oder ohne die Menschen, vielmehr machen Verkündigung und Sakrament sie zur Kirche für die Menschen. 3. Die Kirche ist Kirche in der Welt. Sie hat Bedeutung für die Welt und die Welt für sie. Dabei darf nie vergessen werden, daß die Welt „Gottes in Christo geliebte Welt“ ist, weshalb die Kirche der Welt auch die „procura“ schuldig ist.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Wolfgang Rüdell SJ, „Zur Unterscheidung von ‚Kirche‘ und ‚Sekte‘“, *Catholica*, Nr. 2/1965, S. 161–168.

Hans Wulf SJ, „Kirchen im Dialog“, *Stimmen der Zeit*, Nr. 8, Mai 1965, S. 81–97.

Ernst Kinder, „Römisch-katholischer ‚Ökumenismus‘“, *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 6, Juni 1965, Sp. 401–412.

Hans Hohlwein, „Über das Zweite Vatikanische Konzil“. Ein Buchbericht. *Pastoraltheologie*, Nr. 6, Juni 1965, S. 229–238.

Patrick C. Rodger, „Towards the Wholeness of the Church“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, April 1965, S. 146–156.

Karl Rahner, „Ideologie und Christentum“, *Concilium*, Nr. 6, Juni/Juli 1965, S. 475–483.

ÖKUMENISCHES STUDIEN- UND ARBEITSMATERIAL

Handreichung zur „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ 1966: „Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein!“ 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 1, Heusteigstr. 34.)

Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden. Herausgegeben von Hans Jochen Margull, Genf 1965. 246 Seiten. Kart. DM 8,—.

In vier Teilen werden zu den Hauptüberschriften: „Der Weg der Gottesherrschaft“, „Die Welt im Wandel“, „Die Kirche in der Welt“, „Missionarische Existenz“ 39 Beiträge von namhaften Mitarbeitern und verschiedenen Arbeitsgruppen vorgelegt. Den fünften Teil bildet eine Zusammenfassung, die als Bericht an den Zentralaussschuß anläßlich seiner Sitzung in Enugu gegangen ist. Ein Literaturverzeichnis vervollständigt diese reiche Sammlung.

(Zu beziehen durch die Informationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, 150 Route de Ferney.)

Protokoll und Berichte der 18. Tagung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Enugu, Ostnigeria, 12.–21. Januar 1965, Genf 1965. 289 Seiten. Kart. DM 9,—.

Das vollständige, aus dem Englischen übertragene Protokoll! Eine Fundgrube für den ökumenischen Interessierten!

(Zu beziehen durch das Kirchliche Außenamt der EKD in Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109.)

Das Amt der Diakone. Studien des Ökumenischen Rates Nr. 2, Genf 1965. 91 Seiten. Brosch. DM 4,80.

Hier werden verschiedene Aspekte des Diakonats behandelt, wie sie in den Gliedkirchen des ÖRK lebendig sind.

(Zu beziehen durch die Informationsabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, 150 Route de Ferney.)

Ernst Hornig, „Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung für die Ortsgemeinde“. Sonderdruck aus *Pastoralblätter*, Nr. 5/6-1965. 24 Seiten. Brosch. DM —,75.

Ein erfreulicher Beitrag zu diesem wichtigen, leider oft vernachlässigten Thema.

(Zu beziehen durch die Ökumenische Centrale in Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109.)

Jahrbuch Evangelischer Mission 1965. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. 139 Seiten. Kart. DM 3,—.

Neben aktuellen Beiträgen von H. W. Gensichen, N. P. Moritzen u. a. bietet das Jahrbuch statistische Übersichten, Missions-

anschriften, eine Literaturschau und anderes Arbeitsmaterial.

Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von Joseph Ratzinger, Münster 1965. 169 Seiten. Kart. DM 9,—.

Zweites Vatikanisches Konzil. Die Konzilsdekrete „Über den Ökumenismus“ und „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen“. Lateinisch und Deutsch. Mit Beiträgen von Erzbischof Lorenz Jaeger, Werner Becker und Eduard Stakemeier, Münster 1965. (Sonderheft der „Catholica“, Heft 1/1965.) 82 Seiten. Kart. DM 5,—.

Beide Konzilsdokumente — die hier in sehr ansprechender Aufmachung vorliegen — dürften als Quellenmaterial für das Gespräch mit der katholischen Kirche unentbehrlich sein.

NEUE BÜCHER

KATHOLIZISMUS

Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1965. 173 Seiten. Lw. DM 14.80.

Wer sich eingehender mit Vorgeschichte, Zustandekommen und Auslegung des Konzilsdekrets „Über den Ökumenismus“ beschäftigen möchte, greife zu diesem Buche, das neben dem lateinischen und dem deutschen Text einen ausführlichen Kommentar von Erzbischof Lorenz Jaeger enthält, der als Mitglied des Sekretariats für die Einheit der Christen und der zuständigen Konzilskommission einer der Väter des Dekrets und daher mit dessen Intentionen und Verständnis auf das genaueste vertraut ist. Für den ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche stellt die vorliegende

Veröffentlichung, die in Kürze auch in englischer, französischer und italienischer Sprache erscheinen wird, eine unentbehrliche Hilfe dar. Kg.

Cornelis A. de Ridder, Maria als Miterlöserin? Die Diskussion über die Mitwirkung der Mutter Gottes am Erlösungswerk Christi in der heutigen römisch-katholischen Theologie. — Aus dem Niederländischen übersetzt von Lic. Heinrich Quistorp. Kirche und Konfession, Bd. 5. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. 176 Seiten. Brosch. DM 22,—.

Die Auseinandersetzungen des II. Vatikanischen Konzils über die Einordnung und den Inhalt des Marienschemas haben die bisher mehr hinter den Kulissen ausgetragenen mariologischen Gegensätze innerhalb der römisch-katholischen Kirche zutage gebracht. Da die Marienfrage gerade im Zeit-

alter beginnender zwischenkirchlicher Gespräche einen besonders notwendigen Kontroverspunkt darstellt, und da die mariologische Literatur kaum mehr zu übersehen ist, sollte man es dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes besonders danken, daß er nach der Gesamtübersicht von G. Miege nun auch eine Untersuchung über das Teilproblem der Miterlöserschaft Mariens dem deutschen Leser zugänglich macht.

Der Verfasser unterscheidet bei seiner Sichtung der einschlägigen Literatur drei Gruppen von Mariologen: Vertreter der These, der Antithese und der Synthese. Eine Dogmatisierung der Maria *corredemptrix* hält er nach dem derzeitigen Stand der Diskussion für sehr unwahrscheinlich. Obwohl deutlich wird, daß sich die römisch-katholische Theologie die Dinge bei weitem nicht so leicht macht, wie der Außenstehende es gern unterstellen möchte, bleibt für die reformatorische Theologie die Personifikation der Erlösten und miterlösenden Menschheit in Maria unannehmbar.

Ulrich Valeske

Ulrich Kühn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Kirche und Konfession Band 9.* Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. 279 Seiten. Brosch. DM 28.—.

Kühns Untersuchung hat zunächst den Vorzug, ihr Thema in sorgfältiger dogmengeschichtlich-genetischer Weise angepackt zu haben, so daß man über die Entwicklung bis zur *Summa theologiae* (Sentenzenkommentar und *Summa contra Gentiles*) zur reifen systematischen Theologie des Gesetzes in der *Summa* selbst geführt wird. Dabei ergeben sich durchaus Fortbildungen in der Theologie des Gesetzes, doch wird man dem Verfasser in dem Ergebnis, daß in der *Summa* die volle und durchgreifende Entfaltung der Gesetzeskonzeption vorliegt, folgen dürfen. Das neue Gesetz wird hier als inneres Gesetz des Gott sich in Liebe freischenkenden Menschen verstanden. Kühn beobachtet aber eine Grenze in der Konzeption der Gottesliebe bei Thomas. Er könne das ständige Angewiesensein des Menschen und seiner Spontanität auf Gottes je kontingentes Handeln und Wollen nicht genügend zum Ausdruck bringen. Hier ergibt sich ein wesentlicher, für die heutige

kontroverstheologische Debatte eigens zu erörternder Unterschied zur Rechtfertigungserfahrung Luthers, aus der sich ja zweifellos eine bestimmte reformatorische Gesamtkonzeption vom Gott-Mensch-Verhältnis ergibt. Der Verfasser möchte gleichwohl diesen Unterschied nicht als wirklichen Gegensatz interpretieren. Es öffnet sich so das Feld zur innerevangelischen und ökumenischen Diskussion um das Wesen des Gesetzes und zu einer Überprüfung der klassischen reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Kühn macht es sich in der Auseinandersetzung mit der heutigen lebhaften innerevangelischen Gesetzesdiskussion nicht leicht, den eigentlichen Unterschied zwischen Thomas und dem reformatorischen Ansatz zu bestimmen. Er sieht ihn darin, daß von Thomas der Übergang vom Gesetz zum Evangelium vorwiegend als ein geschichtliches Ereignis der Vergangenheit angesehen wird, während bei Paulus und auch bei Luther die Beschreibung des Übergangs eine ausgesprochen existentielle Note trägt. In den scharfsinnigen Analysen des Verfassers hätte eine schärfere Beachtung der eschatologischen Dimension im Denken sowohl von Thomas als auch von Luther wohl zu noch schärferer Profilierung der Unterschiede und der Gemeinsamkeiten in den Ansätzen führen können. St. Pfürtners hätte dabei Wegweisung bieten können. Trotz dieses methodischen Desideriums möchten wir die Arbeit als ein hervorragendes Musterbeispiel verantwortlicher theologischer Gesprächsführung bezeichnen.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Hans Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Kirche und Konfession Band 8.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. 427 Seiten. Brosch. DM 32.—.

Der Verfasser ist davon überzeugt, daß die Zeit zu einer Revision des Thomas-Bildes reif ist, da Grundentscheidungen Luthers gegen Aristoteles nicht notwendig die Theologie des Aquinaten selbst betreffen müssen. Die Begrenzung auf das Freiheitsverständnis und auf eine bestimmte Textbasis sowohl für Thomas als auch für Luther wird überzeugend begründet. Die außerordentlich reizvollen Nachvollzüge der Denkschritte bei beiden Theologen sind vom

Verfasser sprachlich originell, aber nicht leicht verstehbar formuliert worden. Es ist uns nicht möglich, die sachliche Berechtigung der Thomas-Interpretation Vorsters ausreichend zu überprüfen, doch scheint uns die Kritik Luthers an den Zwiespältigkeiten der thomanischen Freiheitslehre nicht danebengetroffen zu haben. Der eigentlich kritische Punkt wird dort sichtbar, wo es sich um die Zeit und den Ort handelt, wo die spontan-freiwillige Mitwirkung des Geschöpfes Ereignis wird und sich erfüllt. Bei Luther ist dies, wie der Verfasser schön formuliert, „erst in der königlichen Freiheit der Kinder Gottes der Fall, nämlich dann, wenn sie zu Gottes Gottheit, zu seinem unbedingten Entscheiden und zu ihrer absoluten Gebundenheit an ihn Ja sagen und sich in der Bindung an den Geist frei wissen vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (393). Trotz der prädestinatianischen Entscheidung nimmt Thomas ein Zum-Ziel-Kommen der Menschlichkeit in der Betätigung von Freiheit bereits dann an, wenn Vernunft und Wille in ihrer spezifischen Weise wirken. Die menschliche Intentionalität ist bei Thomas nicht in der Prädestination begründet, sondern von ihr unabhängig. Bei Luther hingegen ist die Intentionalität des Menschen sofort und ausschließlich in ihrer Betroffenheit durch Gottes Prädestination gesehen. Wir führen nur dieses eine Beispiel, das von Vorster eindrucksvoll beleuchtet wird, an. Es macht klar, wie wir bei einem Vergleich zwischen Thomas und Luther uns nicht auf einzelne Elemente ihres Denkens, Motive oder „Loci“ zu beschränken haben, sondern daß der Zusammenhang der Elemente im Rahmen der Denkstruktur aufgewiesen werden muß. Vorster hat keine Mühe gescheut, dies zu tun. Seine sich nicht ohne beträchtliche Mühe erschließende Arbeit darf deshalb als wertvoller Beitrag zu einer Hermeneutik der theologischen Denkstrukturen, die den konfessionellen Strukturen in gewiß nicht zu unterschätzendem Ausmaß zugrunde liegen, angesehen werden.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Gabriel Franks, Die Kirche in den USA. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Radbert Kohlhaas. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1965. 212 Seiten. Leinen DM 19.80.

Mit seinem flüssig, selbstkritisch und nicht ohne Humor geschriebenen Buch möchte der Benediktiner Gabriel Franks ein zutreffendes Bild des amerikanischen Katholizismus zeichnen. Er gibt zunächst in einem kurzen Einleitungsteil (11—42) einen geschichtlichen Abriss der allgemeinen religiösen Verhältnisse in den USA und skizziert dann (43—110) einige ihm bedeutsam erscheinende Episoden aus der amerikanischen Geschichte der römisch-katholischen Kirche (u. a. auch den „Amerikanismus“). In der zweiten Hälfte seines Buches (111—199) schildert der Vf. die gegenwärtige Lage der römisch-katholischen Kirche, wie sie sich in charakteristischen Strömungen und Organisationen des amerikanischen Katholizismus aufweisen läßt (National Catholic Welfare Conference, Confraternity of Christian Doctrine, liturgische Bewegung, Schul- und Bildungswesen, Presse usw.). Angefügt sind eine kurze Bibliographie und statistische Angaben (Stand 1960/61). Die Darstellung macht deutlich, daß die römisch-katholische Kirche in den USA ein Typus eigener Art ist, der sich deutlich von dem europäischen Katholizismus in all seinen Variationen abhebt. In den USA hat katholisches Leben manche Züge des amerikanischen Protestantismus angenommen und ist geprägt durch eine stark subjektiv gefärbte Freiheit und calvinistisch anmutende Gesetzestreue. Zugleich aber hat die römisch-katholische Kirche in diesem Land ihr Profil durch die Abwehr ihrer angelsächsischen Umwelt gewonnen, was der Vf. mit seiner Auswahl der Fakten besonders unterstreicht. Das Buch, das als dritter Band in der Reihe „Die Kirche unter den Völkern“ erschienen ist, vermittelt einen guten Einblick in den American way of life der römisch-katholischen Kirche. Erwin Fahlbusch

Liselotte Höfer, Seelsorge und Ökumene. Seelsorge-Verlag, Freiburg 1964. 188 Seiten. Laminierte Broschur DM 8.70.

Die katholische Autorin, Mitarbeiterin von Prof. Otto Karrer, dem das Buch zum 75. Geburtstag gewidmet ist, unternimmt den Versuch, „einiges Grundsätzliche zur Beziehung ‚Seelsorge und Ökumene‘ aufzuweisen und für die Aufgabenbereiche des Pfarrers und seiner Helfer ökumenische Akzente zu setzen (wobei mit den ‚Helfern‘

nicht nur Vikare und Seelsorgehelferinnen, sondern auch verantwortungsbewußte Laien gemeint sind“ (S. 12). Der Begriff „Seelsorge“ wird hier also nicht nur auf den individuellen Bereich beschränkt, sondern zielt auf die „ökumenische Glaubenserziehung“ der Gesamtgemeinde, um sie in allen ihren Funktionen zum ökumenischen Denken und Handeln zu führen und auf das zwischenkirchliche Gespräch vorzubereiten. Nachdem in einem ersten Abschnitt die praktischen Möglichkeiten und Aufgaben erörtert sind, werden im zweiten Teil wichtige Gesprächsthemen im Lichte ökumenischer Neubesinnung interpretiert (Glaube, Kirche, Amt, Sakrament), während sich der letzte Teil dann zwei — im engeren Sinne — „seelsorgerlichen“ Problemen zuwendet (Konversion, Mischehe). Die Verfasserin verbindet fundierte Sachkunde mit einer befreienden Weite des Verstehens und offener Selbstkritik, ohne dabei die zwischen den Konfessionen stehenden Grundsatzfragen unerlaubt zu vereinfachen. Evangelische Christen sollten nicht nur deswegen zu diesem Buch greifen, weil auch sie darin ständig angesprochen und gefragt werden, sondern weil hier auf katholischer Seite ein ökumenischer Vorstoß in die Gemeinde hinein gewagt wird, der bei uns weithin noch Wunschbild ist. Reichliche Quellenbelege und Literaturhinweise dienen als Unterbau. Kg.

KIRCHE IM OSTEN

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 8 — 1965. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. 214 Seiten. Lw. DM 16.80.

Das Jahrbuch des Ostkircheninstituts in Münster hält sich auch in seinem 8. Band an den bewährten Grundsatz, „daß die Gegenwartskenntnis der Kirchen des Ostens nur auf solider historischer Basis erarbeitet werden kann“ (Prof. Robert Stupperich im Vorwort). Dementsprechend werden — nach einem Gedenken an den verstorbenen russischen Religionsphilosophen L. A. Zander — folgende Themen behandelt: „Priestertum

und Mysterium im östlichen Kirchenverständnis“ (Robert Stupperich), „Patriarch Tichon im Urteil der Russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart“ (Karl-Christian Felmy), „Metropolit Sergij von Riga und die ‚Orthodoxe Mission‘ in Pleskau“ (Eberhard Treulich), „Der polnische Altkatholizismus“ (Nikolaus Olejko), „Erzbischof Prof. D. Teodors Grünbergs“ (Ralph Ruhtenberg), „Union und Agende in Ostpreußen“ (Martin Lackner). Die Chronik umfaßt die Sowjetunion, Polen, die Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Bulgarien und Griechenland (schwer verständlich, warum Rumänien, das auch ökumenisch wieder in den Vordergrund gerückt ist, immer noch fehlt). Ein Literaturbericht „Deutschsprachige Literatur zur Ikonenmalerei seit 1945“ von Günter Ristow sowie Buchbesprechungen runden den reichhaltigen Band ab, der nicht nur bei den Fachleuten, sondern auch in ökumenischen Studienkreisen um der Vielfalt seiner Themen und Informationen willen Beachtung finden sollte. Kg.

Nikita Struve, Die Christen in der UdSSR.

Aus dem Französischen übersetzt von Karlhermann Bergner. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1965. 546 Seiten. Leinen DM 39.—.

Nikita Struve, wissenschaftlicher Assistent für russische Sprache und Literatur an der Sorbonne und Redaktionssekretär der exilrussischen Studentenzeitschrift „Messenger orthodoxe“, hat es unternommen, auf Grund von zahlreichen Dokumenten sowjet-russischer Herkunft, aber auch von persönlichen Berichten und Reiseeindrücken den Weg der russischen Christenheit seit der Oktoberrevolution nachzuzeichnen. Mit großer Sorgfalt ist vom Verfasser eine ungeheure Fülle von Material zusammengetragen, gesichtet und ausgewertet worden. Viele Ereignisse und Entwicklungen entziehen sich freilich verständlicherweise der historischen Erfassung und bleiben daher mehr oder weniger im Dunkeln. An die Stelle von nachweisbaren Fakten treten dann leicht Vermutungen, die die Möglichkeit von Fehlurteilen einschließen — wie denn ja überhaupt manche Vorgänge verschiedenartige Deutungen zulassen oder Einzelfälle überbewertet und verallgemeinert werden können. Das sind Vorbehalte, die der Leser auch dem ebenso fesselnden wie

erschütternden Buch von Nikita Struve gegenüber gelegentlich empfinden wird, ohne daß damit im geringsten die schwere Bewährungsprobe verharmlost werden soll, in die sich die russische Christenheit seit einem halben Jahrhundert gestellt sieht. Kg.

GESCHICHTLICHE FORSCHUNG

Ernst W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. R. Oldenbourg, München — Wien 1965. 213 Seiten. Brosch. DM 14.50.

Der Verfasser, Historiker in Tübingen, legt mit seinen Studien einen für die Reformationsgeschichtsschreibung interessanten und in seiner Art noch nicht vorhandenen Beitrag vor. Auch für das ökumenische Gespräch bedeuten Zeedens Untersuchungen einen Gewinn. In den ersten drei Kapiteln werden bekannte Tatsachen über die Eigenart der konfessionellen Gruppierung des 16. Jahrhunderts zusammengestellt. Dann behandelt der Verfasser die volkstümlichen Reaktionen auf die Reformation, die sich kaum auf einen Generalnener bringen lassen. Besonders wertvoll sind die Nachweise über Formen konfessioneller Verwirrung und Vermischung, während man über „Reste katholischer Glaubensübung und altkirchlicher Traditionen im Luthertum“ nicht eigentlich Neues vernimmt. Besonders lückenhaft sind die Anmerkungen über die Richtlinien und Wege der inneren Reorganisation der lutherischen Kirche geraten. Auf ganzen fünf Seiten entwirft der Verfasser ein dazu noch recht düsteres Bild von den Zuständen in den lutherischen Gemeinden. Verdienstlich ist dagegen die knappe Skizze über die Konfessionsbildung in Osteuropa. Zeedens Analysen drängen den Leser von selbst dazu, nach den Entwicklungen in den Konfessionen zu fragen, nachdem sich im Laufe des 17. Jahrhunderts die Kirchenkörper konsolidierten. Mit dieser Frage stößt man aber schon in den Raum von Pietismus und Aufklärung vor. Zeeden erwähnt aber selbst die Sonderströmungen und Nebenbewegungen, die von Anfang an das Luthertum begleiteten, doch sind wir mit ihm der Meinung, daß die permanente potentielle Reformbereitschaft ein genuines Element

der Reformation Luthers war. Das Buch regt nicht zuletzt zu einer konfessionskritischen Bilanz an und leistet damit einen dankenswerten Dienst.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Wolfgang Offele, Ein Katechismus im Dienste der Glaubenseinheit. Julius Pflugs „Institutio Christiani Hominis“ als katechetischer Beitrag zur interkonfessionellen Begegnung. (Koinonia, Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Bd. 6.) Ludgerus-Verlag, Essen 1965. 320 Seiten. Brosch. DM 25.—, geb. DM 29.—.

Der Verfasser hat sich mit der Textwiedergabe und theologischen Interpretation der *Institutio Christiani Hominis* auf das wohl wichtigste literarische Dokument aus der reichen, noch längst nicht vollständig edierten Hinterlassenschaft des Naumburger Bischofs beschränkt. Sein Buch bietet eine gute Einführung in die Probleme der Pflug-Forschung und einen übersichtlichen biographischen Teil. Bedeutsam ist der Versuch, Pflug nicht nur vag als „Vermittlungstheologen“ zu charakterisieren, sondern nachzuweisen, wie gerade der Katechismus erasmische Gedanken selbständig erweitert und aus der Substanz katholischen Glaubens vertieft. Bei aller Treue zum katholischen Dogma zeigt Pflug eine echte Aufgeschlossenheit für den reformatorischen Ansatz. Seine Reformvorschläge konzentrieren sich aber auf Fragen der innerkirchlichen Reform und Ordnung. Offele analysiert eingehend Pflugs Glaubensbegriff, seine Lehre von der Kirche, von der Rechtfertigung, vom christlichen Leben und den Sakramenten. Während es Pflug gelungen ist, die Ekklesiologie getreu der katholischen Lehre darzustellen, zeigen sich mindestens terminologische Unsicherheiten in der Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung. Nur einmal taucht in der ICH noch die Vorstellung von der „doppelten Rechtfertigung“ auf, die mit dem Tridentinum bereits verworfen war. Offele glaubt die Unklarheit in der Terminologie auf die kerygmatische Notwendigkeit zurückführen zu können, das Ganze der Glaubensüberlieferung sichtbar zu machen. Er findet keine dogmatische Inkorrektheit in Pflugs Rechtfertigungslehre. Immer wieder regen die Interpretationen zu

selbständigem Nachdenken an, so daß das Buch auch einen kontrovers-theologisch-ökumenischen Dienst tun kann. Freilich ist es noch nicht eine abschließende Monographie über Pflug, aber doch ein wesentlicher Beitrag zur Erfassung seiner Theologie.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

ÖKUMENE UND RECHT

Die Ökumene in Theologie und Recht. Vorträge, gehalten auf der Tagung evangelischer Juristen 1964. Herausgegeben von Dekan D. Dr. Th. Heckel. Evangelischer Presseverband für Bayern, München 1965. 78 Seiten. Brosch. DM 4.80.

Am Wochenende vor Trinitatis 1964 fand in der Akademie Tutzing eine Juristentagung des Evangelischen Dekanats München statt. Der Tagung war ein unerwarteter Erfolg beschieden. Schon mit Rücksicht darauf ist es nur zu begrüßen, daß die einzelnen Tagungsbeiträge nunmehr im Druck vorliegen. Ganz besonders sollte dem Herausgeber aber Dank gesagt werden, durch die Veröffentlichung dieser Vorträge, die dem nicht alltäglichen Generalthema „Die Ökumene in Theologie und Recht“ gewidmet waren, in leicht faßlicher Weise den Zugang zu einem mehr als problematischen Grenzgebiet zweier Fakultäten erschlossen zu haben. Und hier ist neben Prof. *Schlink*, der im Anschluß an die theologische Grundlegung „Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament“ von Kirchenrat Prof. *Schmidt* aus eigener Anschauung als evangelischer theologischer Beobachter beim Vatikanischen Konzil über „Das Ringen um einen römisch-katholischen Ökumenismus im II. Vatikanischen Konzil“ berichtet, namentlich der Beitrag von Prof. *Grundmann* zu nennen. Grundmann setzt sich in seinem Referat über „Die ökumenische Bewegung und das evangelische Kirchenrecht“ mit der ganz grundsätzlichen Frage auseinander: Wie kann sich der Jurist mit seinen spezifischen Fähigkeiten und Kenntnissen an der ökumenischen Arbeit beteiligen? In welchem Verhältnis stehen Theologie und Recht überhaupt zueinander?

Daß sich das rechtswissenschaftliche Denken einmal zur Aufhellung verfassungsgeschichtlicher Zusammenhänge besonders

eignet und zum anderen für die Lösung organisationsrechtlicher Probleme geradezu anbietet, ist hierbei nicht eigentlich von entscheidender Bedeutung. Wie Grundmann sehr richtig hervorhebt, liegt der Schwerpunkt weder auf der rechtshistorischen Erfassung und Darstellung bestimmter Strukturgesetze der ökumenischen Bewegung noch auf der verfassungsrechtlichen Ordnung ökumenischer Zusammenschlüsse. Insoweit kann der Theologe vernünftigerweise ohnehin nie des juristischen Sachverständes ganz entraten. Das Hauptgewicht wird man mit Grundmann vielmehr auf die Beantwortung der Frage zu legen haben, ob und auf welche Weise die kirchenrechtliche Argumentation zur Klärung des Wesens und Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung, insbesondere des Ökumenischen Rates der Kirchen beizutragen vermag. In bewußter Abgrenzung von der sehr formalen Lehre Hans *Liermanns* („Grundfragen des ökumenischen Kirchenrechts“, Z. d. Sarigny-Stiftung f. Rechtsgesch., kanon. Abt. 1959, S. 278) und neuerdings auch Dietrich *Piersons* („Universalität und Partikularität der Kirche — Die Rechtsproblematik zwischenkirchlicher Beziehungen“, im Druck) bekennt sich Grundmann in dieser grundlegenden Beziehung zu einer rechtstheologischen Integration im Sinne Erik *Wolfs*. Wolf vertritt bekanntlich in seinem Lehrbuch „Ordnung der Kirche, Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis“ (1961), den m. E. allein zutreffenden Standpunkt, daß der Kirchenrechtslehre im ganzen der Rechtswissenschaft eine transzendierende Aufgabe zufalle. Grundmann interpretiert das dahin: Einen fruchtbaren ökumenischen Beitrag vermag das Kirchenrecht nur unter der Voraussetzung zu leisten, daß es aus dem komplexen Bereich der Theologie den rechtlich relevanten Gehalt herauslöst und mit seinen eigenen Mitteln bearbeitet. So begegnen sich „im Rechtssektor der Theologie... Theologie und Rechtslehre und ergänzen sich gegenseitig zur Rechtstheologie“ (S. 58). Wie Grundmann mit Recht betont, kann allein ein solches Zusammenspiel von Theologie und Jurisprudenz letztlich sinnvoll sein und zudem geeignet, der Gefahr einer Sakrifizierung des Rechts oder einer Verrechtlichung der Theologie wirkungsvoll vorzubeugen. Am Beispiel der Ekklesiologie verdeutlicht G. den Gedanken der wechsel-

seitigen Ergänzung von theologischer und rechtlicher Betrachtungsweise in den verschiedensten Richtungen und weist damit überzeugend nach, daß es einen notwendigen Dialog zwischen Theologen und Juristen gibt. Einen Dialog, der frei ist von falschen Zugeständnissen („Rollentausch“), weil jeder die Grenzen seines Faches wahrt, ohne aber in ihnen zu erstarren.

Die in jeder Beziehung empfehlenswerte Schrift schließt mit der Wiedergabe eines Vortrages über „Das neue österreichische Protestantengesetz aus dem Jahre 1961“, den der bekannte Wiener Kirchenrechtler Prof. Plöchl am 14. Januar 1965 im Evangelischen Bildungszentrum in München gehalten hat. Heinrich Foth

SÜDINDIEN

Um Einheit in Botschaft und Gestalt der Kirche. Auswahl aus den Lehrgesprächen zwischen der Kirche von Süindien und lutherischen Kirchen in Süindien (1948 bis 1959). Eingeleitet und in deutscher Übersetzung herausgegeben von Felix Moderow. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1964. 68 Seiten. Brosch. DM 3.30.

Dieses Bändchen enthält eine Auswahl wichtiger Stücke aus den Lehrgesprächen zwischen der Kirche von Süindien und den lutherischen Kirchen in Süindien, die freilich in der Zwischenzeit schon weitergegangen sind. Da aber gerade in der vorliegenden Sammlung jene fundamentalen Fragen sichtbar werden, die die Kirchen der Reformation insgesamt im Blick auf Unionsverhandlungen beschäftigen müssen, wird diese sachkundige Zusammenstellung dankbar begrüßt werden und als Arbeitsmaterial für Studienkreise gute Dienste leisten können.

Kg.

FESTSCHRIFT

Reformatio und Confessio. Festschrift für D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag am 7. Mai 1965. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Gerhard Müller. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1965. 464 Seiten. Lw. DM 32.—.

Es gibt bei uns heute kaum noch Festschriften, die nicht auch ökumenische Beiträge enthalten. Das ist kein freundliches Zugeständnis an den kirchengeschichtlichen Zeitgeist, sondern stellt in einer ermutigenden Weise die ökumenische Dimension unter Beweis, die auch in der deutschen Theologie das Forschen und Lehren zunehmend bestimmt. Es wäre nur schade, wenn die inhaltliche Fülle und die naturgemäß begrenzte Verbreitung solcher Festschriften derartige Beiträge übersehen oder nicht genügend zur Geltung kommen ließen. Darum heben wir aus dem reichhaltigen Band, der dem Erlanger Kirchenhistoriker Prof. D. Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag gewidmet ist, vier ökumenisch relevante Abhandlungen hervor, die unsere Aufmerksamkeit verdienen: Ernst Kinder „Der ökumenische Beitrag der lutherischen Theologie“, Max Keller-Hüschemenger „Lutherisches Bekenntnis heute (Gedanken zur historischen, theologischen und ekklesiologischen Relevanz des Lutherischen Bekenntnisses)“, Georg F. Vicedom „Die Notwendigkeit eigener Bekenntnisse in den jungen Kirchen“ und Hans-Werner Gensichen „Luthertum und Union in Süindien“.

Darüber hinaus legt der ganze Band mit seinen 30 Aufsätzen Zeugnis davon ab, wie stark der Jubilar auf das Weltluthertum und die Ökumene eingewirkt hat. Kg.

ÖKUMENE UND MISSION IM UNTERRICHT

Hans Günther Schweigart (Hrsg.), *Weltweite Christenheit. Ein Quellenheft zu Ökumene und Weltmission.* (Quellenheft 6 zu *Unser Glaube.*) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965. 106 Seiten. Kart. DM 2.80.

Unter den Materialsammlungen zur ökumenischen Bewegung nimmt die vorliegende von Schweigart eine Sonderstellung ein. Als Quellenheft zu Ökumene und Weltmission für den Religionsunterricht gedacht, mit Sachkenntnis und pädagogischem Geschick ausgewählt, ist weit mehr daraus geworden, als Preis und Titel vermuten lassen. Schweigart legt hier tatsächlich ein „ökumenisches Lesebuch“ vor! Mit einer Fülle von Quellenmaterial führt er durch die Geschichte der ökumenischen Bewegung, zeigt die Situa-

tion der jungen Kirchen und der Mission heute, streift das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche und schließt mit einem Ausblick auf die Begegnung zwischen Juden und Christen. Dieser Band wird bald ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle sein, die in irgendeiner Form in Schule, Jugendarbeit und Gemeinde Ökumene zu unterrichten haben; nicht zu vergessen, daß interessierte Schüler viel Freude an diesem zum Teil hochaktuellen Material haben werden.

Ludwig Rott

Kurt Rose, Die ökumenische Bewegung. Einzelschriften für die Evangelische Unterweisung an Realschulen, Heft 2. W. Crüwell Verlag, Dortmund 1964. 64 Seiten. Brosch. DM 1.80.

Anleitungen für die Behandlung der Ökumene im Unterricht sind heute sehr gefragt und stoßen daher auf besonderes Interesse. Das vorliegende Heft will einen Abriss der ökumenischen Bewegung geben, der „viele Quellen sprechen läßt und so dem Lehrer wie dem Schüler nicht immer leicht zu beschaffendes Arbeitsmaterial anbietet“, wobei „neben der reinen Wissensvermittlung die Absicht auch darauf zielt, ökumenisches Denken und eine ökumenische Gesinnung im Schüler hervorzurufen“ (S. 3). In der Tat wird Lehrern und Schülern hier mit innerem Verständnis historisch wie sachlich ein erster Weg in die ökumenische Gedankenwelt gewiesen. Bedauerlich ist nur, daß nichts über die „Ökumene zu Hause“ gesagt wird, also darüber, wo und wie die Ökumene in unseren Kirchen und Gemeinden als Möglichkeit und Aufgabe begegnet. Gar zu leicht entsteht dadurch der Eindruck, als ob Ökumene nur im Ausland oder auf Weltebene zu finden sei. Der entscheidende Anstoß von Neu-Delhi „Alle an jedem Ort“ sollte bei einer Neubearbeitung einbezogen werden!

Kg.

Die Mission in der Evangelischen Unterweisung. Ein Arbeitsbuch, hrsg. von Walther Ruf mit Erich Viering und 23 Mitarbeitern. Mit 18 Fotos und 12 Zeichnungen. Zweite, verbesserte Auflage. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1965. 436 Seiten. Leinen DM 19.80.

Der ersten, in Heft 1/1965 S. 84 besprochenen Auflage dieses bedeutsamen Werkes

ist sehr schnell eine zweite gefolgt, die Änderungswünsche berücksichtigt, den neuesten Entwicklungen Rechnung getragen und die statistischen Angaben auf den gegenwärtigen Stand gebracht hat. Hier wird Pfarrern und Lehrern eine Fundgrube unterrichtlichen Materials geboten, um den missionarischen Gedanken in der kirchlichen oder schulischen Unterweisung zu entfalten. Daß die innere Zusammengehörigkeit von Sendung und Einheit, von Mission und Ökumene in der theologischen Grundlegung (S. 13 ff.) so gut wie gar nicht zur Geltung kommt, muß freilich im Zeitalter der Integration verwundern und wird durch den etwas isoliert wirkenden Abschnitt „Mission und Ökumene“ (S. 161 ff.) kaum aufgewogen. Es bleibt daher die Frage, die in Pfarrer- und Lehrerkreisen immer wieder laut wird, wann wir zur Ergänzung ein gleichartiges Arbeitsbuch für die Behandlung der Ökumene in der evangelischen Unterweisung erwarten dürfen.

Kg.

ÖKUMENISCHE BIBLIOGRAPHIE

Paul A. Crow, Jr., The Ecumenical Movement in Bibliographical Outline. Department of Faith and Order of the National Council of the Churches of Christ in the U.S.A., New York 1965. 80 Seiten. Kart. \$ 2.00.

Obwohl (oder weil?) das ökumenische Schrifttum in den letzten zwei Jahrzehnten lawinenartig angewachsen ist, gibt es seit Auguste Senaud „Christian Unity: A Bibliography“ (1937) und Henry R. T. Brandreth „Unity and Reunion; A Bibliography“ (1945); 2. Auflage (1948) kaum eine zusammenfassende Literaturübersicht. Der vorliegende, in Verbindung mit amtlichen ökumenischen Stellen in den USA unternommene Versuch will diesem Mangel abhelfen, jedenfalls soweit es Bücher anbetrifft, wobei das Schwergewicht naturgemäß auf angelsächsischen Publikationen liegt. Das Material ist sorgfältig nach Sachgebieten aufgliedert, so daß die Orientierung leichtfällt. Man wird sich auch bei uns für Büchereien, Studienkreise und die eigene Arbeit dieses nützlichen Hilfsmittels bedienen.

Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Die Grußworte an Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft am Anfang dieses Heftes sollen unseren Lesern Anlaß sein, in Dankbarkeit zu überdenken, was die ökumenische Bewegung dieser einzigartigen Persönlichkeit schuldet. Die Kirche Jesu Christi ist nicht von Menschen abhängig, aber es ist eine Gnade Gottes, daß ihr immer wieder Menschen geschenkt werden, die mit so reichen Gaben ausgestattet, wie wir sie in Dr. Visser 't Hooft vereinigt sehen, ihr zu dienen gerufen und gerüstet sind.

Der Beitrag von Prof. Nissiotis — ursprünglich als Vortrag auf einer Tagung der Ökumenischen Centrale in Loccum gehalten — fordert vom Leser einige Denkarbeit, führt aber tief hinein in das orthodoxe Verständnis der „Einheit von Schrift und Tradition“ und trägt damit zur Klärung eines der wesentlichsten Kontroverspunkte bei, die zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxie (wie natürlich auch der römisch-katholischen Kirche) ständig im Gespräch sind. Sonderdrucke dieses Artikels, der für ökumenische Studienkreise von besonderem Wert sein wird, können zum Preise von DM —.40 beim Verlag bestellt werden.

Die mannigfaltigen und für den Nichtfachmann kaum zu übersehenden Vorgänge und Neuansätze innerhalb der Orthodoxie während der letzten Jahre erfahren durch Dr. Reinhard Slenczka eine sachkundige Zusammenordnung, Deutung und Wertung. Insofern ist dieser Artikel auch eine gute und notwendige Ergänzung zu den Ausführungen von Prof. Nissiotis.

Die Gedanken, die der Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Adolf Wischmann, entfaltet, sind aus langjähriger Vertrautheit mit den in Frage stehenden Problemen erwachsen. Wie sehr diese Überlegungen zu einer ökumenischen Gemeindebildung auch andere Kirchen beschäftigen, wird ein Aufsatz bestätigen, den wir in der nächsten Nummer aus der Feder des Generalsekretärs der Niederländischen Reformierten Kirche, Dr. Egbert Emmen, bringen werden.

Immer wieder erreichen uns Anfragen aus Pfarrer- und Lehrerkreisen nach geeigneten Anleitungen zur Behandlung der Ökumene im Unterricht. Wir erwägen daher, in unserer Beiheftreihe diesbezügliches Material zusammenzustellen, wären aber vorher für Äußerungen aus unserer Leserkreise dankbar, in welcher Weise und unter welchen Gesichtspunkten das am besten geschehen sollte. Als ein erstes Beispiel dieser Art veröffentlichen wir unter „Ökumenische Praxis“ eine Unterrichtshilfe von Pfarrer Dr. Mumm „Ökumene und Rom“ (verwiesen sei auch auf die betreffenden Buchrezensionen in diesem Heft S. 347 f.). Kritische Stellungnahmen oder weitere Anregungen wolle man uns baldmöglichst wissen lassen.

Überhaupt würden wir es begrüßen, wenn — wie bereits vor Jahren erbeten — die Beiträge in der „Ökumenischen Rundschau“ ein stärkeres Echo in unserer Leserschaft auslösten. Wir wollen ja nicht nur ein Informations-, sondern auch ein Ausspracheforum sein, das in Frage und Antwort das ökumenische Gespräch fördert und befruchtet. Wir nehmen gerne in Aussicht, wichtige Stellungnahmen als „Leserbriefe“ abzudrucken und damit einem breiteren Kreise zur Diskussion zu stellen.

Druckfehler lassen sich trotz aller Sorgfalt manchmal nicht vermeiden. Aus dem Juliheft (Nr. 3/1965) soll aber wenigstens der Name von Hendrikus Berkhof (statt Berghof) auf S. 229 nicht unberichtigt bleiben.

Mit dem kommenden Jahrgang muß im Zuge der allgemeinen Lohn- und Preissteigerungen leider auch eine Neufestsetzung der Bezugspreise erfolgen: Das Jahresabonnement beträgt ab 1966 DM 12.80, für Studenten DM 9.80, Ausland: DM 14.—; Einzelstück DM 3.50. Wir bitten unsere Leser um freundliches Verständnis. Sie werden zudem festgestellt haben, daß wir seit langem den Umfang weit über das Maß hinaus erweitert haben, als sich durch die bisherigen Bezugspreise decken ließ. Es war dabei — und bleibt — unser Bestreben, unsere ökumenischen Leser möglichst umfassend an den äußeren und inneren Vorgängen in der ökumenischen Bewegung teilhaben zu lassen. Zu Anfang des neuen Jahres wird wiederum die Berichterstattung über das II. Vaticanum und sodann die Vorbereitung auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft vom 13. — 25. Juli 1966 in Genf im Vordergrund stehen.

Mit dem Dank an diejenigen, die freundlicherweise der Bitte des Verlages um nicht mehr gebrauchte Exemplare der „Ökumenischen Rundschau“ entsprochen haben, nennen wir nochmals die nach wie vor dringend benötigten Nummern: Jahrg. 8 (1959) Nr. 1 und 3; Jahrg. 10 (1961) Nr. 4; Jahrg. 11 (1962) Nr. 3; Jahrg. 13 (1964) Nr. 1. Zusendung gegen entsprechende Vergütung bitte unmittelbar an den Evangelischen Missionsverlag, 7 Stuttgart 1, Heusteigstr. 34. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Erwin Fahlbusch, Bensheim (Bergstr.), Ernst-Ludwig-Str. 7 / Dr. Heinrich Foth, Soest i. W., Jakobistr. 13 / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Kehl, Friedrichstr. 8 / Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, Hannover, Calenberger Str. 34 / Dr. Hans Jochen Margull, 4 of 7, 5 chome, Denenchofu, Ota-ku, Tokyo / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Château de Bossey p. Céligny, Ökumenisches Institut / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Elkenbachstr. 36 / Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg-Rohrbach, Zur Forstquelle 3 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, Pöcking ü. Starnberg, Pixisstr. 2 / Präsident D. Adolf Wischmann, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109.

265/581

Neuerscheinungen im

CHR. KAISER VERLAG



MÜNCHEN

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika

Herausgegeben von Hans-Werner Gensichen, Gerhard Rosenkranz und Georg F. Vicedom

Es ist die Absicht dieser Reihe, für den Westen verlässliche Dokumente aus der Theologie der jungen Kirchen zu vermitteln und auf diese Weise dazu beizutragen, daß die Spannung, die zwischen ökumenischer und einheimischer Theologie besteht, erkannt und in einer theologischen Arbeitsgemeinschaft in allen sechs Kontinenten zu einem fruchtbaren Austrag gebracht wird.

Band I: Das Problem einer „einheimischen“ Theologie

Herausgegeben von Hans-Werner Gensichen. 148 Seiten. Kartonierte DM 9.50

Mit Bedacht ist dieser erste Band auf Arbeiten beschränkt, die in die Problematik der „einheimischen“ Theologie als solcher einführen. Die Einleitung des Herausgebers gibt eine aus reicher Erfahrung, Orts- und Fachkenntnis entstandene hilfreiche Gesamtübersicht. Ihr schließen sich folgende Beiträge an: Joseph Mitsuo Kitagawa, Überlegungen zur Theologie in Japan / Choan-Seng Song, Die zeitgenössische chinesische Kultur und ihre Bedeutung für die Aufgabe der Theologie / Joshua Russell Chandran, Das Problem der „Heimischmachung“ christlicher Theologie in Asien / Aiyadurai Jesudasan Appasamy, Erwägungen zu einer indischen Theologie / P. M. Mpumlwana, Einheimische Kirche und Theologie in Südafrika / Harry Sawyer, Grundlagen einer Theologie für Afrika / Charles Habib Malik, Die geistige Situation der nahöstlichen Christenheit.

John V. Taylor

Du findest mich, wenn du den Stein aufhebst

Christliche Präsenz im Leben Afrikas. (Veröffentlichungen zu Mission und Ökumene) Aus dem Englischen. 172 Seiten. Kartonierte DM 12.50

Bei konzentriertem Umfang ein erstaunlich umfassender Unterricht zum Verständnis afrikanischer Welt, bahnbrechend in der Anwendung vornehmlich Bonhoefferscher Theologie auf das Erkunden afrikanischer Religiosität, bahnbrechend auch darin, daß der Verfasser die Wende im Missionsdenken anhand leibhaftiger Anschauung einem großen Publikum verdeutlichen kann.

Die Einheit der Kirche

Material der ökumenischen Bewegung. Im Auftrag des Referates für Glauben und Kirchenverfassung herausgegeben von Lukas Vischer. (Theologische Bücherei, Band 30) 1965. 320 Seiten. Kartonierte DM 15.80.

Die Sammlung enthält die Berichte der vier Weltkonferenzen von Glauben und Kirchenverfassung, die Berichte der bisherigen Vollversammlung des Ökumenischen Rates, soweit sie in die Fragestellung der Bewegung gehören, Äußerungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates, und einige weitere Dokumente. Mit dieser Veröffentlichung soll die Entwicklung des theologischen Fragens und Suchens im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung aufgezeigt werden, gleichzeitig aber auch der Stand, in dem die heutigen Gespräche stehen und geführt werden müssen.

Neu 1965



Horst Nitschke:

„Da pries ich die Freude“

Die Weisheit des Predigers Salomo
96 Seiten mit 28 Abbildungen, lam. Pp. DM 16,80
Dieses Buch reicht einen schätzungsweise 2200
Jahre alten Text dar. Er ist noch heute unmittelbar
ansprechend, weil er keine exklusiven Ansprüche
stellt. Die Art der Übertragung und ihre Zusam-
menfügung mit Bildern der Kunst verleiht einem
alten, aber unveralteten Gehalt die angemessene
Gestalt.

Horst Nitschke: „Auch eine Antwort“

Fragen des Lebens in Geschichten der Zeit
288 Seiten, Leinen DM 16,80

Die Geschichten dieser Sammlung drängen zum
Vorlesen und Besprechen, so gewiß sie die Fragen
jenes Lebens gestalten, das jedem aufgegeben ist
und das zu meistern einer dem anderen behilflich
sein soll. Die Dichter dieses Buches geben dazu
den Anstoß.



Werner Jetter: „Taufgeleit“

Für die Praxis beim Taufgespräch
100 Seiten, kart. DM 4,80, Leinen DM 6,80

In unserem Zeitalter ist ein neues Gespür für das
Verständnis der Taufe erwacht. Der Zusammen-
hang zwischen Taufordnung und Lebensordnung
wird in den Stimmen dieses Büchleins sichtbar. Es
gibt eine Hilfe für den Alltag.

Leseproben und Prospekte schickt Ihnen gerne

J.F. Steinkopf Verlag Stuttgart

41. Sch

12.65