

E 21 472 F

576

267/433

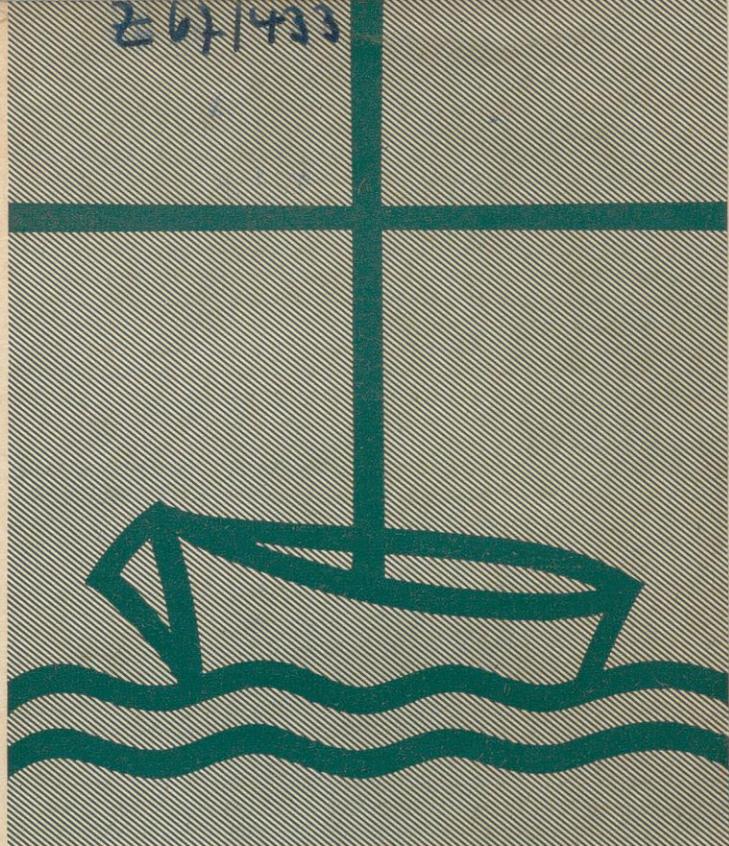
**Weltkonferenz  
für Kirche  
und Gesellschaft**

16. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1967

—  
EVANGELISCHER  
MISSIONSVERLAG  
STUTTGART



# Ökumenische Rundschau

19. JAN. 1967

902 1408

# ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

*Eine Vierteljahresszeitschrift*

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschub  
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., 7 Stuttgart 1, Heusteigstraße 34, Fernruf 24 40 56.  
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.  
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart 2 411 202.

## *Bezugsbedingungen:*

Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 64 bis  
120 Seiten. Jahresbezugspreis 12,80 DM, für Studenten: 9,80 DM, zuzüglich 1,— DM  
Porto; Ausland: 14,— DM, zuzügl. 1,20 DM Porto; Einzelstück 3,50—5,00 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, 7 Stuttgart 1, Vogelsangstraße 5.

## INHALT

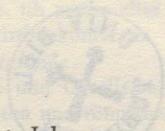
Botschaft der Konferenz	1
H.-D. Wendland: Auf dem Wege zur ökumenischen Sozialethik	4
H. Ringeling: Christen im technischen und sozialen Umbruch unserer Zeit	9
E. Tödt: Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken	33
E. Hinz: Die Stunde des Dialogs — Gedanken zur Auswertung der Weltkonferenz in den Kirchen der DDR	55
E. Hoffmann: Gedanken zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ Genf 1966	65
G. Wülker: Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht	73
T. Rendtorff: Revolution und Rechtsordnung	81
P. L. Heyde: Auf der Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit in einer pluralistischen Welt	89
K.H. Pfeffer: Mensch und Gemeinschaft im Umbruch der Gegenwart	98
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Die Weltkonferenz aus katholischer Sicht	109
<i>Zeitschriftenschau / Mitteilungen der Schriftleitung</i>	

# Ökumenische Rundschau

16. Jahrgang

1967

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG · STUTTGART



Ökumenische Rundschau

Ökumenische Rundschau, 1968, 10, 1, S. 1-10

Ökumenische Rundschau

EVANGELISCHER MISSIONSVERBAND - STUTTGART

Ökumenische Rundschau

Ökumenische Rundschau



gd 1408

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1967 16. JAHRGANG

Verfasser	Hauptartikel Titel	Seite
Dantine, Wilhelm	Der ökumenische Ertrag der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa	358
Galitis, Georg	Das Problem der Interkommunion in orthodoxer Sicht. Eine biblisch-ekklesiologische Untersuchung	265
Hayward, Victor E. W. Heyde, Peter L.	Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates Sektion III: Auf der Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit in einer pluralistischen Welt	253 89
Hinz, Erwin	Die Stunde des Dialogs — Gedanken zur Auswertung der Weltkonferenz in den Kirchen der DDR	55
Hoffmann, Erich	Gedanken zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“, Genf 1966	65
Kumazawa, Yoshinobu Pfeffer, Karl-Heinz	Zum Bekenntnis des Glaubens in Japan Sektion IV: Mensch und Gemeinschaft im Umbruch der Gegenwart	152 98
Rendtorff, Trutz Ringeling, Hermann	Sektion II: Revolution und Rechtsordnung Christen im technischen und sozialen Umbruch unserer Zeit. Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Genf 1966	81 9
Schiele, Paul-Werner	Der Dienst der Reformatoren an der Einheit der Kirche	329
Schulz, Otmar	Die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ im Echo der Presse	166
Simon, Helmut	„Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben.“ Beiträge zu einer ökumenischen Rechts-theologie	338
Stählin, Gustav	„Siehe, ich mache alles neu.“ Das Leitwort für die Weltkirchenkonferenz 1968 und seine biblischen Hintergründe	237
Tödt, Heinz-Eduard	Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken	33
Vischer, Lukas	Die Bedeutung der Bekenntnisse für die Kirche heute	141
Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Genf 1966	Botschaft der Konferenz	1
Wendland, Heinz-Dietrich Wülker, Gabriele	Auf dem Wege zur ökumenischen Sozialethik Sektion I: Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht	4 73

## Dokumente und Berichte

Bemerkungen zur Arbeitsmethode der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (E. Schlink)	386
Bericht der Konsultation über die Zukunft der Gebetswoche für die christliche Einheit	183
Das Institut für ökumenische Forschung — Strassburg (F. W. Kantzenbach)	300
Die Weltkonferenz aus katholischer Sicht: Herausforderung durch die Technologie (Herder-Korrespondenz 8/66)	109
Ergebnisse der Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ (Herder-Korrespondenz 9/66)	116
Substanzwechsel des Ökumenischen (Herder-Korrespondenz 10/66)	126
Einheit in alten und neuen Gegensätzen. Bericht des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung an den Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen (Heraklion, August 1967) (L. Vischer)	375

<i>Ezyklika des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel an alle Erzbischöfe und Metropoliten seines Amtsgebietes. Protokollnummer 98.</i>	303
<i>Evangelisation heute (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland)</i>	191
<i>Über die Zukunft der Ökumenischen Gebetswoche. Zur Einführung in das Dokument (Ökumenische Centrale)</i>	182
<i>Vor 30 Jahren: Weltkirchenkonferenz von Oxford 1937 — Ein ökumenisches Konzil? (A. Boyens)</i>	286

## Ökumenische Praxis

<i>Ökumene im Religionsunterricht und in den theologischen Prüfungen (Ökumenische Centrale)</i>	201
---	-----

## Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	
<i>Aland, Kurt, und Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.)</i>	<i>Kirche und Staat. Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst D. D.</i>	323
<i>von Arseniew, Nikolaus</i>	<i>Die geistigen Schicksale des russischen Volkes</i>	217
<i>Atkinson, James</i>	<i>Rome and Reformation</i>	314
<i>Bäumler, Remigius, und Dold, Heimo (Hrsg.)</i>	<i>Volk Gottes — Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie</i>	402
<i>Bea, Augustin, Kardinal</i>	<i>Der Weg zur Einheit nach dem Konzil</i>	211
<i>derselbe</i>	<i>Die Kirche und das jüdische Volk</i>	227
<i>Bea, Augustin, Kardinal, und Visser 't Hooft, Willem, A. dieselben</i>	<i>Friede zwischen Christen</i>	216
<i>Beckmann, Joachim (Hrsg.)</i>	<i>Friede zwischen Christen. Dokumentarplatte von der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1966 und vom Ökumenischen Gebetsgottesdienst aus Anlaß der Preisverleihung</i>	216
<i>Beumer, Johannes (Hrsg.)</i>	<i>Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1965</i>	407
<i>Benrath, Gustav-Adolf (Hrsg.)</i>	<i>Auf dem Wege zur christlichen Einheit</i>	311
<i>Bethge, Eberhard</i>	<i>Wegbereiter der Reformation</i>	400
<i>Bosnjak, Branko</i>	<i>Dietrich Bonhoeffer</i>	321
<i>Dantine, Wilhelm, und Calvez, Jean-Yves</i>	<i>Marxistisches und christliches Weltverständnis</i>	318
<i>Brennecke, Ursula</i>	<i>Gelebte Verantwortung — ein ökumenischer Rundblick in die Frauenarbeit der Kirchen</i>	310
<i>(Kirchliches Außenamt)</i>	<i>Brückenschlag. Berichte aus den Arbeitsgebieten des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band I: Brasilien</i>	220
<i>Bürkle, Horst (Hrsg.)</i>	<i>Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart</i>	317
<i>Christ, F. (Hrsg.)</i>	<i>Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet</i>	324
<i>Coenen, Lothar</i>	<i>Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament</i>	320
<i>Beyreuther, Erich, und Bietenhard, Hans (Hrsg.)</i>		
<i>Congar, Yves</i>	<i>Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen</i>	402
<i>Cox, Harvey</i>	<i>Stadt ohne Gott?</i>	317
<i>Cullmann, Oscar, und Karrer, Otto (Hrsg.)</i>	<i>Die Bibel im Gespräch zwischen den Konfessionen</i>	405
<i>Delfs, Hermann</i>	<i>Ökumenische Literaturkunde</i>	230
—	<i>Der Nachtgottesdienst der slawischen Kirche mit der Nachtwache von Sergej Rachmaninow, op. 37</i>	414
—	<i>Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. Meßliturgie des byzantinisch-slawischen Ritus</i>	414

Verfasser	Titel	Seite
<i>de Diétrich, Suzanne</i> (Zweites Vatikanisches Konzil)	Was Gott mit uns vorhat Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgaben lateinisch-deutsch. Band IV „Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens“. Band V „Über die christliche Erziehung“. Band VI „Über die Ausbildung der Priester“, „Über Dienst und Leben der Priester“, „Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe“. Band VII „Über die göttliche Offenbarung“, „Über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen“, „Über die Religionsfreiheit“. Band VIII „Über das Laienapostolat“, „Über die Missionstätigkeit der Kirche“. Band IX „Über die Kirche in der Welt von heute“.	320 400
<i>Eidt, Hans, und Frevert, Hans</i> (Hrsg.)	Freunde in aller Welt. Zweite Folge	230
<i>Empie, Paul C., und McCord, James I.</i> (Hrsg.)	Marburg Revisited	398
<i>Evangelische Akademie Tutzing</i> (Hrsg.)	Toleranz	314
<i>Forster, Karl</i> (Hrsg.)	Wandlungen des Lutherbildes	397
<i>Franck, Frederick</i>	Ein Outsider im Vatikan	213
<i>Fry, Franklin Clark</i> (Hrsg.)	Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof D. Dr. h. c. Friedrich Müller	323
<i>von Galli, Mario, und Moosbrugger, Bernhard</i>	Das Konzil und seine Folgen	213
<i>Gamber, Klaus</i>	Liturgie übermorgen	412
<i>Garaudy, Roger, Metz, Johann-Baptist, und Rahner, Karl</i>	Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?	318
<i>Goddijn, Hans und Walter</i>	Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral	411
<i>Hampe, Johann-Christoph</i> (Hrsg.)	Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Band I	310
<i>Harms, H. H.</i> (Hrsg.)	Die Kirche von England und die Anglikanische Kirchengemeinschaft	218
<i>Harvey, Van A.</i>	Theologische Begriffe	315
<i>Heidmann, Günter, Marsch, Wolf-Dieter, Rein, Gerhard, und Stammler, Eberhard</i> (Hrsg.)	Protestantische Texte aus dem Jahre 1966	407
<i>Heitz, Sergius</i> (Hrsg.)	Der Orthodoxe Gottesdienst. Band I: Göttliche Liturgie und Sakramente	313
<i>Henkys, Jürgen</i>	Bibelarbeit	225
<i>Hirschauer, Gerd</i>	Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit	214
<i>Hoekendijk, Johannes Christiaan</i>	Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft	408
<i>Hummer, Franz</i> (Hrsg.)	Orthodoxie und Vaticanum II	215
<i>Hutten, Kurt</i>	Seher — Grübler — Enthusiasten	324
<i>Italiaander, Rolf</i> (Hrsg.)	Die Gefährdung der Religionen	316
—	Jahrbuch evangelischer Mission 1967	409
<i>Jentsch, Werner</i>	Vielfalt und Einfach	309
<i>Käsemann, Ernst</i>	Jesu letzter Wille nach Johannes 17	320
<i>Kantzenbach, F. W., und Vajta, V.</i> (Hrsg.)	Oecumenica 1966. Jahrbuch für ökumenische Forschung	309
<i>dieselben</i>	Wir sind gefragt	403
<i>Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm</i>	Martin Luther und die Anfänge der Reformation	397
<i>derselbe</i>	Die Reformation in Deutschland und Europa	397

Verfasser	Titel	Seite
Karrer, Otto	Das Zweite Vatikanische Konzil	212
Kolping, Adolf	Katholische Theologie gestern und heute	311
Konrad, Joachim	Die evangelische Predigt	412
Klein, Laurentius, OSB	Das Ringen um die Einheit	311
Küng, Hans	Die Kirche	401
Küry, Urs	Die Altkatholische Kirche	219
Kunst, Hermann	Der Katholizismus nach dem Konzil	214
Kunst, Hermann, und Grundmann, Siegfried (Hrsg.)	Evangelisches Staatslexikon	227
Lamarque, Alfred	Der Einheit entgegen	404
Lau, Franz, und Bizer, Ernst	Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555	397
Lehmann, Theo	Negro Spirituals	221
Lell, Joachim (Hrsg.)	Erneuerung der Einen Kirche. Festschrift für Heinrich Bornkamm	224
Lell, Joachim	Mischehen?	406
Leuba, Jean-Louis	A la découverte de l'espace oecuménique	313
Maertens, Marlene	Eugene Carson Blake	231
Muras, Gerhard (Hrsg.)	Wo steht die Ökumene heute?	407
Neuhäusler, Engelbert, und Gössmann, Elisabeth (Hrsg.)	Was ist Theologie?	223
Newbigin, Lesslie	Missionarische Kirche in weltlicher Welt	229
Nida, Eugene A.	Gott spricht viele Sprachen	316
Niemöller, Wilhelm	Neuanfang 1945. Zur Biographie Martin Niemöllers nach seinen Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1945	322
—	Ökumenisches Direktorium. Erster Teil	401
Packer, J. I. (Hrsg.)	All in Each Place	309
Pfisterer, Rudolf	Im Schatten des Kreuzes	226
Rack, Henry D.	The Future of John Wesley's Methodism	221
Rahner, Karl, und Vorglimler, Herbert	Kleines Konzilskompodium	211
Rammstedt, Otthein	Sekte und soziale Bewegung	413
—	Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche	228
Renker, Z.	Unsere Brüder in den Sekten	412
Rosenkranz, Gerhard	Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen	315
Roux, Hébert	Vatican II	406
Sartory, Thomas	Eine Neuinterpretation des Glaubens	224
Schlink, Edmund	Nach dem Konzil	211
Schnath, Gerhard (Hrsg.)	Werkbuch Gottesdienst	411
Schütte, Heinz	Protestantismus	312
Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.)	Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert	223
Schutz, Roger	Dynamik des Vorläufigen	313
Schweitzer, Albert	Straßburger Predigten	323
Seeber, David Andreas	Das Zweite Vaticanum	212
—	Sex und Moral. Ein Report der Kirchen in England	319
Söderblom, Nathan	Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte	413
Spuler, Bertold	Die morgenländischen Kirchen	220
Stöhr, Martin (Hrsg.)	Disputation zwischen Christen und Marxisten	318
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben	216
derselbe	Geschichte der Reformation	397
derselbe (Hrsg.)	Kirche im Osten	408
—	Taizé. Ein Hörbild über die Kommunität von Taizé	414
Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hrsg.)	Weltweite Christenheit. Bilder und Berichte aus der Ökumene. Wandkalender für 1968	414

## BOTSCHAFT DER KONFERENZ

1. Wir, die Teilnehmer der Konferenz für Kirche und Gesellschaft, danken Gott, der uns aus 70 Nationen der Welt hier zusammengeführt hat. Dankbar erkennen wir an, daß er uns diese Erfahrung der Weltgemeinschaft, die in unserem Zeitalter der fortgeschrittenen Technik und sozialen Revolution im Entstehen ist, gewährt hat. Durch seine Gnade sind wir uns erneut der Wirklichkeit der Kirche als Gottes Volk bewußt geworden, einig in aller Vielfalt, in Schwachheit getragen durch die Kraft des Heiligen Geistes und berufen zu der Freiheit und Versöhnung, die uns in Christus gegeben ist.

2. Während unseres Zusammenseins sind wir an die neuen Möglichkeiten, die heute der Menschheit offenstehen, erinnert worden, aber auch an die neuen Bedrohungen der menschlichen Existenz. Unter uns ist ein neues Verständnis für die Dringlichkeit der vor uns liegenden Aufgabe wachgeworden. Im Lichte dessen, was jetzt in unserer Gesellschaft geschieht, können wir Christen dem Ruf zum ernsthaften Studium und kraftvollen Handeln nicht ausweichen.

3. Unsere Aufmerksamkeit hat sich während der ganzen Konferenz auf vier Fragenkreise konzentriert:

- a) Moderne Technik. Wir waren uns der durch sie geweckten Hoffnung bewußt und haben zu verstehen versucht, wie sie so gebraucht und kontrolliert werden kann, daß sie auf bestmögliche Weise zur Befreiung des Menschen, zum wirtschaftlichen Wohl und zur sozialen Gerechtigkeit beiträgt.
- b) Die Notwendigkeit einer beschleunigten Entwicklung in Asien, Afrika und Lateinamerika und grundlegender Veränderungen in den Beziehungen zwischen diesen Ländern und den Industrienationen.
- c) Das Ringen um den Frieden in der Welt: Die Wichtigkeit, alles was möglich ist zu unternehmen, um den gegenwärtigen militärischen Konflikt in Vietnam zu beenden und Lösungen für solche spannungsgeladenen Situationen zu finden, die die Möglichkeit neuer Kriege in sich bergen. Wir haben mit großer Beruhigung festgestellt, daß sich unter vielen Menschen eine rohe, gefühllose Einstellung zu den Mitteln herausbildet, die in Bürgerkriegen und internationalen Kriegen angewandt werden. Alle herkömmlichen Grausamkeiten und alle neuen Formen der Kriegsführung sollten das christliche Gewissen aufrütteln.
- d) Das Problem einer gerechten politischen und sozialen Ordnung und die sich

wandelnde Rolle des Staates. Eine grundlegende Frage in diesem Zusammenhang ist die Funktion des Rechtes in unserer Zeit des Umbruchs und seine theologische Begründung.

4. Es ist nicht leicht, ein gemeinsames Verständnis dieser Probleme und ihrer Lösungen zu erzielen. Unsere Diskussionen haben eine weite Skala von Gesichtspunkten gezeigt, die nicht nur durch die Verschiedenartigkeit der Situationen, aus denen wir kommen, bedingt sind, sondern auch durch die unterschiedlichen Perspektiven, aus denen wir soziale Fragen bedenken. Unser christlicher Glaube gibt uns ein gemeinsames Fundament, grundlegende Einstellungen und gemeinsame Zielsetzungen für unseren Dienst an der Gesellschaft, aber keinen leichten Konsensus über spezielle soziale Probleme. Auf dieser Konferenz haben wir jedoch entdeckt, daß ein Dialog zwischen diesen verschiedenen Standpunkten möglich ist und daß eine solche Diskussion die Grenzen unseres Denkens offenlegt und uns zu größerer Treue aufruft.

5. Wenn die Kirche ihren Gliedern Führung in ihrem Dienst an der Welt geben will, muß sie herausfinden, wie ein ständiger Dialog zwischen den Sozialwissenschaftlern und den Theologen, zwischen solchen, die die sozialen Probleme studieren, und denen, die sich mit den Gemeinschaftsaufgaben in der Gesellschaft befassen, ermöglicht wird. Die Anwesenheit einer großen Zahl von Laien und Experten aus den verschiedensten Gebieten auf dieser Konferenz hat eine einzigartige Möglichkeit für diesen Dialog geschaffen. Sie hat sowohl die Möglichkeiten als auch die Schwierigkeiten, die in dem Dialog verborgen liegen, aufgedeckt und zu der Empfehlung geführt, langfristige Planungen für solche Diskussionen auszuarbeiten.

6. Als Christen müssen wir uns für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen. In der Vergangenheit haben wir das gewöhnlich in aller Stille durch Bemühungen um soziale Erneuerung getan, indem wir in den und durch die vorhandenen Institutionen ihren Bestimmungen gemäß gearbeitet haben. Heute beziehen viele von denen, die sich dem Dienst Christi und ihres Nächsten widmen, eine radikalere und revolutionärere Stellung. Sie leugnen keineswegs den Wert von Tradition und sozialer Ordnung, sind aber auf der Suche nach einer neuen Strategie, mit deren Hilfe grundlegende Änderungen in der Gesellschaft ohne zu großen Zeitverlust herbeigeführt werden können. Möglicherweise wird in Zukunft die Spannung zwischen diesen beiden Lagern einen wichtigen Platz im Leben der christlichen Gemeinschaft einnehmen. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es wichtig, daß wir die tiefere Verankerung dieser radikalen Position in der christlichen Tradition erkennen und ihr einen berechtigten Platz im Leben der Kirche und in der gegenwärtigen Diskussion über die soziale Verantwortlichkeit einräumen.

7. In vielen Teilen der heutigen Welt stellt die Kirche eine verhältnismäßig kleine Minderheit dar, die sich zusammen mit anderen religiösen und weltlichen Bewegungen am Kampf um die Zukunft des Menschen beteiligt. Zudem kann sie nur hoffen, zur Umwandlung der Welt beizutragen, wenn sie selber in Kontakt mit der Welt umgewandelt wird. Der Gott, der seinen Sohn ans Kreuz sandte und seine Macht in Schwachheit offenbarte, hat uns an diesen Punkt geführt und gibt seinem Volk neue Möglichkeiten des Dienstes und des Zeugnisses. Auf dieser Konferenz sind wir dazu geführt worden, einige dieser neuen Möglichkeiten zu erkennen, und wir wurden dazu herausgefordert, uns für diese Aufgabe des Dienstes vorzubereiten.

8. Wenn die Kirche wirklich als Dienerin lebt, mag sie ihren einzigartigen Auftrag in dieser unserer Zeit entdecken. Angesichts der Forderungen nach einer neuen Beziehung zwischen den reichen und armen Nationen und zwischen den mächtigen und den unterdrückten Klassen kann die Kirche verstehen, daß der Mächtige die Hilfe des Schwachen ebenso nötig braucht wie der Schwache die des Starken. Gesellschaften auf verschiedenen Entwicklungsstufen sehen sich schwierigen Problemen gegenüber, für die es keine einfachen Lösungen gibt. Sie können das Wesen ihrer eigenen Probleme oft klarer erfassen im Gegenüber zu Gesellschaften, die völlig anders sind als sie selbst. Die dynamische Welt, in der wir leben, ruft uns zu neuen Experimenten auf dem Gebiete sozialer Planung und zu neuen Strukturen. Diese neuen Formen bilden sich vielleicht in einigen Fällen zunächst in den Entwicklungsländern heraus, in denen die Auswirkungen des sozialen Umbruchs am spürbarsten sind. Die Begegnung, die hier stattgefunden hat, wird sich vielleicht als ein bedeutsamer Schritt auf dem Wege zur Erfüllung dieses Auftrags erweisen.

9. Im Geist dieser Konferenz muß unser letztes Wort an die Kirchen ein Ruf zur Buße und zur Erkenntnis des göttlichen Gerichts über uns sein, aber auch ein dringender Appell zu wirksamerem und entschiedenerem Handeln, als Ausdruck unseres Zeugnisses vom Evangelium in der Welt, in der wir leben. Wir sind uns darüber im klaren, daß diese Aufgabe nicht leicht ist. Sie erfordert einen langen und mühsamen Kampf. Aber wir beten um Kraft, gestützt auf das Versprechen unseres Herrn: „Seid getrost; ich habe die Welt überwunden.“

## AUF DEM WEGE ZUR ÖKUMENISCHEN SOZIALETHIK

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Die Genfer „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft — christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“ (Juli 1966) ist ein bedeutender Schritt und Fortschritt auf dem weiten Wege zu einer ökumenischen Sozialethik, zum *gemeinsamen*, sozialen verantwortlichen Denken und Handeln der Weltchristenheit gewesen. Was diese Versammlung von Christen aus allen Kontinenten und Rassen, aus Hunderten von Kirchen und Ländern in Wirklichkeit bedeutet hat und noch bedeuten wird, das läßt sich nicht an den Sektionsberichten und Vorträgen der Konferenz abmessen. Denn die geistige Lebendigkeit und Kraft der Konferenz war so groß, so elementar, daß die Sektionsberichte nur einen sehr schwachen Abglanz dieses Lebens und der oft dramatischen und tief bewegenden Diskussionen und Begegnungen auf dieser Konferenz zu vermitteln vermögen.

Die Bedeutung der Genfer Konferenz lag und liegt zuerst darin, daß sie eine Versammlung mündiger, verantwortlicher und nachdenkender christlicher *Laien* war, die großenteils die Reife eines selbständigen, christlichen Urteilsvermögens an den Tag legten. Man konnte auf dieser Konferenz unglaublich viel lernen. Ich sage dies insonderheit als Theologe und im Blick auf die Theologen. Diese konnten und sollten in Genf nur die Rolle der theologischen Berater und Begleiter der christlichen Laien spielen, und diese neue Funktion eines theologischen Diakons der Laien ist der Sache durchaus angemessen und bedeutet nichts weniger als eine Entwertung der Theologie. Denn *hier* ging es ja um diejenigen Probleme der modernen Gesellschaft, der Wirtschaft, der Staaten und der Rassen, in welchen die sog. „Laien“ — wer befreit uns endlich von der Mißgeburt dieses Terminus?! — eben gerade nicht Laien, sondern Fachleute, Experten, Menschen des Sachverständes, des Mithandelns und Mitleidende sind, die in den Rollen und Funktionen der modernen, zur Weltgesellschaft strebenden, pluralistischen, technisierten, säkularen Teilgesellschaften tätig sind. Wir hatten das Glück, führende Frauen und Männer aus den verschiedensten Bereichen der menschlichen Existenz und den diesen zugeordneten Wissenschaften in unseren Reihen zu wissen.

In der Zahl dieser mündigen christlichen Laien machten die Vertreter der sog. Entwicklungsländer und der sog. Jungen Kirchen (die zum guten Teil schon hundert Jahre alt sind, wie z. B. eine Reihe von Missionskirchen Afrikas) etwa die Hälfte

der Delegierten aus. Auch dies ist ein neues Datum in der Geschichte der ökumenischen Bewegung und ihrer Konferenzen. Ein Faktum von höchster Bedeutung! Denn nur auf diese Weise konnte der *revolutionäre Gesamtprozeß*, in dem sich Asien, Afrika und Südamerika befinden, zu angemessener und sachgerechter Darstellung gebracht werden. Nur so konnten europäische und nordamerikanische Christen mit diesem Umwälzungsprozeß der anderen Kontinente unausweichlich und „existentiell“ konfrontiert werden. Das ist denn auch geschehen, und niemand, der es erlebt hat, kann das vergessen.

Allein schon die schlichte Tatsache, daß diese etwa 400 Delegierten aus den verschiedensten Rassen, Kirchen und Ländern zusammenkamen und miteinander sprachen, ist von unschätzbarem Wert, der, ganz abgesehen von dem, was geredet und beschlossen worden ist, in seiner fundamentalen Bedeutung erkannt und festgehalten werden muß. —

Was die Schlußberichte der Hauptsektionen anbetrifft, so werden sie einer gründlichen, theologisch-sozialethischen Analyse und Kritik zu unterziehen sein. Sie geben Kunde von dem Dschungel der Probleme, in dem wir uns Gassen und Schneisen bahnen mußten; sie geben Kunde von der kirchlichen und kulturellen Herkunftsgeschichte derer, die an diesen Berichten, Arbeitsprogrammen und Thesen gearbeitet haben, Programmen und Forderungen für und an die Kirchen, die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossen sind.

Die Sektionsberichte bezeugen aber auch — in aller ihrer Mangelhaftigkeit und in ihren Unausgeglichenheiten oder sogar inneren Widersprüchen — den entschlossenen Willen und die wachsende Fähigkeit zu *g e m e i n s a m e m*, d. h. eben ökumenischem Denken und Handeln angesichts jener Herausforderung, welche die säkulare, technisch-wissenschaftliche Weltzivilisation an die Kirchen und die Christen der ganzen Welt richtet, eine unausweichliche Herausforderung, die wir annehmen und zu beantworten haben.

Hierzu hat die Konferenz viele beachtenswerte Analysen und Vorschläge erarbeitet. Freilich hätten die Analysen und Informationen in den Berichten eingehender, umfassender und solider sein sollen — doch kann man wirklich von 14 Tagen angespannter, gemeinsamer Arbeit mehr erwarten als jetzt vorliegt?

Sodann muß — was auf der Konferenz nicht geschehen ist — vor allem die ständig *vorausgesetzte Ekklesiologie* kritisch reflektiert werden. Es heißt an zahllosen Stellen der Sektionsberichte: „Die Kirche muß . . .“ oder „Die Christen sollten . . .“ Wer sind diese Subjekte des geforderten Handelns? Die Bischöfe, Synoden, Kirchenleitungen und Kirchenverwaltungen? Die ganze ökumenische Christenheit? Die Ortskirchengemeinden? Oder die christlichen Laien in den „weltlichen“ Rollen und Positionen der Gesellschaftskörper und der Staaten? Diese ekklesiologische Grundfrage muß sauber geklärt und beantwortet werden; sonst ist an ein Vorwärtkommen nach dieser Konferenz nicht zu denken. Diese war — natürlich im

Zusammenhang mit ihrer Vorläuferin, der Saloniki-Konferenz von 1959, über die Probleme des Rapid Social Change (deren Bericht von vielen Kirchen und Theologen bis heute nicht genügend ausgewertet worden ist) — ein *Anfang*, der seine *Folgen* haben muß, ein großer Schritt voran, dem jedoch viele weitere Schritte folgen müssen, vor allem, was die Verarbeitung und das sachliche Engagement in den einzelnen Kirchen und ökumenischen Studienkreisen anbetrifft.

Die Konferenz stand ohne Zweifel im Zeichen der *Überlastung*: erstens durch schier zahllose Probleme, vom Wandel der Familienstruktur und der Geburtenkontrolle angefangen, über Nationalismus und Rassenkämpfe, über die ökonomischen und sozialen Revolutionsprozesse bis zu den politischen Weltkonflikten und den Problemen des Atomkrieges und des Weltfriedens. Diese Überlastung hat sich gerächt — wie sollte es anders sein? Aus ihr sind viele Unklarheiten, Überkreuzungen und Verschiebungen von Gedanken und Problemen in den Sektionsberichten zu erklären.

Zweitens war die Konferenz, organisatorisch gesehen, durch eine Unmenge von Referaten, Abendveranstaltungen und dgl. überbelastet, welche die Zeit fortnahm, die für persönliche Kontakte und Gespräche im kleinsten Kreis dringend nötig gewesen wäre.

Es hat sich offensichtlich ein *ökumenischer Konferenz-Perfektionismus* entwickelt, der gründlicher kritischer Überprüfung und radikaler Beschneidung bedarf. Im Zeitalter nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil können wir uns unsolide Arbeit und theologisch oder sozialwissenschaftlich *nicht hinreichend begründete Aussagen nicht mehr leisten*. Darauf hat jüngst Edmund Schlink im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß mit vollem Recht hingewiesen. Wir sollten daher

1. die Zahl der Probleme bei derartigen Experten-Konferenzen streng reduzieren; wir müssen
2. sorgfältig und in langdauernder Kommissionsarbeit vorbereitete *Vorlagen an die Konferenzen* diskutieren, und die Zahl dieser Vorlagen muß auf einige wenige begrenzt werden. Andernfalls geraten wir in die Gefahr, daß die Aussagen der Konferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen in ihrem Sachgehalt weit unter dem Niveau dessen bleiben, was die römisch-katholische Kirche auf dem II. Vatikanum in gediegener theologischer Arbeit geleistet hat.

Es liegt nun auf der Hand, daß das römische Konzil ganz andere dogmatische, kirchenrechtliche und sozialstrukturelle Voraussetzungen hat als irgendeine Versammlung auf dem Boden der Ökumenischen Rates der Kirchen, ganz abgesehen von der zeitlichen Dauer dieses Konzils durch Monate und Jahre. *Um so mehr* haben wir die Folgerungen aus den *unsere* ökumenische Arbeit bedingenden Voraussetzungen zu ziehen, z. B. aus der Tatsache, daß wir es mit dem *Pluralismus* vieler Kirchen, Glaubenshaltungen und Traditionen aller Art (Kultur, Sozial-

struktur, Denkformen etc.) zu tun haben. Es muß von der Genfer Konferenz — trotz ihrer unbestrittenen bedeutenden Gesamtleistung! — heißen: Weniger wäre mehr gewesen! Also müssen Konferenzstil und -technik einer kritischen Analyse unterzogen werden. Diese Analyse sollte auch für die nächste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen *praktische* Folgen haben. Man sollte — jedenfalls auf den Studienkonferenzen — zwei bis drei Fundamentalprobleme gründlich studieren. Wenn wir nur 8 oder 14 Tage im Höchstfall zusammen arbeiten können, dann muß die Dauer und der Stil der *Vorbereitung* solcher Konferenzen geändert werden. Die bisherige Konferenztechnik hat nicht den Rang einer sakrosankten Ordnung bis zum Jüngsten Tage. Damit ist nicht etwa in Abrede gestellt, daß es im einzelnen viele Verfahrensweisen in der Ökumene gibt, die sich vorzüglich bewährt haben. In den kleinen Subsektionen in Genf (mit 20 oder 25 Teilnehmern) hat es hervorragende Dialoge und echte Kooperation gegeben, die zu sachhaltigen Ergebnissen führten. Ein Beispiel liefert die Sektion „Staat und Recht“ mit dem, was sie über die produktive Bedeutung des Rechts in einer sich wandelnden Welt gesagt hat.

An diesem und anderen Beispielen zeigt sich übrigens auch, daß die Sektionen und Subsektionen das Hauptproblem der Haltung der Kirche angesichts der totalen *Revolutionierung* aller Lebensbereiche wirklich aufgenommen und z. T. auch durchgearbeitet haben. Von dem Gegensatz der sog. „Pragmatiker“ zu einer Gruppe von revolutionsbegeisterten Theologen, den der irreführende Bericht im „Sonntagsblatt“ aufgestellt hat, kann keine Rede sein. Denn der ökumenische Realismus dieser Konferenz hat solche grundfalschen Alternativen ebenso wie alle christlichen Utopien hinter sich gelassen. Allerdings mußten die ererbte Position des christlichen Konservatismus und jede Verherrlichung des Status quo in Staat und Gesellschaft völlig aufgegeben werden, welche jede revolutionäre Veränderung der Gesellschaft als ein Verbrechen ansehen und als Sünde diskriminieren. Diese letztgenannte Position nämlich führt zu jenem passiven und neutralistischen Weltverhalten, das die Christen und die Kirchen den jeweils in Staat und Gesellschaft herrschenden Klassen oder Gruppen ausliefert und jede soziale Grundlagenreform der Gesellschaft unmöglich macht. Auch darf das Denken der Genfer Konferenz nicht von den traditionellen, allzu engen Revolutionsbegriffen aus beurteilt werden, die wir aus dem 18. und 19. Jahrhundert geerbt haben. Die Konferenz hatte es mit dem neuartigen Phänomen einer technisch-wissenschaftlich bedingten Totalumwälzung zu tun. Hierfür mußte sie neue Vorstellungen und Begriffe bilden. Kein Wunder, daß dies vorerst noch nicht voll gelingen konnte. Aber der Weg, den die Konferenz beschritten hat, muß fortgesetzt werden. Auf diesem Wege sind wir, nicht am Ziel — auf dem Wege zu einer Christenheit, die wenigstens in den *Fundamentalfragen* der werdenden, industriell-säkularen Weltgesellschaft *dasselbe* denkt und will, weil sie erstens allein unter dieser Bedingung wird selbst weiter-

existieren können, und zweitens, weil sie allein unter dieser Bedingung dem Gebot der Nächstenliebe konkret gehorchen kann. Die Fülle der Probleme und vor allem ihre gegenseitige Verflechtung und Interdependenz waren in Genf und sind fernerhin derartig groß, daß man im Endergebnis für die zahlreichen fruchtbaren Einsichten und Urteile, die in den Sektionsberichten vorliegen, nur dankbar sein kann. Freilich ist allenthalben kritische Analyse und Fortbildung erforderlich, insbesondere hinsichtlich des Berichtes der Sektion IV, die es mit dem allzu vielschichtigen Problem der „community“ in der revolutionären Umwälzung der Welt zu tun hatte und dieser Vielschichtigkeit begrifflicherweise nicht Herr werden konnte.

In der sogenannten „Nacharbeit“ wird es vor allem nötig sein,

1. eine Reihe von Teilproblemen genauer zu studieren, wie z. B. das Problem der Urbanisation, das der Lutherische Weltbund als Thema seiner Sozialkonferenz im Jahre 1970 mit gutem Grund ins Auge gefaßt hat;

2. muß der Begriff der Prognose und der *Planung*, d. h. des rationalen Vorgriffs in die *zukünftige* Gestalt und Ordnung der Gesellschaft theologisch geprüft werden; im Zusammenhang hiermit steht — wie schon in Evanston 1954 — die (von mir bejahte) theologische Legitimität einer profanen Erwartung und eines weltlichen Handelns auf Zukunft hin zur Debatte, d. h. die Frage nach dem *Zielbild* einer zukünftigen, menschenwürdigen Gesellschaft für die Menschen *aller* Rassen und Religionen. Auch für den theologischen Begriff des politischen und sozialen *Weltfriedens* ist diese Frage nach dem „Leitbild“ und dem Recht der prognostisch arbeitenden Projektwissenschaft als Gesellschaftsplanung von grundlegender Bedeutung.

3. Der Begriff der *Total-Revolution* und des „revolutionären Zeitalters“ muß gegen die in der öffentlichen Berichterstattung über die Konferenz bereits umlaufenden Mißverständnisse gesichert werden, welche ihrerseits die Haltung des traditionellen, christlichen Konservativismus in Sachen der Gesellschaftsgestaltung zur Voraussetzung haben. Wir legitimierten in Genf *nicht* „die Revolution“ durch das Evangelium, sondern wir fragten nach dem Verhältnis der weltverändernden Dynamik des Reiches Gottes zu denjenigen Umwälzungen der Gesellschaft, die in der Weltgeschichte erstens faktisch passieren oder zweitens, um der Herstellung einer besseren und gerechteren sozialen Gesamtordnung willen passieren sollten, um hungernden oder unterdrückten Menschen und Gesellschaftsgruppen eine relativ, d. h. im Rahmen dieser Welt mögliche, menschenwürdige Existenz zu verschaffen.

In diesem Sinne mußte die Genfer Konferenz „revolutionär“ denken gegenüber vielen christlichen Traditionen, die wegen ihres statischen Charakters in der Welt des sozialen Wandels unbrauchbar geworden sind — und sie tat es. Damit hat sie trotz all ihrer z. T. oben bezeichneten Mängel und Schwächen den Kirchen der ganzen Welt einen großen Dienst erwiesen.

# CHRISTEN IM TECHNISCHEN UND SOZIALEN UMBRUCH UNSERER ZEIT

Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft Genf 1966

VON HERMANN RINGELING

## I.

Das Referat für Kirche und Gesellschaft, welches in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen die Arbeit der Bewegung für Praktisches Christentum fortsetzt, hat 1962 von dem Zentralausschuß des Weltrats den Auftrag für eine Konferenz erhalten. In ihm heißt es: „Die ökumenische Bewegung und vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen haben versucht, durch ein intensives Studienprogramm über soziale Fragen von Amsterdam 1948 bis Neu-Delhi 1961 mit den sozialen und theologischen Entwicklungen Schritt zu halten . . . Die Zeit ist gekommen, in der die Probleme der Gesellschaft in der heutigen Welt von dem Ruf her gesehen werden müssen, den Gott an die Menschen ergehen läßt.“<sup>1</sup> Zweck der Konferenz sollte es sein, der nächsten – Vierten – Vollversammlung des Ökumenischen Rates ihre Berichte, Empfehlungen und Erklärungen zuzuleiten. Diese soll in die Lage versetzt werden, 1968 in Uppsala eine christliche Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit zu formulieren. Bis dahin sind die Kirchen gehalten, das umfangreiche Material zu studieren. Sie werden von einem schmalen Konferenzbericht ausgehen können, sollten sich aber anregen lassen, auf die Dokumentation insgesamt und nicht zuletzt die Bücher und Schriften zur Vorbereitung zurückzugreifen.<sup>2</sup> Mit einer solchen Lektüre könnte ein gewichtiger Schritt zur Entprovinzialisierung des kirchlichen Geistes getan werden.

Die Erwartung des Ökumenischen Rates war mithin eindeutig. Die Konferenz sollte einer vorläufigen Bestandsaufnahme dienen. Sie sollte die Frage klären helfen, was der technische und soziale Umbruch unserer Zeit für die Christen bedeutet. Es hieß: „Weil heute alle Gesellschaften in einer gemeinsamen Geschichte leben, steht vor uns die Frage nach der geistlichen und sozialen Basis für das Leben in einer kommenden Weltgemeinschaft.“<sup>3</sup> Die Konferenz ging an sie nicht unvorbereitet heran. Ihr Arbeitstitel – Christen im technischen und sozialen Umbruch unserer Zeit – läßt ihren Zusammenhang mit einer Reihe von Studien über den „raschen sozialen Wandel“ erkennen. Rapid Social Change ist die in der Öku-

mene für den Umbruch, dem sich die Kirchen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs gegenübersehen, üblich gewordene Formel. Schon 1954 wünschte die Vollversammlung von Evanston einen Bericht, der ihr 1961 in Neu-Delhi unter dieser Bezeichnung vorliegen sollte. Ein umfassendes Dokument erstellte dann eine Internationale Studienkonferenz in Saloniki 1959. Insofern sollte die Genfer Konferenz die bisherige Diskussion fortsetzen, sie verbreitern und sie gleichsam gesamtkirchlich spruchreif machen.

Indessen mußte die höhere Ebene auch höhere Erwartungen wecken. Mit Recht: denn die Entscheidung für eine Weltkonferenz dürfte voraussetzen, daß mit dem sozialen Wandel in den Entwicklungsländern die sozialetische Theorie des christlichen Handelns ins Spiel gekommen war und über sie die Frage nach der theologischen Wahrheit und der kirchlichen Einheit. Erst diese Erwartung einer theologischen Grundsatzdebatte, welche die ökumenische Sozialethik vorantreiben könnte, rechtfertigt die sonst nur formal zu begründende Einordnung Genfs in die Traditionslinie, die mit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm begonnen hatte und mit der von Oxford über Kirche, Volk und Staat 1937 weitergeführt worden war. Diese Linie hatte zu dem Postulat einer „verantwortlichen Gesellschaft“ geführt, das 1948 in Amsterdam folgendermaßen definiert wurde: „Der Mensch ist geschaffen und berufen, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten. Alle Tendenzen innerhalb des Staates und der Gesellschaft, die den Menschen der Möglichkeit des verantwortlichen Handelns berauben, sind eine Verleugnung des Willens Gottes über den Menschen und seines Erlösungswerkes. Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind... Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, daß die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, daß die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird. Es ist erforderlich, daß wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden.“<sup>4</sup>

Der „substantielle Konsensus“ (Visser 't Hooft), den die Kirchen des Ökumenischen Rats in der Sozialethik erreicht zu haben schienen, geriet mit dem wachsenden Einfluß der Entwicklungsländer in eine Krise. Das ausführliche Zitat zeigt sehr deutlich, wie stark diese Definition dem Vorstellungsschema westlicher Demokratien verpflichtet ist. Für den „Süden“, um erstmals die entscheidende Spannung anzudeuten, konnte das allenfalls ein Fernziel sein. Richard Shaull, einer der Wortführer auf der Genfer Konferenz, schrieb: man habe in Brasilien die ökumeni-

schen Studien über den raschen sozialen Umbruch sorgfältig erörtert, sie hätten sich jedoch in der konkreten revolutionären Situation als irrelevant erwiesen. Die Ratschläge der Christen hätten nicht ausgereicht; man suchte statt dessen anderswo Orientierung.<sup>5</sup> Wo aber orientierten sich die Christen?

Man wird zunächst bedenken müssen, daß jener ökumenische Konsens nie unangefochten war. Andererseits ist er auch niemals ernsthaft bestritten worden, wenn man es verstand, ihn auf seinen Grundgehalt zu komprimieren. „Verantwortliche Gesellschaft“ war dann in gewisser Weise zwar eine „Leerformel“, zu der sich jedermann bekennen konnte, aber sie behielt doch gerade so die kritische Funktion eines demokratischen Appells. Indessen steht unter den produktiven Kräften der ökumenischen Sozialethik der Pragmatismus voran; er bestimmt den eigentlichen Inhalt und die Tragweite des theologischen Rahmens. An dieser ersten Stelle hat ihn Paul Abrecht, der als Exekutivsekretär für die Planung der Konferenz zuständig war, bei der Aufzählung von vier wesentlichen Komponenten in einem Vorbereitungsaufsatz erwähnt. Er schreibt ihn vor allem den Laien zu, die mit den theologischen Debatten unzufrieden waren, weil sie sie für weltfremd hielten.<sup>6</sup> Man wird aber weiter gehen dürfen. Pragmatismus heißt allgemein: „Bewertung des theoretischen Erkennens allein nach seinem Nutzen für die praktische Lebensgestaltung.“<sup>7</sup> Diese jedoch hat ihren Ort im Zusammenhang der ausdrücklichen und unausdrücklichen Überzeugungen einer Gesellschaft. Tatsächlich ist nun der ethische Elan der südlichen Christen ein Ausdruck des Willens ihrer Nationen zur sozialen und geistigen Emanzipation. Dahinter steht der Druck der Modernität: Es geht um die Freiheit von Hunger und Knechtschaft, und das ist im Vergleich mit einer westlichen Liberalität eine, wie man sie nennen kann, primäre Not. Sie zwingt die Christen, sofern sie nicht abseits bleiben wollen, häufig zum Verzicht auf Organisationsformen, die unmittelbar dem Modell der entwickelten Demokratien entsprechen oder zu ihnen hinführen. Mehr noch: die Teilnahme an der sozialen Front ihrer Länder ist gleichzeitig eine Teilnahme an der geistigen Reaktion auf die Systeme des „Nordens“ und jeder vermuteten Bevormundung.

Hier zeigt sich der Kern des Problems. Der pragmatische Wille zur Emanzipation kann und will sich oft nicht auf westliche Leitbilder festlegen. Er wählt seine Handlungsmodelle nach ihrem Nutzen in der Situation der primären Not.<sup>8</sup> In ihr werden für ihn, wie der indische Sozialethiker M. M. Thomas, der Vorsitzende der Weltkonferenz, sie nennt, die „realen Fragen“ gestellt. Sie kreisen im Grunde um die auch für Genf leitende Frage nach dem Recht auf ein reicheres, erfülltes menschliches Leben auf dieser Erde. Das heißt aber, anders gewendet, man fragte nach der Verheißung und Gegenwart Christi in der Geschichte; in ihr soll sich das Evangelium als die Kraft der Emanzipation, der Pfeil des Humanen, mit Teilhard de Chardin zu sprechen, bewähren und in neuer Tiefe erschließen. Auch die Christen, so muß man hinzufügen, bezweifeln vielfach, daß die Emanzipation des Men-

schen nicht über die europäisch-amerikanische Freiheit hinausgelangen könnte. Sie wollen sich an der Zukunft orientieren, nicht an der Vergangenheit und der Gegenwart. Dieses soziale und geistige Klima begünstigt geschichtstheologische Entwürfe. Man sucht nach den Zeichen Gottes, die den unsicheren Weg markieren, die Wahl von kaum ganz abzuschätzenden Maßnahmen, noch dazu, wo sie von einer nichtchristlichen Majorität getroffen werden, erleichtern.

Thomas erwartete eine Klärung seiner Frage, welchen Dialog Christus mit den afroasiatischen Völkern führe und welche Absicht der Schöpfer in den sozialen Revolutionen der Zeit verfolge.<sup>9</sup> Shaull hingegen bot eine radikale „Kontextethik“ an, deren Struktur er seinem Lehrer Paul Lehmann, einem Freund Bonhoeffers, verdankt. „Kontextethik“, „Koinoniaethik“, „Theologie des Messianismus“ — die Bezeichnungen sind auswechselbar.<sup>10</sup> Gemeint ist eine Situationsethik in heilsgeschichtlicher Perspektive. In ihrem Mittelpunkt steht der christliche Revolutionär mit seinem Charisma. Er stellt sich vorbehaltlos in die revolutionäre Situation. Diese wird von Soziologen, Politologen, Ökonomen in fachwissenschaftlicher Analyse für die Handlung erschlossen. Erst der Christ indessen erkennt sie in ihrer ganzen Realität; in der christlichen Gemeinschaft der revolutionären Gruppe weiß er um Gottes Weg. Er weiß, daß Gott selbst im Zentrum der Revolution am Werk ist und seine zukünftige Gerechtigkeit schafft. In diesem Kontext von Hoffnung und Vertrauen gewinnt der Revolutionär Mut und Klarsicht; er ist gerade dann Realist, wenn er sensitiv auf die messianische Dynamik des historischen Prozesses reagiert. Wenn wir Gott, der vorwärts wandert, antworten, sagt Shaull, heften sich unsere Blicke auf „the shape of things to come“, den Umriß der künftigen Dinge.

Das sind die Weichen für die Weltkonferenz gewesen. Die revolutionäre Situationsethik forderte eine allgemeine Revision der theologischen Prämissen. Sie verwarf die traditionelle Füllung des Leitbildes „Verantwortliche Gesellschaft“ mit Naturrecht und sogenannten mittleren Axiomen (J. H. Oldham, J. C. Bennett, H.-D. Wendland seien erwähnt). Sie vermutete ein ideologisches Bündnis von kirchlichem Sittengesetz und domestizierter Modernität. Das heißt: die Christen lassen die Moderne nicht in ihrem vollen Recht des kritischen Einspruchs gegen alle absoluten Voraussetzungen gelten, sondern nur soweit, wie die scheinbar ewigen sozialen und anthropologischen Strukturen lediglich — wie etwa in der Partnerschaft von wesensmäßig Ungleichen — menschenwürdiger gestaltet werden. Die stabile Modernität des Westens trifft besonders auf den Verdacht der ehemaligen Kolonialvölker, hier werde die alte Interessengemeinschaft von Christentum und Imperialismus, ein Bündnis von Kattun und Sonntagsschule, weiterbetrieben, eine gebremste Modernität, die in Wirklichkeit noch 19. Jahrhundert repräsentiert. Ihr wird die dynamische Modernität mit dem Ziel einer ungebrochenen Emanzipation entgegengesetzt. Und es sind gerade die Laien wieder, die den sozialen und politischen

Folgen der halbherzigen und repressiven Einstellung zur Moderne nachgehen. Sie decken den „religious lag“, die Problemverzögerung der Christen, auf.<sup>11</sup>

Die Herausforderung wird nunmehr deutlich. Ein Protest des Südens gegen den Norden, der „ökumenischen Rebellen“ — wie Paul Abrecht sie nannte — gegen die Traditionsethiker, der Laien gegen die Theologen, das war zu erwarten und, daß es ein Dialog werden würde, zu hoffen. Der Vorstoß mußte indessen auf eine offene Flanke treffen, das drückende Gefühl der Kirchen nämlich, im Prozeß der Modernität immer mehr an den Rand zu geraten. Sie, die Moderne, war der eigentliche Schrittmacher der Konferenz, wie sie der Schrittmacher des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Es ist deshalb letzten Endes eine müßige Frage, ob der Protestantismus die katholische Kirche vorwärtsgedrängt habe, oder umgekehrt, wie die Herder-Korrespondenz meint, die Weltkonferenz ihre Chance und ihre Thematik weitgehend den sozialpolitischen Rundschreiben Papst Johannes' XXIII. und den Beratungen des Konzils über die Kirche in der modernen Welt verdanke. Andererseits hat die gleiche Herder-Korrespondenz von Genf im Unterschied zu Rom einen „Niveauunterschied im Realismus“ erwartet. Sie vermutete aufgrund der Vorbereitungsbände, daß die Weltkonferenz bei etwa gleicher Zielsetzung die Pastoralkonstitution weit hinter sich lassen würde, weil Fachleute die Theologen inspirieren. Schließlich aber sei das Verfahren des Dialogs mit der technischen Welt nicht auf die Systematik der Pastoralkonstitution abzustellen, geschweige denn mit deren Programm festliegender Grundsätze, die auf die neue Wirklichkeit „anzuwenden“ sind, übereinstimmend, ausgenommen in dem einen Ziel, daß unbedingt eine politische und wirtschaftliche Weltgemeinschaft gefunden werden müsse.<sup>12</sup>

In der Tat: die größte Chance der Konferenz lag in dem Pluralismus der Ökumene. Daß die Kirchen des Ökumenischen Rates tiefer in ihre Gesellschaften verstrickt sind, ist die Kehrseite ihrer theologischen Freiheit.<sup>13</sup> Sie können ihre Maximen unbefangen diskutieren, weil sie an keinen dogmatischen Bestand gebunden sind. Sie können deshalb über das Aggiornamento, die pastorale Anpassung, hinaus bereits in einen zweiten Gesprächsgang mit der Moderne eintreten. Das aber konnte geschehen, indem man hinter ihre sozialen und geistigen Formen auf ihr Prinzip zurückfragte. Analyse und theologische Interpretation des Prinzips der Modernität: darauf mußten sich die Erwartungen jetzt konzentrieren. So schrieb Jürgen Moltmann, dessen Programm der Theologie als utopischer Tendenzkunde der neuen ökumenischen Geschichtstheologie nahesteht: die fast übermenschliche Aufgabe der Konferenz angesichts der breiten Skala verschiedener regionaler und sozialer Situationen einerseits und einem Kaleidoskop differenzierender theologischer und sozialetischer Traditionen andererseits werde nicht nur darin bestehen müssen, die sehr verschiedenartigen Situationen der Kirchen auf einen gewissen durchlaufenden Nenner zu bringen, sondern auch die verschiedenen Zeiten, in

denen die Kirchen kraft ihrer Tradition leben, zu synchronisieren. Das aber sei weder im Blick auf die Vergangenheiten und Herkunftsmächte der Kirchen noch im Blick auf die verschiedenen gegenwärtigen Lagen möglich, sondern allein im Blick auf eine Zukunft, die insofern schon zum gemeinsamen Handeln nötige, als sie schon heute gewisse Züge einer Konformität erkennen lasse. Es werde, so Moltmann, darauf ankommen, die Sozialethik der „mittleren Axiome“ und der „verantwortlichen Gesellschaft“ in den weiteren Kontext der eschatologischen Geschichte Gottes zu stellen und darin die Zukunft kritisch und antreibend mit der Gegenwart zu vermitteln.<sup>14</sup>

Das war die Frage: ob die Ethik auf ein gemeinsames Ziel zu beziehen sei und ob dieses utopisch oder realistisch zu verstehen sei. Realistisch, nämlich im Blick auf die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, haben Günther Howe und Heinz Eduard Tödt ihre Erwartungen profiliert. In ihrer, der Weltkonferenz gewidmeten Schrift „Frieden in einem wissenschaftlich-technischen Zeitalter“ schlagen sie vor, die Tradition von Amsterdam, eben das Postulat „Verantwortliche Gesellschaft“, und die von Evanston, „Christus — die Hoffnung der Welt“, in einem Aktionsprogramm mit dem Ziel des Friedens in einer künftigen Weltgemeinschaft zur Synthese zu bringen. Die Weltgemeinschaft könne nicht von Christen allein geschaffen werden, aber die Christenheit könne sie gleichwohl beispielhaft vorwegnehmen, weil sie ihr in der ökumenischen Bewegung strukturell entspreche. Tödt und Howe lehnen den eschatologischen Radikalismus ab; sie gründen ihren Universalismus vielmehr auf eine „mündige“ Verantwortung, die sich des wissenschaftlichen Instrumentariums unserer Zeit zu bedienen weiß.<sup>15</sup>

## II.

Amsterdam und Evanston: diese Zuordnung dürfte tatsächlich auch das Selbstverständnis der Genfer Weltkonferenz umreißen. Eindeutig war die Erwartung, daß die Kirche zur Einheit der Welt beitragen müsse. Wenn das nicht geschehen könnte, hätte sie ihre weltliche Bedeutung vollends verloren. Auf der anderen Seite jedoch mußte es unbefriedigend bleiben, wenn auch die Kirche nur im Hinblick auf die allgemeine, die Einheit der Welt erzwingende Interdependenz einheitliche Zielvorstellungen entwickeln könnte. Sie muß nach einer inneren Begründung ihrer Einheit suchen, und das um so mehr, als sie den Anspruch erhebt, diese Einheit sei in Christus bereits vorgegeben. Es wäre zu wenig, wenn die Kirchen nur durch den Zwang der Weltverhältnisse zur Kooperation im eigenen Lager und mit anderen gebracht würden. Ein ekklesiologischer Konsens, der sich nur auf eine Korrelation von Weltfrieden und Gottesfrieden gründen könnte, wäre zu schmal. Es bedarf einer neuen theologischen und ethischen Basis, wenn sie kraftvoll und belebend ihre Mission wahrnehmen wollen. Sollte es dann möglich sein, daß sie an

die Spitze der modernen Gesellschaft treten? Das war wohl diejenige Erwartung, die am weitesten ging.

Die Chance der Einheit wurde indessen von der Struktur der Konferenz sowohl begünstigt als auch erschwert. Begünstigt wurde sie von der Auswahl der Teilnehmer. In ihr liegt zugleich eine Schwäche der Konferenz, die vermutlich zu einer schweren Belastung werden wird, wenn es um die kirchliche Rezeption ihrer Ergebnisse geht und auch wohl da, wie zu hören war, wo es um die zukünftige Finanzierung der ökumenischen Arbeit gehen wird. Sehr genau hat Peter Heyde, ein Mitglied der deutschen Delegation, diese Schwäche aufgedeckt.<sup>16</sup> Er weist darauf hin, daß die in Ost-Berlin erscheinende „Neue Zeit“ schon über den deutschsprachigen Auswahlband berichtete: „Die meisten Autoren aus Westeuropa und Nordamerika gehören zur politischen Linken ihrer Länder.“ Das ist nicht falsch. Es wäre vielleicht übertrieben und ist ja auch immer ein wenig undeutlich, wenn man von einem Linksruck der Ökumene auf dieser Konferenz sprechen wollte. Doch auch das wäre nicht einfach falsch geurteilt. Mit Recht klagt Heyde über die lange Zeit undurchsichtige Vorbereitung der Konferenz und ihre Auswahlmodalitäten. Man mußte sich zwar nicht an die bisherigen ökumenischen Verteilungsschlüssel halten, weil es sich um eine Konferenz handelte, die zum Weltrat sprechen sollte. Sie hatte die Freiheit, sich nicht als offizielle Versammlung des Rates betrachten zu müssen. Indessen hatte diese Unterscheidung auch etwas Künstliches. Margaret Mead sagte in ihrem Vortrag: „We have been asked by us to make a report.“ Die Konferenz hatte die Möglichkeit, zum ersten Mal die Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas repräsentativ zu beteiligen, und sie setzte sich zu zwei Dritteln aus theologischen Laien zusammen. Mit beidem wurde gleichsam eine überfällige Schuld eingelöst. Fragwürdig war dagegen, daß die Konferenzleitung einen erheblichen Spielraum hatte, um direkt sowohl ein Drittel der 375 Teilnehmer einzuladen, als auch darüber hinaus einen Kreis zur Ergänzung des Konferenztabs zu bitten. Weiter waren auf Betreiben der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates 25 Jugendliche als stimmberechtigte Teilnehmer eingeladen. Zusammen mit einer Gruppe von jugendlichen Schlachtenbummlern in der Rolle von stewards oder Pressebeobachtern bedeuteten sie ein radikales Element, gelegentlich als eine Art „pressure group“ des Weltstudentenbundes angesehen, das die Konferenz nicht zuletzt in eine ihrer schwersten Krisen hineinmanövrierte.<sup>17</sup>

Von dieser Seite kam nämlich ein heftig umstrittener Antrag, zum Abschluß der Konferenz einen öffentlichen Marsch vom ökumenischen Zentrum, dem Haupttagungsort, zum Palais des Nations, dem Genfer Sitz der UNO, zu veranstalten. Das sollte zwar kein Protestmarsch sein, sondern eher ein Symbol der Buße und insofern ein Protest gegen die Kirchen, die zu wenig für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt getan haben. Er hätte aber praktisch im Zusammenhang der scharfen Diskussionen vor allem über die Vietnamfrage einen politisch-demonstrativen

Charakter bekommen, der die Konferenz in den Augen vieler noch dichter an Institutionen wie die Prager Friedenskonferenz und den Ostermarsch der Atomwaffengegner rücken mußte. Um die Konferenz nicht platzen zu lassen, wurde die Beteiligung dann für freiwillig und privat erklärt, nachdem auch ein neugefaßter Antrag gescheitert war: nämlich in entgegengesetzter Richtung, vom Place des Nations zum Ökumenischen Zentrum zu marschieren, um dem Generalsekretär die Beschlüsse der Konferenz zu überreichen. Es blieb hingegen auch so eine etwas peinlich anmutende Verlegenheitslösung.

Endlich aber waren die Ämter der Konferenz, wie wieder Heyde moniert, dirigistisch festgelegt worden. Das ging zweifellos auf Kosten einer vollen Repräsentanz der ökumenischen Stimmen. Indem man jedoch jenem Druck der Modernität nachgab, verbesserte man zugleich die Erfolgchancen der Konferenz: Sie war so angelegt, daß sie ihr Thema nur positiv anpacken konnte. Es gab somit von vornherein eine weitgehende Übereinstimmung zugunsten der Emanzipation, um dies Stichwort beizubehalten, so unterschiedlich auch immer sie interpretiert wurde. Einig war man bereits, nach einer Unterscheidung des amerikanischen Theologen William Lazareth, daß über die Personalethik — „Der Glaube, der in der Liebe tätig ist“ — hinaus eine Sozialethik erforderlich sei — „Liebe, die Gerechtigkeit sucht“. So ist es zwar richtig, wenn in der abschließenden Konferenzbotschaft festgestellt wird, in der zukünftigen kirchlichen Diskussion werde vermutlich die Spannung zwischen den beiden Positionen, die sich gezeigt hätten, größere Bedeutung bekommen. Die eine wisse sich dem ethischen Verhalten in den bestehenden Institutionen verpflichtet, die andere dagegen der sozialen Veränderung durch neue Strukturen. Auf der Konferenz selbst aber verlief die Linie zwischen konservativeren und radikaleren Konzeptionen bereits durch die zweite der beiden Positionen.

Schließlich jedoch ist es unvermeidlich, daß eine Konferenz wie diese starken politischen Spannungen ausgesetzt ist. Schon die Tatsache, daß China fehlte, daß Bischof Zulu aus der Südafrikanischen Union und Präses Mager aus der DDR nicht ausreisen durften, machte das deutlich. Es war im Gegenteil bewundernswert, daß die Konferenz nicht in Agitation unterging. Sie litt unter derselben Schwierigkeit, vor der die Kirchen mit ihrer sozialen Verantwortung nun einmal stehen: nämlich gleichzeitig engagiert und distanziert sein zu müssen. Es ist schwer, die äußerste Grenze zu erkennen, an der eine kirchliche Stellungnahme zur Politik oder gar die Trennung voneinander unerläßlich zu werden scheint. Und es ist schwer, so viel Abstand von der eigenen Position zu gewinnen, daß man die andere Seite nicht überhört und — oft genug ohne zuverlässige Informationen — Tagespolitik und Propaganda treibt. Der Block der Entwicklungsländer entlud gelegentlich massives Ressentiment gegen den Norden oder, wie man jetzt präziser sagen muß: gegen die USA. Hier zeigte sich eine Art verzweifelter Haßliebe: Man will den Westen

und man will ihn gleichzeitig nicht. Der Osten zog demgegenüber weniger Kritik auf sich, und die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche ließen ihrerseits kaum eine Gelegenheit zu antiamerikanischer Solidarität vorübergehen. Doch auch von deutscher Seite konnte man manchmal der Versuchung nicht widerstehen, stellvertretend für die eigene Lage und umgekehrt den Ost-West-Konflikt zu dramatisieren. Souverän dagegen waren die Nordamerikaner, ein Beweis für die äußere und innere Stärke ihrer Demokratie, wie Trutz Rendtorff in einem Rundfunkvortrag sagte.<sup>18</sup> Sie ließen sich nicht provozieren und auch nicht zu einer unkritischen Haltung ihren eigenen Problemen gegenüber verleiten. So blieb die Konferenz zusammen.

In der Vietnamfrage war das nicht leicht. Es gab eine Kampfabstimmung, bei der sich die Konferenz klar in zwei Hälften zu spalten drohte. Sie ging über die scheinbar geringfügige Nuance, ob es heißen solle, der Vietnamkrieg sei „zu verdammen“ oder „nicht gerechtfertigt“. Mit der zweiten Formel siegte nach einer Intervention Visser 't Hoofts die politische Klugheit, und man besann sich auch auf das Vorbild des Vaticanums, kein Anathema auszusprechen. Kompromißlos wurde indessen dann doch, über den Amsterdamer Satz hinaus, Krieg sei gegen Gottes Willen, der Atomkrieg verworfen. Die Diskussion zwischen Helmut Gollwitzer und dem holländischen Völkerrechtler Max Kohnstamm entfaltete die Hauptaspekte des Problems. Kohnstamm forderte „Liebe durch Strukturen“. Er gab eine Definition der „verantwortlichen Gesellschaft“, in der es hieß: „Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft, deren Struktur — nämlich die Gesamtheit ihrer Ordnungen, Gesetze, Sitten und Institutionen — dem Menschen hilft, ihn in die Lage versetzt und dazu drängt, als Hüter seines Bruders zu handeln, und sie verändert dadurch das Verhalten des Menschen, auch wenn sein Wesen sich nicht ändert.“<sup>19</sup> Gegenüber seinem Drängen auf Veränderung der internationalen Strukturen ging es Gollwitzer um die Selbstverpflichtung der Kirche. Er legte die theologische Tradition aus und kam zu dem Ergebnis, daß der Atomkrieg kein bellum justum sein könne.

Ebenso entschieden wurde alle Rassendiskriminierung abgelehnt. Auch hier aber gelangen im konkreten Fall gemäßigte Lösungen. Die Behauptung, der Vietnamkonflikt weite sich zu einem Rassenkonflikt aus, wurde nicht aufgenommen. In der Rhodesienfrage kam es zu einem Appell, der nicht einfach die britische Regierung zur Zielscheibe des Angriffs machte. Und auf den Antrag eines Libanesen, der die Verfolgung seiner Kirche befürchtete, wurde aus einem Satz über die Verurteilung des Antisemitismus der spezielle Hinweis auf die Juden gestrichen. Martin Luther King aber, der durch die Rassenunruhen in Chicago am Kommen gehindert war, predigte über Tonband in der Kathedrale St. Pierre Gewaltlosigkeit.

King sagte, indem er Lukas 11 auslegte: „Es ist Mitternacht im sozialen Bereich.“ Und er sagte auch: „Millionen sehnen sich nach dem Brot der Hoffnung.“

In der Tat empfand die Konferenz, wie es im Bericht der III. Sektion hieß, die Welt befinde sich möglicherweise in einem „passing moment of grace“. Das hingegen war nicht nur ein politischer Eindruck. Er vertiefte sich durch die soziale und theologische Interpretation unserer Zeit. Was ist das Neue an ihr? Mit dieser Frage setzte der Harvardprofessor Emanuel Mesthene aus der Sicht des „Technologen“ ein. Er sagt, das Neue bestünde in dem ungeheuren Ausmaß an physischer Macht, über das wir verfügen, und in der Tatsache, daß wir uns dessen bewußt werden und entsprechend zu denken und zu handeln beginnen. Mesthene sagte, die Technik sei mündig geworden. Wir haben die Macht, neue Möglichkeiten zu schaffen. Unsere Wahl wird dadurch größer und durch sie unsere Freiheit. Mit der größeren Freiheit aber können wir menschlicher sein. „Das ist das Neue an unserem Zeitalter. Wir erkennen, daß die Kühnheit unseres technischen Vermögens buchstäblich überschäumt mit der Verheißung neuer Freiheit, größerer menschlicher Würde und offenen Strebens.“

Mesthene sah sehr wohl, daß die Technik auch zum Bösen führen kann. Er wandte sich aber entschieden gegen die kulturkritische Resignation. Ihm ging es darum, daß der Mensch „seine Last wieder schultert“. Er muß den Glauben an die Intelligibilität der Welt zurückgewinnen. Er muß nach mehr Technik, nicht nach weniger streben, aber deshalb auch nach mehr Weisheit. Wenn aber der Mensch sich wieder auf seine Sache besinnt, braucht die Kirche doch nicht zu befürchten, irrelevant zu werden. Ihre Aufgabe wäre es, die Sache Gottes zu führen, ihn als die Weisheit, Güte und Gnade erkennen zu lassen, deren der Mensch bedarf. Mesthene bekannte sich zu seiner orthodoxen Kirche. Er stimmte auch einem Hinweis von Harvey Cox zu, daß seine Auffassung Merkmale ihrer Lehre von der Theosis des Menschen trage. Wenn das nicht gesagt worden wäre, hätte man sich wohl auch an Teilhard de Chardin erinnert gefühlt. Eine Kritik jedoch, die sich auf diese Andeutungen versteift, wird ihm nicht gerecht. Mesthene ist nicht der hybride Schwärmer und handfeste Häretiker, für den ihn die Herder-Korrespondenz hält.<sup>20</sup> Er war lediglich vernünftig. Er stand, wenn man so will, auf dem Boden der zweiten Aufklärung. Für ihn ist die technische Revolution schon Vergangenheit; er gehört, wie Herbert Marcuse sagen würde, schon in die Zeit der post-technologischen Rationalität.<sup>21</sup> Es wäre besser gewesen, wenn die Intention seiner Doppelthese in der Konferenz stärker berücksichtigt, ihre zwei Seiten besser aufeinander abgestimmt worden wären. Sie heißt beide Male: Sapere aude! Der Christ soll seine Vernunft frei gebrauchen und die Theologie auf ihren Boden stellen.

Natürlich gab es Widerspruch. Der reformierte Staatsrechtler Jacques Ellul warnte vor der „extrem gefährlichen Situation“, die durch den Drang nach einem totalen Bruch mit der Vergangenheit entstehe. Die Kirche habe auch die Funktion eines stabilisierenden Faktors im Umbruch der Zeit; der Fortschritt als solcher sei nicht positiv. Im Gegenteil: Sei nicht der Mensch schon der Gefangene der Tech-

nologie und habe die Kontrolle über die von ihm manipulierte Evolution verloren? Auch der anglikanische Wirtschaftsexperte S. A. Aluko aus Nigeria äußerte seine Skepsis. Er erinnerte an den Turm von Babel. Doch den Fortschritt an sich pries in Wahrheit niemand auf der Konferenz. Der Optimismus des social gospel lag bereits hinter ihr. Die Ambivalenz der Technik wurde von allen gesehen. Es war jedoch die Größe der Konferenz, daß sie im ganzen eben nicht einer pessimistischen und romantisierenden Reaktion das Wort redete. So stellte sich auch der besonders an den Fragen der Kybernetik interessierte Engländer Robert Theobald, der als Ökonom und Journalist in New York lebt, mit seiner scharfen Warnung vor einem falschen Vertrauen auf die Entwicklung der Technik ganz und nüchtern auf die Notwendigkeit ein, die gegenwärtige Situation zu beherrschen. Hier tauchte ein Gesichtspunkt auf, der in Europa oft noch übersehen wird: Die Anhäufung von technischer Macht kann die Kluft zwischen den reichen und den armen Ländern — aber ebenfalls zwischen Reich und Arm, Schwarz und Weiß in den USA — noch verbreitern, und sie kann allgemein dem „establishment“ zugute kommen, die Emanzipation also behindern. Noch, sagte Theobald, könne der Mensch die Technik unter Kontrolle bringen. Noch sei es möglich, die sozialen Fragen zu lösen. Jetzt hingegen sei es an der Zeit, einen Dialog zwischen Technikern und Theologen bis zu einer gewaltigen Zerreißprobe zu führen, wo jeder den anderen auf seinen Glauben testet.

Theobald stand somit nicht im Widerspruch zu Mesthene, sondern aktualisierte seine Thesen, übertrug sie appellatorisch auf die soziale Situation der Gegenwart. Passing moment of grace: Margaret Mead, die bekannte amerikanische Anthropologin, griff das Thema im gleichen Sinn wieder auf. Ohne eine Spur von Ironie kann man sagen: Margaret Meads Vortrag auf der Konferenz war die eindrucksvollste Predigt. Sie sagte: Erst seit 25 Jahren wissen wir wirklich, wer unsere „Nächsten“ sind. Es gibt nur ein Menschengeschlecht; das Schicksal einer Gruppe ist das aller. Nichts, was irgendwo geschieht, liegt außerhalb unserer Verantwortung. Sodann aber: Wir haben jetzt die Mittel, das zu tun, was wir immer zu tun gewünscht haben. Margaret Mead sprach vom Segen der Technik, und auch sie meinte im Gegensatz zum 19. Jahrhundert die „neue Technologie“. Sie sei besser geeignet, den Menschen ein menschenwürdiges Leben zu schaffen. Sie nicht zu benutzen, sei Sünde. Das Wesen der Sünde ändere sich zwar nicht, aber jede Zeit habe ihre besondere Sünde. Heute liege sie darin: das empirische Wissen, das wir haben, nicht anzuwenden. Auch das war eine Einsicht, die ständig wiederkehrte. Es schien der Konferenz, daß man in der Regel sehr gut wisse, was zu tun sei, und auch die Mittel dafür habe; woran es fehle, sei die Tat.

Margaret Mead nahm ebenfalls die Frage nach der Relevanz der Theologie auf. Sie sagte, die Betonung der wissenschaftlichen Erkenntnis bedeute nicht das Ende der Theologie. Es könnte vielmehr ihr Anfang sein, wenn die Theologie von dem

immer größeren Wissen in unserer Welt erleuchtet würde. Und sie wies die Konferenz an zu bedenken, daß sie selbst in diesem Augenblick eine neue Gesellschaftsform darstelle, weil jeder an der Erfahrung des anderen teilhabe und sie sich einverleibe. Sie schloß mit den Worten: „Wir erklären demütig, daß wir das Wissen suchen werden, welches es uns möglich macht, in der Wirklichkeit nicht weniger als im Streben, die Hüter unserer Brüder zu werden.“

### III.

Die Wirklichkeit von morgen als Chance für heute. So stellte sich die technische und soziale Revolution unserer Zeit in einem ersten Zugriff dar. Über die Bedeutung des Wortes Revolution, das schon im Deutschen anders klingt als im Englischen, war schwer eine Einigung zu erzielen. Es mußte terminologisch in den sozialen Umbruch und die politische Revolution im engeren Sinn zerlegt werden. Indessen blieb die letztere doch ein Teilaspekt. Margret Mead versuchte eine gute, die Diskussion der von ihr geleiteten Sektion IV zusammenfassende Definition. „Revolution“ sei gebraucht worden, um zu sagen, daß wir einigen dramatischen Wandlungen in der Welt gegenüberstehen; die technologische, pluralistische, säkulare Revolution bedeute, daß die Veränderungen so abrupt sind und so viel Diskontinuität zwischen Eltern und Kindern einschließen, daß wir sie mit politischen Revolutionen vergleichen können. Das kann zu dem zweiten wissenschaftlichen Zugriff, dem nämlich der Theologie, überleiten. Hier ist an erster Stelle Heinz-Dietrich Wendland zu nennen, dessen großer Vortrag über „Kirche und Revolution“ — im Untertitel der schriftlichen Fassung bescheiden „Bemerkungen zu einem unerledigten Thema“ genannt — eine Brücke schlug: zwischen Amsterdam und Evanston.

Wendland arbeitete in sorgfältigen Abgrenzungen den revolutionären Charakter unserer Zeit heraus und traf sich im Ergebnis mit Margaret Mead. Er führte den Begriff einer totalen Revolution ein. Dabei handelt es sich um eine Umwälzung des gesellschaftlichen Gesamtsystems, die alle Schichten und Bereiche, auch die Religion, betrifft. Diese Weltrevolution ist ein Prozeß, der alle Kontinente ergreift und mit den Mitteln der Technik und der rationalen Wissenschaft alle Kulturen und Gesellschaftsordnungen mit unwiderstehlicher Kraft verändert. „Gegenmittel gibt es gegen diese revolutionäre Dynamik nicht mehr, höchstens noch retardierende Momente.“

Wendland forderte von den Kirchen eine theologische Theorie der Revolution. Ein umfassendes, kritisches Verständnis der heute sich ereignenden Weltrevolution, ihrer Tendenzen und Kräfte müsse erarbeitet werden, in Kooperation der christlichen Ethik mit allen anderen zuständigen Wissenschaften. Sodann aber sei für

das Handeln der Kirche die Klärung des Zielbildes der verantwortlichen, menschenwürdigen Gesellschaft erforderlich. Es messe alle Zustände und Ordnungen an den sozialetischen Maßstäben der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Mitmenschlichkeit (Partnerschaft) und des Friedens. Wendland nannte dies Leitbild futuristisch und knüpfte damit an seine Weiterbildung des Konzepts der „verantwortlichen Gesellschaft“ im Sinne einer „realen Utopie“ an. Gemeint ist ein kritisch-transzendierender Charakter, der jeden vorfindlichen Zustand der historischen Gesellschaftskörper entschieden überschreitet. Er zwingt auch die westlichen Kirchen und ihre Gesellschaft zur Selbstkritik und andauernden Reformation ihrer sozialen Maßnahmen. So wird es möglich, aus dem Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft“ jeweils konkretere Ordnungsvorstellungen zu entwickeln.<sup>22</sup> Wendland grenzte den von ihm vertretenen christlichen Humanismus gegen die Ideologie der absoluten Revolution und die Utopie der perfekten Gesellschaft ab. Er nimmt seinen Realansatz in der geschichtlichen Gesellschaft und bezieht sein Ethos aus der eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes; er geht vorzugsweise den Weg der gewaltlosen Reformen, obgleich – wie Wendland auf Shaulls Einwand hin ergänzend präziserte – auch blutige Revolutionen nötig werden können. In jedem Fall müssen die Reformen auf das Gesamtziel bezogen bleiben; der Reformismus ist noch nicht viel besser als der Konservativismus.

Die revolutionäre Interpretation der „verantwortlichen Gesellschaft“ ist geeignet, die getrennten Ufer zu verbinden. Wendland sagte: „Eine Elite von Menschen muß das Fundament dieser zukünftigen, doch real schon in der Geschichte ansetzenden ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ legen. Diese Elite muß wiederum die Voraussetzungen für demokratische Staaten und Gesellschaften schaffen, wo diese – wie in Asien, Afrika und Südamerika – größtenteils noch nicht oder nur in schwachen Ansätzen vorhanden sind.“

Der Presbyterianer Richard Shaull, Theologieprofessor in Princeton/USA, doch durch sein Lebensschicksal mit Brasilien verbunden, knüpfte an Heinz-Dietrich Wendland an. Seine Kontextethik wurde bereits erwähnt. Er wollte die Diskussion vorantreiben, indem er sein Augenmerk ganz der politischen Revolution zuwandte. Er forderte eine Strategie der Revolution, die da angewendet werden kann, wo die Machtverhältnisse gerade unter dem Einfluß des technischen Umbruchs keine Reform mehr erlauben, ja, wo auch keine traditionelle Revolution mehr zum Ziel führt. Er schlug vor, mit Hilfe von „Guerilla“-Einheiten das ungerechte System beständig dadurch unter Druck zu setzen, daß an verschiedenen Stellen auf kleine Veränderungen gedrungen wird. Auch Shaull verlangte, daß diese revolutionäre Gruppe eine klare Vorstellung von dem neuen Sozialgefüge vor Augen habe. Und auch Shaull lehnte die absolute Revolution ab. Die wesentlichste theologische Aufgabe bestehe gerade darin, den latenten Götzendienst in den revolutionären Bewegungen aufzudecken und zu bekämpfen.

Soweit ist das in der Tat eine situationsbezogene Konsequenz der Sozialethik Wendlands und des von Shaull zitierten Votums von Arthur Rich, daß christliche Existenz eine revolutionäre Existenz sei und die Kirche „ein Pionier jeder sozialen Reform“ sein solle. Man könnte wohl auch in der theologischen Ahnenreihe gemeinsame Verwandte entdecken, mit Paul Tillich vor allem. Die Wege trennen sich aber schnell.<sup>23</sup> Der Unterschied beginnt noch kaum dort, wo Shaull die radikale Historisierung unseres Denkens von der Theologie anerkannt wissen will. Es ist vielmehr die radikale Eschatologie, der Futurismus einer dynamischen Existenz, die in der ständigen Erwartung des Neuen gelebt wird, mit der ein anderer Geist beginnt. Ein irrationales Element wird in die Sozialethik eingeführt. Nichts anderes, sagt Shaull mit einem Wort von Roger Mehl, brauche der Revolutionär, als die Vision einer neuen Welt; und nichts anderes habe die Kirche zu tun, als dort in der Welt präsent zu sein, wo Gott am dynamischsten wirke.

Shaull interpretiert den sozialen Druck, der unter bestimmten Umständen zur Revolution führt, als messianischen Druck Gottes auf die Geschichte. Er leitet aus ihm ein theologisches Grundmodell ab. Auf eine knappe Formel gebracht: Gott will Revolution, und jede Situation ist eine zukunftsfruchtige Keimzelle, aus der unvorhersehbar das schlechthin Neue kommt. Es war nicht schwer vorzusehen, daß von diesem Entwurf einer charismatischen Eschatologie eine starke Faszination ausgehen würde. Sie ist keine kritische Instanz, die der Person des Menschen innerhalb bleibender Strukturen der Schöpfung zur Freiheit hilft. Sie reißt vielmehr die Geschichte in sich hinein. Shaull blieb nicht unwidersprochen. Kohnstamm nannte sie einen abstrakten Mythos der permanenten Revolution, Roger Shinn eine Ideologie, nicht Theologie der Revolution, und der bekannte Oxforder Wirtschaftsethiker Denis Munby fragte, ob Shaull nicht vor einer Generation auch „Deutscher Christ“ hätte sein können.<sup>24</sup>

Die Funktion dieser Theologie ist deutlich: Sie liefert den Christen, die gleichsam ihren Mao Tse-tung suchen, eine vom „Westen“ unabhängige Theorie der revolutionären Aktion.<sup>25</sup> Sie verschafft überdies dem revolutionären Führer eine Handlungsfreiheit, die sich der wissenschaftlichen Kontrolle entzieht, weil die rationale Analyse dem irrationalen Charisma unterstellt wird. Sie zielt auf totale Emanzipation, aber sie geht das Risiko enthusiastischer Romantik ein. Von der hohen Warte der Soziologie gesehen, hat sie vermutlich die Funktion eines Übergangs zu neuer Stabilität, aber es war eben zu fragen, ob die denn wirklich noch nicht im Umriß zu erkennen und also auch zu planen war. Schließlich jedoch schien Shaulls Konzeption die Hoffnung zu erfüllen, daß die Theologie auch und gerade an die Spitze der Moderne treten könnte. Das war deren Achillesferse.

Es war immerhin erstaunlich zu sehen, daß sich offenbar von fast beliebigen Anmarschwegen eine Theologie der Revolution erreichen ließ. Der Mitarbeiter der Russischen Orthodoxen Kirche im Weltrat, Erzpriester Vitali Borovoj, machte

davon keine Ausnahme. Der Leningrader Theologieprofessor — M. M. Thomas nannte ihn scherzhaft die populärste Figur der Konferenz — demonstrierte in höchst eindrucksvoller Weise den Fortschritt der orthodoxen Sozialethik. Es wäre eine andere Frage, wieweit er für sie repräsentativ ist, und es wäre nicht zuletzt eine eigene Studie wert, das Verhalten der russisch-orthodoxen Delegation in Genf, wie überhaupt ihre nicht leichthin zu durchschauende Abhängigkeit und Unabhängigkeit vom Marxismus-Leninismus zu untersuchen. Wie dem auch sei: Borovoj bekannte sich zur — russischen — Revolution. Die Theologie habe lange genug soziales Unrecht verteidigt, weil das Übel sich über die Jahrhunderte oder Jahrtausende den Charme einer Tradition zugelegt habe. Er bekannte, daß die Revolution ohne seine Kirche stattgefunden habe und diese erst durch das Vorbild der Mehrheit ihrer Gläubigen zu einem konstruktiven Element im Aufbau der neuen Gesellschaft geworden sei. Mit ihrer schmerzlichen Erfahrung könnte sie nun aber ihrerseits zum Vorbild für die christlichen Kirchen dienen. Indessen lehnte auch Borovoj die absolute Revolution ab. Er sagte: „Christen sind weder für das Neue, noch für das Alte, sondern für das Ewige. Das Ewige kann sich jedoch im Zeitlichen nur durch die Schaffung neuer Formen verkörpern, die in neue Qualitäten übergehen, durch die ewige Erneuerung neuer Formen, durch Revolution.“ Man kann wohl fragen, ob diese Argumentation die Logik auf ihrer Seite hat und was ihr Motiv ist.

André Dumas, reformierter Theologieprofessor aus Paris, sagte bündig: Gott ist Exodus. Dagegen sei aber die Sache des Menschen Wiederholung. Der Gott der Hoffnung begründe nicht einen Mythos des absolut Neuen. Er erwecke vielmehr zu neuem Leben. Seine Erneuerung sei entscheidend bedeutender als das — welkende — Neue, das die Menschen schaffen. Daher sei es die Aufgabe der Kirche, entsprechend dem Radikalismus und der Geduld der biblischen Propheten den Nonkonformismus Gottes inmitten der Wirklichkeit unserer Zeit zu verkündigen, nicht aber die universale Gültigkeit eines christlichen Systems zu beweisen. Das lag in der Linie Karl Barths. Aktueller über den Beitrag der Kirche zur Transformation der Gesellschaft sprach Jan Lochman von der Comenius-Fakultät in Prag. Er ging von der Minoritätensituation der Christen aus und gab ihnen die Bedeutung einer „sokratischen Sekte“. Sie könne das aber nur sein, wenn sie zuerst wirklich Kirche werde. Lochman nahm den Leitsatz der Oxforder Weltkonferenz auf: „Laßt die Kirche Kirche sein.“ Er postulierte einen „unbedingten Humanismus“: im Glauben an das Evangelium solle die Kirche das Wächteramt der Hoffnung ausüben und in den Verlegenheiten und Depressionen der Kirche und der Welt die Perspektive der Eschatologie offenhalten.

Theologie der Revolution: Auch die katholische Kirche reiht sich hier ein. Die Analyse des Dialogs zwischen Genf und Rom auf der Weltkonferenz ist nicht meine Aufgabe. Dagegen sind einige Aspekte aus dem großangelegten Referat von

Charles Moeller, dem Löwener Theologieprofessor und Untersekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung in Rom, der zu den acht römisch-katholischen Konferenzbeobachtern gehörte, wegen ihrer methodischen Klarheit betrachten wert. Msgr. Moeller erläuterte die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und wies auf die Komplementarität der biblischen und humanistischen Parteien in ihr hin. Ausgangspunkt und Zentrum ihrer Thematik sei die Anthropologie mit ihrem Begriff der „Würde der menschlichen Person“. Dagegen kann der polare Bezug auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als eine „Arbeitshypothese“, die neben anderen ihr Recht hat, verstanden werden. Sie hat die pastorale Bedeutung einer Diskussionsgrundlage, mit deren Hilfe die Parallelität etwa der Erklärung der Menschenrechte und der Lehre der Kirche herausgestellt werden könnte. „Man mag“, sagte Moeller zu der Vermittlung von Elementen der Tradition mit dem Geist der Moderne im sogenannten Schema XIII, „über diesen ‚katholischen Ansatz‘ denken, wie man will: praktisch arbeiten Orthodoxe, Protestanten, Anglikaner und Katholiken bereits in der Gesellschaft, in Wirtschaft und Politik, in den Bemühungen um den Frieden und die Erhöhung des Lebensstandards in der Welt zusammen und werden dies auch künftig tun. Sie tun es praktisch, indem sie diese Wirklichkeit der menschlichen Person als implizierte, lebendige Konstante bejahen. Wenn sie über den tiefsten Grund dieser ‚Würde‘ verschiedener Meinung sind oder über die Art, sie mit Schöpfung und Erlösung zu verknüpfen . . . , so sind sie doch über ihre Realität einig.“

Die Weltkonferenz hat gezeigt, daß die von Charles Moeller offengelegte Methode weit verbreitet ist. Ihr Verfahren ist um so leistungsfähiger, je stärker die Eschatologie betont wird. Die Vermittlung zwischen den beiden Polen der prophetischen Verheißung und der technischen Weltveränderung erlaubt dann eine christliche Interpretation der Geschichte, die scheinbar den Sinn und die Zukunft der modernen Gesellschaft begreifen läßt.<sup>26</sup> Die Theologie kann mit dieser Methode die Moderne sozusagen nach rückwärts und vorwärts überholen. Shaull hingegen wird man zugestehen müssen, daß seine radikale Futurologie nur den höchsten Grad der Kongruenz von biblischer Tradition und moderner Emanzipation erreicht hat.

Vielleicht wäre das von vielen für unzureichend erachtete Gespräch zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften befriedigender geführt worden, wenn man die Zeit gehabt hätte, gründlich zu erörtern, was es bedeutet, daß die zeitgenössische Personalität den Ort einer Konstante einzunehmen beginnt, während die theologischen Begründungen zu Varianten werden. Die theologische Arbeit soll auf Antrag einiger Teilnehmer in der nächsten Zeit fortgesetzt werden. Vielleicht trägt sie dazu bei, falsches Bewußtsein und falsche Ansprüche der Theologie abzubauen, indem sie ihre Abhängigkeit von den allgemeinen Bedingungen der modernen Rationalität aufdeckt. Dann erst hätte man eine tragfähige Gesprächsbasis und

müßte sich nicht mit Parallelmonologen begnügen. Wieder würde es darauf ankommen, um in Mesthenes Terminologie zu sprechen, nicht die Sache Gottes und die Sache des Menschen zu vermischen — eine Unterscheidung, die so wichtig zu werden beginnt, wie die von Gesetz und Evangelium. Bei Shaull wird das nur besonders deutlich. Sein Ziel, die immer größere Teilnahme des Menschen an den Institutionen und Lebenschancen der Gesellschaft, ist erst auf dem Boden der modernen Sozialstruktur zu finden. Sie erzeugt mit wachsender Reflexionshöhe einen wachsenden personalen Druck, der — mit Karl Mannheims, von Wendland übernommenem Begriff gesagt — fundamentaldemokratische Strukturen notwendig macht. Das ist im Umriß zu erkennen, kann also von vornherein geplant werden; und wie das nichts Neues ist, muß konkret geprüft werden, welche sozialen Modelle sich bewährt haben und also auch erhalten bleiben sollten. Shaull hingegen setzt Gott, die letzte Ursache der Emanzipation, an die Stelle von mittleren wie den Bedingungen der Modernität; und die Gegenwart wird, nach Hans Freyers Ausdruck, zum Nadelöhr der Geschichte.

Die theologische Arbeit der Konferenz sollte in einer besonderen Arbeitsgruppe über Theologie und Sozialethik gebündelt, gesichtet und angeregt werden. Das gleiche galt für zwei weitere Gruppen über Wissenschaft und Technik und über Kirche und Gesellschaft. Das sollte die Sektionsarbeit entlasten und beim jeweiligen Sachthema halten; aber das Experiment scheiterte. Die Gruppen spiegeln nur wider, was anderswo häufig viel eindringlicher verhandelt worden war. In der ersten überwog unter dem Einfluß von Charles West (Princeton/USA) eine gemäßigt revolutionäre Kontextethik mit ihrer eschatologischen Perspektive. Charles West bestand in seinem Bericht vor dem Plenum darauf, daß zwischen dem Kontextualismus und dem Postulat „Verantwortliche Gesellschaft“ kein Widerspruch bestünde. Die zweite Gruppe bekannte sich zu der Auffassung, daß es eine verantwortungslose Haushalterschaft wäre, wenn wir die technischen Methoden, die wir zum Dienst an unseren Mitmenschen bereits haben, nicht nutzbar machen würden. Demut bedeute in unserer Zeit nicht, der wissenschaftlichen Forschung bestimmte Gebiete zu entziehen, sondern „einen gesunden Respekt vor Tatsachen und eine offene Anerkennung der realen Gegebenheiten jeder Situation“. Die dritte Gruppe forderte unter anderem, daß der Sozialethik eine größere Rolle als bisher in der Theologie und allgemein in der christlichen Unterweisung zufallen solle und daß der Ökumenische Rat eine Synopse der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit in der Welt erstellen möge.

Die Bibelarbeit, wie schon 1961 in Neu-Delhi aus dem Kolosserbrief, sollte ebenfalls den Dialog fördern. In der Regel folgten auf eine theologische Auslegung — gerühmt wurde der indische Orthodoxe Vater Paul Verghese — Beiträge von Laien, die den Text auf den eigenen Beruf und die eigene Erfahrung beziehen sollten. Auch das gelang erst teilweise.

#### IV.

Mit einem dritten Zugriff geraten die praktischen Aspekte des Themas und endlich das Spektrum der Sektionsberichte ins Blickfeld. Politik, Wirtschaft, Kultur: „Trachtet am ehesten nach dem Reich der Politik, so wird euch alles andere von selbst zufallen“, stand auf dem Nkrumah-Denkmal in Accra. Bola Ige, ein junger nigerianischer Rechtsanwalt, in den Unruhen seines Landes knapp der Hinrichtung entronnen, aktiv im Studentenweltbund, griff das eigenartige Motto auf.<sup>27</sup> „Für uns“, sagte er, „ist die Politik die wichtigste Waffe, mit der wir einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft schaffen, die neuen und uns angemessenen Systeme, die wir wollen, und die Kraft, die wir benötigen, um in der Auseinandersetzung mit den alten Mächten zu bestehen.“ Bola Ige machte sich zum Sprecher der nichtchristlichen Majorität. Er drohte unverhohlen mit Black Power. Es könne keinen Frieden geben, sagte er, in einer Welt, in der zwei Drittel der Menschheit von oben herab „die Armen“, „die Unterentwickelten“, „die dritte Welt“ oder heute „die neu erwachten Völker“ genannt werden. Es könne keinen Frieden geben in einer Welt, in der 75 Nationen ihre wirtschaftliche und damit auch ihre politische Zukunft durch das bloße Eigeninteresse Europas und Amerikas diktiert werde. Es könne keinen Frieden geben, solange sich die Sowjetunion und die USA das Monopol anmaßen, die Zukunft der Welt zu bestimmen. „Das ist der Grund, warum der Kampf gegen den Neokolonialismus vermutlich heftiger und zerstörerender sein wird als der Kampf gegen den Imperialismus.“ Und das endlich sei der Grund, warum die Hoffnung der Völker sich auf China richte.

„Haben wir die Revolution romantisiert?“ fragte Ige. „Vielleicht. Aber ist der immerwährende Marsch des Menschen auf den Fortschritt und einen neuen Humanismus zu nicht ein romantisches Abenteuer?“ Die Theologie der Revolution muß wissen, daß sie in diese Emotionen einschießt. Indessen war es nicht zuletzt gerade der im Exil für die Befreiung Mozambiques arbeitende afrikanische Politiker Eduardo Mondlane, der widersprach. Die Afrikaner sollten nicht die Schuld beim Neokolonialismus suchen, sondern anfangen, nüchtern und mit Verständnis für die wirtschaftlichen Gegebenheiten Strukturen zu verändern und so ein neues Afrika aufzubauen. Auch China sei nur ein Beispiel für Selbsthilfe. Scharf und maßvoll zugleich fixierten auch die Vertreter Südamerikas ihr Problem. Professor Mendes de Almeida aus Brasilien und Hiber Conteris von der Lateinamerikanischen Kommission für Kirche und Gesellschaft aus Uruguay führten subtil in die Situation ihrer Länder ein. Conteris, der die Struktur der lateinamerikanischen Ideologien analysierte, verteidigte die Ideologie als dynamischen Ausdruck einer sozialen Bewußtheit. Die Abwesenheit von Ideologie gerade ist verdächtig; sie charakterisiere jene Gruppen, die man gewöhnlich konservativ oder reaktionär nenne. Andererseits gebe es eine gewisse soziale Elastizität in Südamerika, die fast noch gefährlicher

sei. Sie habe auf die Massen die Wirkung eines Schlafmittels und verhindere einen radikalen Wandel der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse.

Der Christ, sagte Conteris, stehe nicht einfach jenseits der Ideologie, sondern könne aufgrund seines Glaubens in Freiheit und ohne letzte Identifikation ein politisches System wählen. Der wichtigste Beitrag des Christentums sei dies Wissen um die Grenze des Handelns innerhalb ideologischer Systeme: es vermeidet den „Messianismus“ des politischen Kampfes. Dem schloß sich der Vortrag des presbyterianischen Pfarrers Gonzales Castillo-Cardenas aus Kolumbien an. Er beobachtet eine zunehmende institutionelle Verhärtung des Protestantismus in Südamerika als Reaktion auf die fortschreitende Säkularisierung. Dem entspricht jedoch auf der anderen Seite eine Annäherung der Bewegung für Kirche und Gesellschaft innerhalb des Protestantismus und der revolutionären Bewegungen römisch-katholischer Provenienz. Die Erfahrung der Einheit in der Sache der sozialen Erlösung, sagte Castillo-Cardenas, eröffne eine neue, tiefere und dynamischere Konzeption des Ökumenismus. Auch er wandte sich gegen Extreme, gegen den Mythos der friedlichen, schmerzlosen Veränderung einerseits und den Mythos des ländlichen Guerillakriegs andererseits. Die Christen, sagte er, fangen an, im Dialog mit Technikern und Sozialwissenschaftlern nach einer Alternative zu suchen. In der Tat aber zeichne sich in Südamerika ein christlicher Einfluß auf die allgemeine revolutionäre Bewegung ab. Es sei eine Art evangelisches Charisma der Brüderlichkeit mit sozialem und politischem Gehalt entstanden, welches zum Bindemittel für die Kräfte, die eine soziale Erneuerung anstreben, werden könne.

Wirtschaft: Grundlegend waren die großen Vorträge von Raúl Prebisch aus Argentinien, Delegiertem der UNCTAD, und Jan Tinbergen, dem bedeutenden holländischen Nationalökonom. Prebisch wies mit eindrucksvollem Material auf die wachsende Kluft zwischen den Industrienationen und den wirtschaftlich unterentwickelten Ländern hin. Ohne Steuerung würden die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer. Prebisch stellte den ungünstigen Einfluß der Technik dar: Das Importbedürfnis wächst, während der Export nicht Schritt hält. In den Entwicklungsländern entsteht ein „trade gap“. Überdies erzeugt die importierte Technik bei gleichzeitigem Mangel an Kapital einen Überschuß von Arbeitskräften. So kommt ein Gefühl der Demütigung auf. Auch Prebisch betonte, daß die Probleme heute intellektuell zu lösen seien, es komme nur auf den politischen Willen an. Die Konferenz solle einen moralischen Imperativ entwickeln, das könne ihr wesentlicher Beitrag sein.

Genauso urteilten Tinbergen und die katholische Engländerin Barbara Ward. Die Wirtschaftsexperten forderten internationale Maßnahmen zur Marktregulierung, eine erheblich stärkere Finanzhilfe, Familienplanung. Tinbergen empfahl, den extremen Nationalismus abzubauen und andererseits extreme Vorstellungen über die Sozialordnung aufzugeben; nicht nur die freie Wirtschaft sei leistungs-

fähig. Er sprach sich für eine internationale Entwicklungssteuer von 3, mindestens aber 2 % des nationalen Volumens an Geld und Arbeit aus.

Kultur: Der eindrucksvolle Vortrag von M. M. Thomas steht für vieles. Thomas, der kein Theologe ist, war gleich weit von antiwestlichem Ressentiment wie von prowestlicher Faszination entfernt. Er stand auf dem Boden eines modernen christlichen Humanismus und plädierte für eine offene, säkulare, pluralistische Kultur, die von den Einsichten vieler Glaubensrichtungen zehrt, für einen kulturellen — nicht religiösen — Synkretismus. Er meinte keine Synthese: „Die Christen müssen, wie andere, mit Fragmenten aus vielen Kulturen leben, die sich nicht leicht verschmelzen lassen, in der Hoffnung, daß im Umkreis einer neuen geistigen Sendung schließlich eine neue kulturelle Synthese auftaucht.“ Dennoch konnte auch er von einer Synthese sprechen. Er sagte: „Die einzige Alternative zur Verwestlichung und zum militanten Traditionalismus ist die schöpferische Erneuerung der einheimischen Kulturen auf dem Boden einer geistigen Begegnung und Verarbeitung von traditioneller und westlicher Kultur; dies führt zu einer neuen Synthese, welche die Modernisierung fördert.“

Thomas sah, daß das moderne kulturelle Erwachen Afrikas und Asiens radikale Veränderungen für das überkommene Kulturethos bedeutet. Ein neues Bewußtsein verantwortlichen Selbstseins und zwischenmenschlicher Beziehungen entsteht, sowie eine neue Einschätzung der empirischen Naturwissenschaften und ihrer säkularen Rationalität als Wege zur Wahrheit. Zusammengefaßt, sagte Thomas, könne man diese Züge als Symbol des Erwachens der traditionellen Kulturen zu einer neuen Dimension der menschlichen Existenz verstehen.

Die Konferenz hatte vier Sektionen: I Wirtschaftliche und soziale Entwicklung; II Wesen und Auftrag des Staates; III Strukturen der internationalen Zusammenarbeit; IV Mensch und Gemeinschaft. Aus den umfangreichen von der Weltkonferenz entgegengenommenen Berichten sei folgendes herausgehoben:

Sektion I postulierte in § 34: „Christen müssen im Rahmen ihrer verschiedenen Wirtschaftssysteme für Maßnahmen auf dem Gebiet des Einkommens und der Preise eintreten, die das Unglück einer Inflation verhindern, die Mittel der Nation gerecht verteilen und denen Gerechtigkeit angedeihen lassen, die unfähig sind, zur Produktion ihren Beitrag zu leisten und sich ihr Einkommen durch den Markt zu verdienen.“ Die christliche Kirche, heißt es, habe unter allen Wirtschaftssystemen gelebt. Sie sollte deshalb einerseits die verschiedenen Typen gelten lassen, andererseits kritischer Teilhaber an den Gesellschaftsformen sein, in denen sie sich befindet. Es wird darauf hingewiesen, daß die gegenwärtigen Systeme sich verändern, voneinander lernen und sich auf eine gemeinsame Grundstruktur zubewegen; sie haben schon mehr Gemeinsames, als deren eher enthusiastische Parteigänger bereit sind zuzugeben. Von der Kirche wird gefordert, sie müsse deutlich und unbeirrt erklären, daß hinter einer weltweiten wirtschaftlichen Zusammenarbeit ein ethi-

scher Imperativ stehe. Sie solle internationale Organisationen unterstützen und fördern, und sie solle ihre Mitbürger und Regierungen drängen, ihre Beiträge vorzugsweise durch internationale Kanäle auf mindestens 1–2 % des Brutto-sozialprodukts zu erhöhen.

Sektion II suchte das Verhältnis von Recht und Revolution zu bestimmen. Viele Fragen blieben offen, aber man war darin einig, daß das Recht eine positive und eine negative Beziehung zu einem revolutionären Wandel habe. Trutz Rendtorff kreierte eine Formel, die sich durchsetzte: das Recht habe eine „protective and productive function“, sei also konservativ und progressiv. Jedenfalls darf revolutionäres Recht nicht gegen die Menschenrechte verstoßen, und es gibt drei Verhaltensstufen: zuerst muß Recht innerhalb der konstitutionellen Möglichkeiten gesucht werden; wenn das nicht geht, sollen sich die Christen soweit als angängig gewaltloser Aktionen bedienen und sich mit ihnen vertraut machen; die Revolution ist ultima ratio. Im übrigen wies die Sektion auf die Bedrohung der Demokratie durch die Technokratie hin. Technologie und Bildung ermöglichen aber auch eine breitere Teilnahme an der Entscheidungsgewalt auf allen Ebenen. Dafür müssen neue politische, wirtschaftliche und soziale Institutionen gefunden werden. Auf der Suche nach einer verantwortlichen Gesellschaft, heißt es weiter, sei es notwendig, die Machtoperationen aufzudecken, die geheimen Zentren der Macht zu enthüllen und über die Macht den Menschen und Gott Rechenschaft abzulegen. Für den Aufbau der neuen Staaten erkannte die Konferenz die positive Bedeutung des Nationalismus an, während sie die Vergötzung der Nation verurteilte.

Sektion III ging näher auf die Möglichkeiten der internationalen Institutionen ein. Um den Frieden in der Welt dauerhaft zu sichern, muß ihnen die allgemeine Macht allmählich anvertraut werden. Die Hauptsache sei eine Veränderung des Klimas von bloßer Koexistenz zu einem Anfang von Vertrauen. Es wird vorgeschlagen, nicht erst auf der Ebene der UN anzusetzen, sondern bei kleineren Schritten wie wirtschaftlichen Vereinbarungen. Ein erster Schritt zur Entspannung sollte die Abrüstung der beiden Giganten sein. Im Zusammenhang der Abrüstungsmaßnahmen läßt sich vielleicht auch das Deutschlandproblem lösen. Man war für atomwaffenfreie Zonen in Europa und anderen Gebieten und für eine Kontrolle der Proliferation. Man trat unter der Voraussetzung, daß eine Lösung der Taiwanfrage gefunden würde, für die Aufnahme Chinas in die UNO ein. Man betonte, daß es notwendig sei, die internationalen Angelegenheiten zu depolarisieren. Dafür sollte den kleineren Mächten eine größere Rolle zukommen. Ein Passus über das Selbstbestimmungsrecht der Völker wurde auf deutschen Antrag (Eberhard Müller) im Plenum noch angenommen und zugefügt. — Die Vietnam- und die Rassenfrage wurden schon erwähnt.

Sektion IV mußte sich zu einem wahrhaft weiten Feld äußern. Sie bejahte das Risiko der Freiheit in einer säkularen Gesellschaft. Säkularisation bedeute die

Möglichkeit der Wahl zwischen Alternativen. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Problemkreis der Beziehungen von Mann und Frau gewidmet. Die Frau soll in der heutigen Gesellschaft ihre Individualität wahrnehmen. Männer und Frauen sollen gleiches Recht auf gleichen Lohn haben. Den Frauen soll in der Kirche die gleiche Chance zur Mitarbeit eingeräumt werden. Es wird sodann festgestellt, daß in der Ökumene eine gewisse Übereinstimmung über die verantwortliche Elternschaft erzielt worden sei. Sie wird definiert als „eine Elternschaft, die auf die Zahl und den Abstand der Kinder achtet, um der Gesundheit der Mutter (Ehefrau) und der voraussichtlichen Gesundheit der zukünftigen Kinder willen, und die daneben die Fähigkeit der Eltern in Betracht zieht, für die Liebe, Fürsorge und Ausbildung zu sorgen, deren ein Kind zu seiner völligen persönlichen Entwicklung in der Gesellschaft bedarf. Jedes Ehepaar hat ein Recht, im Blick auf die Zukunft der Familie und gemäß seiner ethischen und religiösen Überzeugungen seine eigenen verantwortlichen Entscheidungen zu fällen.“ Der Verlust der Familie an Funktionen müsse genutzt werden, um die Person des Kindes sorgfältiger zu entwickeln. Die Kirchen sollen eine rationale Haltung zur Empfängnisverhütung und allgemein die Geschlechterziehung fördern.

Die Fülle der Details kann und soll nicht ausgeschöpft werden. Dieser Gesamtüberblick wollte eher den Tendenzen und Motiven nachgehen, die der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft das Profil gegeben haben. In den Berichten wird nicht vieles gesagt, was andere Institutionen nicht auch sagen könnten und gesagt haben. Das spricht nicht gegen sie. Es zeigt nur, daß der Weg zum Frieden in der Welt wie der zur Emanzipation des Menschen seine eigene Logik hat; wer ihn beschreitet, muß vernünftige Schritte tun neben vernünftigen Weggenossen. Genf scheint gelehrt zu haben, daß die besondere Aufgabe der Christen heute in den Impulsen liegt, im Mut, sich auf den Weg zu machen. Generalsekretär W. A. Visser 't Hooft hatte zu Anfang gesagt, es gehe um Entscheidungen, in denen nicht weniger als der Sinn des menschlichen Lebens auf dem Spiel stehe. Er appellierte an die Versammlung: „Helfen Sie den Kirchen, verantwortliche Partner zu werden.“ Und der designierte Generalsekretär Eugene Carson Blake sagte: „Nichts ist so mächtig wie gute und überzeugende Gedanken, die in einer Sprache niedergelegt werden, die verstanden wird.“ Die Konferenz wird mit dem Chorus eines Liedes in ihrem Schlußgottesdienst antworten müssen: „Resolving to help is all very well; But you've got to do more than that.“

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Handbuch für die Konferenzteilnehmer, S. 8.

<sup>2</sup> Die vier Vorbereitungsbände, von Bennett, Matthews, Munby und de Vries herausgegeben, sind in deutsch nicht erschienen. Eine Reihe der Aufsätze ist in dem Auswahlband: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart 1966, erschienen. Weiter seien genannt: Günther Howe/Heinz Eduard Tödt, Frieden im wissenschaftlich-

technischen Zeitalter, Stuttgart 1966, und: Glaube und Gesellschaft, Stuttgart 1966, hg. von der Theologischen Abteilung und dem Sekretariat für soziale Verantwortung in der Abteilung Weltdienst des Lutherischen Weltbundes, sowie der Aufsatz von Heinz-Dietrich Wendland: Der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, ZEE 1965/1.

<sup>3</sup> Zitiert in Howe/Tödt, a. a. O., S. 10.

<sup>4</sup> Zitiert von Paul Abrecht, Die Entwicklung einer ökumenischen Sozialethik, in: Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, a. a. O., S. 19 f.

<sup>5</sup> Richard Shaull, Revolutionary Change in Theological Perspective: in: Christian Social Ethics in a Changing World, Band I der Vorbereitungsbände, hg. John C. Bennett, New York/London 1966.

<sup>6</sup> A. a. O.

<sup>7</sup> Nach dem Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, hg. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955, 2. Aufl.

<sup>8</sup> Vgl. das ebenfalls zur Einarbeitung in die Materie überaus nützliche Buch von Karl Heinz Pfeffer, Welt im Umbruch, Gütersloh 1966. Missionswissenschaftl. Forschungen Bd. 4.

<sup>9</sup> M. M. Thomas, Einige Bemerkungen zu dem Artikel von H. H. Wolf, in: ÖR 1966/1.

<sup>10</sup> Paul Lehmann, Ethics in a Christian Context, New York 1963 (neuerdings auch in deutsch).

<sup>11</sup> Vgl. K. H. Pfeffer, a. a. O., S. 232.

<sup>12</sup> Herder-Korrespondenz 1966/7: Die Christen in der technischen Revolution; bietet eine gute Besprechung der Vorbereitungsaufsätze.

<sup>13</sup> Auf die soziale Verstrickung der Kirchen wies Trutz Rendtorff in einem Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft hin, der im Deutschlandfunk am 8. 8. 1966 gesendet wurde.

<sup>14</sup> Jürgen Moltmann, Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Kirche in der Zeit 1966/7.

<sup>15</sup> A. a. O.

<sup>16</sup> Peter Heyde, Ökumenische Verantwortung für die Gesellschaft, in: Evangelische Welt 1966/16.

<sup>17</sup> Genauere Zahlenangaben finden sich in meinem Aufsatz: Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966, in: ÖR 1966/1.

<sup>18</sup> Vgl. Anm. 13.

<sup>19</sup> Alle Zitate folgen dem hektographierten Konferenzmaterial, das noch während der Konferenz in ersten Übersetzungen erschien. Wo es notwendig war, wurde der englische, maßgebliche Wortlaut verglichen.

<sup>20</sup> Herder-Korrespondenz 1966/8: Herausforderung durch die Technologie.

<sup>21</sup> Vgl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Boston 1964<sup>2</sup>. Shaull erwähnte in seinem Vortrag, daß dies Buch starken Eindruck auf die gegenwärtige studentische Generation gemacht habe.

<sup>22</sup> Vgl. den in Anm. 2 zitierten Aufsatz von H.-D. Wendland.

<sup>23</sup> Das ist knapp, aber zutreffend auch von Cornelius-Adalbert von Heyl in seinem Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft dargestellt worden, in: Kirche in der Zeit 1966/9.

<sup>24</sup> Darauf zielten schon die Einwände von H. H. Wolf gegen Thomas: Christus am Werk in der Geschichte, in: ÖR 1966/1.

<sup>25</sup> So in meinem Vortrag: Will Gott Revolution? Deutschlandfunk 6. 7. 1966. Die dort vorgetragene Beurteilung deckt sich mit der Kritik von Howe/Tödt an der radikalen Eschatologie, a. a. O., und mit T. Rendtorff, der in dem in Anm. 13 zitierten Rundfunkvortrag zwischen Vernunft und Enthusiasmus auf der Konferenz unterscheidet. Er hält den letzteren für einen Übergang.

<sup>26</sup> Vgl. auch Jörg Bopp, Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ vom II. Vatikanischen Konzil, in: ZEE 1966/4.

<sup>27</sup> Vgl. K. H. Pfeffer, a. a. O., S. 21. Bola Ige und andere nahmen unmittelbar vor der Konferenz an einer solchen des Weltstudentenbundes teil. Diese Verbindung hatte einen Spareffekt, der unter anderem die hohe Quote der jungen Teilnehmer erklärt.

# KIRCHE UND GESELLSCHAFT IM DIALOG ZWISCHEN PROTESTANTEN UND RÖMISCHEN KATHOLIKEN

VON HEINZ EDUARD TÖDT

## I.

Die Genfer Konferenz fand sieben Monate nach der offiziellen Beschlußfassung des II. Vatikanischen Konzils zur Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ statt. Sieben Monate sind im Leben der Kirche eine kurze Zeit — so darf man sich vielleicht nicht wundern, daß die Genfer Konferenz sich nicht ernstlich befaßt hat mit der Pastoralkonstitution, die aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte auch „Schema 13“ genannt wird.<sup>1</sup> Allerdings hat Professor Charles Moeller, früher Loewen, jetzt Rom, in einer Genfer Plenarversammlung einige Grundgedanken des Schema 13 eindrucksvoll vorgetragen — aber die beiden protestantischen Korreferate fielen teils so kurz (R. Mehl) und teils so naiv aus, daß von einem eigentlichen Gespräch nicht die Rede sein konnte. Manchmal hatte man sogar den Eindruck, daß in Genf die Bezugnahme auf Schema 13 vorsichtig vermieden wurde. Die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ ist nun einmal ein großräumiger Text, der erst nach jahrelangen Vorarbeiten und intensiven Beratungen zustande kam und nicht leicht zu verstehen und zu bewerten ist. Schon die Auslegungsschwierigkeiten gegenüber Schema 13 machen es also verständlich, daß man in Genf die Auseinandersetzung mit diesem Dokument vermied. Und doch muß ich diese Tatsache bedauern, und zwar aus mehreren Gründen.

Der erste Grund liegt im Inhaltlichen. Dem Schema 13 ist an nichts so viel gelegen wie an dem Zusammenhang zwischen theologischer Erkenntnis und sozial-ethischem Handeln. Um den Zusammenhang von Kirche und Welt neu begreifen zu können, ist in Schema 13 geradezu eine neue Theologie und eine neue Anthropologie entworfen worden. Das ist eine eindrucksvolle Leistung. Freilich eine Leistung, die vom Konzil gefordert werden mußte, wenn es überhaupt zu einem geschlossenen Dokument über die katholische Kirche in der Welt von heute kommen sollte. Aber genau die analoge Leistung wurde der Genfer Konferenz nicht abverlangt. Scharf formuliert: Die Theologie hatte innerhalb der Konferenz eigentlich keinen wesentlichen Ort und keinen entschiedenen Auftrag. Sie war in gewisser Weise nur Ornament, Ergänzung oder Hintergrund — manchmal auch Prügelknabe. Es kam gelegentlich

<sup>1</sup> Zur Bedeutung der Pastoralkonstitution innerhalb des II. Vatikanischen Konzils ist zu vergleichen: Edmund Schlink, Nach dem Konzil. Siebenstern-Taschenbuch 75, 1966, besonders S. 135—164.

vor, daß ein Redner, der seinen Vorredner nicht verstanden hatte, diesem Vorredner sagte: Sie haben wie ein Theologe gesprochen — d. h.: unverständlich! Dabei spielte es gar keine Rolle, daß der unverständliche Vorredner durchaus kein Theologe gewesen war, sondern Politiker oder Soziologe oder sonst etwas. Unverständlich reden und wie ein Theologe reden konnte in Genf synonym gebraucht werden. Ich meine nun: Wenn diese Genfer Konferenz sich mit der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ auseinandergesetzt hätte, wären die Probleme einer theologischen Begründung des eigenen Denkens und Redens mit Wucht auf sie eingedrungen und hätten Laien wie Theologen zu intensiven theologischen Überlegungen genötigt. Man hätte sich dann mit ganz anderem Nachdruck und Ernst überlegen müssen, wie es denn mit der biblischen und mit der theologischen Begründung der eigenen Aussagen stände. Hier hätte also der bewußte Dialog mit dem Konzil eine höchst positive Bedeutung haben können und müssen. Denn solcher Dialog nötigt zur eigenen Besinnung und Klärung in einem Maße, wie es die internen Auseinandersetzungen nicht tun.

Der andere Grund, der die Nichtbeachtung von Schema 13 bedauerlich erscheinen läßt, ist folgender: Die neue Theologie von Schema 13 und die Aufforderung, sich den Problemen der modernen Welt intensiv zu stellen, hat innerhalb der katholischen Kirche eine Fülle ebenso lebhafter wie unterschiedlicher Reaktionen hervorgerufen. Manche begrüßen enthusiastisch die Öffnung der Kirche auf die Welt hin; andere protestieren entsetzt über den totalen Ausverkauf der traditionell kirchlichen Prinzipien. Die autoritativen Grundsätze, die bisher dem Denken und Handeln einen Halt gegeben haben, sind nach ihrer Meinung verlorengegangen. Zwischen diesen Extremen liegt ein weites Feld der Unklarheiten und der Unsicherheit. Man weiß noch nicht, was die Konzilsdokumente wirklich besagen, und man stellt es der nachkonziliaren Interpretation anheim, festzustellen, was in ihnen gültig und wesentlich ist. Die nachkonziliare Interpretation, die sich erst tastend ausbildet, wird sehr stark beeinflußt werden durch die Ergebnisse des Dialogs, dessen Beginn in Rom proklamiert wurde. Wenn nun der Protestantismus nach dieser Aufforderung zum Dialog schweigt, oder wenn er die Antwort denjenigen Leuten am Rande überläßt, die sich nicht genug tun können mit Anbiederungsversuchen gegenüber Rom — an diesen Leuten fehlt es uns ja wahrhaftig nicht! — oder wenn er die Antwort nur formell autorisierten kirchlichen Gremien überläßt, dann ist der Dialog im Grunde gescheitert, und zwar zugunsten der konservativ-autoritären Kräfte in der römisch-katholischen Kirche. Sie können dann feststellen: „Seht ihr, die anderen wollen ja gar nicht den Dialog!“ und sie werden geneigt sein, die Öffnung der katholischen Kirche möglichst weitgehend rückgängig zu machen. Läßt sich hingegen die protestantische Theologie wirklich auf einen Dialog ein, so nimmt sie ganz von selbst Einfluß auf die nachkonziliare Interpretation der Konzilstexte und damit auf die nachkonziliare Entwicklung des Katholizismus. Damit dokumentiert

sie zugleich, daß die katholische Öffnung auf die anderen Kirchen hin von diesen anerkannt und beantwortet wird.

Die Genfer Konferenz hat es versäumt, diese Chance und diese Aufgabe ausreichend wahrzunehmen — und dadurch macht sie es mir schwer, über mein Thema zu reden; denn nun kann ich nicht über das berichten, was in den Dokumenten ausdrücklich dem Dialog dient, sondern ich muß die viel kompliziertere Frage stellen: Wie verhält sich das, was in Genf geschah, zu dem Inhalt und zu den Absichten von Schema 13 als dem sozialetischen Konzept des II. Vatikanischen Konzils? Diese Frage muß wirklich gestellt und in den nächsten Jahren sorgfältig bedacht werden; denn die römisch-katholische Kirche hat sich nunmehr endgültig auf das Feld ökumenischen Denkens und Handelns begeben, und die alte ökumenische Bewegung ist dort nicht mehr der alleinige Wortführer. Genauer gesagt: Die Frage nach der Gemeinschaft der Kirchen und nach ihrer Kooperation bei der Lösung der großen Probleme in der modernen Welt steht unweigerlich vor uns — ganz gleich, ob wir zu dieser Frage nichts zu sagen wissen oder ob wir uns ihr wirklich stellen.

## II.

1. Nun sind das II. Vatikanische Konzil und die Genfer Konferenz im ganzen kaum miteinander zu vergleichen; und die hier zu behandelnden Dokumente, einerseits Schema 13 und andererseits die „Reports“ der vier Sektionen und drei Arbeitsgruppen in Genf, liegen auf völlig verschiedenen Ebenen.

In der Pastoralkonstitution redet das Konzil, „die Heilige Synode“ (3 b. 91 a.). Sie redet in pastoraler Absicht zu „allen Menschen unserer Zeit“. Sie geht von Lehrgrundsätzen aus und will das Verhältnis der Kirche zu Welt und Menschen von heute darstellen (vgl. das Vorwort zu den „Anmerkungen“). Der erste Teil redet vorwiegend theologisch lehrhaft von der Berufung des Menschen, der Würde der Person, der menschlichen Gemeinschaft, dem menschlichen Schaffen und der Hilfe, welche die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte. Der zweite Teil redet hingegen vorwiegend pastoral zu einigen besonders drängenden Problemen der heutigen Welt. Er geht daher auf veränderliche Umstände, auf geschichtlich bedingte Elemente ein. Im ganzen wird deutlich, daß man die Lehre oder mindestens ihre Grundaussagen nicht als geschichtlich bedingt und veränderlich, sondern als prinzipiell zeitlos versteht (vgl. Vorwort zu den „Anmerkungen“).

Ganz anders die Genfer Dokumente: Die Konferenzteilnehmer waren nicht bevollmächtigte Vertreter ihrer Kirchen; sie waren nicht autorisiert, im Namen ihrer Kirchen zu reden und irgendwelche Beschlüsse zu fassen, die für den Ökumenischen Rat oder die Kirchen verbindlich sein könnten. Es handelte sich vielmehr um eine Expertenversammlung, also um eine Konferenz, in welcher die Träger bestimmter Erfahrungen zusammenkamen in der Absicht, ihre Erfahrungen miteinander abzustimmen und die Ergebnisse den Kirchen mitzuteilen. Populär ge-

sprochen war das Motto der Konferenz: „Laien und Experten predigen den Kirchen!“ Sie redeten mit keiner anderen Autorität als der ihrer Erfahrungen und Erkenntnisse und mit keiner anderen Erwartung als der, daß die Kirchen bereit waren zu hören, Anregungen aufzunehmen, die Herausforderungen zu erkennen, die in den modernen Erfahrungen selbst liegen und, getroffen im eigenen Gewissen, auf diese Herausforderungen ihrerseits mit neuen Anstrengungen zu reagieren.

Der Charakter der Genfer Konferenz wurde ganz durch die methodische Auffassung geprägt: Es gibt keine festliegende ökumenische Lehre oder Sozialethik, von der man unter allen Umständen auszugehen hätte; es gibt aber eine Fülle von ähnlichen Erfahrungen und Erkenntnissen, welche Christen in aller Welt gemacht haben; und wenn man diese Erfahrungen zusammenträgt und klärt, dann kann man hoffen, daß sich gemeinsame Ergebnisse feststellen lassen; und vor allem kann man hoffen, daß diese Erfahrungen zur Theologie hin offen sind, daß sie theologische Aussagen provozieren und auch die theologischen Erkenntnisse weiterführen. Etwas simplifiziert kann man sagen: Das römische Konzil wollte beginnen bei der theologischen Lehrgrundlage, um von ihr her vorzudringen in die weite Welt moderner Erfahrungen; die Genfer Konferenz aber ließ die Fülle der Erfahrungen auf sich eindringen in der Hoffnung, daß sich in der Plenarversammlung und in den Arbeitsgruppen die Erfahrungen verdichteten und klärten bis zu dem Zustand, in dem sie theologisch und kirchlich relevant werden. Man hat also das Konzil und die Genfer Konferenz mit ganz verschiedenen Maßen zu messen, wenn man ihre Leistungen und ihr Defizit ermitteln will.

2. Hat die Genfer Konferenz Erfolg gehabt? Was ist eigentlich das Wichtigste an der Genfer Konferenz? Sind es die sieben „Reports“, die Schlußberichte der Sektionen und Arbeitsgruppen? Nun — sie sind es nicht! Denn sie wurden unter größtem Zeitdruck und unter schlechten Arbeitsbedingungen geschrieben. Sie wurden von der Versammlung entgegengenommen in einem formal sehr strengen parlamentarischen Verfahren, das höchstens für Einzelkorrekturen und Ergänzungen Raum ließ, nicht aber für fundamentale Revisionen. Die Schlußberichte sind zwar oft bezeichnend für den jeweiligen Generalkonsens, der in den Sektionen und Arbeitsgruppen sich während der Arbeit einstellte, mehr aber nicht. Im einzelnen sind sie nicht sehr tragfähig. Dennoch stellen sie zum Teil ausgezeichnete Leistungen dar. Ich nenne hier vor allem den Report der 1. Sektion über ökonomische Entwicklung in einer weltweiten Perspektive. Dieser Bericht ist eine eindrucksvolle und sorgfältige Zusammenfassung der großen Probleme der Wirtschaftsentwicklung, besonders in bezug auf das Verhältnis zwischen reichen und armen Völkern. Er enthält zugleich Ansätze und Grundzüge zu einer Wirtschaftsethik im Horizont einer kommenden Weltgesellschaft und ist in gleicher Weise bedeutsam für die Entwicklungsländer wie für die industrialisierten Nationen. Für beide stellt dieser Report fast so etwas wie ein sehr brauchbares und kurzes Handbuch dar. Sollte es

im nächsten Jahrzehnt gelingen, daß in deutscher Sprache eine evangelische Wirtschaftsethik erarbeitet wird, so wird sie diesen Report zweifellos als systematischen Ausgangspunkt wählen können und müssen.

Der Wert dieses Ökonomie-Reports der 1. Sektion läßt sich am besten abschätzen, wenn man vergleicht, was das Schema 13 im zweiten Teil über das wirtschafts-gesellschaftliche Leben sagt. Schema 13 kommt im Grunde nicht über die Formulierung allgemeiner Grundsätze und moralischer Forderungen hinaus. Es fordert z. B. die Beseitigung der ungeheuren wirtschaftlichen Unterschiede in den Gesellschaften und zwischen den Gesellschaften (66), aber es behandelt nicht die konkreten Probleme, die entstehen, wenn man solchen moralischen Forderungen nachkommen will. Hier ist ein riesiger Vorsprung des Reports der 1. Sektion ganz unverkennbar — ein Vorsprung, der m. E. zwei Gründe hat:

1. In Genf sind maßgebende Kenner der Wirtschaftsplanung wirklich zu Wort gekommen und haben unbelastet von bereits feststehenden Lehrgrundsätzen ihre Gedanken entwickeln können.

2. In Genf sind — mehr als in Rom — die Laienvertreter der am Anfang ihrer Entwicklung stehenden Völker zu Wort gekommen und haben ungehindert die Probleme aus ihrer Sicht entwickeln können. Dadurch ist eine sorgfältige Abstimmung von wirtschaftswissenschaftlichen Grunderkenntnissen mit den vielfältigen empirischen Gegebenheiten in den Kontinenten möglich geworden. Die Theorie und die allgemeine Moral konnten in Genf die empirische Wirklichkeit nicht einfach überspielen, wie es in Schema 13 oft der Fall ist.

Vielleicht hat nur der Report I diesen überlegenen Rang erreicht — aber wie dem auch sei, die Berichte insgesamt repräsentieren nur zum Teil das, was an der Genfer Konferenz wichtig ist. Wichtig sind nämlich auch die Referate und Korreferate, die in Genf vor dem Plenum gehalten wurden. Noch wichtiger sind die vier Vorbereitungsbände, die in englischer Sprache erschienen sind — leider viel zu kurz vor Konferenzbeginn. In deutscher Sprache ist nur ein Sammelband erschienen, und in ihm fehlen viele von den wichtigen Beiträgen.

Die englischen Vorbereitungsbände enthalten — das muß hier mit Nachdruck festgestellt werden — ein kostbares Material, das ohne die Genfer Konferenz niemals zusammengekommen wäre. Eine große Zahl von Experten und Gelehrten hat sich der Strapaze unterzogen, aus dem eigenen Forschungs- und Erfahrungsbereich in gedrängtester Form zu berichten und dabei den Bezug auf die Fragen der Weltkonferenz herzustellen. Ein in seiner Differenziertheit und internationalen Mannigfaltigkeit vergleichbares empirisches Material hat den Verfassern des Schema 13 nicht zur Verfügung gestanden; und wo empirisches Material für Schema 13 vorlag — etwa in der umfangreichen Ausarbeitung des Löwener Professors Houtart — da ist dieses Material nicht wesentlich berücksichtigt und leider auch nicht gesondert publiziert worden. Für die Genfer Konferenz muß man sagen: Es ist vorher ge-

wichtiges Material erarbeitet worden, aber es ist kaum gelungen, dieses Material für die Konferenz selbst fruchtbar zu machen. Das konnte nicht geschehen, weil die Konferenz zwar vorzüglich organisiert, aber methodisch und wissenschaftlich schlecht geplant war. Doch das Konferenz-Material geht nicht verloren, da es publiziert und dadurch allgemein zugänglich gemacht worden ist. Man tut also gut daran, bei der Beurteilung des Wertes der Genfer Konferenz nicht nur die Arbeiten und Dokumente, die während der zwölf Konferenztage entstanden sind, heranzuziehen, sondern das gesamte Material von den Vorbereitungsarbeiten bis zu den abschließenden Berichten.

Aber ich habe mit allen diesen Feststellungen noch nicht das charakterisiert, was das wichtigste an dieser Konferenz war. Denn das wichtigste ist kaum auf dem Papier zu finden, sondern lag im Konferenzgeschehen selbst. Man hatte es ja gewagt, gewissermaßen ein ökumenisches Weltparlament vorwiegend aus Laien zusammentreten zu lassen, ohne daß man vorher über die Ergebnisse dieses Weltparlamentes irgend etwas entschieden hätte. In diesem Weltparlament prallten viele der brennenden Probleme und Gegensätze der Völker, Nationen und Kontinente aufeinander — und zwar durchaus nicht in sanfter Weise. Zwischen den Engländern und den Afrikanern stand das Rhodesienproblem. Zwischen den Amerikanern und den Asiaten der Vietnamkrieg. Zwischen den Südamerikanern und anderen Vertretern der Ökumene das Revolutionsproblem: während es der Mehrheit der Konferenzteilnehmer um den wirtschaftlichen Aufbau und die internationalen Beziehungen ging, während auch die jungen Nationen in Afrika und Südasien durch diese Probleme mehr und mehr in Anspruch genommen sind, stehen die südamerikanischen Christen vor der Frage, ob es überhaupt einen anderen Weg aus der Misere ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse gibt als die kommunistische Revolution und die Beteiligung der Christen an dieser Revolution.

Die Gegensätze, die in dieses Weltparlament mitgebracht wurden, waren tiefgreifend und elementar. Sie waren durchaus geeignet, seit langem aufgestaute Emotionen und Ressentiments zum Ausbruch zu bringen und die Plenarversammlung zum Schlachtfeld streitender Parteien zu machen. Der Theologe erinnert sich ja an manche heilige Synode in der langen Geschichte der Kirche, die über solchen Gegensätzen zu einer wahren Räubersynode geworden ist.

Gerade das ereignete sich in Genf nicht. Wohl gab es im Plenum brenzlige Augenblicke, in denen es z. B. so aussah, als ob manche erregten Südamerikaner sich mit revolutionären Afrikanern gewissermaßen zu einer radikalen Fraktion zusammenschließen könnten. Aber wenn es in dieser Weise kritisch wurde, stand jedesmal irgendeiner auf und stellte der Versammlung die Frage: „Als was sind wir denn hier zusammengekommen? Läßt sich das, was sich hier jetzt auf der Konferenz abspielt, mit unserem Christsein vereinbaren?“ Und — alsbald kehrte die Besonnenheit wieder! Alsbald fügte sich jede Gruppe wieder in das gemeinsame

Grundverständnis ein. Ich meine, daß diese Beobachtung von erheblicher Bedeutung ist. Es fehlte zwar dieser ökumenischen Konferenz jede verbindliche theologische Lehrgrundlage, aber es gab statt dessen den höchst wirksamen Hintergrund eines gemeinsamen christlichen Bewußtseins, eines nicht formulierten Einverständnisses, eines gemeinsamen Willens zu christlicher Aktion und christlichem Verhalten. Dieser Hintergrund erwies sich als so stark, daß man es in der Tat wagen konnte, manche Gegensätze zwischen großen Gruppen und vor allem die tiefen Gegensätze zwischen den armen und den reichen Ländern offen zu erörtern. Insofern war diese Konferenz tatsächlich in ihrer Art eine gute Vorabbildung kommender Weltgemeinschaft, und es zeigte sich, welche verbindenden Wirkungen von der ökumenischen Gemeinsamkeit der Kirchen ausgehen können.

Will man an dieser Stelle einen Vergleich mit dem II. Vatikanischen Konzil und Schema 13 anführen, so muß man sagen: In dieser Weise sind die Völker Afrikas, Asiens und Südamerikas in Rom offenbar nicht zu Wort gekommen! Schema 13 nennt die Probleme, etwa die Probleme Südamerikas, immer nur in sehr verdeckter und sehr indirekter Weise, so daß sie nicht eigentlich auf den Leser dieses Dokumentes eindringen. Die wirkliche Präsentation der Nöte, der Ziele, der Seelenlage der jungen Nationen, nämlich die Präsentation dieser Nöte durch kompetente Laien, scheint sich erstmalig in Genf ereignet zu haben.

### III.

Nach diesen Überlegungen sind wir darauf vorbereitet, die zentralen theologischen Aspekte des Schema 13 und der Genfer Konferenz zu bedenken. Es geht ja in beiden Fällen darum, daß sich Theologie und Kirche den großen geschichtlichen Herausforderungen der modernen Welt stellen. Die römische Kirche und Theologie hat durch Jahrhunderte konsequent an dem Standpunkt festgehalten, daß sie in ihrem kirchlich-naturrechtlichen Denken unter der Kontrolle des päpstlichen Lehramtes die wahren und letztlich alleingültigen Vorstellungen für die rechten Ordnungsstrukturen von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft zur Verfügung habe. Freilich änderte sich manches in der Welt. Aber das, was sich änderte, betrachtete man nicht als grundlegend wichtig. Man glaubte an eine fortlaufende Entfaltung der kirchlichen Lehre durch die Jahrhunderte hindurch — doch diese Entfaltung war für Rom im Grunde nie Revision und Reformation der Lehre, sondern immer nur ihre Evolution. Eine wesentliche Komponente im naturrechtlichen Denken, wie es etwa Pius XII. vertreten hat, ist der Erkenntnisoptimismus. Wenn das Naturrecht vorgängige Geltung haben soll, müssen eben Natur und Recht von der Vernunft begriffen und wenigstens im Lichte der Offenbarung in ihrer letzten Gültigkeit erkannt werden können. Aber gerade diese erkenntnistheoretische Grundvoraussetzung ist jetzt im Umgang mit der modernen Welt ins Wanken geraten; das geschieht unvermeidlich, wenn man — wie es im Schema 13 geschieht — die

phänomenologische Analyse der modernen Welt ernst nimmt. Denn die Strukturen der neuzeitlichen Gesellschaft sind eben nicht „natürliche“ Strukturen, sondern durch und durch vom Menschen entworfene, konstruierte, „künstliche“ Strukturen. Sie haben wohl noch in sich einen Bezug auf die Vorgegebenheiten der Natur und die anthropologischen Strukturen; aber durch diesen Bezug können sie nicht mehr eindeutig definiert werden. Die künstliche, aus Technik, Wissenschaft, Politik, Wirtschaft und sozialem Handeln entstandene, also die vom Menschen gemachte und zu verantwortende Welt ist aber trotz oder gerade wegen dieser ihrer Herkunft für den Menschen nur sehr bedingt zu durchschauen. Das weltgestaltende Handeln des Menschen ist für ihn selbst schon deshalb nicht voll zu durchschauen, weil es immer auch sich durchkreuzendes Handeln ist, und das so sehr, daß niemand die Folgen seines eigenen Handelns voll übersieht. Ob das, was der Handelnde erstrebt, herauskommt, ist und bleibt unsicher, sobald man über die allernächsten Zielsetzungen hinausgreift. Das heißt aber: Bei allem ethischen Handeln sind die zureichenden Bedingungen dieses Handelns nicht vorgängig zu erkennen und aus Prinzipien zu deduzieren; die Bedingungen des Handelns müssen vielmehr immer erst im Vollzug des Handelns erkannt werden, und zwar von Schritt zu Schritt neu. Ethisches Handeln in der modernen Welt ist an das Rückkoppelungsprinzip gebunden: der Handelnde empfängt erst, wenn er tätig geworden ist, die nötigen Informationen über das Wirklichkeitsfeld, in welchem er sich bewegt; und diese Informationen müssen in die Maximen seines Handelns einbezogen werden, damit der nächste Schritt in wirklichkeitsadäquater Weise auf das Ziel hinführt. Im Handeln muß sich also auch der Handelnde selbst verändern, um ein sachgemäßes Verhältnis zu der ihm begehrenden Wirklichkeit zu gewinnen.

Genau dieser Tatbestand liegt letztlich zugrunde, wenn Schema 13 die katholischen Christen immer wieder zum Dialog auffordert; und zwar nicht zuletzt zum Dialog mit Wissenschaftlern, Experten und denen, die in den Gesellschaften die Verantwortung tragen. „Dialog“ heißt: die Kirche kann nicht a priori Weisungen geben über die gesellschaftlichen Strukturen und deren Inhalte, sondern nur im Austausch mit allen Sachverständigen. Die §§ 92 und 93 in Schema 13 ermuntern zum brüderlichen Dialog. Auch mit den atheistischen Humanisten. Sogar mit den Gegnern und Verfolgern der Kirche! Sie fordern, daß der Dialog im Zeichen der Brüderlichkeit und Aufrichtigkeit geschehe. Aber — so fragen wir — ist die katholische Kirche selbst mit ihrem autoritativen Lehrverständnis und ihrem Festhalten am Naturrecht zu diesem Dialog fähig? Beweist der vorliegende Text von Schema 13 schon diese Dialogfähigkeit? Nun — man mißversteht die theologische Arbeit von Schema 13 gewiß nicht, wenn man sie als einen gewaltigen Versuch versteht, die Dialogfähigkeit der Kirche in der Welt von heute mit theologischen Mitteln, geradezu mit einem neuen theologischen Gesamtentwurf herzustellen. Ich will das an einigen Beispielen zeigen.

Bis zu Pius XII. ist dem römischen Katholizismus ein zutiefst antimodernistischer Grundzug eigen. Wissenschaft, Revolution, demokratische Gewaltenteilung, technischer Evolutionsdrang, säkulare Weltgestaltung werden mit tiefem Mißtrauen gesehen und trotz aller praktischen Akkomodationen mit distanziert kritischen Kommentaren begleitet. Reformation und französische Revolution gelten weitgehend als Urheber aller modernistischen Irrungen. Auf dieser Basis ist ein Dialog und ist eine Kooperation mit der modernen Gesellschaft kaum möglich; denn diese setzt geschichtliche Ereignisse, wie die Aufklärung und die französische Revolution, voraus und entfernt sich seitdem immer offensichtlicher von den Strukturen, welche ihr das traditionell naturrechtliche Denken zumutet. Schema 13 aber überrascht uns damit, daß es in erstaunlicher Direktheit den systematischen Grundgehalt der französischen Revolution akzeptiert und rehabilitiert. Kapitel I im I. Teil bereits setzt mit dem Thema „Die Würde der menschlichen Person“ ein und entfaltet das Verständnis dieses Begriffes in dem Dreiklang der großen Revolutionsideale: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit (vgl. 17; 29; 92 d. 3 b.). In diese Begriffe von der Person und ihrer Würde werden also nicht nur biblische Elemente aufgenommen, sondern ebensowohl Elemente aus den säkularen Auffassungen über den Menschen, wie sie heute in der Welt weit verbreitet sind und bei jeder phänomenologischen Betrachtung des menschlichen Selbstverständnisses in der Neuzeit nachgewiesen werden können. Das bedeutet aber: moderne Phänomenologie verbindet sich hier mit biblischen Vorstellungen — etwa vom Menschen als Bild Gottes — zu einer Synthese, welche das Naturrecht gewissermaßen von zwei Seiten her zurückdrängt. Sie drängt es einerseits zurück durch den Bezug auf biblische Aussagen, die sich dem Naturrecht nicht ohne Schwierigkeit fügen; und zum andern eben durch dieses Eingehen auf die wirklichen Phänomene der Moderne. Es zeigt sich also, daß die moderne, vom Menschen gemachte Welt wenig Raum hat für die bloß naturrechtlichen Vorstellungen vom Wesen der menschlichen Natur und den Gesetzen, die ihr entsprechen. Wenn das Naturrecht weiter wirken will, so muß es sich heute in der katholischen Theologie offenbar als „Personrecht“ formieren. Denn das Personrecht steht nicht im Widerspruch zu den Strukturen modernen Lebens, sondern geht auf diese ein und vermag gewisse Zielkriterien für ihre Gestaltung zu vermitteln. Eine andere, freilich ganz fundamentale Frage ist es, ob es zureichend ist, die modernen Strukturen am Personrecht auszurichten oder ob nicht andere Kategorien hinzutreten müssen, welche über die personalistische Orientierung hinausgreifen.

Der Schritt zum „Personrecht“, den das Schema 13 getan hat, ist in der ökumenischen Bewegung längst vollzogen und auch in seinen weiteren Konsequenzen überlegt worden. Der bekannteste Ausdruck dafür ist das Konzept der „Verantwortlichen Gesellschaft“. In ihm wird der mündige Mensch nicht als Person für sich, sondern in seiner Zuordnung zu demokratischen Gesellschaftsstrukturen ver-

standen. Hat nun die Theologie von Schema 13 sich für die moderne Welt geöffnet, indem sie die Leitideale der französischen Revolution übernahm, so ist die ökumenische Theologie diesen Weg der „Öffnung“ seit Jahrzehnten gegangen, indem sie die Grundstrukturen angelsächsischer Demokratie rezipierte.

Dieser verschiedene Ansatzpunkt, einmal bei der französischen Revolution und andererseits bei der angelsächsischen Demokratie, hat übrigens direkte Folgen. Denn in der angelsächsischen Tradition ist der Gedanke der Kontrolle aller Macht in Menschenhänden stark ausgebildet; man hat die Institutionen der Kontrolle mit Nachdruck entwickelt. Dem entspricht es, daß das Problem der Kontrolle der Machtverwaltung auch im Begriff der „Verantwortlichen Gesellschaft“ energisch betont wird. Im Schema 13 tritt es nicht mit gleichem Gewicht hervor. Man muß daher sagen: Das Verständnis des Menschen als eines politisch handelnden Wesens ist im Schema 13 von einem Optimismus getragen, der den biblischen Aussagen über die Verhaftung des Menschen in die Sünde kaum gerecht wird. Darf man diese spezielle Feststellung zu der These erweitern, daß dem Schema 13 insgesamt, oder doch der in ihm dominierenden Grundkonzeption, eine einseitig optimistische Theologie zugrunde liegt?

Will man eine gerechte Antwort finden, so muß man berücksichtigen, daß die Abwendung des Konzils von der antimodernistischen Herabsetzung der neuzeitlichen Welt eine Riesenkraft erforderte und daß sie Energien freigesetzt hat, deren Wirkungen noch nicht abzuschätzen sind. Die Anstrengung dieser Wendung macht es verständlich, wenn man zunächst im Gegenzug gegen den Antimodernismus sehr weit geht und die Idee einer evolutionären Vollendung der Erde und der Menschheit theologisch glorifiziert. So wird z. B. gesagt, daß der Mensch durch seine Gott dargebrachte Arbeit sich verbinde mit dem Erlösungswerk Jesu Christi selbst (67); daß Christus das Ziel der Geschichte und der menschlichen Zivilisation sei; daß die zivilisatorischen Siege des Menschengeschlechtes ein Zeichen der Größe Gottes seien (34 c) und daß der irdische Fortschritt, obschon er vom Wachsen des Reiches Christi unterschieden werden müsse, dennoch große Bedeutung für das Reich Gottes habe (39 b). Zivilisationsfortschritt und Reich Gottes werden also eng miteinander verknüpft, ohne daß man das Verhältnis beider zueinander genauer bestimmen kann. Mit dieser theologischen Würdigung der zivilisatorischen Evolution ist, wie ich sagte, mit einem Schlage der Antimodernismus matt gesetzt — zugleich aber wird ein im ganzen optimistisches Bild der modernen Welt entworfen, wie es weder dem paulinischen und johanneischen Weltverständnis entspricht noch den faktischen Problemen und Gefahren der heutigen Zivilisation gerecht wird. Freilich wird an manchen Stellen, besonders im Kapitel über „Friede und Völkergemeinschaft“ auf große Gefahren hingewiesen — aber der theologische Gesamtentwurf ist so angelegt, daß diese Hinweise doch nur eine akzidentielle Bedeutung gewinnen können. Schema 13 wird durch eine evolutionär-eschatologische Vision

beherrscht, in welcher die beiden Begriffe Reich Gottes und die Menschheit als „Familie Gottes“ die eigentlichen Zielvorstellungen abgeben und in welcher der Begriff der zunehmenden „Vollendung“ den Weg zum Ziel charakterisiert. Ausgehend von der immer leuchtender entfalteten Würde der Person soll der Weg der Zivilisation zur Vollendung der Menschheit in der Familie Gottes führen.

Welche Bedeutung hat diese theologische Zielvorstellung für Schema 13 im ganzen? Es gibt da, wo man die christliche Eschatologie mit Perspektiven der zivilisatorischen Zukunft verbindet, zwei alternative Möglichkeiten. Entweder kann man von der zivilisatorischen Entwicklung erwarten, daß sie teleologisch auf ein schon jetzt formulierbares Ziel hinläuft; dann muß man um dieses Ziel recht genau wissen. Oder man kann die zivilisatorische Zukunft als eine offene Zukunft ansehen, die nicht durch die teleologische Richtung des gegenwärtig schon erkennbaren Geschehens prädestiniert ist. In diesem Fall bedarf man auch nicht eines Zielbegriffes für den zivilisatorischen Prozeß, wohl aber bedarf es dann einer Auslegung der christlichen Hoffnung und ihrer Grundsymbole, die mit dem Kommen des Herrn, mit Reich Gottes, mit „neuer Himmel und neue Erde“ bezeichnet sind. In diesem zweiten Fall beansprucht man nicht, eine Erkenntnis davon zu haben, wie der Weltprozeß auf die direkte Verwirklichung bestimmter Hoffnungsinhalte zustrebt. Man erkennt aber, daß die Antizipation der Hoffnungsinhalte dem Hoffenden einen starken Antrieb gibt, verantwortlich mitzuarbeiten an der Zivilisation, welche in die offene Zukunft, in ihre unvorhersehbaren Möglichkeiten und ungeheuren Gefahren hineindrängt.<sup>2</sup>

Schema 13 hat also — im Unterschied zu der Reich-Gottes-Erwartung des Neuen Testaments — eine teleologisch orientierte Eschatologie mit „familia dei“ als Zielbegriff gewählt. Um die weittragenden Folgen dieser Konzeption darzustellen, muß ich die Struktur des Begriffes der familia dei skizzieren. Zunächst ist familia dei ein ekklesiologischer Begriff: er bezeichnet die Kirche als die Gemeinschaft der Kinder Gottes, bestimmt zum stetigen Wachstum bis zur Ankunft des Herrn (40 b. 32 am Ende). Sodann springt der Begriff über zur ganzen Menschheitsfamilie. Schema 13 spricht davon, daß der wachsende Leib der neuen Menschheitsfamilie sich wie ein Entwurf der zukünftigen Welt darbietet, und daß durch die Verkündigung des Evangeliums das Menschengeschlecht zur Familie Gottes werden soll (39 bc). Und schließlich werden alle Menschen ermahnt, sie sollen im rechten Familiengeist (familialis spiritus) der Gotteskinder den menschlich-gesellschaftlichen Zusammenschluß vollziehen (42 c). Die Kirche wird dabei als „Seele der menschlichen Gesellschaft“ verstanden (40 b). Und die menschliche Gesellschaft soll in Christus erneuert und in die Familie Gottes umgebildet werden (40 b). Die familia dei wird also die Organisationsform der menschlichen Gesellschaft; das heißt aber:

<sup>2</sup> Vgl. dazu: Günter Howe / Heinz Eduard Tödt: Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966, S. 38—43.

die ekklesiologischen Strukturen gelten als die elementaren politischen und soziologischen Strukturen der Zukunft. Der Unterschied zwischen weltlichem und geistlichem Regiment wird hier letztlich aufgehoben; ein Text wie Römer 13, 1–7 ist hier beiseitegeschoben. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zur reformatorischen Theologie vor.

Dem entspricht weiter, daß der Begriff *societas* — welcher traditionell die politische und wirtschaftliche Gesellschaft bezeichnet — ganz zurückgedrängt wird zugunsten des Begriffes *communitas*. Das heißt: nicht die sachbedingten, organisatorischen und rechtlichen Strukturen der Gesellschaft bestimmen ihren Begriff, sondern die personalen Aspekte. *Familia* ist ja die vertraute Zuordnung weniger Personen, die intim miteinander verbunden sind. *Familia* wird dabei als ein Organismus verstanden, gestaltet von einer Seele. Ist die Kirche also die Seele der Gesellschaft (vgl. 40b), dann muß die Gesellschaft wie ein familienhafter Organismus verstanden werden, in welchem die Glieder einander personhaft-brüderlich zugeordnet sind. Personale und organologische Kategorien werden bestimmend, und die Gesellschaft wird zur Großfamilie, die Menschheit zur universalen Familie. Das Ganze kulminiert in patriarchalisch-organologischen Vorstellungen, die geeignet sind, ein gefühlig-personales Klima in den gesellschaftlichen Strukturen heimisch zu machen. Die teleologisch-evolutionäre Eschatologie mit dem Spitzenbegriff *familia dei* hat also direkte Konsequenzen für die im Schema 13 wirksamen Gesellschafts- und Staatsvorstellungen.

Man muß aber fragen: Werden diese Vorstellungen den Realitäten und den Aufgaben in der modernen Welt gerecht? Können Vorstellungen, die ursprünglich ekklesiologisch sind, sachgemäß bleiben, wenn man sie auf die moderne Gesellschaft überträgt? Nötigt man der Gesellschaft damit nicht Leitbilder auf, die sie gar nicht erfüllen kann? Und schließlich fragt es sich, ob der Begriff der *familia dei* theologisch-ekklesiologisch sachgemäß ist. Er wurzelt ja kaum im Neuen Testament, sondern entstammt kirchlicher Tradition. Aber ich muß die eigentlich theologischen Fragen übergehen und mich damit begnügen, zu prüfen, welche politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen aus dem Spitzenbegriff der *familia dei* folgen. Dabei muß es sich zeigen, ob die Sozialtheologie in Schema 13 der heutigen Weltsituation adäquat ist. Bei dieser Prüfung vergleiche ich jeweils die Problem-sicht von Schema 13 und der Genfer Konferenz.

#### IV.

Zunächst einige Probleme der politischen Ethik! Eine der brennendsten Fragen in mehreren Kontinenten ist heute die Revolution. Viele afrikanische, asiatische und südostasiatische Staaten haben sich in den letzten zwanzig Jahren von der kolonialen Herrschaft mit mehr oder weniger revolutionären Methoden emanzipiert. Einige sind überzeugt, daß die revolutionäre Emanzipation noch geschehen muß. Am schwierigsten aber liegen die Dinge in etlichen Staaten Südamerikas.

Hier herrscht meist kein offizieller Kolonialismus, wohl aber ein Regierungssystem, das zumeist in der Verbindung mit der katholischen Kirche, mit privilegierten Klassen, ausländischen Wirtschaftsunternehmen und mit den Armeen die breiten Massen von aller Mitverantwortung und von aller Teilnahme an den sozialen und ökonomischen Errungenschaften faktisch ausschließt. Auch wenn die Bestimmungen des geltenden Rechtes formal nicht verletzt werden, so herrschen doch die privilegierten Gruppen mit Hilfe des Rechtes und mit Hilfe ihres faktischen Einflusses so, daß die Massen zum Verbleib im Elend verdammt sind. Hier gewinnt das Problem der Revolution seine volle Schärfe. Revolution heißt: Bruch mit dem geltenden Recht! Revolution heißt: Gewaltanwendung statt Gewaltlosigkeit! Und Revolution mit der Aussicht auf eine grundlegende Besserung für die breiten Massen heißt heute praktisch: kommunistische Revolution, d. h. Umsturz, Klassenkampf, Enteignung der Privilegierten, Organisation der Arbeit mit den Methoden, wie sie in den kommunistischen Ländern erprobt und entwickelt worden sind. Viele Südamerikaner urteilen, daß dieses der einzige Weg sei, um zu einer gerechteren Sozialordnung zu kommen. Und sie fragen die Kirchen: Hat der Christ ein Recht und eine Verpflichtung, sich an solchen Revolutionen zu beteiligen?

Den Verfassern von Schema 13 können die Zustände in Südamerika nicht unbekannt gewesen sein. Ermutigt durch Papst Johannes XXIII. und die Erneuerungsdynamik des II. Vatikanischen Konzils, hat in den letzten fünf Jahren ein Teil des katholischen Klerus in Brasilien, Chile und Peru sozialreformerische, um nicht zu sagen: sozialrevolutionäre Initiativen ergriffen und steht vielfach vor der Frage der Revolution. Hat aber Schema 13 diese Frage wirklich vor Augen? Freilich wird gesagt, daß die geschaffenen Güter in einer „billigen“ Art und Weise allen zufließen sollen (69). Gerechtigkeit und Liebe sollen der Leitstern sein. Das kann auch nicht anders formuliert werden in einem Dokument, welches die Gesellschaften in der Struktur von Großfamilien begreift. Immerhin finden sich auch folgende Sätze: „In vielen Fällen besteht die Notwendigkeit, die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen zu ändern. Aber man muß sich hüten vor technischen Lösungen, die voreilig vorgeschlagen werden, vor allem vor solchen, die dem Menschen zwar materielle Erleichterung bieten, seiner geistigen Anlage aber schaden“ (86 d). Schließlich sagt Schema 13 noch: „Wer sich in äußerster Notlage befindet, hat das Recht, sich aus dem Reichtum anderer das Notwendigste zu besorgen.“ Dieser Satz wird in den Anmerkungen zu § 69 ausführlich behandelt — freilich im Rückgriff auf Thomas und so, daß nur die äußerste Notlage des Einzelnen bedacht zu sein scheint. Das Problem der südamerikanischen Bevölkerung ist aber oft nicht der akute Notstand als Einzelfall, also etwa der direkt lebensgefährdende Hunger, sondern der dauernde Notstand, daß die Massen von den meisten Gütern der modernen industriellen Produktion ausgeschlossen sind. Sie sind also zu einem Leben verurteilt, wie es die Massen in vielen Teilen der Welt schon seit Jahrtausenden

gelebt haben, wie es aber heute als ungerecht erscheinen muß, weil eben der industrielle und soziale Fortschritt ein reicheres Leben für alle möglich macht. Erst die reale Möglichkeit, dieses bessere Leben für alle zu erreichen und die faktische Verhinderung des sozialen Fortschrittes durch die Privilegierten machen die Revolutionsforderung unausweichlich. Schema 13 läßt nicht einmal erkennen, daß diese Möglichkeit diskutiert worden ist; es weist nur darauf hin, daß Wandlungen vonnöten sind (71 f.), es spricht auch von Enteignungen und besonders von den angemessenen Entschädigungen für diese — aber es stellt sich eigentlich nicht der ganzen Schwere des Interessenkonfliktes in diesen Gesellschaften, so wie auch der Streik nur als ein notwendiges letztes Hilfsmittel betrachtet wird (68 c).

Diese harmonisierende Sicht, in welcher die Gegensätze nicht in ihrer vollen Bedeutung vergegenwärtigt werden und in der es bei allgemeinen Ratschlägen bleibt, ist eine natürliche Folge dessen, daß man die Gesellschaft in Analogie zur familia dei betrachtet. Die Genfer Konferenz war in dieser Frage zweifellos mutiger und der Realität näher. Sie hat das Problem der Revolution, des Umsturzes, der Gewalt und der Gewaltlosigkeit offen diskutiert — trotz der Gefahr, daß die Presseberichterstattung sich einseitig auf diese Problematik stürzen würde —, und sie hat im Bericht der Sektion II versucht, die wesentlichen Gesichtspunkte für das Verhalten der Christen gegenüber revolutionären Situationen zu formulieren. Sie hat dabei freilich keine Patentlösungen für die Probleme selbst gefunden, aber deutlich gemacht, welche ethischen Gesichtspunkte zu bedenken hat, wer sich der Revolution anschließt oder sich ihr versagt.

Auch an anderen Problemen zeigt sich, daß der evolutionär-optimistische, an der familia dei orientierte Duktus des Schema 13 es schwierig macht, bis zu manchen brennenden Problemen, welche in Genf intensiv erörtert wurden, durchzustoßen. In den Genfer Dokumenten finden sich an vielen Stellen eingehende Überlegungen zum Problem der Machtkontrolle. Man hebt hervor, daß die bisherigen Mittel demokratischer Machtkontrolle kaum noch ausreichen. Der Konflikt zwischen einer immer komplizierteren Technik und den demokratischen Entscheidungsverfahren, also der Konflikt zwischen Technologie und Demokratie wird deutlich herausgearbeitet. Die Schlüsselrolle der Massenkommunikationsmittel wird analysiert, und ihre Unabhängigkeit von den drei anderen Gewalten wie auch ihre Kontrolle in geeigneten Institutionen wird angestrebt. Zwei Ziele werden als vordringlich erkannt:

1. Die tatsächlichen Machtzentren in einer Gesellschaft — und insbesondere die verborgenen Machtzentren — müssen der Kontrolle zugänglich gemacht werden.

2. Mit allen Mitteln ist anzustreben, daß überall dort, wo Entscheidungen gefällt werden, der Prozeß des Entscheidens unter möglichst weitgehender Beteiligung aller Betroffenen erfolgt.

Nur so ist es möglich, daß in den Prozeß der Entscheidungsfindung das Prinzip der Rückkoppelung eingeschaltet wird. Rückkoppelung heißt: die Kontrolle der Auswirkungen wirkt ständig auf die weiteren Entscheidungen ein. Ein solches modernes Verfahren erfordert freilich geeignete institutionelle Bedingungen, einen ungehinderten Strom der Information und eine entsprechende Erziehung aller beteiligten Menschen. Ohne funktionierende Kontrolle aller Machtzentren gibt es keine moderne Demokratie. Es ist offensichtlich, daß die Genfer Konferenz mit diesen Überlegungen versucht hat, das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft den neuen technologischen und gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen. Der Begriff der Verantwortung schließt hier die Aufgabe der Kontrolle notwendig ein. Schema 13 dagegen hat das Problem der Kontrolle nicht mit Nachdruck bedacht. Wohl wird vom Verlust des Gleichgewichtes in der modernen Welt gesprochen (10 a), von Spannungen und Störungen und davon, daß der wirtschaftliche Fortschritt unter der Kontrolle der Menschen bleiben muß (65). Auch ist allgemein von der „Mitverantwortung und Mitbeteiligung aller“ am Wirtschaftsleben die Rede (68 a). Aber im Grunde wird doch in patriarchalisch-autoritären Mustern gedacht: der Staat lenkt als Autorität die Kräfte der Bürger (74 c), freilich nicht despotisch, sondern als moralische Macht. Wohl soll es eine Aufteilung der Ämter und Funktionen der öffentlichen Gewalt und unabhängige Rechtsinstanzen geben; aber auf die Institutionen und Systeme der Kontrolle wird keine Aufmerksamkeit verwendet, obwohl hier heute fraglos der Lebensnerv demokratischer Ordnung liegt. Der optimistische Moralismus von Schema 13 und das harmonistische Gesellschaftsbild, das eben nach dem Muster der Familie konzipiert ist, verdecken die Notwendigkeit dieser Überlegungen.

Zu einem analogen Ergebnis kommt man, wenn man die Behandlung des Nationalismus analysiert. Für Schema 13 ist der Gedanke, daß die Menschheit zur Einheit der Familie Gottes zusammenwächst, entscheidend (24 a). In dieser Perspektive konvergieren die verschiedenen Linien, nämlich die phänomenologische Analyse (5 c; 33 a), die heilsgeschichtliche Perspektive (24 a), die ekklesiologische Konzeption und die aus ihr resultierende organisch-harmonisierende Anschauung von der Menschheit als familia dei (58. 92 a, 42 d.). So kann der Nationalismus eigentlich nur als negatives Phänomen, als retardierendes Moment im Prozeß der Universalgeschichte in den Blick kommen; nur die Vaterlandsliebe wird einmal positiv genannt (75 d).

Die Genfer Konferenz aber hat gerade an den jungen Nationen deutlich gemacht, daß der Nationalismus — so sehr er auch in seiner Verzerrung schwere Gefahren heraufführt — notwendige positive Funktionen hat und keinesfalls nur in moralischen Kategorien zu beurteilen ist. Ich nenne hier nur das Beispiel Afrikas. Durch den Rückzug der Kolonialherrschaft gerieten riesige Gebiete in die Gefahr,

in Stammesbezirke zu zerfallen. Oft genug war die zerstörende Wirkung der Stammesrivalitäten so spürbar, daß ein sinnvoller Wirtschaftsaufbau und der Anschluß an die moderne industrielle Welt unmöglich wurden. Der Nationalismus erweist sich hier als der entscheidende Integrationsfaktor, als das einzig wirksame Mittel für den Aufbau von Staat und Wirtschaft. Er formuliert das gemeinsame Ziel, eben den unabhängigen Staat; er stellt die Organisationsprinzipien bereit; er liefert die Motivation für gemeinsames politisches Handeln. Der Nationalismus erweist sich für diese Länder als eine nicht zu überspringende Stufe der politischen Entwicklung, unbeschadet der Tatsache, daß er gehindert werden muß, in Staatsvergötzung auszuarten und große Gefahren für die internationalen Beziehungen heraufzubeschwören. Die Genfer Konferenz hat sich um eine sorgfältige Analyse der unentbehrlichen und der gefährlichen Elemente im Nationalismus bemüht und ist auch darin sorgfältiger auf die Realitäten in der Weltsituation eingegangen als Schema 13. Ähnliche Ergebnisse stellen sich beim Vergleich einiger weiterer Probleme ein, die sowohl in Schema 13 wie in Genf behandelt worden sind. Das gilt auch für die Überlegungen zum Problem des Friedens und der Völkergemeinschaft. Aber ich muß jetzt zum Schluß kommen, nämlich zu der Frage, was das Vorgetragene für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche bedeuten kann.

## V.

Zunächst möchte ich feststellen, daß der Dialog in dem Problemkreis, den Schema 13 und die Genfer Konferenz behandeln, nicht mehr bloßer Wunsch ist. Im Frühjahr 1966 haben Konsultationen stattgefunden zwischen dem Referat für Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen und dem Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit beim Vatikan (vgl. „Ökumenische Diskussion“ II. Jahrgang 1966, Nr. 2). In dem Bericht über diese Konsultationen wird die Frage aufgeworfen, ob überhaupt ein angemessener Prozentsatz der kirchlichen Mittel für Studien- und Forschungsarbeiten aufgewendet wird. Diese Frage verweist dezent auf die beschämende Beobachtung: die Kirchen lassen sich diejenigen Studien, die die Voraussetzung für einen Dialog sind, allzuwenig kosten; sie zeigen durch ihr Verhalten, daß sie trotz aller Beteuerungen über die Notwendigkeit des Dialogs durchaus nicht bereit sind, auch nur einen geringen Teil der Mittel, die etwa im Bauwesen investiert werden, für langfristige und planmäßige Studienarbeit zu verwenden. In den Prioritätslisten für finanzielle Aufwendungen stehen Studieninitiativen meist an ungünstiger Stelle. Freilich scheint in der römisch-katholischen Kirche jetzt ein außerordentlicher Eifer zu solchen Studien ausgebrochen zu sein — und die katholische Kirche hat in ihren vielen Orden eine außerordentliche personelle Reserve für qualifizierte wissenschaftliche Arbeit, ganz abgesehen davon, daß sie in katholischen Universitäten, wie zum Beispiel Loewen, ausgezeichnete Voraussetzungen für umfassende Studien hat.

Sehr anders sieht es auf evangelischer Seite aus. Die Genfer Arbeitsstäbe sind wesentlich durch Organisation und Konsultationen in Anspruch genommen. Wissenschaftliche Studien können hier nur im Ausnahmefall gedeihen. Darum kehrt in vielen Berichten der Genfer Konferenz die Forderung wieder, man solle doch so schnell wie möglich leistungsfähige Studienzentren einrichten. So kritisiert die Arbeitsgruppe A, die über Technologie und Wissenschaften gearbeitet hat, die Bedingungen, unter denen Experten der verschiedenen Gebiete bei der Genfer Konferenz zusammenarbeiten sollten und mußten — Bedingungen, bei denen man nicht im geringsten den „erheblichen Fundus wissenschaftlicher Erkenntnisse über solche Zusammenarbeit“ berücksichtigt hatte. Man überließ hier fast alles dem Zufall. Die Arbeitsgruppe A forderte, daß sowohl in Genf wie in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates ständige Kommissionen geschaffen würden, welche systematisch Studien über die Probleme von Wissenschaft und Technik im soziaethischen Kontext betreiben und dabei die Kommunikation mit der großen Zahl internationaler Institutionen, die auf diesem Gebiete arbeiten, herstellen. Das Recht dieser Forderung ist evident. Wird sie nicht erfüllt, dann werden die Kirchen und die ökumenische Bewegung nicht imstande sein, ihre Verantwortung gegenüber der technisch-wissenschaftlichen Revolution und dem Dialog mit der katholischen Kirche wahrzunehmen. Man kann den komplizierten Problemen der Gegenwart nicht dadurch gerecht werden, daß man hier und da einmal Erfahrungen zusammenträgt. Wissenschaftliche Studien sind vielmehr die Voraussetzung dafür, daß eine Kooperation zwischen Experten und Theologen, zwischen den Kirchen in den verschiedenen Gebieten und zwischen Rom und den Kirchen des Ökumenischen Rates zustande kommt. Kirchen, die nicht bereit sind, hierfür erhebliche finanzielle und personelle Mittel aufzubringen, werden kaum fähig sein, an diesem Dialog teilzunehmen. Die Genfer Konferenz selbst, die gut organisiert, aber methodisch, wissenschaftlich und theologisch unzureichend vorbereitet war, ist das beste Beispiel dafür, daß es in einer durch Wissenschaft bestimmten Welt nicht mehr angeht, mit improvisierten Konferenzen und Erklärungen den Problemen zu begegnen. Es besteht die Gefahr, daß kirchliche Äußerungen dieser Art in der Öffentlichkeit nicht ernst genommen werden. Ein Symptom dafür ist der am 27. 8. 1966 in der Tageszeitung „Die Welt“ erschienene Artikel unter dem Verfasseramen Claudio Bezozzi, der die Genfer Konferenz charakterisierte mit der Überschrift „Viel Idealismus und etwas kulturpolitisches Geschwätz“. Sein Hauptvorwurf lautete: Die soziaethische Betrachtung stellte in Genf die soziologisch-wissenschaftliche Analyse immer wieder in den Schatten! — Die Überschrift dieses Artikels war freilich in Anbetracht seines eigenen Inhalts unangemessen und unfair. Indessen, die sachliche Kritik im Artikel selbst ist nicht einfach abzuweisen. Gerade die Experten standen unter dem Eindruck, daß sie bei ihrer Absicht, ihre Erkenntnisse und ihre Wissenschaften für die Konferenz nutzbar zu machen, nicht zum Zuge kommen

konnten, weil die Methoden der Übersetzung wissenschaftlicher Ergebnisse in eine allgemeinverständliche „ökumenische“ Sprache nicht durchdacht worden waren, und weil schon in der Konferenzvorbereitung die Kooperation der Wissenschaften miteinander und der Theologie mit empirischen Wissenschaften nicht überlegt worden war.

Hat man diese wissenschaftlichen Mängel und methodischen Unzulänglichkeiten auch zu beachten, so muß man, alles in allem, doch feststellen, daß die Genfer Dokumente die Probleme einer kommenden Weltgemeinschaft konkreter und realistischer erfaßt haben als die entsprechenden Kapitel in Schema 13. Denn hier hat eben die evolutionär-optimistische Grundkonzeption, verbunden mit einem für den Katholizismus neuen „Personalismus“, vorerst noch die Härte der modernen Probleme verdeckt. Man hat immer noch versucht, mit autoritativen moralischen Appellen den großen Problemen adäquat zu begegnen. Aber man kann nicht einerseits die Autonomie der Wissenschaften und der Kultur betonen (59 b, c) und andererseits eine geradezu theokratische Autorität des kirchlichen Lehramtes gegenüber dem Einzelnen und der modernen Gesellschaft in den Entscheidungen über das allgemeine Sittengesetz proklamieren. Hier liegt eine Spannung vor, in der das eine das andere aufhebt; sie wird durch die Bereitschaft zum umfassenden Dialog wohl gemildert, aber nicht beseitigt. Die Aporie, die hier entsteht, wird in besonderer Klarheit durch die Frage der Geburtenregelung ans Tageslicht gebracht. Ökonomen erklären aufgrund tragfähiger Untersuchungen, daß ohne weltweite Einführung der Geburtenregelung sich eine die Menschheit gefährdende Bevölkerungsexplosion ereignen muß. Schema 13 aber fordert von den Angehörigen der katholischen Kirche sehr massiv einen vollen Gehorsam. „Es ist nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzen verbietet“ (51 c). Wie die Entscheidung des Lehramtes ausfallen wird, ist noch offen.

Damit stoßen wir auf eine elementare Problematik, in welche die katholische Kirche durch das Konzil verwickelt werden mußte: Schema 13 leitet aus der Würde der Person die Freiheit gegenüber allen Instanzen ab, gegenüber Staat, Gesellschaft usw., nicht aber gegenüber dem kirchlichen Lehramt. Daß der Glaubende selbst aufgrund seiner Erkenntnis der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift und aufgrund ihrer Anwendung auf Probleme der heutigen Gesellschaft in einen Widerspruch zum Lehramt geraten kann, ist einfach nicht vorgesehen — obwohl doch gerade große französische Theologen, die stark auf Schema 13 eingewirkt haben, auf Weisung des Vatikans vor anderthalb Jahrzehnten aus ihren Stellungen verdrängt und für Jahre zum Schweigen verurteilt wurden. Kurzum: Der neue Personbegriff, der in Schema 13 wirksam ist und die Person des Bürgers und Gesellschaftsgliedes betrifft, steht noch mit dem römischen Kirchenbegriff und dem Verständnis des Glaubenden als Person in tiefer Spannung. Die Lösung dieser Span-

nungen wird große Anstrengungen der Theologen erfordern und erhebliche kirchliche Folgen haben.

Die skizzierte Situation ist für den Dialog von Protestanten und Katholiken durchaus verheißungsvoll. Beide Seiten wissen um große Mängel und Nöte im eigenen Lager — wobei es hilfreich ist, daß diese Mängel oft nicht die gleichen sind. Beide wissen, daß die Mängel nur überwunden werden können, wenn man kooperative, dialogische Wege in die Zukunft findet. Beide wissen, daß die Christenheit eine Minorität in der Menschheit ist und nur in einer neuen Gemeinsamkeit Aussichten hat, hilfreich auf die großen Weltprobleme einzuwirken. Der Dialog ist lebenswichtig. Er hat sich im Bereich der Sozialethik auf drei Gebiete zu konzentrieren:

- I. Auf die theologische Begründung christlicher Sozialethik überhaupt, also auf die theologische Begründung christlicher Weltverantwortung.
- II. Auf die Maximen für die Lösung der großen Gegenwartsprobleme, in welche die ganze Menschheit verwickelt ist, die sich aber in jeder Gesellschaft anders präsentieren.
- III. Auf die Planung einer gesamtkirchlichen und gesamtchristlichen Strategie als Beitrag für die großen Gegenwartsprobleme.

Angesichts dieser Aufgaben muß ich Ihnen als den Vertretern evangelischer Kirchen, Gemeinschaften und Werke nun die Frage stellen: Wie werden wir den Anfragen begegnen, die von der Genfer Konferenz und dem II. Vatikanischen Konzil auf uns eindringen? Es geht ja gewiß nicht an, die Verantwortung allein den theologischen Fakultäten zuzuschieben. Daher muß ich Sie in aller Dringlichkeit fragen: Was werden wir tun, damit die Genfer Dokumente überhaupt in den evangelischen Kirchen Deutschlands zur Kenntnis genommen und bearbeitet werden? Es hat nicht viel Sinn, in hochtrabenden Worten vom Dialog zu sprechen, wenn nicht die elementaren Voraussetzungen dafür geschaffen werden.

Ich möchte vorschlagen, in Deutschland ökumenische Studiengruppen zu bilden, die den vier Sektionen und drei Arbeitsgruppen der Genfer Konferenz entsprechen. Ihre Aufgaben wären folgende:

1. Kenntnisnahme des Materials und der Ergebnisse der Genfer Konferenz und Neubearbeitung dieses Materials in der Weise, daß man es auf die deutschen Verhältnisse übertragen kann.
2. Kenntnisnahme des neueren katholischen Materials, wie es sich in Schema 13 und den mit der Pastoralkonstitution sich berührenden Texten findet.
3. Erarbeitung deutscher Studiendokumente, die spätestens bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 vorgelegt werden.

Wie sehr eine solche planmäßige ökumenische Studienarbeit auch katholischerseits ein tiefes Interesse findet, läßt sich gut an einem Artikel in der „Herder-Korrespondenz“, November 1966, S. 523—527 zeigen. In einer Publikation für die Genfer Konferenz wurde der Vorschlag gemacht, ein ökumenisches Institut, eine „Friedensuniversität“ aufzubauen, in welcher unter der Leitfrage nach den Bedingungen des Friedens die Kooperation der Wissenschaften eingeübt und ausgebildet werden soll. Dieser Vorschlag wird von der Herder-Korrespondenz nicht nur begrüßt, sondern auch erweitert und überboten. Viele Gruppen unter den römischen Katholiken sind heute in der Tat bereit, mit großem Elan organisatorische Konsequenzen aus dem Konzil zu ziehen. Das beweist auch der Plan für ein großes ökumenisches Forschungszentrum in Jerusalem und die Einrichtung dreier neuer Sekretariate im Vatikan. Wie aber soll man im Protestantismus an solche weiterreichenden Unternehmungen denken, wenn unter den evangelischen Christen Deutschlands nicht einmal genug Elan vorhanden ist, auf die unmittelbaren Herausforderungen von Genf sorgfältig zu reagieren?

## VI.

Ich möchte meinen Vortrag nicht schließen, ohne noch einmal die große theologische Thematik zu berühren, die als stärkster Impuls sowohl in Schema 13 wie in der Genfer Ökumene wirksam ist: die Verknüpfung christlicher Eschatologie mit der Fortschrittodynamik der modernen Welt. Eine solche Verknüpfung liegt ebenso in Schema 13 vor wie in zahlreichen Beiträgen zur Genfer Konferenz — und gerade die Übereinstimmung beweist die Dringlichkeit dieser Thematik.

Es ist zweifellos das Signum unserer heutigen Zeit, daß man sich genötigt sieht, die Zukunft als wesentlichen Faktor in den gegenwärtigen Entscheidungen zu bedenken. Die Ökonomie, die Sozialpolitik, die Wissenschaft und Technik, die Bevölkerungsvermehrung — sie alle drängen dazu, daß man sich künftige Zustände und Lebensbedingungen vergegenwärtigt, um mit Hilfe dieser Antizipation des Bevorstehenden in der Gegenwart sachgemäße Entscheidungen zu treffen. Dieser heute so spürbar werdende Vorrang der Zukunft im gegenwärtigen Handeln ist der eigentliche Grund für die zunehmende Bedeutung der „Planung“ auf allen Gebieten. Die moderne Gesellschaft drängt, angetrieben von den ungeahnten Kräften, die durch Wissenschaft und Technik freigesetzt werden, mit äußerster Dynamik der Zukunft entgegen. Fortschritt, Revolution und Evolution sind daher die Lösungsworte der Modernität.

Für die Kirchen ist es zu einer Lebensfrage geworden, eine theologisch begründete Einstellung zur Modernität zu gewinnen. Theologisch ist aber eine Stellung zu der modernen Welt, die ihrer eigenen Zukunft entgegenstürzt, nur zu finden, wenn die Eschatologie in neuer Tiefe erschlossen wird. Was hat die christliche

Hoffnung zu tun mit den Erwartungen, die wir für das Schicksal der von der Fortschrittsdynamik erfaßten Welt von heute hegen? Das ist die Frage, auf welche die theologische Eschatologie eine Antwort finden muß.

Es war mir nicht möglich, im Rahmen dieses Vortrages jene eschatologische Konzeption darzustellen, welche das Schema 13 beherrscht.<sup>3</sup> Ich habe mich mit einer gewissen Einseitigkeit an den Begriff der familia dei halten müssen, weil er für die sozialtheologischen Überlegungen bestimmend ist. Tatsächlich wird dieser Begriff begleitet und auch korrigiert durch andere Begriffe, wie z. B. den des „Reiches Gottes“. Ich habe auch nicht darstellen können, wie die Praxis des sozialetischen Engagements in der katholischen Kirche heute über die von mir skizzierten Grenzen der theoretischen Reflexion von Schema 13 hinausdrängt. Aber sieht man einmal von solchen Verkürzungen der Aussagen von Schema 13 in meinem Vortrag ab, so bleibt doch gewiß, daß in dem allem der Impuls zu eschatologischer Orientierung die dominierende Kraft ist. Um sie muß es zweifellos im katholisch-protestantischen Dialog gehen.

Es gibt starke Gruppen, für die sozialer Fortschritt und gesellschaftliche Evolution annähernd konvergieren mit den biblischen Verheißungen vom Kommen des Reiches Gottes. Sie fordern daher, daß sich die Christen gewissermaßen an die Spitze der Modernität stellen, daß sie sich in die Vorhut des Evolutions- oder auch Revolutionsprozesses begeben. Diese Forderung führt in ihrer Einseitigkeit leicht in eine Evolutionsromantik mit eschatologischen Untertönen. Man sieht Gott dann wesentlich nur als den Gott der jähen Veränderungen, als den Herrn, der das Alte stürzt und unablässig Neues aus dem Nicht-Sein ins Sein ruft; und man hält die Christen für diejenigen, welche als erste dieses revolutionierende Handeln Gottes zu vollziehen haben. Das verleiht den Christen dann auch jenes Selbstbewußtsein, welches in dem Satz gipfeln kann: Die Christen überholen die Moderne!

Diesem Selbstbewußtsein gegenüber, dieser Form der Eschatologie gegenüber möchte ich eine kritische Distanz bewahren. Ganz gewiß gehört es zu den zentralen Aufgaben der Christenheit, sich der Welt von heute wirklich zu stellen und für ihren Weg in die Zukunft hinein Mitverantwortung zu übernehmen. Verantwortung aber heißt nicht: sich einer blinden Zukunftsdynamik anzuvertrauen in der Erwartung, daß das Künftige an sich selbst schon das Bessere gegenüber der Gegenwart sei. Verantwortung übernehmen heißt vielmehr: die Ambivalenz aller Revolutionen und Evolutionen realistisch bedenken und sich klar machen, daß alle weltliche Zukunft „offene“ Zukunft ist und also nicht determiniert ist durch ein uns

<sup>3</sup> Eine eingehende theologische Würdigung und Kritik von Schema 13 möchte ich in der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ im Maiheft 1967 vorlegen. Für den Inhalt und die Interpretation des Schema 13 verweise ich auf den Aufsatz, den Jörg Bopp in der gleichen Zeitschrift, 10. Jg., S. 193—212, veröffentlicht hat.

bekanntes Ende. Die sich wandelnde Welt steht immerfort unter der Verheißung wie unter der Gerichtsankündigung Gottes, und niemand vermag dieses Gericht vorwegzunehmen. Darum wird der Christ die Zukunft der Welt nicht mit der Zukunft des Reiches Gottes in eins setzen können.

Wohl aber schaut die Christenheit auf das Kommen des Herrn und empfängt aus dieser Hoffnung den Antrieb zu verantwortlichem Handeln in der Welt. Es ist die fundamentale Erkenntnis der Neuzeit, daß die Welt nicht bleiben kann, wie sie ist, sondern vom Menschen gestaltet, verändert, humanisiert werden muß. Aber das ist eine harte Arbeit inmitten weltlicher Realität, eine Arbeit, die durch einen romantischen Futurismus oft mehr gestört als gefördert wird. Die entscheidende Frage in der modernen eschatologischen Diskussion lautet also: Wie setzt sich christliche Hoffnung, wie setzt sich die Erwartung auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes in realistische Verantwortung für die Veränderung der Welt von heute um?

Es gibt starke Gruppen für die soziale Fortschritt und gesellschaftliche Evolution annehmbar konkretisiert mit den biblischen Verheißungen vom Kommen des Reiches Gottes. Sie fordern daher, daß sich die Christen gemeinsam an die Spitze der Modernität stellen, daß sie sich in die Vorhut der Revolution oder auch in die Revolution selbst einbringen. Diese Forderung führt in ihrer Hinsicht zu einer in eine Evolutionen mit evolutionären Lehren. Man sieht, daß dies eine wesentliche Voraussetzung der tiefen Verbindungen, die der Herr, der das Aho stützt und unabhäufige Voraussetzungen nicht sein kann, und man hält die Christen für diejenigen, welche als erste diese revolutionäre Handeln Gottes zu vollziehen haben. Das verleiht den Christen dann auch einen Selbstbewußtsein, welches in dem Satz gipfelt kann: Die Christen überleben die Modernität.

Diesem Selbstbewußtsein gegenüber, dessen Kern der eschatologische Gehalt würde, ist eine kritische Distanz bewahren. Ganz gewiß gehört es zu den wesentlichen Aufgaben der Christenheit sich der Welt von heute wirklich zu stellen und für ihren Weg in die Zukunft einen Mitverantwortung zu übernehmen. Verantwortung aber heißt nicht ohne einen kritischen Rückblick zurück zu gehen, sondern es heißt, daß die Kräfte an sich selbst schon das Besondere gegenüber der Gegenwart sei. Verantwortung heißt vielmehr: die Ambivalenz aller Revolutionen und Evolutionen realistisch bedenken und sich klar machen, daß alle weltliche Zukunft „offene“ Zukunft ist und also nicht determiniert ist durch ein

\* Eine eingehende theologische Würdigung und Kritik von Schein 17 würde ich in der Zeitschrift für Evangelische Ethik im Herbst 1967 vorlegen. Für den Inhalt und die Interpretation des Schein 17 verweise ich auf den Aufsatz von Jörg Rüpke in der gleichen Zeitschrift, 10. Jahrgang, 1967, 197-217 veröffentlicht.

## DIE STUNDE DES DIALOGS – GEDANKEN ZUR AUSWERTUNG DER WELTKONFERENZ IN DEN KIRCHEN DER DDR

VON ERWIN HINZ

Soll der Begriff „Dialog“ im ökumenischen Sprachgebrauch nicht zum Schlagwort und zur Begriffshülse entarten, müssen wir aufgrund unserer Erfahrungen in Genf genau beschreiben, was wir unter Dialog verstehen. Die Rede vom Dialog der Kirche mit der Welt wird oft zu unbestimmt und zu abstrakt gebraucht. Demgegenüber nennen wir konkret folgende Aspekte der „dialogischen Existenz“ der Christen in der modernen Gesellschaft: 1. den Dialog der Kirchen auf ökumenischer Basis; 2. den innerkirchlichen Dialog zwischen Geistlichen und Laien; 3. den Dialog der Theologie mit den „säkularen“ Wissenschaften (z. B. Naturwissenschaften, Soziologie, Politische Wissenschaft, Psychologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaft, Anthropologie, Medizin); 4. den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche; 5. den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen; 6. den Dialog zwischen Christen und Marxisten. — Der innere Zusammenhang dieser Aspekte einer dialogischen Existenz wird deutlich, wenn wir die vier Vorbereitungsbände, die Referate, Diskussionen und die Berichte der Konferenz miteinander vergleichen.

Der echte Dialog besitzt in seiner ethischen Dimension einen „Mehrwert“ gegenüber jeder Debatte und Diskussion; er ist nicht mit zwei Monologen zu vergleichen; er ist mehr als die Methode eines unverbindlichen Gesprächs. Für den Christen gehört der Dialog als Wesensmerkmal und Ausdruck seiner Existenz zur „Ganzheit der Person“ in allen Lebensbezügen. Kommunikation und Information, die Erkenntnis der eigenen Standortgebundenheit der Ansichten und die Begrenzung meines Wissens, die kritische Funktion der ständigen Prüfung der eigenen Position und derjenigen meines Gesprächspartners bilden die unaufgebbaren Voraussetzungen jedes echten Dialogs.

Die *Erfahrung der Weltgemeinschaft* auf der Konferenz gehört zu dem unvergesslichen Erlebnis der sieben Delegierten aus den Kirchen der DDR. Diese Erfahrung wird von uns im Sinne einer weltweiten „verantwortlichen Gesellschaft“ unter doppeltem Aspekt gesehen: ökumenisch und global. Der sozialetische Begriff „Verantwortliche Gesellschaft“, der seit der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948 im ökumenischen Denken und Handeln zunehmend an Bedeutung gewonnen hat, erfährt aufgrund unserer Erfahrungen eine Neuinterpretation und Konkretion: Der ökumenische Aspekt bedeutet, daß wir heute von Kirche im vollen Sinne

des Wortes nur im ökumenischen Verständnis sprechen können, aber nicht mehr in der begrenzten Sicht einer Ortsgemeinde, einer Landes- bzw. Nationalkirche oder eines Kirchenbundes — der globale Aspekt erschließt uns das Verständnis für die politische Weltverantwortung und aktive Weltgestaltung, weil wir unsere lokalen, nationalen und regionalen Probleme stets in übergreifenden Zusammenhängen sehen müssen. Die Erfahrung der Weltgemeinschaft in ihrer spannungsgeladenen Dynamik wurde von uns Konferenzteilnehmern nicht nur intensiv erlebt; sie wurde zugleich in ihrem ökumenischen und globalen Doppelaspekt durch zwei Symbole an der Stirnwand des Konferenzsaales eindrucksvoll demonstriert: durch das Schiff Christi auf den Wellen als Wahrzeichen der Ökumene und durch die globale Einheit der Welt des Menschen auf dem Erdkreis. Im folgenden werden die sechs aufgezeigten Aspekte der dialogischen Existenz der Christen in der modernen Gesellschaft entfaltet:

### 1. Der Dialog der Kirchen auf ökumenischer Basis

In Genf haben wir die tiefe Wahrheit des Satzes von Dr. Visser 't Hooft erfahren: „Die ökumenische Bewegung ist der Ausdruck eines neuen Verständnisses der Kirche als des Volkes Gottes, das in Christus seine Mitte hat und darum universal ist.“ Im Zusammenhang hiermit stehen die Worte von Hans Jürgen Schultz, „daß Kirche immer nur in der Komplementarität von Kirchen existiert“. Sowenig wir in einem individualistischen Mißverständnis als Einzelchrist isoliert von der Gemeinde leben können, genauso wenig vermögen wir heute als Einzelkirche bzw. als Konfession losgelöst von der ökumenischen Gemeinschaft zu bestehen. Die Warnungen überängstlicher Gemüter vor den Gefahren der ökumenischen Bewegung als einer „Über-Kirche“, die zur Nivellierung und Verflachung durch Synkretismus führe, sind in Genf nach unserer einhelligen Meinung nicht bestätigt worden. Im Gegenteil: In einem fast unstillbaren Hunger nach Information und Gedankenaustausch haben wir gelernt, daß ein aufmerksames Fragen und geduldiges Zuhören oftmals wichtiger sind als lautstarke Proklamationen der eigenen Position. Immer wieder stießen wir auf empfindliche Lücken in unserem Wissen, auf unbewußte Vorurteile, auf unzulässige Verabsolutierungen von Teilwahrheiten. Die uns in Christus geoffenbarte Wahrheit ist nicht normativ gebrauchsfertig ein für allemal verfügbar. Sie wird uns im ökumenischen Gespräch geschenkt durch den beglückenden und zugleich schmerzhaften Prozeß eines ständigen Umdenkens und Hinzulernens durch die Begegnung mit dem Partner. Nur in der „Solidarität in der Multiplexität“ (H. J. Schultz) gewinnen unsere Positionen an Bedeutung und an Profil.

Von dieser Erkenntnis her werden wir Christen in der DDR erstens „Ökumene am Ort“ zu praktizieren haben, um aus dem noch weitgehend bestehenden Nebeneinander zu einem stärkeren Miteinander aller Kirchen zu kommen. Zweitens

sind die vielfältigen Ansätze ökumenischer Zusammenarbeit von Christen innerhalb des sozialistischen Lagers zu fördern, um den Aufgaben gerecht zu werden, die uns gemeinsam betreffen. Drittens wäre unsere Mitarbeit in der „Konferenz Europäischer Kirchen“ zu intensivieren. Viertens sind die Erfahrungen der Genfer Konferenz in den großen kirchlichen Weltbünden aus der besonderen Sicht der Christen in der DDR in einer größeren Breite fruchtbar zu machen, z. B. im Lutherischen Weltbund, im Reformierten Weltbund, in den Freikirchen usw. Fünftens ist die Teilnahme an ökumenischen Weltkonferenzen und die Auswertung dieser Ergebnisse in den nächsten Jahren dringend notwendig, weil bestimmte zentrale Probleme des kirchlichen Lebens einerseits und der politischen Weltverantwortung andererseits nur auf weltweiter Ebene gründlich und sachgemäß beraten werden können.

## *2. Der innerkirchliche Dialog zwischen Geistlichen und Laien*

Die „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ war eine Expertenkonferenz im besten Sinne des Wortes. Das entscheidende Kriterium hierfür liegt nicht so sehr darin, daß mehr Laien als Theologen versammelt waren, sondern im Ansatz, in der Thematik und im Arbeitsstil der Weltkonferenz. Wenn Christen in den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit leben, stehen sie als Gemeinde, als Geistliche und Laien, einer Herausforderung gegenüber, die sie gemeinsam erkennen und bewältigen müssen. Die Antwort auf diese Herausforderung kann nicht in einem schematischen Dualismus von Geistlichen und Laien, von Sakralität und Profanität erfolgen, sondern allein von der Christusbotschaft her in einer wechselseitigen Konfrontation und Durchdringung von theologischer Erkenntnis einerseits und funktionell-sachbezogener empirischer Sachkenntnis andererseits. Von Ausnahmen abgesehen zeigten die Theologen auf der Konferenz ein erstaunliches Maß an Weltoffenheit in gesellschaftlichen Fragen. Die Laien besaßen zumeist ein gut fundiertes theologisches Rüstzeug in Grundsatzfragen. Für den Laien genügt heute nicht die persönliche unreflektierte Frömmigkeit, wenn er ein mündiger Christ sein will; er braucht ein gediegenes theologisches Grundwissen. Umgekehrt darf sich der Theologe nicht in den elfenbeinernen Turm einer rein „innertheologischen Meditation“ zurückziehen, sondern muß dem Laien in partnerschaftlichem Dialog verbunden bleiben. In den Sitzungen der Sektionen und Untersektionen konnten wir oft nicht feststellen, ob gerade ein Geistlicher oder ein Laie sprach; manchmal verriet nur die Amtstracht den Geistlichen.

Als vollauf geglücktes Experiment eines gemeinsamen Dienstes von Geistlichen und Laien möchte ich die Bibelarbeiten bezeichnen. Die vier Theologen, die den Kolosserbrief in den vier Sektionen auslegten, hatten zuvor zusammen an dem Text gearbeitet. Nach der biblischen Besinnung des Theologen sprach an jedem Morgen ein Laie und erklärte, was ihm dieses Wort der Heiligen Schrift in seinem

Bereich politisch-gesellschaftlicher Verantwortung bedeute. So stand neben der Exegese des Theologen das Zeugnis des Laien, ohne daß dieser gezwungen war, als „Schmalspurtheologe“ mit einem gewissen Krampf dasjenige unvollkommen nachzuahmen, was der theologische Fachmann viel besser kann. In den Gemeinden der DDR sollten wir in Zukunft stärker darauf achten, die besonderen unvertauschbaren Funktionen des Geistlichen und des Laien voll zu entfalten. Nur auf diese Weise können wir den unfruchtbaren Dualismus von „Klerikalismus“ und „Laizismus“ überwinden, der teilweise durch unterschwelliges Ressentiment auf beiden Seiten verhärtet ist. — Die Methoden dieser Konferenz sind nicht schematisch auf andere kirchliche Konferenzen übertragbar. Wo allerdings das Thema „Kirche und Gesellschaft“ behandelt wird, sollten die Impulse und Anregungen der Konferenz in angemessener Weise berücksichtigt werden.

### 3. Der Dialog der Theologie mit den „säkularen“ Wissenschaften

Dieser Problembereich ist so umfangreich und vielschichtig, daß er einer gründlichen, detaillierten Studienarbeit bedarf. In der theologischen Sozialethik wäre beispielsweise im Dialog zu prüfen, ob wir die gegensätzlichen Positionen der Normen- und der Situationsethik durch die Kontextethik überwinden können. Hier wäre der Absolutheitsanspruch sowohl der Normen- als auch der Situationsethik zu bestreiten, aber nicht deren erzielte Ergebnisse, weil ihnen echte Erfahrungen zugrunde liegen. Somit bleiben beide Richtungen in ihrem relativen — nicht absoluten — Wert in einem komplementären und dialektischen Verhältnis bestehen. Beide werden in einer übergreifenden Kontextethik aufgenommen, wobei die ethischen Weisungen des Alten und Neuen Testaments und die gegenwärtigen Aussagen der theologischen Sozialethik im geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext der jeweiligen sozial-kulturellen Umwelt zu sehen sind. Zentrale biblische Begriffe sind in Relation zum modernen wissenschaftlichen Denken und zu den Problemen und Ergebnissen der Einzelwissenschaften zu entfalten. Der Themenkreis „soziales Heil“ und „soziale Sünde“ ist sozialethisch von den biblischen Begriffen Schöpfung, Erlösung, Neuschöpfung her neu zu durchdenken und zu interpretieren. Was bedeutet es, wenn wir „Schalom“ (Heil im umfassenden Sinne) in einer sinnvollen Beziehung sehen zu den Hoffnungen und Zielen der modernen Menschheit: Frieden, Fortschritt, Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Glück? Neben den Chancen erkennen wir die Bedrohungen unserer Zeit — in welchem Bezug steht die biblische Erkenntnis von der Sünde des Menschen zu diesen Bedrohungen? Welche Wandlungen der Herzen und der gesellschaftlichen Strukturen sind notwendig, um der sozialen Sünde wirksam zu begegnen und das soziale Heil zu fördern? In welchem Beziehungsgefüge steht die Kirche Jesu Christi (koinonia) zur gesellschaftlichen Wirklichkeit (community)? Welches Verständnis von Eschatologie besitzen wir Christen in Beziehung zu den Zukunftsperspektiven der Menschen?

Unabhängig davon, ob wir eine Theologie der Gesellschaft, eine Theologie der Geschichte, eine Theologie des sozialen Wandels, eine Theologie der Natur für berechtigt halten oder nicht, ist der Zusammenhang von Natur und menschlicher Geschichte stärker als bisher zu beachten. Beide sind nicht von einem statisch festgelegten theologischen Ordnungsdenken her zu interpretieren, sondern müssen in ihren dynamischen Relationen als Prozeß, als Kontinuum und Entwicklung erkannt werden. Die Theologie verdankt dem Dialog mit den Naturwissenschaften u. a. die Erkenntnis der Verschiedenheit der Weltbilder im Laufe der Geschichte und wurde davon befreit, Aussagen der Bibel in einem fundamentalistischen Mißverständnis zu deuten. Gegenüber diesem erfreulich weitgeführten Dialog steckt der Dialog mit den Sozialwissenschaften noch in den Anfängen; der „Nachholbedarf“ erfordert von allen eine harte Arbeit. Wir werden ausgetretene Pfade verlassen müssen und das Wagnis auf uns nehmen, beim Betreten dieses „Neulandes“ unbekannte Wege zu suchen.

Bei den Bibelarbeiten während der Weltkonferenz ist uns die Liebe zum Kolosserbrief neu erschlossen worden. Es zeigte sich, daß Christen trotz unterschiedlicher theologischer Lehrmeinungen über Wesen und Auftrag der Kirche in der Welt in der „kosmischen Dimension“ des Kolosserbriefs das Gemeinsame und Verbindende erkannten. Die verschiedenen kirchengeschichtlich erwachsenen Formen und Betonungen der *e i n e n* Wahrheit in Christus: z. B. in der Rechtfertigung, Liebe, Heiligung, Bekehrung und Erlösung wurden nicht verdrängt und eingeebnet, sondern entfaltet und zugeordnet auf das zentrale *ta panta* (alles): „*A l l e s* ist durch Christus und auf ihn hin erschaffen; und er ist *v o r* allem, und alles hat in ihm seinen Bestand“ (Kol. 1, 16. 17). Die universale Schau der Christushoheit und Christusherrschaft stellt in ihrer Weisheit, Fülle und Weite einen unausschöpfbaren Reichtum dar, dessen Bedeutung wir für unsere christliche Existenz in der modernen Welt erst zu ahnen beginnen.

#### 4. *Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche*

Auch diese Weltkonferenz bedeutet eine wichtige Wegstrecke im Dialog. Diese Tatsache kam nicht nur durch die Anwesenheit unserer katholischen Brüder zum Ausdruck, durch die von ihnen gehaltenen Referate und die vielen Einzelgespräche. Professor Moeller, der maßgeblich am Schema 13 des II. Vatikanischen Konzils mitgearbeitet hat, betonte in seinem Referat die Situation der modernen Welt, in der sich die Christen *a l l e r* Konfessionen heute befinden: es ist die „hominierte Welt“ (die Welt des Menschen).

In der DDR hat eine neue Phase des evangelisch-katholischen Dialogs begonnen, wo die Thematik der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt“ (*Gaudium et spes*) des II. Vatikanischen Konzils und die Thematik der „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ des Ökumenischen Rates *g e m e i n s a m*

von Protestanten und Katholiken behandelt wird. Dies ist z. B. auf den Tagungen der Ev. Akademie Berlin-Brandenburg (vom 16.—18. September 1966 in Berlin-Weißensee) und der Ev. Akademie Sachsen-Anhalt (vom 28.—30. Oktober in Wernigerode/Harz) geschehen. Für unsere katholischen Brüder stehen folgende Probleme im Vordergrund: 1. die nachkonziliare Positionsbestimmung der katholischen Soziallehre; 2. die Tradition der katholischen Sozialreformer fortzuführen; 3. die in den drei Sozialenzykliken „Rerum novarum“, „Quadragesimo anno“ und „Mater et magistra“ enthaltenen Gedanken schöpferisch weiterzuentwickeln; 4. die Entfaltung des Friedensdienstes der Kirche auf der Grundlage der Enzyklika „Pacem in terris“ (theologisch und praktisch); 5. die Aufgabe des *aggiornamento* (das Heutigerwerden der Kirche); die Kirche ist vom Dienst her konstituiert, das hierarchische Amt ist Dienstamt, Dienst muß in der rechten Struktur der modernen Welt verdeutlicht werden und nicht wie früher orientiert sein an der Feudalstruktur und am mittelalterlichen korporativen hierarchischen Leitbild; 6. das neue Verständnis von Welt nach der Pastoralkonstitution (Schema 13) — der umfangreichsten Konstitution des ganzen Konzils: der Begriff „Welt“ ist zu einem anthropologischen, ethischen und naturwissenschaftlichen Begriff geworden, es gibt keine „Welt an sich“ im Sinne einer naturphilosophisch-kosmischen Statik; 7. das Erfordernis einer theologischen Anthropologie, in der die Frage nach den menschengerechten Lösungen in unserer Zeit im Vordergrund steht, wobei zwei Extreme abgelehnt werden: a) eine Theologie, die nur an Gott und nicht am Menschen interessiert ist, ist falsch, b) eine Anthropologie, die nur am Menschen und nicht an Gott interessiert ist, ist falsch. Die Welt und die Geschichte des Menschen sind in der Liebe des Schöpfers gegründet, unter die Herrschaft der Sünde gefallen und durch Christus erlöst. Der Mensch ist Träger und Ziel der Schöpfung; 8. die neue dynamische Interpretation des Naturrechtes und des zentralen Begriffes „*bonum commune*“ (das wahre Gemeingut); 9. die Forderung der Kirche nach Sachgerechtigkeit und Grundsatztreue, nach Anerkennung der rechten Autonomie der weltlichen Sachbereiche. Ablehnung der Theokratie und des integralistischen Denkens: kein sakraler Staat und keine sakrale Gesellschaft. Erklärung der Religionsfreiheit. Ein Widerspruch zwischen Glauben und Denken (Wissenschaft) ist nicht möglich; 10. an die Stelle von Monolog und Apologetik tritt der Dialog — hier ist die Enzyklika „*Ecclesiam suam*“ von Papst Paul VI. zu nennen, wo der Begriff Dialog auftaucht.

Der Dialog zwischen den Konfessionen auf der Tagung der Ev. Akademie Berlin-Brandenburg stand unter der Überschrift: „Technisch-soziale Revolution: Herausforderung und Antworten — Stimmen aus Rom und Genf“. Die von Protestanten und Katholiken gehaltenen Referate zeigen in nuce die Thematik des in Zukunft weiterzuführenden Dialogs: „Technik und Bewußtsein — Aspekte sozialer Revolutionen“ — „... es ströme wie Wasser das Recht — soziale Dimensionen der Bibel“ — „Diakonisches Selbstverständnis — Dialogisches Weltverhältnis — Katho-

lische Soziallehre nach dem Konzil“ — „Strukturen für Nächstenliebe — soziale Verantwortung im ökumenischen Gespräch“ — „Lebensnotwendigkeit Frieden — Weltauftrag der Christenheit“.

#### 5. *Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen*

Obwohl dieses Thema in Genf nur am Rande berührt wurde und uns in Europa nicht unmittelbar betrifft, sollten wir dennoch das Wiedererstarken einiger nichtchristlicher Religionen (z. B. Islam, Hinduismus, Buddhismus, Shintoismus) aufmerksam verfolgen. In der Verbundenheit mit unseren christlichen Brüdern und Schwestern in Asien, Afrika und Lateinamerika müssen wir offen sein für diesen Dialog, der in einigen Teilen der Welt zu einem wesentlichen Faktor des Zeugnisses und Dienstes einer missionarischen Gemeinde geworden ist. — Sollte hingegen in Europa nicht der Dialog mit der jüdischen Gemeinde, mit der jüdischen Religion und Religionsphilosophie gefördert werden, um auf der Grundlage des Vertrauens und der gegenseitigen Achtung miteinander zu leben und damit auch die letzten Reste eines verderblichen Antisemitismus zu überwinden?

#### 6. *Der Dialog zwischen Christen und Marxisten*

In Genf waren 48 Teilnehmer aus sozialistischen Ländern versammelt: aus der UdSSR, den osteuropäischen Volksdemokratien, der DDR und Kuba. Weiter ist die Anwesenheit eines atheistischen asiatischen Jugendvertreters und eines marxistischen Philosophen aus Prag/CSSR zu nennen. Die Christen, die seit Jahren in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung leben und ihre Erfahrungen gesammelt haben, stellen auf ökumenischer Ebene einen wesentlichen Faktor des Dialogs zwischen Christen und Marxisten dar. Der russisch-orthodoxe Erzpriester Borovoj/Leningrad unterstrich diese Tatsache in seinem Referat auf der Konferenz. In dem Bericht der Arbeitsgruppe B „Theologie und Sozialethik in einer sich verändernden Welt“ wird ausdrücklich betont: „Zwischen Christen und nichtchristlichen Anhängern sozialer Ideologien ist der Beginn eines Dialogs möglich. Insbesondere bitten wir den Ökumenischen Rat dringend, auf internationaler Basis einen informellen Dialog mit Marxisten einzuführen zu suchen.“ Der Dialog zwischen Christen und Marxisten ist vor allem in drei Zentren sichtbar geworden: in Paris, Rom und Prag. Die Arbeit der „Prager Christlichen Friedenskonferenz“ hat in besonderer Weise Anteil an dem Dialog zwischen Christen und Marxisten.

In der Auswertung der Genfer Konferenz auf breiter Basis in den Gemeinden in der DDR gilt es, einige Voraussetzungen zu überprüfen, um den bestehenden Dialog zu intensivieren. Hierzu gehört vordringlich die theologische und gesellschaftswissenschaftliche Klärung von drei Problemkreisen: 1. das theologische Verständnis der technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit (bzw. „Theologie der Revolution“), 2. das Ideologie-Problem, 3. die Frage nach Wesen und Bestimmung

des Menschen in der theologischen Anthropologie und im Verständnis des sozialistischen Humanismus.

In den letzten Jahren ist in einigen Studienkreisen in der DDR viel Mühe aufgewendet worden, um den Begriff „Welt“ theologisch umfassend zu klären. Ein heißer Streit entzündete sich an der Frage, ob das Schema: Gott–Kirche–Welt oder das Schema: Gott–Welt–Kirche theologisch legitim sei. An der Rangfolge von Kirche und Welt wurden die unterschiedlichen Positionen deutlich, wobei die Argumente der einen Seite die andere Seite nicht überzeugen konnten. Ohne den Wert dieser Auseinandersetzung abzuschwächen, scheint uns das Thema „Kirche und Gesellschaft“ konkreter zu sein. Gegenüber dem vieldeutigen Begriff „Welt“ und den früher häufig gebrauchten Begriffen Volk und Staat (im Sinne von Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen) dürfte der Begriff „Gesellschaft“ (im Kontext von Natur und menschlicher Geschichte) heute in der theologischen Diskussion angemessener sein, wobei „Staat“ und „Nation“ als Teilstrukturen und Teilfunktionen der globalen Gesellschaft zu sehen sind.

Im Interesse weiterführender Gespräche auf ökumenischer Ebene sollten wir Deutsche uns der Mühe unterziehen, den Begriff „Revolution“ (bzw. Revolutionen) im angelsächsischen Verständnis eines raschen Wandels zu gebrauchen. So können wir von politischen, technischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und geistigen Revolutionen sprechen, ohne uns in Deutschland von affektgeladenen Nebenbedeutungen verwirren zu lassen. In diesem Sinne scheint uns das Thema der Weltkonferenz glücklich gewählt: „Christen leben in der technischen und sozialen Revolution unserer Zeit“. In jeder Revolution liegen positive und negative Elemente dicht beisammen, sowohl die Möglichkeiten des Neuwerdens und Aufbaus als auch der Zerstörung. Das gesellschaftliche Engagement der Christen geschieht in den Konfliktsituationen unseres revolutionären Zeitalters in dem Spannungsverhältnis von „independence and involvement“ (das heißt Unabhängigkeit und kritische Distanz einerseits und Verwickeltsein im aktiven Einsatz andererseits). Ein christlicher Laie aus Afrika beschrieb uns seine revolutionäre Haltung als „dynamic interaction“, wobei es ihm als Christen verwehrt sei, entweder im unverbindlichen „disengagement“ zu verharren oder in einer substanzlosen „identification“ in der Revolution aufzugehen. Weil jeder revolutionäre Wandel in seinen vielfachen Aspekten nicht „ethisch neutral“ als Fatum und Selbstzweck verläuft, sondern durch Menschen geschieht, sind die Christen zur vollen Mitverantwortung für die revolutionäre Entwicklung aufgerufen. Es bleibt offen, ob wir von unserer reformatorischen Tradition her von einer „Theologie der Revolution“ sprechen können, oder ob wir uns für den Begriff „theologische Perspektive der Revolution“ (Richard Shaull) entscheiden oder vom „theologischen Verständnis der Revolution“ sprechen. Auf jeden Fall haben wir in Genf erfahren, daß unser sozialetisches Denken in Deutschland zumeist stark den traditionellen theo-

gischen „statischen Ordnungsschemata“ verhaftet war und zur Erkenntnis der dynamischen Prozesse in ihrem globalen Ausmaß als völlig unzureichend erschien. Diese Ordnungsschemata ließen Raum für Reformen, aber nicht für Revolutionen. Die Reform bedeutet das Symbol der Veränderung in den traditional bestimmten vorindustriellen Gesellschaftsformen; dagegen ist die Revolution zum Symbol der Veränderung in der modernen Gesellschaft geworden.

Mit dem Thema Revolution ist das Ideologie-Problem unlösbar verknüpft und muß sowohl von der Theologie als auch von den Sozialwissenschaften neu durchdacht werden. Unser Denken und Handeln in der Gegenwart wird immer weniger von Leitbildern und Erfahrungen aus der Vergangenheit bestimmt und ist zunehmend stärker auf die „Dimension Zukunft“ ausgerichtet. Zukunftsziele und Planungsmodelle werden entworfen und sollen durch wirksamste Methoden erreicht werden, weil zukunftsorientiertes Denken und Handeln für unsere moderne Gesellschaft geradezu lebensnotwendig geworden sind. Die Annahme einiger Leute, daß der „Prozeß der Entideologisierung“ durch die empirischen Wissenschaften und durch die Religionen beschleunigt werde, um schließlich zum Verschwinden der Ideologien im wissenschaftlich-technischen Zeitalter zu führen, hat sich als unhaltbar erwiesen.

Eine unschätzbare Hilfe zur Neuinterpretation der Beziehungen von Theologie und Ideologie bietet der Bericht der Arbeitsgruppe B, in dem es heißt: „Ideologie, so wie wir sie hier gebrauchen, ist die theoretische und analytische Struktur von Gedanken, die notwendig ist, um ein erfolgreiches Handeln zu gewährleisten, einen revolutionären Wandel in der Gesellschaft zu verwirklichen oder ihren Status quo zu stützen und zu rechtfertigen. Ihr Nutzen erweist sich im Erfolg ihrer Anwendung. Ihr Wert besteht darin, daß sie das Selbstverständnis, die Hoffnungen und Werte der sozialen Gruppe, die über sie verfügt, zum Ausdruck bringt und das Handeln dieser Gruppe bestimmt . . . Die Theologie reflektiert nicht nur das Handeln, sondern die Wechselwirkung zwischen Gottes Offenbarung und des Menschen ideologischem Verständnis seines eigenen Zustands und seiner Wünsche. Gerade insofern der Christ ernsthaft auf das Gebot Gottes hin sucht und handelt und es glaubt und verkündet, wird er aus seiner Erfahrung heraus offen für die Korrektur durch Gott. Christen werden genau wie alle anderen menschlichen Wesen von ideologischen Perspektiven beeinflußt. Aber ihr Zeugnis zeigt sich in der Weise, wie sie sich ständig in der Begegnung mit Gott und ihren Nächsten korrigieren lassen und im Glauben handeln.“

Von den Erkenntnissen und Impulsen der Weltkonferenz her werden wir Christen in der DDR die Probleme der Revolution, der Ideologie und des Menschenbildes in unserer sozialistischen Gesellschaft in christlicher und marxistischer Sicht im gleichzeitigen Gegenüber und Miteinander zu behandeln haben, um in einem

echten Dialog sowohl die unaufgebbaren Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede und Besonderheiten zu erkennen. Die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Marxisten in den ersten Jahren nach 1945 standen in der theologischen Diskussion und in der Gemeindesituation weitgehend unter dem Vorzeichen: „Christenheit unter marxistischer Herrschaft“. Seit dem „neuen Kurs“ im Jahre 1953 geht es im Dialog zwischen Christen und Marxisten um die Fragen der „christlichen Existenz in der sozialistischen Gesellschaft“. Bereits in den unterschiedlichen Formulierungen wird die Verlagerung der Akzente deutlich.

Im Rückblick auf diese Weltkonferenz und in der Vorausschau auf die überwältigende Fülle der vor uns liegenden Aufgaben kann jeder Konferenzteilnehmer mit den Worten des Psalmisten nur dankbar und zugleich erschrocken bekennen: „Herr Gott, du stellst meine Füße auf weiten Raum“ (Ps. 31, 9).

## GEDANKEN ZUR WELTKONFERENZ „KIRCHE UND GESELLSCHAFT“ GENÈVE 1966

VON ERICH HOFFMANN

Wenn es dem Ökumenischen Rat darauf ankam, durch diese Konferenz eine Begegnung herbeizuführen mit der ganzen Mannigfaltigkeit der gegenwärtigen soziologischen Strukturen in der ganzen Welt und mit den gegensätzlichen Aspekten auf ihre Bedeutung für die Verkündigung der christlichen Botschaft heute, dann ist dies durch die Zusammensetzung ihrer Teilnehmer ausgezeichnet gelungen. Zwar war die Auswahl auf den Bereich der christlichen Kirchen begrenzt, und daher waren die gewaltigen Bewegungen, die ihnen heute ideologisch und politisch begegnen und die weithin gesellschaftlich bestimmend wirken, nicht durch eigene Vertretungen anwesend. Aber die Teilnehmer, unter denen solche Christen überwogen, die verantwortlich teilhaben am gesellschaftlichen Leben ihrer Völker, repräsentierten ihre Umwelt insoweit, daß das ganze Spannungsfeld der pluralistischen Struktur wirken konnte, das die Menschen in unserer Zeit bewegt. Der erhebliche Anteil, der die jungen Kirchen und die jüngere Generation aus Ländern vertrat, die von Hoffnungen auf die sozialistischen Bewegungen der verschiedensten Ausprägung ergriffen werden, und die von ganz anderen Vorstellungen ausgehenden Vertreter ließen die vielgestaltigen Unterschiede lebendig werden, die in der gesellschaftlichen Umwelt bestehen. Dieses ideologisch differenzierte Bild weist auf die Wechselbeziehungen zwischen den extremen Gegensätzen in den ethnischen und sozialen, den ökonomischen und politischen Entwicklungszuständen, die in unserer Zeit aufeinandertreffen. Wissenschaft, Technik und Verkehr drängen die unterschiedlichen Völkergruppen aus der gewohnten Isolierung in die Aufgabe, miteinander zu leben. An der Gewalt und dem Ausmaß dieser Spannungen, die die Konferenz stark belasteten, erkennen die Kirchen die Herausforderungen, die erwachsen sind aus der gegenwärtigen „Bevölkerungsexplosion“, aus den raschen Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, aus der Befreiung von Millionen Menschen von der Bevormundung durch religiöse oder westliche Ideologien und durch die zunehmende Kommunikation aller Teile der Erde. Für das sozialpolitische Denken der Menschen verliert der Einfluß an Gewicht, den der europäisch-nordamerikanische Kulturkreis bisher hatte, obwohl er an der Auslösung der Entwicklung den größten Anteil hat. So zeigte die Konferenz eine Offenheit gegenüber progressiven, den raschen Wandel überkommener Verhaltensweisen und sozialer Ordnungen fordernden Tendenzen, wie sie in solcher Weise für die Kirchen bisher

nicht bestand, denen nicht zu Unrecht eine betont konservative Grundhaltung zugeschrieben wird.

Revolution war ein zentraler Begriff der Konferenz, wobei zwar der angelsächsische Sprachgebrauch ihn allgemeiner für jeden schnellen Wandel im Denken und in allen Sozialbezügen anwendet und er nicht so mit der Assoziation des gewaltsamen politischen Umsturzes belastet ist wie im Deutschen. Trotz der vielfältigen Erfahrung, daß Revolutionen auch schwer zu verwindende Verluste an materiellen und ideellen Werten und an Menschen mit sich bringen, ist ihre Unausweichlichkeit, ja in vielen Bereichen ihre Notwendigkeit unbestreitbar zu erkennen. Wo die herrschenden Mächte solche sozialen Ordnungen verteidigen, die den Veränderungen im Wege stehen, durch welche allein Armut, Hunger und Entwürdigung von Menschen gemindert werden können, wirken selbst gute Reformen zu wenig und zu spät. Mißbrauch der Ordnungsmacht vermehrt dann die menschlichen Leiden und den Mangel an Gütern, die für ein gesellschaftlich gesundes Leben unentbehrlich sind. Überraschend ist daher die Forderung, die revolutionäre Grundhaltung vom Evangelium her nicht nur anzuerkennen, sondern, weil es selbst revolutionäres Umdenken fordert, es geradezu als konstitutiv zu betrachten. Auch die deutschen Bauern des beginnenden 16. Jahrhunderts verstanden es so. Aber mit der Bejahung revolutionärer Wandlungen stellt sich im Falle des politischen Kampfes die Frage nach der Gewaltanwendung, und zwar um so mehr, je größer die Schuld wird, die der Gewaltverzicht mit der Fortdauer der unerträglichen Leiden der Bedrängten aufhäuft. Diese Frage nach der Schuld, die sowohl bei der Anwendung wie bei gewissenhafter Vermeidung der in normalen menschlichen Beziehungen unerlaubten Gewalt die Menschen belastet, scheint immer mehr die Form zu sein, in der heute nach dem gnädigen Gott gefragt wird. Auf der Konferenz stand in dieser wie in vielen anderen sozialetischen Fragen das nur zu begreifliche Bestreben im Vordergrund, rechte Wegweisung für konkrete Entscheidungen zu finden. Wenig bedacht wurde, wie Luther die ihn ebenso hart bedrängende Frage nach der personalen Rechtfertigung vor Gott beantwortete. Entwicklungshilfen und revolutionäre Veränderung unerträglicher Sozialordnungen, so zwingend sie in die Verantwortung der Christen gestellt sind, könnten wie einst der Ablass als „gute Werke“ mißverstanden werden und das Gewissen beruhigen gegenüber der Schuld, die im sozialen Tun und Lassen mehr noch als im individuellen unausweichlich bleibt. Gerade im politischen Handeln kommt niemand daran vorbei, an Menschen schuldig zu werden. Daher kann der Glaube an die Vergebung durch das Kreuz den Christen erst bereitmachen, sich der politischen Verantwortung nicht zu entziehen, der er im ethischen Konflikt auszuweichen versucht, wenn er nur nach Rechtfertigung seines Handelns sucht.

Unübersehbar war die Verbindung zwischen der Stellung zum Wandel bestehender Ordnungen und der historischen Prägung der Heimatkirchen. Die jungen

Kirchen sind im Gegensatz zu ihrer religiösen und politischen Umwelt entstanden, ihre Glieder stehen daher weit positiver zu allen raschen Veränderungen im Denken und Handeln; die früheren Staatskirchen Europas neigen auch nach der institutionellen Trennung dazu, sich ihren Wirkungsbereich nicht durch betonten Gegensatz zur herrschenden Ordnung noch mehr zu gefährden. Eine über die gebotene Loyalität hinausgehende Zurückhaltung in der Kritik an den bestehenden Sozialgefügen ist bei den Kirchenführern aus dieser geschichtlichen Vergangenheit zwar verständlich; jedoch ist sie kaum durch die Ordnungen zu begründen, weder so, wie sie sich erhalten, noch wie sie sich nach den sozialen Revolutionen konstituiert haben. Im Westen wie im Osten ist die gleiche Gefahr, statt früher Herr, nun Diener des Staates zu werden, wie Martin Luther King diese beiden Verhaltensweisen bezeichnete, denen er das Gebot entgegenstellte, Gewissen des Staates sein zu wollen.

In diesem Zusammenhang ist als Beitrag sehr beachtlich, was unter dem Thema „Auftrag des Staates in der Zeit des Umbruchs“ erarbeitet wurde über das Verhältnis von Macht und Recht im verantwortlich geführten Staat. Der konstitutive Charakter der Staatsgewalt, die Notwendigkeit ihrer Kontrolle sowie die Antinomie von Kontinuität und Wandlung im Recht können in einer dynamischen Entwicklung weder aus Normen von absoluter Gültigkeit abgeleitet noch in ihrer Flexibilität der Willkür ausgeliefert werden. Anspruch auf prinzipiellen Vorrang können weder Demokratie noch autoritäre Führung haben; vielmehr ist ihre Eignung für die Erfüllung staatlicher Aufgaben in hohem Maße von der soziologischen, politischen und menschlichen Situation abhängig, d. h. nicht wesenhaft, sondern funktionsbezogen. Von der fast unübersehbaren Vielfalt der Bedingungen in der weiten und differenzierten Welt unserer Zeit ist daher die christliche Ethik und Theologie gefordert, die Beziehungen neu zu bedenken zwischen der Gerechtigkeit Gottes und den von Menschen zu schaffenden sachgemäßen Ordnungen sozialer Strukturen, insbesondere von Staaten. Das ist um so dringender, als wohl kaum noch irgendwo die Legitimität der Staatsgewalt anders als säkular begründet werden kann.

Für den Europäer, der die Gefährlichkeit der Nationalstaatsidee und des so leicht in den Chauvinismus zu steigenden Nationalismus bitter genug erfahren hat, ist es zunächst fast unbegreiflich, welche positive Wertung ihren einigenden Kräften beim Staatsaufbau zugesprochen wird, nicht nur dort, wo bisher nur koloniale Territorialgrenzen divergierende soziale Einheiten vereinigt hatten. An der unterschiedlichen Stellung zum Nationalismus wurde auf der Konferenz deutlich, welche soziologischen Bindungskräfte auch anderen Ideologien eine positive Rolle zuweisen können. „Eine theoretische und analytische Struktur von Gedanken ist notwendig, um ein erfolgreiches Handeln zu gewährleisten, einen revolutionären Wandel in der Gesellschaft zu verwirklichen oder ihren Status quo zu stützen und

zu rechtfertigen. Der Wert von Ideologien besteht darin, daß sie das Selbstverständnis, die Hoffnungen und den Wert der sozialen Gruppe, die über sie verfügt, zum Ausdruck bringen und das Handeln dieser Gruppe bestimmen.“ Diese Wertung im Bericht einer Arbeitsgruppe stellt eine nützliche Korrektur dar gegenüber der von der Theologie oft vertretenen Feststellung, daß das Evangelium die Befreiung vom Zwang der Ideologien zu nüchterner Sachlichkeit bedeutet. Diese Negation der Ideologien ist nach den Genfer Studien erst dort gerechtfertigt, wo sie sich selbst total und absolut verstehen. Freilich kann man fragen, ob es überhaupt möglich ist, Ideologien bei ihrer propagandistischen Verwendung vor dieser Übersteigerung zu bewahren, ohne ihre Wirkung als zwingende Idee aufzuheben. Wir Deutschen haben uns jedenfalls nicht als geeignet erwiesen, Ideologien in ihren durch das erste Gebot und 1. Kor. 8,7 gezogenen Schranken zu halten.

So wie die historische Herkunft war auch die technisch-wirtschaftliche Entwicklung als eine Einflußgröße auf höchst kontroverse Grundhaltungen zwischen den Teilnehmern zu erkennen. In den Entwicklungsländern ist die Industrialisierung Voraussetzung zur Überwindung von Armut und Hunger. Die sozialen Verhaltensweisen sind daher umzustellen von bisher vorwiegend auf Selbstversorgung ausgerichteten Bauern auf arbeitsteilig differenzierte Wirtschaftseinheiten, die marktverbunden auf Steigerung der Arbeitsproduktivität orientiert werden. Das bedingt neben schwerwiegenden Veränderungen des Sozialgefüges ein erhebliches, oft die bisherigen Wertordnungen umstürzendes Umdenken, so daß produktive Leistung und Sparsamkeit das Sozialprestige bestimmen. Genau umgekehrt wird von amerikanischen Soziologen die Auswirkung der technischen Entwicklung bei der Automation in den hochindustriellen Gesellschaften gezeichnet. Es mag noch utopisch klingen, daß in wenigen Jahrzehnten die Arbeit einer verschwindenden Minderheit ausreichen soll, um alle materiellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Aber zweifellos ist in hochentwickelten Ländern bereits die Tendenz zu erkennen, daß ein Überfluß an Gütern und Sozialeinkommen nach überhöhtem Verbrauch drängt. Im kybernetischen Zeitalter könnte daher die Arbeit nicht mehr als gesellschaftliche Leistung den Vorrang vor solchen bisher als Muße betrachteten Tätigkeiten behalten, die als gesellschaftliche Dienste zur Wohlfahrt der Menschen wirken können. Freilich ist zur Zeit in den meisten Ländern, besonders solchen, in denen wie in Deutschland Arbeitskräftemangel herrscht, dies nur daran zu erkennen, daß der Anteil der in den sogenannten tertiären Dienstleistungsberufen Beschäftigten gegenüber den in der unmittelbaren Produktion Tätigen stark zunimmt. Dieser Gegensatz zwischen am Beginn und auf hoher Stufe der Industrialisierung stehenden Ländern ist eine Bestätigung der Marxschen These, daß die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmend ist für die Produktionsverhältnisse, wenn man in diesen mehr als nur die Eigentumsbeziehung zu den Produktionsmitteln sieht, nämlich zugleich die sozialen Verhaltensweisen. Die Prophezeiung, daß durch die Kybernetik die gesellschaftliche Wertung wieder von der produktiven

Leistung gelöst würde, ist bereits von Marx als Ziel des Kommunismus verkündet worden, in dem ebenfalls der Anteil am Sozialprodukt nicht mehr nach der Leistung, sondern nach den Bedürfnissen verteilt werden soll. Unsere gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungsstufe, wie sie in der DDR erreicht ist, scheint demnach zwischen der in den Entwicklungsländern noch zu überwindenden und den für die Überfluggesellschaften erwarteten zu liegen. Das bedeutet, daß die Arbeitsproduktivität nicht nur für die Höhe, sondern auch für die Verteilung des Sozialproduktes in absehbarer Zeit maßgeblich bleiben wird.

Der wachsende Abstand zwischen den armen und reichen Ländern verlangt jedoch vorerst eine bessere internationale Verteilung der Sozialeinkommen, als sie unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Beziehungen und den dafür gültigen Regelungen möglich ist. In den Entwicklungsländern fehlt für die rasch wachsende Bevölkerung vor allem das Kapital, um Arbeitsplätze mit größerer Produktivität zu schaffen, als sie die bisherige landwirtschaftlich-handwerkliche Arbeit haben kann. Aus ihrem kaum zur Existenzsicherung ausreichenden Arbeitsertrag können die erforderlichen Investitionen nicht erspart werden, gleich ob durch private oder gesellschaftliche Akkumulation. Bei der Größe der notwendigen Objekte, wie Staudämme, Anlagen für die Energieerzeugung und Verkehrswege und vor allem Bildungsanstalten, und bei dem Zeitdruck haben gesellschaftliche Investitionen ohnehin den Vorrang. Die Ungunst der Kaufkraft zwischen Agrar- und Industrieländern vermehrt die soziale Disparität ebenso wie die in den Industrieländern mögliche weit höhere Quote der Kapitalbildung. Im Stile der Wohltätigkeit geleistete Entwicklungshilfen konnten bisher und können auch in Zukunft die wachsende Ungleichheit kaum mildern und nicht hindern, ganz abgesehen von der Tatsache, daß bisher nur ein verschwindender Prozentsatz der für Rüstung ausgegebenen Gelder für diese Aufgabe bereitgestellt wird, die weitaus wichtiger ist, um den kriegsrischen Ausbruch der Spannung zwischen arm und reich zu verhindern. Das Weltproblem besteht vielmehr darin, daß ein Recht auf den Ausgleich an die Stelle der mit Bedingungen gekoppelten Freiwilligkeit gesetzt oder erkämpft werden muß. Möglichkeiten für eine internationale Redistribution, etwa durch internationale Besteuerungspflichten und durch deren Verteilung nicht nach politischen Interessen, sondern nach den ökonomischen Erfordernissen, setzen aber supranationale Institutionen und Minderung der staatlichen Souveränitätsrechte voraus. An dieser Schwierigkeit sind bisher die Mehrheitsentscheidungen der Welthandelskonferenz von 1964 gescheitert. Die in der gleichen Richtung von der ökumenischen Konferenz in diesem Jahr beschlossenen Empfehlungen drängen von der ökonomischen Seite her auf eine Weltgemeinschaft hin anstelle der durch Machtblöcke und Autonomiebestrebungen auseinanderstrebenden Staatenwelt. Den Kirchen fällt die Aufgabe der geistigen Vorbereitung in der ihnen zugänglichen Öffentlichkeit zu.

Für uns Deutsche war es heilsam, daß vor der Größe dieses und anderer Weltprobleme das an Gewicht verlor, was uns so schmerzhaft als nationale und menschliche Not der Zertrennung bewegt. Daher war es sachgemäß, daß H. Gollwitzer die Deutschlandfrage ausdrücklich exemplarisch in dem Sinne vortrug, daß der deutsche Beitrag zum Weltfrieden und zur Integration mehr im Aufgeben von solchen Bestrebungen und Rechtsansprüchen liegen kann, die den Weltmächten den Ausgleich der Spannungen zwischen sich nur erschweren. Damit fand er jedenfalls mehr Verständnis bei der Konferenzmehrheit als ein anderer westdeutscher Vorschlag, der das Selbstbestimmungsrecht als Lösungsweg forderte, zumal dieses Prinzip keineswegs in der politischen Wirklichkeit die alleinige Grundlage der Staatenbildung gegenüber Autonomiestrebungen politischer Gruppen bilden kann. Da in den ethnisch komplizierten Verhältnissen sehr vieler Länder der Welt die Integration oft am Selbstbestimmungsrecht scheitern würde, wird es trotz der Beschränkung eines grundsätzlichen Menschenrechtes doch nicht zu dem Entscheidenden auf dem Wege zur Weltgemeinschaft durch Entspannung gerechnet. Wir werden als Deutsche wohl unsere Hoffnung mehr auf die Minderung nationalstaatlicher Souveränitätsrechte als auf deren Wiedererlangung zu setzen haben.

Die als Institutionen für die internationale Regelung der vordringlichsten Entwicklungsaufgaben unentbehrlich werdenden regionalen oder weltweiten supranationalen Strukturen werden freilich nicht ohne Spannungen bleiben und setzen Beschränkungen und Verzicht auf bisher als unantastbar geltende Souveränitätsrechte voraus. Dabei wird mit Kämpfen zu rechnen sein, um politische und wirtschaftliche Vorrangstellungen und um die Begrenzung von Rechten und Freiheiten zugunsten bisher machtloser und im Mangel gefangener Völkergruppen. Aber gerade die aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten erwachsende Institutionalisierung macht auf dem Wege zu einer kommenden Weltgemeinschaft aus der Machtpolitik der Staaten, die als *Ultima causa* für Kriege wirkte, eine Weltinnenpolitik, die C. F. v. Weizsäcker zu den Bedingungen des Friedens rechnet. Die Kirchen können als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft nur wirken, wenn sie in der Weltbevölkerung ihren Einfluß, der größer ist als der Zahlenanteil der Christen, ausrichten auf die geistige Vorbereitung der Politik der sozialen Gerechtigkeit unter den Völkern. Deren Konflikte werden nicht gering sein, aber die Kämpfe um sie können ohne die Grausamkeit ausgetragen werden, die Kriege und besonders solche mit modernen Waffen darstellen.

Die Christenheit kann das Recht in Anspruch nehmen, ihre eigene Geschichte als Beweis dafür anzusehen, daß Gott die Menschheit nicht nur zu solcher Gemeinsamkeit des Denkens bestimmt hat, sondern auch befähigt. Von einer jahrtausendelangen Geschichte der Glaubenskämpfe belastet, die oft genug Kriegsursachen waren, hat sie zu einer Gemeinschaft gefunden, die dogmatische, von theologischen und zahllosen außertheologischen Faktoren bewirkte Gegensätze nicht mehr hindern, gemeinsam daran zu arbeiten, was sie als ihren Auftrag in dieser Welt ver-

steht. Die Gegensätze, die auch heute noch die Kirchen trennen, haben in der Vergangenheit kaum geringere Spannungen bedeutet als die nationalen, sozialen und ideologischen Gegensätze, die in der Gegenwart die Menschheit spalten. Die Genfer Konferenz berechtigt zu der Hoffnung, daß auch diese Spannungen geradezu zur Weltgemeinschaft drängen, weil es ihr gelungen ist, extrem kontroverse Grundhaltungen auszuhalten. Was gemeinsam als gültige Erkenntnis ausgesagt werden konnte, hatte weniger Gewicht, als daß alle Verschiedenheit zur Grundlage neuer Bemühungen gemacht wurde, an konkreten Aufgaben zusammenzuarbeiten.

Die Genfer Tagung war freilich als Studienkonferenz zusammengerufen, die keine Exekutive hat und der keine verantwortliche Entscheidung über sozialpolitische Maßnahmen zustand. Doch wurde sie mehr, als erforderlich gewesen wäre, belastet durch die Handhabung parlamentarischer Verfahren bei der Entgegennahme der Berichte und der Zustimmung zu Empfehlungen an den Ökumenischen Rat. Die Konferenzleitung setzte sie, aus spaßiger Gewöhnung an angelsächsische Verhandlungsformen, Mehrheitsabstimmungen aus. Das verführte die Teilnehmer leicht, sich als ein repräsentatives Organ zu verstehen, bei dem die Zahl der Stimmen den Wert und die Wirkung der Feststellungen bestimmt. Eine Studienkonferenz sollte um wahre Erkenntnis ringen und mag feststellen, wieviel Teilnehmer zu entscheidenden Fragen bestimmte Meinungen vertreten. Aber der Wahrheit kommt keine Stimmenmehrheit näher, die vielmehr zu Resolutionen propagandistischer Art verlockt. Weitere Studienkonferenzen, die in Genf in größerem Ausmaß empfohlen wurden, als sie technisch zu verwirklichen sein werden, sollten daher keine Mehrheitsentscheidungen anstreben und Abstimmungen nur vornehmen, um festzustellen, wieviel Unterstützung bestimmte Einsichten oder Vorschläge gefunden haben. Der Verzicht auf die mit viel Witz gewürzten Geschäftsordnungsdebatten dürfte durch intensiveres Ringen um Wahrheit mehr als aufgewogen werden.

Gewiß ist erheblich mehr Mut, Willenskraft, Geduld und Verantwortung einzusetzen, wenn Institutionen über Maßnahmen entscheiden müssen, die gegen massive Interessen durchgesetzt werden sollen. Aber wie von Synoden der Geist des Zwiespaltes zu staatlichen Trennungen und blutigen Kämpfen ausgegangen ist, so können sie auch die Quelle geistiger Kräfte sein, die Menschen befähigen, in höchster Verantwortung zur Gemeinschaft von vielgestaltigen Strukturen zu führen, die sich nicht mehr allein für sich selbst, sondern miteinander und füreinander verantwortlich wissen.

Der Ertrag der Konferenz ist gewiß nicht an dem Umfang und der Qualität der von ihr erarbeiteten Berichte und noch weniger an den an die Öffentlichkeit und die Kirchen gerichteten Stellungnahmen und Empfehlungen zu messen. Unschätzbar viel mehr bedeutet die Ausweitung des geistigen Horizontes aller Teilnehmer, die aus den Begegnungen mit divergierenden Aspekten mehr gelernt haben, als

jeder Einzelne beitragen konnte. Was sie weitergeben werden und wie sich das auf die geistige Vorbereitung für eine verantwortliche Gesellschaft weltweiter Mannigfaltigkeit auswirken wird, hängt entscheidend davon ab, in welcher Weise es gelingen wird, den Dialog in regionaler Differenziertheit fortzusetzen und ihn auf die Konferenz in Uppsala 1968 auszurichten. Zweckmäßigerweise sollte aus dem redaktionell noch zu bearbeitenden Gesamtbericht eine möglichst große Zahl von speziellen Veröffentlichungen entstehen. Sowohl von der Studienabteilung wie von den Kirchen selbst sollten sie nach Problemen und nach Leserkreisen in Niveau und stofflicher Beschränkung vielfältig differenziert werden. Aus der Fülle des Materials sollten jeweils solche Fragen ausgewählt werden, die in einzelnen Ländern besondere Bedeutung haben und für die sie spezielle Beiträge aus der Situation heraus leisten können. Für die verschiedenen kirchlichen Gruppen sind sie in unterschiedlichem Grade zu popularisieren. Die Kirchen sollten besonderes Material herausgeben, das den empfohlenen Gesprächen mit Fachleuten und außerkirchlichen Partnern als Grundlage dienen kann, wobei zweckmäßigerweise auch Hilfen für die Auswahl der Gesprächsteilnehmer und für die Gesprächsleitung beizufügen sind. Je besser das gelingt, desto besser wird die nächste Vollversammlung der Kirchen arbeiten können.

## Sektion I:

# WIRTSCHAFTLICHE ENTWICKLUNG IN WELTWEITER SICHT

VON GABRIELE WÜLKER

Für die Diskussionen der Sektion I „Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht“ hatte Visser 't Hooft mit seiner Analyse der „Verantwortlichen Weltgemeinschaft“ den Rahmen gesteckt und die Richtung gegeben. Er zeigte die wachsende Kluft zwischen den Besitzenden und den Nichtbesitzenden als größte Bedrohung des Friedens auf. Nationen, in denen der christliche Glaube vorherrschend ist, seien noch immer nicht bereit zu erkennen, daß wir durch die gegenwärtigen Formen von Regierungshilfen und Spenden der Kirchen einer Lösung des Problems nicht wirklich näherkommen, denn „es fehlt in erster Linie an einer dynamischen sittlichen Überzeugung von unserer unausweichlichen Pflicht auf diesem Gebiet“. So forderte er einen radikalen strukturellen Wandel der internationalen wirtschaftlichen Beziehungen, „eine weltumfassende Solidarität“, „einen Weg zur Weltgemeinschaft“.

In diesem Zusammenhang hatte neben zahlreichen anderen Stellungnahmen das aufregende Referat von Professor Richard Shaull (USA) „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie“ für die Diskussionen besondere Bedeutung. Er nannte die christliche Existenz eine „revolutionäre Existenz“; da die Gottes-herrschaft Gerechtigkeit fordere, müsse die Kirche revolutionäre Situationen ernst nehmen und notfalls den sozialen Umbruch sogar hervorrufen. „Entwicklung ist nicht nur eine Frage des raschen technischen Fortschritts und der Industrialisierung, sondern der Veränderung des gesamten Komplexes der Faktoren, die die feudalen und kolonialen Ordnungen ausmachen“. Das sagte er im Hinblick auf Brasilien ebenso wie im Hinblick auf die Slums nordamerikanischer Großstädte, in denen der Kampf um die Bürgerrechte ein Indiz dieses Strukturwandels ist.

So war es nicht verwunderlich, wenn die Problematik des Gegensatzes zwischen reichen und armen Ländern, die Gegenstand der Diskussionen in der Sektion I war, den Radikalismus afrikanischer und asiatischer Vertreter auf den Plan rief. Verwunderlich war es hingegen, daß auf deren heftige und radikale Vorwürfe und daher oft nicht sachgerechte Forderungen seitens der Vertreter der Industrieländer zumeist nichts erwidert wurde. Man mußte sich fragen, ob dieses Schweigen auf Schuldgefühle und Unsicherheit zurückzuführen war, oder aber ob es ein Ausdruck dessen war, daß man die Argumente und damit die Opponenten nicht ernst genug nahm. Gerade das wäre unrichtig, denn „Solidarität“ und „Weltgemein-

schaft“ haben Ehrlichkeit und die gegenseitige, nicht die einseitige Kritik zur Voraussetzung.

In einem vorbereitenden Kommentar war die Sektion unter dem Titel „Ethical Implications of Economic Growth“ angekündigt worden. Die Vermutung liegt nahe, daß mit der Änderung der Themenstellung eine mehr säkulare Sicht der gegenwärtigen wirtschaftlichen Vorgänge angestrebt werden sollte. Trotzdem hatte man bisweilen in den Diskussionen die Sorge, daß ökonomische Fakten durch politische Emotionen und Ressentiments verschleiert wurden. Die ethischen Verpflichtungen und damit verbundene Forderungen an die Industrieländer wurden gleichwohl mit aller Schärfe unterstrichen; denn es ging nicht darum, lediglich zu wiederholen, was praktisch seit 1949, seit der Verkündung des „Truman-Punkt-IV-Programms“, zur Not der Entwicklungsländer und den Methoden der Hilfe durch die Industrieländer gesagt worden war. Es sollten vielmehr im Auftrag der Kirchen Formulierungen gefunden werden, die über säkulare Äußerungen hinauszugehen hätten, um den säkularen Regierungen sowie Regierungen nichtchristlicher Staaten mit Nachdruck die Größe der heutigen sozialen Aufgaben, des ökonomischen Ausgleichs zwischen reichen und armen Ländern, ins Bewußtsein zu bringen.

### *Die soziale Aufgabe der Gegenwart*

Der Ausgleich zwischen den reichen und armen Ländern ist vergleichbar mit der sozialen Aufgabe des 19. Jahrhunderts, als der Unterschied zwischen reich und arm innerhalb einer Gesellschaft ähnlich groß wie heute zwischen den reichen und armen Völkern war — wie ein Mitglied der Sektion ausführte. Dieser Gegensatz im Besitzstand ist innerhalb der Entwicklungsländer heute sogar noch schärfer als in den westlichen Gesellschaften vor hundert Jahren ausgeprägt.

Im vergangenen Jahrhundert und im ersten Drittel des jetzigen war als soziale Aufgabe die Redistribution der Einkommen innerhalb der Nationen gestellt. Lohnangleichungen, progressive Steuersysteme und Steuerbegünstigungen, Sozialversicherungen, Renten, Fürsorge haben in diese Richtung gewirkt. De facto hat die christliche Forderung der Nächstenliebe in diesen Sozialgesetzen und -maßnahmen, letztlich auch in der „Erklärung der Menschenrechte“, ihre Realisierung gefunden, wengleich dies weder dem Gesetzgeber noch den Betroffenen mehr bewußt wird. Daher haben folgerichtigerweise die Sozialgesetze im christlichen Abendland ihren Ausgang genommen.

In diesem Zusammenhang wäre ferner darauf hinzuweisen, daß sich auf dem geistigen Grund der Antike, durch das Christentum neu geprägt und verstanden, im Abendland der Geist des Humanismus entwickelte. Noch ein weiteres entscheidendes geistesgeschichtliches Faktum bedingte die divergierende Entwicklung in der Welt: Gegen Ausgang des Mittelalters wurden die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich die Wissenschaft von dem Dogma der Kirche löste und der Geist zur

Forschung und zur Durchdringung der Natur befreit wurde. Damit konnte der Prozeß der Technisierung und Industrialisierung in den christlichen Staaten sehr viel früher als in den nichtchristlichen eingeleitet werden.

Die sozialen Aufgaben gehen heute über die Grenzen der einzelnen Länder hinaus, denn die Welt ist dank der modernen Kommunikationsmittel klein geworden; die reichen Länder wissen aus eigener Anschauung von der Not der armen Länder und die armen Länder von dem Wohlstand der Industrieländer. Die Not wird als Ungerechtigkeit empfunden, um so mehr als sich nach Meinung der heute notleidenden Völker die begüterten Länder einmal als ehemalige Kolonialherren auf ihre Kosten rücksichtslos bereichert hätten. Dieser soziale Ausgleich der Gegenwart, der sich gewissermaßen nicht mehr vertikal zwischen den sozialen Schichten eines Landes vollzieht, sondern horizontal die Welt umfaßt, erfordert eine internationale Solidarität. Sie wird auf der gebenden Seite spürbare Opfer, auf der nehmenden Seite die Übernahme des europäischen rationalen Denkstils, neue Systeme des ökonomischen Verhaltens, der Technologie und Wissenschaft, die der Masse der Bevölkerung heute noch wesensfremd sind, zur Folge haben. Diese Problematik impliziert ferner eine Kooperation zwischen Nationen und Rassen, Glaubensgemeinschaften, kulturellen Gruppen, Wirtschaftssystemen, die bisher kaum miteinander Berührung gehabt haben. So war es gerechtfertigt, daß die Kirche zu den Aufgaben beider Seiten und zur Versöhnung zwischen beiden Partnern Stellung genommen hat und weiter nehmen muß.

Gemäß den eingangs zitierten Forderungen wichtiger Referate hat man sich in Genf vor allem mit den Anliegen der notleidenden Völker befaßt, deren Forderungen vertreten und die Lauheit und Indifferenz der reichen Industrieländer scharf kritisiert. Von einer Solidarität oder etwa von einer Versöhnung zwischen beiden Partnern war noch nicht viel zu bemerken — häufiger allerdings in Privatgesprächen am Rand der Konferenz.

### *Die Diskussionen*

Der Trend der Diskussionen war bestimmt von der ökonomischen Schule Professor Tinbergens, von den Forderungen des Präsidenten der Welthandelskonferenz, Raúl Prebisch, der im Plenum einen Vortrag gehalten hatte, und seiner Kommentatorin Barbara Ward, einer britischen Wirtschaftswissenschaftlerin. Die Gruppe stand unter der scheinbar indirekten und doch sehr bewußten Führung des niederländischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlers Professor Dr. Egbert de Vries. Aufgrund seiner Beratung des Ökumenischen Rates und der UNO sowie als bisheriger Direktor des Institute for Social Studies in Den Haag genießt er hohes Ansehen und ist durch seine internationalen Funktionen wohl wie kein anderer mit den sozialen und wirtschaftlichen Nöten der Entwicklungsländer vertraut. Er weiß um die Unzulänglichkeit der Hilfen, um die Emotionen, die sich auf der einen

Seite in Zurückhaltung und Gleichgültigkeit, auf der anderen Seite in Argwohn und Mißtrauen ausdrücken.

Professor Tinbergen tritt für eine „Ausdehnung nationaler Planung auf weltweite Ebene mit einer Zwischenebene für Kontinente“ ein.<sup>1</sup> Planung soll also Aufgabe einer internationalen Behörde werden, und er sprach in dem Zusammenhang sogar von den „Auspizien einer Weltregierung und einer Weltfinanzbehörde“. Für ihn können Christen eine besondere „Rolle im Widerstand gegen traditionelle Einstellungen liberalistischer Art spielen, wenn diese den Weg zu einer stabilen Weltordnung blockieren, und das um so mehr, als keine wie auch immer geartete Verwandtschaft zwischen der christlichen Einstellung und der einstigen Welle des ‚laisser-faire‘ besteht“.

Raúl Prebisch ergänzte Professor Tinbergen, er forderte im Interesse einer Steigerung des wirtschaftlichen Wachstums der Entwicklungsländer die Erhöhung und Stabilisierung der Preise für Grundstoffe (z. B. Kaffee, Kakao, Zinn, Gummi, Sisal usw.) Ferner verlangte er, daß die reichen Länder ihre Zollschränken weitgehend abbauen und ihre Märkte den Produkten der Entwicklungsländer öffnen und mindestens 1 v. H. ihres Sozialproduktes zur Verfügung stellen sollen. Damit wiederholte er die Forderungen der Genfer Welthandelskonferenz.

Barbara Ward steigerte seine Forderungen. Sie sprach sogar von einer Abgabe von 3 v. H. des Sozialproduktes und hielt selbst das für noch zu wenig. Sie bezeichnete die gegenwärtigen Gegensätze zwischen arm und reich als geradezu apokalyptisch, womit sie keineswegs unrecht hat. 18 v. H. der Menschheit verfügen über rund 70–80 v. H. des Weltkapitals, d. h. Macht und Reichtum sind nach ihrer Meinung praktisch in der Hand weniger Völker konzentriert. Den Grund für diese enormen Unausgeglichheiten, die sich im Laufe der letzten hundert Jahre ergaben, sieht sie in der Marktwirtschaft, „die gut geeignet war, Güter zu produzieren, aber in viel geringerem Maße, diese Güter auch zu verteilen“. Dabei ließ sie jedoch völlig unberücksichtigt, daß die geistige und soziologische Entwicklung in den heute reichen Ländern zwangsläufig früher zur Technik und ihrer Industrialisierung und damit frühzeitiger zu größerem Wohlstand als in den primär agrarisch strukturierten Entwicklungsländer führen mußte.

In den Diskussionen der ersten Tage hatte man des öfteren den Eindruck, daß sich die Vertreter der Entwicklungsländer gewissermaßen ihrer Pflichtbeiträge entledigten, in denen sie gegen den Kolonialismus und Imperialismus zu Felde zogen, allen voran Bola Ige, ein außerordentlich intelligenter Rechtsanwalt aus Nigeria.

---

<sup>1</sup> Jan Tinbergen: Europäische Perspektiven weltweiter Wirtschaftsplanung. Im Vorbereitungsband „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“, 1966, S. 429 ff., sowie sein Referat in Genf.

Doch gab es auch andere Stimmen: So kritisierte ein Nigerianer heftig den Lebensstandard der politischen Elite Afrikas und unterstrich weiter, daß eine Entwicklung nicht von außen gebracht werden kann, sondern von innen erwachsen muß, und zwar in Form harter Arbeit und großer Genügsamkeit, auch gerade der oberen Schichten. Auch die versöhnlichen Worte eines Vertreters aus dem Kongo wären zu erwähnen, der auf die Leistungen der Mission in Afrika hinwies. Christen sollten die Diversität der Menschheit und ihrer Nöte sehen lernen, wobei sich die Entwicklungsländer zunächst die ernste Frage stellen müßten, was sie aus eigener Kraft und Verantwortungsbereitschaft getan hätten, um ihre Nöte zu überwinden, denn auch die reichen Länder hätten Notstände, auch bei ihnen litten Menschen an Krankheit und unzureichender Bildung.

Vielleicht war es die Absicht von Professor de Vries, in den ersten Tagen alle Meinungen, oft leidenschaftlich vorgetragen, zu Wort kommen zu lassen, wobei deutlich wurde, daß man nicht von den Entwicklungsländern sprechen kann, sondern daß sie die gleiche Vielfalt wie die Industrieländer darstellen. Als Abschluß der sehr unterschiedlichen Darlegungen im Plenum der Sektion gab Professor de Vries eine umfassende und sachliche Analyse dessen, was Entwicklung und Strukturwandel, was Handelsdefizit bedeuten, und daß solche Fakten nicht mit „Neokolonialismus“ und einseitigen Gewinnen, d. h. „ungerechtfertigter Bereicherung“ identisch sind.

#### *Charakterisierung der Entwicklungsländer durch die Sektion*

Das wirtschaftliche Wachstum der Entwicklungsländer bleibt hinter dem erwarteten Fortschritt zurück. Eine Zwischenbilanz des im Jahre 1961 von der UNO proklamierten Entwicklungsjahrzehnts ergab, daß der Fortschritt der Entwicklungsländer das erwartete wirtschaftliche Wachstum von 5 v. H. nicht erreichte. Gleichzeitig steigt ihre Bevölkerungszahl jährlich um 2,3 v. H. (Zuwachs Westeuropas 0,7 v. H.). Infolge ungenügender Agrarerträge verschlechtert sich vor allem in den übevölkerten Gebieten Süd- und Südostasiens die Ernährungslage, daher sprach der Direktor der FAO unlängst nicht nur von einer Stagnation, sondern sogar von einer Regression für 60 v. H. der Menschheit. Weiter steigt trotz aller Bemühungen um eine Hebung der Bildung die Zahl der Analphabeten, weil mehr Kinder in das schulpflichtige Alter aufrücken, als Schulplätze zur Verfügung gestellt werden können. Das gleiche gilt für die Schaffung neuer Arbeitsplätze für die in großer Zahl neu auf dem Arbeitsmarkt erscheinenden Jugendlichen. Besonders prekär ist die finanzielle Lage auch aufgrund der gegenwärtigen Bedingungen der Kapitalhilfe, denn der Schuldendienst, d. h. die Verzinsung und Rückzahlung hoher Summen beansprucht bis zu 50 v. H. der neuen zusätzlichen Hilfe. Dadurch wird die Kluft zwischen den hochindustrialisierten und den Entwicklungsländern laufend vergrößert.

Die Entwicklungsländer bemühen sich darum, den Vorsprung der Industrieländer in Wissenschaft und Technik aufzuholen, um den Lebensstandard ihrer Bevölkerungsmassen zu heben. Sämtliche Gebiete der Bildung, Wissenschaft, Politik, Verwaltung und Wirtschaft müssen nach dem Modell der Industrieländer modernisiert werden, was gleichbedeutend mit einem umfassenden Lernprozeß und gleichzeitiger Annahme neuer Lebens-, Verhaltens- und Denkformen ist. Doch kann sich der menschliche Geist nicht so rasch wie die Technik wandeln oder fortentwickeln, so daß Rückschläge und Fehlentwicklungen, die hinter den rational ermittelten Planzielen weit zurückbleiben, unvermeidbar sind.<sup>2</sup> Im Grunde wird übersehen, daß jeder Lernprozeß aus drei Komponenten, der Begabung, Belehrung und Einübung — einer Erkenntnis der Pädagogik des klassischen Altertums — besteht, wobei die Einübung über das Gelingen und die Dauer des Lernprozesses entscheidet. Gerade diese Phase wird jedoch bei sämtlichen Entwicklungsprozessen nicht genügend beachtet.

### *Stellung und Auftrag der Kirche*

Wenn kein Zweifel darüber bestehen kann, daß die Kirche zu den sozialen Aufgaben der Gegenwart, dem weltweiten Ausgleich zwischen reichen und armen Ländern beizutragen hat, kann sie sich keineswegs darauf beschränken, im Rahmen ihrer Möglichkeiten humanitäre Hilfe zu leisten. Sie muß vielmehr in dieser Auseinandersetzung als Ermahner, Kritiker, aber auch als verbindendes Element nach beiden Seiten wirken, d. h. unvernünftige Forderungen beider Partner auf ein gerechtes Maß zurückführen.

Das setzt natürlich voraus, daß die Kirche in dieser Revolution, die letztlich den Charakter einer Evolution annehmen soll, nicht defensiv bleiben darf, sondern aktiv werden muß. Ein Mitglied der Gruppe kennzeichnete es folgendermaßen: „Sie muß zu einer Synthese zwischen Theologie und der Notwendigkeit konkreter Vorschläge gelangen.“ Konkrete Vorschläge haben allerdings eine fundierte Kenntnis der ökonomischen und soziologischen Probleme und der Eventualitäten ihrer Lösung zur Voraussetzung. Denn es wäre verfehlt, aus Liebe und aus Mitleiden mit den notleidenden Völkern impraktikable Forderungen zu erheben, wie es z. B. Barbara Ward mit der Forderung einer Abgabe in Höhe von 3 v. H. des Sozialproduktes tat. Die Finanzlage der USA, Großbritanniens, auch der Bundesrepublik, praktisch aller Industriestaaten, im Westen oder im Ostblock gelegen, zeigt, daß man auch in dieser Hinsicht real bleiben muß.

---

<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang sei auf den faszinierenden Beitrag im Vorbereitungsband von Adeolu Adegbola „Vom Stammestum zur Nation“ (S. 195) hingewiesen. Diese Ausführungen vermitteln dem an afrikanischen sozialen und politischen Problemen Interessierten tiefe Einblicke in die geistigen Traditionen Schwarzafrikas, welche auch die moderne Welt bestimmen.

Auch erscheint die Vorstellung einer Weltfinanzbehörde, die die Verteilung der Mittel für Entwicklungshilfe tunlichst vornehmen sollte, oder die Erhebung einer Weltsteuer<sup>3</sup> reichlich utopisch. Wenn sich nur einige europäische oder lateinamerikanische Staaten oder zwei benachbarte afrikanische Staaten, deren Wirtschafts- und Sozialstruktur sich ergänzen, zusammenschließen wollen, ist dies ein langwieriger und schmerzhafter Prozeß. Selbst die UNO ist nur ein Organ, das zwar einen moralischen, aber keinen rechtlichen Druck ausüben, daher keine gesetzgeberischen und Straffunktionen wahrnehmen kann.

Daher forderte die Sektion den Ökumenischen Rat der Kirchen dringend auf, fachliche und technische Studien über die Entwicklungsfragen durchzuführen. (In der Sozialkammer der EKD wurde erstmalig 1965 immerhin darüber diskutiert, ob es ihre Aufgabe sei, sich als Institution der Kirche mit Fragen der Entwicklungshilfe und -politik zu befassen, ohne daß bisher irgendwelche Maßnahmen bekannt geworden wären.) Wie soll aber die Kirche ohne Kenntnis der sachlichen Voraussetzungen über so schwerwiegende Fragen wie die folgenden entscheiden (§ 13 der Schlußfolgerungen und Empfehlungen):

- a) die Entwicklung weltweiter Institutionen, um nationale, regionale und internationale Bemühungen zur Förderung wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit zu koordinieren,
- b) die Möglichkeiten einer Übertragung der Hilfsmittel von der Rüstung auf die Entwicklungshilfe,
- c) die Möglichkeiten, ein System internationaler Besteuerung für die Weltentwicklung einzurichten.

Die Möglichkeit der Abrüstung ist ein langgehegter Wunsch der Menschheit. Die Akten der Abrüstungskonferenzen reden jedoch eine ganz andere, sehr ernste Sprache, auch wenn es zugegebenermaßen völlig logisch erscheint, statt unproduktiver Ausgaben für die Rüstung — auch in den Entwicklungsländern — einen Teil der Mittel, die für Rüstungsaufgaben bestimmt sind, für produktive Entwicklungsvorhaben zu verwenden.

Die Voraussetzung für die Erhebung einer Weltsteuer wäre eine Weltregierung, ausgestattet mit gesetzgeberischen Funktionen. Wenn Steuereinnahmen vorliegen, wer soll sie verteilen? Wie sollen sie gerecht verteilt werden? Soll das Kapital entsprechend der Qualifikation, es produktiv zu absorbieren, oder entsprechend der faktischen Not verteilt werden? Auch dafür müßte noch ein objektives Verteilungsmaß gefunden werden.

Weiter bittet die Sektion den Ökumenischen Rat der Kirchen, einen dringenden Aufruf an alle Kirchen zu richten, in dem folgende Punkte unterstrichen werden sollen:

<sup>3</sup> § 36 der Schlußfolgerungen der Sektion I.

- a) die Dringlichkeit des Handelns zur Erreichung der obengenannten Ziele,
- b) die Nützlichkeit einer auf dieses Ziel gerichteten engen Zusammenarbeit der Christen aller Konfessionen untereinander und mit nichtreligiösen Gruppen bis hinunter zu den Gemeinden, um die öffentliche Meinung zu informieren und zu erziehen,
- c) die Notwendigkeit einer ständigen Aktivität bei den Regierungen und politischen und sozialen Gruppen ihres Landes in diesem Sinne.

In den Diskussionen des Plenums der Konferenz wurden zu scharfe Formulierungen gemildert. Grundsätzlich wurde moniert, daß zu den Bevölkerungsproblemen und der Notwendigkeit der Geburtenplanung nicht dezidierter und gründlicher Stellung genommen worden sei. Die Kirche habe auf diesem Gebiet eine wichtige Aufgabe, um so mehr, als die UNO und ihre angeschlossenen Organisationen sich einer klaren Stellungnahme und geeigneten Hilfen entziehen. Auch die Ausführungen zu den Agrarreformen, als notwendige Voraussetzung eines wirtschaftlichen Wandels, wurden als unzureichend kritisiert.

Die Ziele der Empfehlungen sind so weit gesteckt, daß man fragen muß, ob es Perspektiven sein sollen, die erst in späterer Zukunft, vielleicht im Jahre 2000, realisierbar sind. Ist die Kirche gemäß ihrem Auftrag heute verpflichtet, derartige Fernziele anzuvisieren? Sollte sie nicht besser hier und heute raten, ermahnen, ausgleichen?

Keineswegs darf die Kirche nur auf ihren Erziehungsauftrag hingewiesen werden, wie es stark in den Diskussionen geschah. Sie muß die Gewissen der Regierungen und der Gemeinden schärfen, nicht nur zu geben, sondern zu opfern. Jedoch sollte die Kirche dabei nicht auf eine irrealer Weltsteuer, wohl aber auf realere und realisierbare nationale Besteuerung und auf Konsumverzicht zugunsten der notleidenden Länder hinwirken. Das bedeutet, daß die Kirche aufgrund besseren Wissens die Gewissen für die Aufgabe des sozialen Ausgleichs, der große Opfer auf seiten der Gebenden, aber auch auf seiten der Nehmenden verlangen wird, aufrütteln muß. Dabei hat sie mit den Regierungen wie den Bevölkerungen zusammenzuarbeiten.

Trotz aller Gegensätze in den Diskussionen, die den Ernst der Weltlage deutlich machten, trotz aller Widersprüche in dem zusammenfassenden Bericht der Sektion, kann der Beitrag wohl als richtungweisend für die Aufgaben der Kirchen in dieser weltweiten Auseinandersetzung und bei der Bildung einer „weltumfassenden Solidarität“ gewertet werden.

Sektion II:

## REVOLUTION UND RECHTSORDNUNG

VON TRUTZ RENDTORFF

Die Sektion II hatte das Generalthema „Wesen und Aufgaben des Staates in einem revolutionären Zeitalter“. Die beiden Vorsitzenden der Sektion symbolisierten schon das Thema: General a. D. Simatupang, der einst in Sukarnos Befreiungsarmee in Indonesien kämpfte, und Mr. Kirk, konservatives Mitglied des englischen Parlaments. Die Verhandlungsführung lag weitgehend in der Hand des konservativen Abgeordneten, der dabei die ganze Erfahrung demokratischer Spielregeln anzubringen verstand. Der Inhalt der Verhandlungen war in dieser wie in allen Sektionen bestimmt durch die Probleme der jungen Nationen, der auf Revolution drängenden Kräfte vor allem aus Lateinamerika und Afrika. Die Erörterung grundsätzlicher Fragen stand gänzlich im Schatten aktueller Problemstellungen und kam deshalb auch nur zum Zuge, wenn und wo sie im Dienste bestimmter Handlungsvorstellungen nötig erschien. Deshalb läßt sich vorgehend das Ergebnis dieser Sektion so charakterisieren: Ihr theoretischer Ertrag ist eher bescheiden, auf einige wenige allgemeine Richtungspunkte beschränkt. Es überwiegt die Diskussion gegenwärtig brennender und keineswegs gelöster Probleme sehr unterschiedlicher Gesellschaften mit sehr verschiedenem Gewicht. Die Sektion mußte sich so im Plenum auch recht harte Kritik gefallen lassen, die z. T. in die Richtung lief, die Sektion sei unter dem Niveau schon erreichter ökumenischer Rechtstheologie geblieben. Aber dieser Vorwurf ist nicht berechtigt, weil er dem Charakter dieser Konferenz nicht gerecht wird. Sie war ja alles andere als eine akademische Veranstaltung. Ihre wesentliche Funktion für die Ökumene ist vielmehr darin zu sehen, daß die ungelösten, aber gegenwärtig bedrängenden Lebensfragen gerade der jungen Nationen in schonungsloser Offenheit in die christliche Öffentlichkeit getragen wurden. Jeder einzelne hätte sicher sehr viel geschlossener und durchgeklärtere Beiträge zum Thema formulieren können als die Sektion im ganzen. Aber gerade ihre Vielstimmigkeit und das offene Hervortreten der divergierenden Kräfte macht die eigentümliche Bedeutung der Verhandlungen aus.

Die revolutionären Stimmen waren dabei zunächst am stärksten zu hören. Bola Ige aus Nigerien, der schon die Gesamtkonferenz durch einen sehr politischen Vortrag beeindruckt hatte, gab in der Sektion II eine zusammenfassende Darstellung der revolutionären Stimmung in den afrikanischen Führungskreisen und sorgte so,

zusammen mit den Stimmen anderer, dafür, daß die Verhandlungen sehr bald sich zuspitzen: Ist der Staat primär das Instrument zur Durchsetzung politischer, und als politischer ökonomischer Revolutionen? Oder ist der Staat das Medium der Integration antagonistischer Kräfte in komplexen Gesellschaften? Die Alternative wurde gelegentlich formuliert als der Gegensatz konservativer und revolutionärer Staatsauffassung. Es war dann die Aufgabe der Sektion, diese Frontstellung zu durchbrechen und zur Definition der Probleme vorzustoßen, an denen sich die Aufgabe des Staates konkret ablesen läßt. Anders war hier keine Verständigung zu erzielen. Denn es gab gerade in dieser Sektion ein charakteristisches Sprachproblem: Die Begriffe, die sich für eine Erörterung von Staat und Recht anbieten, entstammen selbstverständlich der kontinental-angelsächsischen Tradition des christlichen und naturrechtlichen Denkens. Sie wurden deshalb auch alsbald als „westlich“ verdächtigt, d. h. als Denkschemata, die nur als der Ausdruck schon bestehender politischer und gesellschaftlicher Systeme zu werten seien und deshalb ungeeignet, den Bedürfnissen der neuen Nationen zu dienen. Das Sprachproblem zeigte sich als Problem der Emanzipation von „Sprachräumen“, jedenfalls für diejenigen, die eine grundsätzliche revolutionäre Orientierung befürworteten. So konnte erst die Einzelerörterung zeigen, welche Alternativen es gibt und ob es solche überhaupt gibt.

Diese Arbeit wurde in den Untersektionen geleistet. Und wenn man von der Arbeit der Konferenz berichten will, muß man im Grunde von diesen kleinsten Arbeitsgruppen berichten. Denn nur hier gab es reelle Diskussionen, die über Monologe oder mehr demonstrative Redeschlachten hinausgingen und zu einem ernsthaften Dialog führten.

Die Aufgabe des Staates in Entwicklungsländern läßt sich am bündigsten mit der Kategorie „Nationalismus“ umschreiben. Jedenfalls war dies die aufrichtige Überzeugung von Indern, Indonesiern und Afrikanern: Nur über ein starkes Nationalgefühl können überhaupt größere Gesellschaften politisch und staatlich integriert werden. Politisches Handeln erscheint deshalb im Lichte der jungen Völker als nationales Handeln, d. h. als ein Handeln, dessen oberstes Ziel es sein muß, einen konstruktiven Nationalismus verbindlich zu machen. Verständlicherweise rief dieser stürmische Appell an die Kräfte des Nationalismus den lebhaften Protest gerade westlicher, vor allem europäischer Teilnehmer auf den Plan. Aber ebenso überzeugend konnten die Vertreter der jungen Nationen darlegen, daß ihr Problem darin besteht, überhaupt erst einmal jene Gemeinsamkeiten durchzusetzen, die als Grundlage für ökonomische und soziale Entwicklungen notwendig sind, wenn die jungen Nationen ihre innere Zerrissenheit überwinden wollen. Nationalismus ist in deren Augen bereits eine revolutionäre Kategorie. Erst in zweiter Linie steht dabei das Verhältnis zu den anderen Nationen. Die innere Integration ist das eigentlich brennende Problem. Politische Einheit steht deshalb auch in ge-

wisser Spannung zu dem System des demokratischen Kräftespiels, wie es für die westlichen, bereits integrierten Gesellschaften weithin selbstverständlich ist. Man kann dann aber auch sagen, daß der Nationalismus eine, wenn auch notwendige, Übergangsstufe ist. Das kann man natürlich nur im Weltmaßstab sagen, d. h. wenn man bereit ist zuzugeben, daß die Entwicklungsländer sich, generell gesprochen, auf dem Wege befinden, auf dem die anderen Länder schon ein gut Stück vorausgegangen sind.

Ob es sich aber so verhält oder nicht, war in Genf durchaus umstritten. Es gab genug Stimmen, die dafür eintraten, daß die Entwicklungsländer einen durchaus eigenen Weg gehen, und das nicht nur in diesem oder jenem durch die Eigentümlichkeit ihrer Lage bedingten Sinne, sondern grundsätzlich: eine neue Welt. Ein Beispiel mag das verdeutlichen. In einer Untersektion wurde ausführlich beraten über die Rolle der Streitkräfte in den jungen Nationen. Die Streitkräfte sind häufig die einzige größere Gruppe, die nicht nur ein hohes Maß an Disziplin und Organisation realisiert, sondern in sich schon einen Integrationsprozeß leistet, der im übrigen noch nicht begonnen hat. Deshalb fällt ihnen zweifellos oft eine Führungsrolle zu. Angesichts dieser Situation wurde die Frage aufgeworfen, welchen Einfluß die Christen auf die Streitkräfte nehmen können, vor allem, welche Zielvorstellungen man ihnen anbieten sollte. Die Tatsache, daß die Armee selten auf die Aufgabe vorbereitet ist, einen konstruktiven innenpolitischen Part zu spielen, steht in krassem Widerspruch zu ihrer oft sehr starken Position. Statt prinzipieller Kritik von Militärherrschaft überhaupt wurde sodann erwogen, welche sinnvollen Wege es geben könne, um die Armee in den Dienst der Entwicklung junger Nationen konstruktiv einzubauen.

Dieser Sachverhalt, der ja ein typisches Übergangsphänomen ist, wurde nun aber gelegentlich auch theoretisch strapaziert. Man hörte Stimmen, die der Konferenz klarmachen wollten: Die politische Herrschaft der Armee sei ein völlig neues Konzept politischer Herrschaft überhaupt, zukunftsweisend und deshalb nicht nach den Kriterien westlicher Gesellschaften und westlichen politischen Denkens zu beurteilen. Die Armee symbolisiere die neue revolutionäre Epoche schlechthin.

An solchen und ähnlichen Punkten zeigte sich denn doch die hohe Theoriebedürftigkeit dieser so aufs Konkrete drängenden Konferenz. Denn in welchem Rahmen sind solche Urteile eigentlich sinnvoll? Woraus zieht überhaupt die so viel diskutierte Gegenüberstellung von konservativ und revolutionär ihre Kraft? H.-D. Wendland hatte in seinem großen Vortrag vor dem Plenum die Richtung angegeben, in der das Pathos des revolutionären Denkens mit dem reformatorischen Pathos der christlichen Vernunft verbunden werden könnte und müßte. Die Vordergründigkeit der Alternativen wurde dabei deutlich genug. Wenn nun auch nicht gerade die von Shaull empfohlene Guerillataktik zum Leitbild für christliche Aktion allgemein akzeptiert wurde, war es doch jedenfalls nicht gerade leicht,

jenen Weg zu finden, auf dem das revolutionäre Denken konstruktiv mit dem verbunden werden konnte, was an Einsicht und Erfahrung anderswo schon erreicht ist.

In der zweiten Sektion war es vor allem die Gruppe, die sich mit dem Rechtsproblem befaßt hat, die wohl am tiefsten in die grundsätzlichen Fragen eingedrungen ist. Ja, wenn ich recht sehe, ist sie auch beinahe die einzige Gruppe in einer Sektion gewesen, bei der überhaupt theologische Erwägungen einen etwas breiteren Raum eingenommen haben. Revolution wurde hier definiert als fundamentaler sozialer Wandel überhaupt, darin der Definition Wendlands folgend. Dieser Begriff der Revolution sollte dabei unterschieden werden von dem gewaltsamen Umsturz. Die Frage der Gewaltanwendung spielte in der Diskussion folgende Rolle: Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß es nicht nur bei Revolutionen Gewaltanwendung gibt, sondern daß es gerade in bestehenden sozialen Systemen u. U. so viel Gewalt gibt, die eben nur nicht offen hervortritt. Deshalb sei die Gewaltanwendung noch kein Grund, Revolutionen abzulehnen, weil vielleicht nur auf diesem Wege die verborgene Gewaltsamkeit überwunden werden kann: die soziale Ungerechtigkeit, Hunger und Elend. Deshalb war es von großer Bedeutung, daß die Frage nach Staat und Revolution mit der Frage nach dem Recht in Verbindung gesetzt wurde. Es war die Meinung dieser Untersektion, daß die Ökumene für die zukünftige Auseinandersetzung eine ausgebildete Theologie des Rechts nötig hat. Denn in der Idee des Rechts, die mit der Idee der Gerechtigkeit unlöslich verbunden ist, sind auch die Impulse des revolutionären Bewußtseins zu begreifen. Andererseits aber ist die Idee des Rechts auch mit dem Problem der politischen Institutionen, der Rechtsordnung verbunden. Als grundlegende Orientierung für die divergierenden Stimmen, die auf der Konferenz laut geworden sind, könnte der Gedanke des Rechts, wenn er allseitig bezogen wird, durchaus eine folgenreiche und vorwärtsweisende Rolle spielen. Deshalb hat sich die Konferenz in ihrem Schlußwort auch zu diesem Gedanken ausdrücklich bekannt. Es heißt dort: Zu den Themen, die für die Konferenz eine zentrale Rolle gespielt hätten, gehörte auch dieses: „Das Problem der gerechten politischen und sozialen Ordnung und der sich wandelnden Rolle des Staates. Hier ist ein fundamentales Thema die Bedeutung des Rechts in einem revolutionären Zeitalter und die theologische Begründung des Rechts.“

Daß diese Sätze in die Schlußbotschaft der Konferenz aufgenommen worden sind, ist nicht zuletzt dem energischen Eintreten von Dr. Helmut Simon zu verdanken, der die Frage einer Theologie des Rechts zu seinem persönlichen Anliegen machte.<sup>1</sup>

Es ist dies auch ein Problem, in dessen Zusammenhang die Traditionen, gerade auch der lutherischen Sozialethik, in neuer und veränderter Weise fruchtbar ge-

---

<sup>1</sup> Dr. Simon wird in einer der nächsten Nummern unserer Zeitschrift dieses Thema behandeln. Die Schriftleitung.

macht werden können. Das läßt sich durch zwei Formulierungen verdeutlichen, die insbesondere auch für das Rechtsproblem charakteristisch sind. Max Kohnstamm brachte seine Gedanken zur internationalen Ordnung auf die schöne Formel: *Liebe durch Strukturen*. Damit wollte er sagen, daß die christliche Liebe über ihre subjektive Verankerung hinaus konkret wird, wo sie eingeht in Ordnungen und Institutionen, die die Konflikte der Menschen untereinander auffangen, die das Zusammenleben produktiv gestalten und zugleich von der Willkür der Einzelwillen relativ unabhängig machen. Dieser Gedanke verdient, gerade auch in der einprägsamen Form, die Kohnstamm ihm verliehen hat, größte Aufmerksamkeit und weitere Beachtung in der ökumenischen Diskussion. Denn auch jenseits der politischen Problematik hat diese Formel ihre Gültigkeit, wie dies in den Verhandlungen der anderen Sektionen deutlich wurde, wo es um die Anwendung der Technik und Wissenschaft ging: Frau Mead forderte die Kirchen auf, sich aller Erkenntnisse zu bedienen, die es heute gibt, um dem Menschen zu helfen und die Wege zu ebnen, damit mehr und bessere Kenntnisse gewonnen werden können. Liebe durch Strukturen, das kann auch heißen: Liebe durch Wissenschaft und Technik. Dieser Hinweis sollte nur zeigen, welche fruchtbaren Querverbindungen sich von der Frage nach dem Recht aus ergeben, gerade wenn man die theologische Perspektive mit ins Spiel bringt.

Die zweite Formulierung, auf die ich mich hier beziehen möchte, ist diese: Im Sektionsbericht heißt es: Das Recht hat immer zugleich eine „protektive“ und eine „produktive“ Funktion. Hier wurde ein Grundgedanke der reformatorischen Ethik aufgenommen und weiterentwickelt. Die wesentliche bewahrende Funktion des Rechts ist, wenn diese Bewahrung im Dienste des Menschen begriffen wird, zugleich eine produktive Aufgabe, die durchaus über die erreichten Systeme des Rechts und seiner Ordnung hinausführen kann und muß. Während häufig der Eindruck vorherrscht, Recht und Gesetz seien ihrer Natur nach immer nur konservativ, in dem abschätzigen Sinne des Wortes, kann gerade eine Theologie des Rechts den Nachweis führen, welche produktiven Kräfte dem Rechtsgedanken innewohnen. Das ist nun kein akademischer Streit. Vielmehr geht es heute angesichts des revolutionären Pathos darum, falsche Alternativen zu vermeiden. Die Zukunft der jungen Nationen läßt sich im großen und ganzen nur im Zusammenhang der „Weltgesellschaft“ definieren. Das heißt aber auch, die Revolutionen, die sich gegenwärtig vollziehen, vollziehen sich im Rahmen derjenigen technischen, ökonomischen, politischen und sozialen Perspektiven, die in den schon entfalteten Teilen der Welt ausgearbeitet worden sind. Ich bin mir voll dessen bewußt, daß diese Einsicht keineswegs generell akzeptiert wird. Aber die Genfer Konferenz hat doch auch gezeigt, daß es zu dieser Einsicht bisher jedenfalls keine ernsthaften Alternativen gibt.

1 Dadurch werden die Probleme nicht einfacher. Viele Fragen müssen gerade von der Theologie überhaupt erst noch eingeholt werden. Die Untersektion, die sich mit dem Rechtsproblem befaßte, formulierte: „Christen finden in der Idee der Person den integrierenden Gesichtspunkt für alle Fragen der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Gleichheit. Der Mensch in Gemeinschaft ist als Mensch unter Gott niemals in einer statischen Situation.“ Im endgültigen Bericht ist diese Formulierung dahingehend abgeändert, daß es nunmehr heißt: „Christen finden in der Idee der ‚Person-in-Gemeinschaft‘ (person-in-community) den integrierenden Gesichtspunkt für alle Fragen der Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Gleichheit. Menschen unter Gott sind niemals in einer statischen Situation.“ Diese kleine Verlagerung der Akzente ist Indiz eines Streites, der die ganze Sektion durchzogen hat. In diesem Falle hat sich der Gesichtspunkt durchgesetzt, der der sozialen Relation der Person die erste Stelle einräumt. Das bedeutet für die theologische Erörterung: Erst durch die Gestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse kommt es zu einer christlichen Realisierung der Person, während im ersten Falle der Gedanke des Personseins der Ausgangspunkt für die Entwicklung auch der sozialen Leitideen sein soll. Diesem Unterschied kommt insofern Bedeutung zu, als in der jetzt endgültigen Fassung die Theologie des sozialen Wandels oder die Theologie der Revolution den Vorrang zu haben scheint.

Doch dieser Streit ist noch nicht ausgetragen worden. Die theologische Diskussion, die in der genannten Untersektion eine große Rolle gespielt hat, war im Gesamt der Konferenz relativ bedeutungslos. Sie steht der Ökumene noch bevor. Deshalb war es nicht zufällig, daß gerade aus den Kreisen dieser Sektion im Plenum der Antrag gestellt wurde: „Da diese Konferenz nicht in der Lage war, ihre theologische Orientierung hinreichend zu diskutieren, empfehlen wir dem Ökumenischen Rat der Kirchen, eine Konsultation zu planen, die die Ergebnisse der Konferenz theologisch auswerten soll.“ Dieser Antrag wurde angenommen, und es bleibt abzuwarten, ob der Ökumenische Rat diesem Antrag folgt und in welcher Weise die notwendige theologische Diskussion der ökumenischen Sozialethik aufgenommen wird. Die theologische Integrität der ökumenischen Bewegung verlangt, daß die starken Akzentsetzungen, die die Genfer Konferenz vorgenommen hat, im Kontext theologischer Besinnung überprüft und notfalls auch korrigiert werden.

Die Sektion hat sich offen dazu bekannt, daß bestimmte Probleme ungelöst geblieben sind. Zu diesen ungelösten Problemen gehören die folgenden:

„Im Prozeß der Rechtsfindung: welche Rolle spielt dabei die revolutionäre Situation oder der Kontext? Gibt der Kontext die Norm? Oder gibt es eine höhere Instanz, von der eine Norm her entwickelt werden kann? Hat die Situation nur eine kritische Funktion?“ Diese Frage zeigt, welche Rolle die sog. Kontextethik auch in Genf gespielt hat. Da das Konzept einer „kontextualen“ Ethik schon vom

Begriff her leicht mit einer reinen Situationsethik zusammengekommen werden kann, hatte es in den Diskussionen oft den Anschein, als komme den Situationen konstitutive Bedeutung zu. Aber die Vertreter der Kontextethik meinten jeweils nur den eindeutig revolutionären Kontext. Theologisch verband sich diese Auffassung mit einem heilsgeschichtlichen Denken, dem „God's action in history“ als theologische Formel von Revolution schlechthin erschien. Wie zwiespältig aber die Urteilsbildung werden kann, die sich auf die revolutionäre Seite nun auch der Rechtsfindung allein bezog, zeigte folgendes Beispiel: Sobald der revolutionäre Wandel auf Positionen angewandt wurde, die im besonderen Interesse junger Nationen lagen (wie z. B. die Rolle des Nationalismus im Verhältnis zu künftigen internationalen Ordnungen), versagte auch der Wille zu revolutionärem Denken. Die Notwendigkeit übergeordneter Kriterien läßt sich nun einmal nicht beseitigen.

Weitere Fragen waren:

„Trotz der generellen Achtung des Rechts: Wie sollen Christen handeln, wenn die Machthaber ihre gesetzlichen Möglichkeiten nicht dazu verwenden, notwendige Reformen in Gang zu setzen oder durch Gruppeninteressen daran gehindert werden? Gibt es eine Rechtfertigung dafür, daß Christen nicht nur teilnehmen an gewaltsamer politischer Aktion, sondern sie gar selbst in Gang setzen, sei es auch gegen die Gesetze und den Staat?“

Diese Frage der Teilnahme von Christen an gewaltsamen Umsturzversuchen ist in der Tat unentschieden geblieben. Die Mehrheit war sicher dagegen. Aber die Stimmen, die diese Möglichkeit offenlassen wollten, waren gewichtig genug und verbündeten sich mit dem allgemeinen revolutionären Pathos der Konferenz. Doch langfristig gesehen kann kein Zweifel daran bestehen, daß die christliche Verantwortung darin liegen muß, solche Verhältnisse zu schaffen, die die Christen nicht mehr in die Lage versetzen, dem Problem des Umsturzes konfrontiert zu sein. Gerade weil die gewaltsame Revolution das eindrucklichste Symbol allgemeiner Revolution sein kann, ist es hier angebracht, sehr nüchtern zu unterscheiden!

Ein Versuch in dieser Richtung ist die Formulierung der Sektion: „Kirche und Christen leben in Solidarität mit den Nöten der Welt und teilen deren Verantwortlichkeiten. Christen sollten die Gelegenheit suchen, um mit Nichtchristen in der Förderung sozialer Gerechtigkeit zu kooperieren. Sie sind aufgerufen, ihre Verantwortung wahrzunehmen in vielen persönlichen wie korporativen (gruppenhaften) Berufungen. Das kann bedeuten, daß die Christen in schmerzhaft ethische Zwangslagen geraten und u. U. unmittelbare eigene Interessen preisgeben müssen um der gemeinsamen Aktion willen. Obwohl wir die Versuchung und die Gefahr sehen, die in der Anwendung von Macht liegt, sind wir der Meinung, die Antwort darauf darf nicht der Rückzug aus den Verantwortlichkeiten der Macht sein, sondern in dem Gebrauch der Macht zum Dienst.“

Es war nicht möglich auf dieser Konferenz, ethische Konflikte zu entscheiden. Das kann tatsächlich nur im konkreten Falle geschehen, der hierzulande anders ist als anderswo. Wohl aber ging es darum, ethische Konflikte angemessen zu beschreiben, d. h. sie in ein bestimmtes Licht zu setzen und Tendenzen der Beurteilung zu fördern oder zu hemmen. Gerade die eben zitierte Formulierung ist ein Beleg für die Schwierigkeiten, die sich dabei auftun, aber auch für das Gefälle, das in Genf zu spüren war. Die Bereitschaft, sich neuen Wegen zu öffnen, war groß. Sie war bei den Delegierten allgemein. Der Impuls zum Handeln läßt sich genuin christlich formulieren, wenn es heißt: „Das Hauptanliegen der Christen muß immer bei den Schwachen und Unterdrückten in jeder Gesellschaft liegen.“

Die wegweisende ökumenische Verantwortung aber wurde auch in dieser Sektion deutlich, wo die Bedeutung der ökumenischen Christenheit für das Gebiet der internationalen Beziehungen thematisch wurde. Als Frage und Programm wurde das in Genf von der Sektion II so formuliert:

„In einem Zeitalter, in dem internationale Institutionen ungenügend wirksam sind, wie können die Kirchen und die Christen ihre Haushalterschaft erfüllen, wo es darum geht, eine Weltgesetzgebung und eine wachsende Loyalität und Unterstützung gegenüber internationalen Organisationen auszubilden?“ Es bleibt als eine kommende Aufgabe „die wirksame Definition und der Schutz der Menschenrechte sowie die Erfüllung international anerkannter Standards der Menschenrechte durch verfassungsmäßige Normen, Gesetze und Verwaltung“. Gerade für diese Aufgabenstellung ist es von nicht zu überschätzender Bedeutung, daß in Genf in großer Offenheit die divergierenden nationalen Gesichtspunkte ausgesprochen worden sind. Dabei gingen die politischen Leidenschaften oft hoch genug, so daß man meinen konnte, die Gemeinsamkeit der Christen untereinander trete hinter ihrer besonderen politischen Bindung zurück. Aber auch hier gibt es inzwischen ökumenische Standards, die den Maßstab setzen. Überblickt man darum das Ganze der in dieser Sektion geleisteten Arbeit, dann wird man immerhin sagen können: Die Ökumene ist in ein neues Zeitalter eingetreten. In ihm wird es darum gehen, das, was allgemein als christlich gilt, konkret auszuarbeiten, konkret zu vermitteln, um so eine Zukunft einzuleiten, in der das Allgemeine der christlichen Grundüberzeugungen zum konkret Allgemeinen der Gesellschaften wird, in denen die Christen in der Welt leben.

### *Sektion III:*

## AUF DER SUCHE NACH NEUEN FORMEN INTERNATIONALER ZUSAMMENARBEIT IN EINER PLURALISTISCHEN WELT

VON PETER L. HEYDE

### *1. Zum Thema der Sektion*

Es besteht fast in der ganzen Welt eine Übereinstimmung im politischen Denken der Menschen darin, daß jegliche Form des Atomkrieges vermieden werden sollte und die Aufrechterhaltung des Friedens ein Grunderfordernis einer weiteren gesellschaftlichen Entwicklung sei. Dennoch wird beobachtet, wie zwischen den sogenannten Atommächten die Spannungen wachsen. Gleichzeitig wird eine zunehmende Diskrepanz in der wirtschaftlichen Entwicklung der Länder auf der nördlichen und auf der südlichen Halbkugel der Erde festgestellt. Ferner lassen Rassenkonflikte und andere Spannungen die Welt immer wieder neu aufhorchen, weil in ihnen die Gefahren weltweiter Auseinandersetzungen stecken. Diese Situation muß zwangsweise die Ziele und Methoden gegenwärtiger internationaler Beziehungen in den Vordergrund des öffentlichen Interesses rücken. Daher war es nur logisch, daß auch die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ 1966 auf die Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit ging und dafür eine besondere Sektion einsetzte. Sie sollte insbesondere den Beitrag der Kirchen zu solchen internationalen Institutionen erarbeiten, die sich um die Eliminierung ausländischer Vorherrschaft, um Abrüstung und Kernwaffenkontrolle sowie um eine positive Weltordnung durch friedliche Veränderungen bemühen.

### *2. Vorbereitung durch Aufsätze und Vorträge*

Die Behandlung des gestellten Themas war durch entsprechende Beiträge in den Vorbereitungsbänden sowie durch eine Reihe von im Plenum gehaltenen Vorträgen vorbereitet worden. Insbesondere enthielten die Studienbände I („Christian Social Ethics in a Changing World“) und II („Responsible Government in a Revolutionary Age“) eine ganze Serie von direkt auf das Thema bezogenen Aufsätzen, von denen die von Gollwitzer und Kohnstamm hier besonders erwähnt werden sollen. Leider ist der Beitrag von Kohnstamm in dem deutschsprachigen Auswahlband („Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“) nicht enthalten. Besondere Aufmerksamkeit fand auch ein eigens für diese Konferenz vorbereiteter Bericht von Fagley, der unter dem Titel „Das Ringen um eine weltweite Gemeinschaft

und seine sozialetischen Konsequenzen“ in der in Genf erscheinenden „Ökumenischen Diskussion“ abgedruckt worden ist (Bd. II, Nr. 1).

Aus der Vielzahl der Vorträge seien in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Dumas über „Die Suche nach einer neuen Ethik für die neuen Gesellschaften“ und von Iisaka über „Friede im Atomzeitalter“ sowie von Lochman über den „Beitrag der Kirche zur Transformation der Gesellschaft“ besonders genannt. Auch Tinbergen muß hier Erwähnung finden, der sich mit dem klaffenden Unterschied des Lebensstandards in den verschiedenen Völkern auseinandersetzte und zur Überwindung dieser Kluft wirtschaftliche Entwicklung und eine Reduktion der Geburtenrate durch verschiedene Formen der Familienplanung forderte.

Im übrigen erwartete die Konferenzleitung, daß die Teilnehmer der Diskussion mit Beiträgen aus der eigenen Lebens- und Berufserfahrung aufwarteten.

### 3. Die Arbeitsweise

Der Thematik und der Vorbereitung entsprechend verlief die Arbeit der Sektion, deren Leitung in den bewährten Händen von Professor Bennett lag. Insgesamt wurden sieben Plenardiskussionen veranstaltet; außerdem gab es sechs Sitzungen der Untersektionen. Nach einer Einführung in die Sektionsarbeit durch Prof. Bennett und Albert Laham, den stellvertretenden Vorsitzenden der Sektion, wurde in zwei Plenarsitzungen über den „Krieg im nuklearen Zeitalter“ diskutiert. Dann folgten, ebenfalls im Plenum, Aussprachen über den „Einfluß der neuen Nationen auf die Weltpolitik“ und über „Die Pluralität der Religionen, Kulturen und Ideologien und die Grundlage für ein allgemeines, internationales Ethos“.

Die drei Untersektionen wurden von Albert Laham, Dr. Mondlane und Erzpriester Borovoj geleitet. Wie fast alles in dieser Konferenz, waren auch für diese Gruppen die Arbeitsthemen im voraus festgelegt worden: „Die Beziehungen zwischen den Atommächten und die Suche nach Frieden“, „Die politischen Probleme, die durch das Auftreten neuer Nationen entstehen“ und „Die Entwicklung internationaler Institutionen für Frieden und Gerechtigkeit“.

Die letzten drei Plenarsitzungen galten der Besprechung der Untersektionen sowie der Annahme des endgültigen Entwurfs des Sektionsberichtes.

Die Bibelarbeit dieser Sektion lag in den Händen von Pater Paul Verghese. Seine Interpretation des Kolosserbriefes war in ihrer Wirklichkeitsbezogenheit mit das Eindrucksvollste, was in dieser Sektion gesagt wurde. Leider hat in der Sachdiskussion nicht alles seinen ihm gebührenden Niederschlag gefunden.

### 4. Die Diskussion

Das sehr weit gespannte Gesamtthema der III. Sektion sowie die nicht eindeutig genug abgegrenzten Themen der Untersektionen führten zwangsläufig dazu, daß

viele Einzelfragen in allen Sektionen gleichzeitig diskutiert wurden, was bei der Abfassung des Sektionsberichtes zu Schwierigkeiten führte. Diese waren jedoch gering gegenüber den Verständnisschwierigkeiten, die sich aus verschiedenen politischen Grundhaltungen ergaben. War schon die ganze Konferenz ein „furchtbares Risiko“ (Visser 't Hooft), so war es besonders die Thematik dieser Sektion. Hier mußten unterschiedliche Meinungen zu den großen politischen Tagesfragen getragen und ausgehalten werden. Und gerade von der Thematik her muß es auch verstanden werden, daß die theologischen Überlegungen zu kurz kamen. Vielleicht ist auch an keiner anderen Stelle wie hier so deutlich geworden, daß wir mit einer Wirtschaftsethik und einer politischen Ethik, die wirklich auch Antworten auf die Fragen unserer Zeit geben, erst am Anfang stehen. Bei aller Dankbarkeit für das vorgelegte Material muß doch mit Sorge gefragt werden, ob die Kirchen und die Theologie wirklich der Entwicklung gerecht werden. Für diese Sorge mag es verschiedene Ursachen geben. Oxford liegt fast dreißig Jahre zurück. Und Fragen des „praktischen Christentums“ haben auf den Weltkirchenkonferenzen keine so große Rolle gespielt. Vielleicht müssen die politischen Fragen unserer Zeit und ihre Lösungen doch erst einmal noch mehr in kleinen kompetenten Kreisen unter theologischen Gesichtspunkten diskutiert werden, ehe sie in eine Weltkonferenz gebracht werden.

##### *5. Das Ergebnis*

An den Anfang des Berichtes der III. Sektion sind einige „Allgemeine Feststellungen“ gesetzt worden, die sozusagen die theologische Präambel enthalten. Unter Bezugnahme auf Joh. 10, 11, Hebr. 13, 21 und Kol. 1, 17 sowie Kol. 3, 10–11 wird noch einmal darauf hingewiesen, daß wir dazu aufgerufen sind, dem Frieden Gottes unter unseren Mitmenschen zu dienen. Auch wenn der Friede Gottes und der Friede in der Welt der Nationen nicht identisch sind, wird der, der dient, weil ihm der Friede Gottes geschenkt ist, den Frieden unter den Menschen suchen.

Die Kirchen hätten ihre Glieder immer wieder zur verantwortlichen Beteiligung am politischen Leben aufgefordert. Der Staat habe die Funktion, wenn nötig auch durch gesetzlichen Zwang eine Ordnung zu schaffen, die es den Menschen ermöglicht, in Frieden und Gerechtigkeit zusammenzuleben. Die Bibel zeige uns, daß der Mensch die Macht des Gesetzes braucht. Sie zwingt ihn zur Achtung der Rechte anderer. Dennoch wären heute Menschen zur Revolution gegen Unrecht gezwungen. Christen müßten das Recht zur Auflehnung anerkennen. Im allgemeinen hätten auch die Kirchen die Anwendung von Gewalt nicht verurteilt. Die Mehrheit unter ihnen hätte im Gegensatz zur Auffassung einer bedeutenden Minderheit immer wieder festgestellt, daß Christen an der militärischen Verteidigung ihres Landes gegen Angriffe teilnehmen könnten. Das Problem der Revolution stelle allerdings die christliche Ethik vor neue Aufgaben, die noch weiterer Untersuchun-

gen bedürfen. Neben diesen allgemeinen Feststellungen gliedert sich der Sektionsbericht in drei Hauptteile:

- A) Internationaler Frieden und internationale Sicherheit,
- B) Soziale, wirtschaftliche und politische Entwicklung,
- C) Die Beteiligung und Mitarbeit der Kirche.

Die nachfolgende Darstellung soll dieser Gliederung folgen. Soweit über einzelne Punkte im Plenum der Konferenz bedeutendere Diskussionen gewesen sind, wird dies vermerkt.

Der Teil über Frieden und Sicherheit beginnt mit einigen Ausführungen zur atomaren Kriegsführung. Im Hinblick auf die schrecklichen Folgen eines Atomkrieges wird festgestellt, daß es die höchste Pflicht der Regierungen und ihrer Amtsträger sei, den Atomkrieg zu verhindern. Es müßte danach gestrebt werden, neue Instrumente einer verantwortlichen internationalen Gemeinschaft zu schaffen. Diese Aufgabe erfordere neue beispiellose politische und moralische Anstrengungen. Von den Christen erfordere sie einen Beitrag in Predigt, Lehre und Handeln der Kirche sowie Anstrengungen des Einzelnen. Konsequenterweise fordert der Bericht dann in diesem Zusammenhang ein neues Denken über die christliche Einstellung zum Staat und zum Krieg, die Beziehungen zwischen den Staaten, die Forderungen wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit und die Entwicklung eines internationalen Ethos. Eine weitergehende Einsicht oder Lösung ist hinsichtlich der Bedrohung des Friedens durch die Existenz der Atomwaffen in diesem Sektionsbericht nicht gefunden worden.

Dennoch hat diese Sektion versucht, die Beziehungen der beiden großen Atom-mächte und ihrer Verbündeten zu untersuchen. Die beiden nuklearen Großmächte, die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, stünden einander mit ungeheuerlichen Drohungen gegenüber, Die dadurch entstehende Situation habe ein labiles Gleichgewicht. Sie enthalte aber gleichermaßen Drohung und Möglichkeit. Letztere ergebe sich aus der Entdeckung gemeinsamer Interessen, um dem Schrecken der Situation zu entkommen.

Der Sektionsbericht nennt dann eine ganze Reihe politischer Maßnahmen, die ergriffen werden könnten, um zu einer friedlichen Entwicklung zu kommen. So werden u. a. Nichtangriffspakte, vermehrter wissenschaftlicher und kultureller Austausch, Abrüstungsmaßnahmen und die Lösung des Deutschlandproblems erwähnt.

Die Kirchen könnten insbesondere als ökumenische Gemeinschaft eine Hilfe sein. Sie könnten Modelle setzen, den Dialog fördern und helfen, Ideologien abzubauen. Die Sektion hat nicht alle Möglichkeiten im einzelnen untersucht. Sie war aber der Auffassung, daß auf diesem Gebiet vordringliche Aufgaben für den

Ökumenischen Rat der Kirchen und für seine Kommission für Internationale Angelegenheiten (KKIA) lägen.

Weiterhin untersuchte die Sektion die Beziehungen der nuklearen Großmächte zu den übrigen Nationen. Diese Beziehungen seien ganz anderer Art als die Beziehungen zueinander. In der augenblicklichen Situation sei es zwingend gewesen, daß andere Nationen versucht hätten, ihre Abhängigkeit von den zwei Großmächten zu begrenzen und größere Handlungsfreiheit durch die Schaffung eigener Nuklearwaffen zu erlangen. Damit sei das Problem der Proliferation gegeben, das durch entsprechende vertragliche Maßnahmen in seiner Gefahr eingeschränkt werden müßte.

Im Zusammenhang mit der Diskussion um die Kontrolle über nukleare Waffen konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Vietnamfrage diskutiert wurde. Die Sektion begrüßte die Aktion des Ökumenischen Rates und der KKIA, die auf die Wiederherstellung des Friedens zielt und die Beendigung der Bombardierung des Nordens durch die USA und Südvietnam sowie die Beendigung der militärischen Infiltration des Südens durch Nordvietnam fordert.

Auch über die weltpolitische Stellung der Volksrepublik China wurde diskutiert. Die Mehrheit der Sektion beklagte, daß dieser Staat noch außerhalb der Vereinten Nationen steht.

Das Streben nach einer verantwortlichen internationalen Gemeinschaft war ein weiterer Diskussionspunkt. Ausgehend von der These, daß das Schicksal der Welt weitgehend in den Händen der Großmächte liegt, sollte es Aufgabe der Kirche sein, gerade diese Mächte darauf hinzuweisen, daß sie die gemeinsame Pflicht hätten, das Leben der Menschen in der Welt zu erhalten und auf eine Weltordnung hinzuarbeiten, die den gegenwärtigen unsicheren Frieden durch das Gleichgewicht der Kräfte transzendiert. Der Frieden sei aber nicht nur eine Verantwortung der Großmächte. Im atomaren Patt erfreuen sich kleinere Nationen größerer Freiheit als zuvor zum guten oder zum bösen Handeln. Deswegen sollten sich alle Nationen der Tatsache bewußt sein, daß eine neue Weltordnung ohne eine volle Zusammenarbeit, ihre Bereitschaft zum Verzicht auf Nuklearwaffen und ihre Disziplin, keinen örtlichen Konflikt ausbrechen zu lassen, unmöglich ist.

Die Vereinten Nationen seien zur Zeit die beste zur Verfügung stehende Organisation, durch welche die Ziele des internationalen Friedens und der Gerechtigkeit verfolgt werden könnten. Diese Organisation sei aber nicht sakrosankt. Abänderungen der Charta seien notwendig, um den Bedürfnissen der Welt von heute gerecht zu werden. Dennoch forderte die Sektion die Kirchen der Welt auf, alle Angriffe abzuwehren, die die Vereinten Nationen schwächen könnten, und

Wege zu suchen, die sie noch besser in die Lage versetzen würden, den Frieden zu bewahren und Gerechtigkeit in weltweitem Ausmaß zu garantieren.

Die primäre Verantwortung zur Erhaltung des Friedens und der Sicherheit liege beim Sicherheitsrat. Seine Mitgliedschaft sollte in höherem Maße die tatsächlichen politischen Mächte in der Welt repräsentieren. In den Fällen, in denen der Sicherheitsrat durch das Vetorecht zu keinen Entscheidungen gelangen kann, sollte der Vollversammlung und dem Generalsekretär Handlungsbefugnis eingeräumt werden. Die Kirchen sollten ihre Regierungen auf die Notwendigkeit hinweisen, die Maschinerie der Vereinten Nationen als Instrument zur Förderung der Gerechtigkeit voll auszunutzen. Eine der großen Schwächen der gegenwärtigen Situation sei die Einfallslosigkeit der etablierten Mächte in dieser Welt.

Neben den Vereinten Nationen müsse aber auch der Arbeit der regionalen Organisationen seitens der Kirchen Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die regionalen Organisationen könnten den Staaten, die für die ihnen in der internationalen Gemeinschaft zukommende Rolle und die wirtschaftliche und politische Zusammenarbeit mit den großen Mächten zu schwach sind, Unterstützung gewähren, ohne diesen schwachen Staaten damit eine Rolle aufzubürden, die sich bald als untragbar erweisen würde. Gerade regionale Organisationen könnten in vielen Teilen der Welt eine Garantie gegenüber den destruktiven Aspekten des nationalen Chauvinismus geben und deshalb eine ernsthafte Bürgschaft für den Frieden sein.

Der Hauptteil über die soziale, wirtschaftliche und politische Entwicklung beginnt mit einer Auseinandersetzung über Rassenprobleme und Diskriminierung. Es sei ganz klar, daß es in einem christlichen Verständnis von der Gesellschaft und der menschlichen Beziehungen keine Diskriminierung aufgrund der Rasse, der Religion oder einer Ideologie sowie aufgrund sozialer oder wirtschaftlicher Verhältnisse geben dürfe, weil alle Menschen vor Gott gleich sind und seine Liebe und seine Gnade allen zuteil wird, so wie alle unter seinem Gericht stehen. Dennoch gibt es Spannungen und Feindschaften, die Elend und Gewaltanwendung hervorrufen.

Nach Meinung der Sektion scheint die Rassendiskriminierung zur Zeit der größte unmittelbare Feind der Menschen zu sein. Nicht mehr Worte, sondern tatkräftiges Handeln sei notwendig, um die Feindseligkeiten zu überwinden. Die Sektion ruft daher die Christen dazu auf, die verschiedenen Vereinbarungen der Vereinten Nationen über die Menschenrechte durchzusetzen. Die Republik von Südafrika wurde gebeten, sich klarzumachen, daß sie durch die schockierende Entscheidung des Internationalen Schiedsgerichtshofes nicht aus ihrer moralischen Verpflichtung gegenüber allen Menschen Südwesafrikas entlassen sei.

Aber auch die Kirche müsse mit Predigt und Lehre eine viel entscheidendere Rolle spielen. Kanzel und Schule hätten die wichtige Aufgabe, das Evangelium und

seine Bedeutung für ganze Bruderschaft ohne Diskriminierung zu lehren. Die Kirche und jeder Christ müßten die Anstrengungen verdoppeln, die bestehenden Spannungen zu vermindern. Darüber hinaus müßte die Kirche die rechtmäßigen Ansprüche der Unterdrückten unterstützen und denen Hilfe anbieten, die sich zum Ziel gesetzt haben, jede politische und wirtschaftliche Ordnung zu verändern, die politische Rechte und wirtschaftliche Möglichkeiten verweigert und Diskriminierung und andere Formen der Unterdrückung ausübt.

Es folgt ein ausführlicher Abschnitt über die wirtschaftlichen Entwicklungen. Er bringt zum Teil die gleichen Gesichtspunkte, die in dem Bericht der Sektion I enthalten sind. Insbesondere wird auf die Wettbewerbsverzerrungen verwiesen. Außerdem wird Kritik an den Formen der bilateralen Hilfeleistung an Entwicklungsländer geübt. Die Selbstachtung der Entwicklungsländer fordere, daß die Entwicklung als eine gemeinsame Bemühung und nicht als Paternalismus oder als Mildtätigkeit verstanden werde.

Allen Völkern sei von Gott die Herrschaft über die Erde gegeben. Aber solange die Menschheit nicht die Voraussetzungen ändert, auf die sich die Strukturen der Macht gründen, müsse für die Zukunft einer friedlichen Entwicklung schwarzgesehen werden. Eine Umgestaltung sei dringend notwendig. Insbesondere sei es notwendig, neue Organe zu schaffen, die den internationalen Handel mit Rohstoffen lenken.

Der politischen Entwicklung der sogenannten „Dritten Welt“ ist ein weiterer Abschnitt gewidmet. In ihm geht es um die Probleme der nationalen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit und um die Konflikte, die bei der Erreichung dieses Zieles entstehen. Die Sektion kommt zu dem Schluß, daß es zwei zuverlässige Verallgemeinerungen für das politische Handeln von Christen in dieser „Dritten Welt“ gibt. Erstens sollte dort, wo kleine Gruppen die Macht auf Kosten der Wohlfahrt der Allgemeinheit ausüben, eine politische Veränderung mit dem Ziel einer gerechteren Ordnung tatkräftig gefördert und unterstützt werden. Zweitens sollte in den Fällen, wo eine solche Veränderung notwendig ist, die Anwendung revolutionärer Methoden – auch der gewaltsame Sturz einer bestehenden politischen Ordnung – von den Christen nicht a priori ausgeschlossen werden.

Unter der Überschrift „Die Beteiligung und Mitarbeit der Kirche“ bringt der Sektionsbericht vor allem Ausführungen über das seelsorgerische Anliegen der Kirche. An erster Stelle steht der Dank an Gott, daß sich bislang keine nukleare Katastrophe ereignet hat. An zweiter Stelle wird der Glaube an Gottes Kraft bezeugt. Drittens werden die Christen und die Kirchen aufgefordert, das Gewissen ihrer Mitmenschen für Frieden und Gerechtigkeit zu schärfen. An vierter Stelle wird darauf hingewiesen, daß das Zeugnis einer radikalen Nonkonformität immer zur christlichen Tradition gehört hat. Aber auch die Nonkonformisten könnten sich

nicht der Verantwortung für die Unordnung der Welt entziehen. Fünftens werden die Christen aufgefordert, ihren Glauben im Hinblick auf die internationalen Fragen zu bezeugen. Die Kirchen könnten durch ökumenisches Handeln Pionierarbeit leisten und beispielhaft für die Nationen wirken.

Der Sektionsbericht, der nach eingehender Diskussion mit einigen Veränderungen vom Plenum der Konferenz angenommen worden ist, schließt mit einer Reihe von Schlußfolgerungen, die hier gekürzt wiedergegeben werden sollen:

- A. Die weltpolitische Situation zwingt die Christen dazu, das bisherige Denken der Kirchen über den Krieg und die Funktion des Staates dabei neu zu untersuchen. „Wir sagen jetzt allen Regierungen und Völkern, daß der Atomkrieg gegen Gottes Willen ist und daß er das größte aller Übel ist.“ (Es sei an dieser Stelle noch einmal auf die Beiträge von Kohnstamm und Gollwitzer verwiesen.)
- B. Es ist die Pflicht aller Menschen und Regierungen, gemeinsam danach zu streben, vorhandene Organisationen zu stärken und neue Instrumente einer verantwortlichen internationalen Gemeinschaft zu schaffen. Die Zukunft der Menschheit hängt davon ab.
- C. Das eigentliche Problem ist, wie das höchste Ziel, die Vermeidung eines nuklearen Krieges, erreicht werden kann. Folgende Maßnahmen könnten hierbei eine Hilfe sein:
  - a) Institutionen zur Verhinderung einer Eskalation,
  - b) die Entwicklung eines neuen internationalen Rechts,
  - c) kontrollierte Abrüstung und
  - d) eine Depolarisierung internationaler Angelegenheiten.
- D. Die Nuklear-Mächte haben die gemeinsame Pflicht, das Leben der Menschen dieser Erde zu erhalten und auf eine Weltordnung hinzuarbeiten, die über den gegenwärtigen ungewissen Frieden des Gleichgewichts der Mächte hinausgeht.
- E. Abrüstungsmaßnahmen sollten energisch verfolgt werden.
- F. „Die politische Unabhängigkeit der kleineren Nationen, ihre volle Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Nationen, ihr Recht, ihre eigenen Entscheidungen hinsichtlich ihres eigenen Wohls zu fällen, muß anerkannt werden.“
- G. Die Konferenz sollte darauf dringen, daß alle Feindseligkeiten und militärischen Unternehmungen beendet werden und daß Bedingungen für eine friedliche Beilegung des Vietnamproblems geschaffen werden.
- H. „Der konventionelle Krieg enthält den Samen des Atomkrieges. Aus diesem Grunde ist die Forderung gebieterischer als je zuvor, alle Mittel anzuwenden, um internationale Konflikte auf friedlichem Wege beizulegen.“

- I. Die Vereinten Nationen sind zur Zeit die beste zur Verfügung stehende Organisation zur Erhaltung des internationalen Friedens. Ihr sind aber offensichtlich Grenzen gesetzt.
- J. Die den Vereinten Nationen zur Verfügung stehenden Hilfsmittel und Möglichkeiten sollten besser ausgenutzt werden.
- K. Regionale Institutionen können eine Garantie gegen nationalen Chauvinismus und gegen die gewaltsame Durchsetzung nationaler Ziele bilden.
- L. „Als Institution war die Kirche allzuoft abgesondert; sie muß den Eifer verstärken, dieser Geschichte eine andere Richtung zu geben, und ihrem geistigen Erbe und ihrer Lehre immer treuer werden.“
- M. Die Kirche muß darauf drängen, daß Lehrpläne, die die Einheit der Menschheit betonen, eingeführt werden.
- N. Die Kirche muß die rechtmäßigen Ansprüche der Unterdrückten unterstützen.
- O. Die Kirchen sollten die Regierungen auffordern, so bald wie möglich die Vereinbarung der Vereinten Nationen über die Eliminierung aller Formen rassistischer Diskriminierung zu ratifizieren.
- P. Es ist darauf zu bestehen, daß die Völker nur dann ihre Macht in internationalen Angelegenheiten wirksam ausüben dürfen, wenn sie in internationalen Organisationen eng zusammenarbeiten.
- Q. Entwicklungshilfe muß selbstlos gewährt werden und sollte niemals dazu gebraucht werden, ideologische und selbstsüchtige Beschränkungen durch den Geber aufzuerlegen.
- R. „Wir fordern die Christen und die Kirchen auf, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln das Gewissen ihrer Mitmenschen für Frieden und Gerechtigkeit zu schärfen.“

#### Sektion IV:

## MENSCH UND GEMEINSCHAFT IM UMBRUCH DER GEGENWART

VON KARL HEINZ PFEFFER

Es war die Aufgabe der zu der Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ versammelten Christen, zunächst selbst in freimütiger Aussprache nach Erkenntnissen und Vorschlägen zu den Grundproblemen einer sich radikal ändernden Welt zu suchen und danach ihre Einsichten und Vorschläge den Kirchen zu unterbreiten, dadurch der Christenheit zu einer Konfrontierung mit allzuoft geringgeachteten Fakten und vielleicht angesichts dieser Fakten zu einer Neubesinnung zu verhelfen.

Die nationale und internationale Wirtschaft, insbesondere die sich weitende Kluft zwischen armen und reichen Nationen, die Staatsordnung und das politische Leben in jedem Teil der Erde sowie das Zusammenleben der Staaten und Völker in einer von der Totalvernichtung bedrohten Welt — die Themen der drei ersten Konferenz-Sektionen — fordern klare Kenntnis präziser Fakten, ermöglichen dann aber auch eine klare Stellungnahme. Das vierte Thema dagegen: „Mensch und Gemeinschaft“ in eben der von Wirtschaft, Staat und zwischenstaatlichen Beziehungen bestimmten, sich aus unergründlichen Anstößen rasch ändernden Welt, in der es um sittliche Stellungnahme zum internationalen Ausgleich der wirtschaftlichen Lasten, zu Recht und Pflicht der Revolution oder zum Kriege geht, umfaßt im Grunde noch einmal die drei ersten Themen, darüber hinaus aber auch viele andere Aspekte der Krise in der modernen Welt. Das Thema war schwer einzugrenzen, vor allem aber besaß es keinen Fokus, keinen Kern- und Brennpunkt, in sich. Daher unterschieden sich Ton und Stil der Diskussionen und Berichte der vierten Sektion von den drei anderen Sektionen, soweit sie nicht in das den anderen Sektionen vorbehaltene Gebiet übergriffen. Es soll hier darauf ankommen, zusätzlich zu den vorliegenden Vorbereitungsbänden und zu den zu erwartenden Berichten in der vom Plenum gebilligten Form einen Eindruck von der Arbeit und den besonderen Problemen der vierten Sektion zu vermitteln.

In der vierten Sektion spielten weder die politischen Gegensätze zwischen den Machtblocks der Industriestaaten noch die Verständnisschwierigkeiten zwischen den Entwicklungsländern einerseits und allen Industrieländern andererseits eine gewichtige Rolle. Wenn einmal ein Kirchenvertreter aus Osteuropa die Aussage

wagte, daß die diskutierten Spannungen zwischen den Generationen in den „sozialistischen Ländern“ nicht bestünden, so wurde ihm nicht widersprochen, vielmehr wurde seine Aussage durch den Tatsachenbericht eines anderen Osteuropäers rasch korrigiert. In den Untersektionen und im Plenum der Sektion war man sich des gemeinsamen Schicksals aller Menschen angesichts der modernen Entwicklungen bewußt. Auch die wirtschaftlichen Unterschiede oder Gegensätze zwischen dem Norden und dem Süden der Erde traten in den Hintergrund, wenn deutlich wurde, daß der Mensch in Moskau und Prag, Hamburg und Paris, New York und Tokio vor ähnlichen Großstadtproblemen steht wie in Mexiko und Rio de Janeiro, Johannesburg und Ibadan, Kalkutta und Djakarta. Entwicklungshilfe, Diktatur und Revolution, christlicher Pazifismus und die Beurteilung konkreter Spannungen der Gegenwart mögen zu Meinungsverschiedenheiten führen. Der Technik des modernen Zeitalters, der Großstadt, der Säkularisierung der Welt, den innerstaatlichen Spannungen zwischen Gruppen, den Anpassungsproblemen der Ehe an die Änderungen der Gesellschaft, den Schwierigkeiten im Zusammenleben der Generationen und der Pflicht zur Überprüfung kirchlicher Sozialordnungen sahen sich Russen und Kameruner, Inder und Ghanäer, Tschechen und Kanadier in gleicher Weise ausgesetzt.

Theologische oder konfessionelle Unterschiede wurden in den Diskussionen kaum sichtbar. Gewiß erhoben sich traditionalistische Einwände bei der Aussprache über die Familie, aber auch in dieser Untergruppe waren schließlich alle bereit, die Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen und die eigene Haltung zu überprüfen. Es bedarf keines Hinweises darauf, daß die — nicht einmal prononcierten — Unterschiede zwischen den Traditionalisten und den Neuerungsbereiten quer durch alle Konfessionen und Nationen schnitten. Es gab Russen, Deutsche, Afrikaner, Tschechen, Lateinamerikaner und Engländer, die nur mit Widerstreben die Fakten als Fakten sehen wollten, andere Männer und Frauen aus den gleichen Gruppen, Orthodoxe und Lutheraner, Anglikaner und Reformierte, Vertreter von Brüdergemeinden und Methodisten, die ihr Gesicht energisch der Gegenwart zuwandten.

Fast wichtiger als die Unterschiede zwischen Kontinenten, Nationen und Konfessionen war die Tatsache, daß die Kirche dort anders handeln und argumentieren will oder muß, wo sie sich in einer winzigen Minderheit unter Menschen eines anderen Glaubens befindet, als in den ihrer Tradition nach mehrheitlich christlichen Ländern, selbst wenn dort heute nur noch eine Minderheit bekennt oder zu bekennen wagt. In diesem Zusammenhang war gerade in der vierten Sektion die Rolle der japanischen Christen besonders hilfreich. Sie kommen zwar aus kleinen Minderheitsgemeinden, stehen aber der Mehrheit furchtlos gegenüber. Sie kennen und schätzen ihre konfessionellen Traditionen und Bindungen, sind aber zu Überprüfungen angesichts der neuen Tatsachen bereit. Ihr Volk lebt in Asien, bildet aber eine große Industrienation.

Die Konferenzleitung hatte vorgesehen, daß die Hauptreferate zu jedem Sektionsthema, die jeweils in Plenarsitzungen vorgetragen wurden, in erster Linie innerhalb der Sektionen diskutiert werden, danach sozusagen als Hintergrund zu den Besprechungen der Subsektionen im Raum stehenbleiben sollten. Die Sektionsdebatte zu den Referaten I (Tinbergen usw.), II (Wendland-Shaull usw.) und III (Kohnstamm-Iisaka-Gollwitzer) erbrachte keine Gesichtspunkte, die nicht auch in den Plenarsitzungen oder in den Berichten erscheinen. Das Thema der Sektion IV wurde unmittelbar berührt von den großen Referaten zur „Technologie“ (Mesthene und Ellul), den zur Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne gehaltenen Referaten von M. M. Thomas und André Dumas sowie von dem erst nach Beginn der Subsektionssitzungen erstatteten Plenarreferat der Sektionsvorsitzenden IV, der amerikanischen Anthropologin Margaret Mead. Diese Beiträge müssen als Basis der Arbeiten in der Sektion IV betrachtet werden, wobei Margaret Meads Referat gar nicht mehr in der gesamten Sektion besprochen, sondern gleich zur Grundlage der Beratungen in den Subsektionen gemacht wurde.

Die erste Subsektion der Sektion IV sollte die „Suche nach Gemeinschaft“ in einem „technologischen, pluralistischen und säkularisierten Zeitalter“ besprechen, wobei mit dem Thema ja schon die These vorgegeben wurde, daß der Mensch nach Gemeinschaft suche, daß er sie verloren habe oder zu verlieren drohe. Nicht aber wurde als möglich vorausgesetzt, daß er vielleicht gar nicht nach „Gemeinschaft“ strebe, wobei der Begriff „Gemeinschaft“ nicht geklärt wurde, oder daß er vielleicht Gemeinschaft nie verloren habe. Die Arbeitsaufgaben der vier anderen Subsektionen waren weniger mit Thesen vorbelastet. Die zweite Subsektion sollte rassische und ethnische Spannungen im modernen Gemeinwesen behandeln, die dritte die Familie, die vierte das Verhältnis der Generationen zueinander und die fünfte die Frage, ob neue Strukturen der christlichen Gemeinde und neue Formen des Gemeindelebens in der veränderten Welt nötig seien.

In jeder Subsektion wurde intensiv diskutiert, obwohl die Zeit für das Arbeitspensum zu kurz war. Fast alle der jeweils 20 bis 30 Beteiligten gaben ihr Votum ab. Die Vorsitzenden bemühten sich fast immer, die ganze Breite der Meinungen zu Wort kommen zu lassen und den Subsektionen keine systematische Führung aufzuzwingen. Die Berichte an die Sektion enthielten daher Widersprüche und Unebenheiten, sie galten nur als Arbeitsmaterial. In der Sektion wurde nicht versucht, die fünf Subsektionsberichte aufeinander abzustimmen und auch nur stilistisch zu vereinheitlichen. Es wurden lediglich Wiederholungen beseitigt und Widersprüche geklärt. Das Plenum verwies den Sektionsbericht noch einmal an die Sektion zurück, die dann die dort vorgetragenen Gesichtspunkte und Änderungswünsche einarbeitete. Die von den Subsektionen formulierten Empfehlungen wurden zunächst im Wortlaut von der Sektion verabschiedet und danach gemäß den Wünschen der Plenumsmehrheit noch einmal neu formuliert, ehe das Plenum den

gesamten Sektionsbericht einschließlich seiner Empfehlungen billigte und dem Redaktionsausschuß überwies, von dem aus dann der Gesamtbericht an den Ökumenischen Rat selbst gehen soll. In diesem Gesamtbericht finden sich also, wenn auch unter Umständen gemildert, verschärft oder ergänzt, auf alle Fälle aber überprüft, die Meinungen wieder, die von den einzelnen Konferenzteilnehmern ursprünglich in den Subsektionen vorgetragen wurden. Das Plenum konnte im Grunde nur den Wortlaut ändern, auch die Weglassung oder Hinzufügung einzelner Passagen fordern, nicht aber die ursprünglichen Akzente von Grund auf verschieben. Selbst der vor der endgültigen Verabschiedung noch einmal an die Sektion zurückverwiesene Bericht IV wurde nicht ganz neu geschrieben, sondern nur hier und da erweitert oder geändert.

Der Bericht der ersten Subsektion, die unter der Leitung eines bedeutenden südamerikanischen Soziologen arbeitete, wurde nach der Aussprache in der Sektion noch einmal gestrafft und verbessert, und passierte in dieser zweiten Form das Plenum ohne Schwierigkeiten. Sein Kern war eine sachliche Darstellung der neuen Umwelt des modernen Menschen in ihrer Wirkung auf die Person, während entgegen der ursprünglichen Themenstellung die „Suche nach Gemeinschaft“ nicht mehr ausdrücklich besprochen wurde. Man kam überhaupt davon ab, Mensch und Gemeinschaft als zwei verschiedene Pole zu sehen, und ließ sich auf eine lange Diskussion des emotional geladenen Begriffs „Gemeinschaft“ etwa im Sinne von Tönnies als Gegenpol zur Gesellschaft nicht ein.

Die Technik der Gegenwart, so wie sie Mesthene geschildert hatte, wurde sowohl als zeitgebundene Form der zu allen Zeiten vorhandenen Technik als auch in ihrer modernen Intensität mit all ihren kybernetischen Möglichkeiten zur Kenntnis genommen. Dabei reichte die Zeit nicht zur Überlegung der biologischen Aspekte und zur sorgfältigen Erarbeitung von Thesen über die Beziehung zwischen Mensch und Natur. Man hütete sich aber vor einer anmaßenden Beanspruchung der Herrschaft des Menschen über den Kosmos ebenso wie vor einem romantischen Verzicht auf die technischen Möglichkeiten. Man schilderte sehr konkret die Lasten, die dem Menschen in der technisierten Welt aufgebürdet werden, von der Hast über den Lärm bis zur Langeweile, und die Verschandelung der Natur bis zur Verschmutzung der Gewässer und der Luft, aber man notierte auch die Stimme aus Afrika, daß die moderne Technik Befreiung von Magie bedeute, Licht in der Dunkelheit, reines Trinkwasser, wirksame Arzneien, schnelle Verkehrs- und Nachrichtenmittel. Es ging darum, auch nach der Automatisierung für die einzelne Person eine Sinnhaftigkeit ihrer Arbeit zu erhalten. Hier half der Theologe, der den Sabbat als Krönung der Arbeitswoche bezeichnete, also darauf hinwies, daß die Arbeit gar nicht ihren Sinn in sich selbst zu tragen brauche, solange man nur nicht die in ihr verbrachte Zeit isoliere und vom anderen, vielleicht eigentlichen Zweck des Daseins trenne. Daß aber die Macht des modernen Menschen immer

noch mit der Größe der gottgeschaffenen Natur, der Sicherung der menschlichen Personhaftigkeit und der Sinnhaftigkeit des Gesamtlebens abgestimmt werden muß, wurde allen klar.

Die moderne Welt wird mehr und mehr eine Welt der Stadt, auch die ländlichen Wohnsiedlungen werden von städtischen Gebräuchen und Techniken, Wertvorstellungen und Sozialformen durchdrungen. Damit erhält der Mensch ein hohes Maß von Freiheit und Verantwortung außerhalb der immer anwesenden Aufsicht durch die dörfliche Nachbarschaft, er kann auch zur Heimatlosigkeit verurteilt ruhelos umherirren. Die Kirche ist dazu aufgerufen, allen denjenigen beizustehen, die zu Opfern der Urbanisierung werden, nicht aber sich gegen die Urbanisierung zu stellen, sondern Ja zur Freiheit der städtischen Welt zu sagen. Die große Stadt bietet von der Berufswahl bis zu den Vergnügungen, von der Wohnung bis zur Wahl des Ehepartners viele Alternativen. Der Mensch gehört nicht mehr eindeutig in nur einen, eben seinen Lebenskreis, sondern gleichzeitig zu einem Plural von Lebenskreisen mit verschiedenen Sphären seiner Person, so wie sich ihm auch pluralistische Möglichkeiten bieten. Der Weg ist nicht vorgeschrieben, die Strukturen sind nicht monolithisch. Mit der Freiheit kann die Ratlosigkeit größer sein als früher, aber es ist unmöglich und unerwünscht, sie auf Kosten der Freiheit zu überwinden.

Die technisierte und pluralistische (urbanisierte) Gesellschaft ist einem ständigen Prozeß der Säkularisierung ausgesetzt, in dem Tabus zerbrechen, den Vorgängen und Ordnungen des Alltags die sakrale Wertung entzogen wird, in dem die Verantwortung oder die Willkür der einzelnen Person über die sittlichen Werte entscheiden zu können glaubt. Die Säkularisierung kann zur Entgötzung der Welt führen, sie kann aber auch einen grundsätzlichen Säkularismus zu einem neuen Götzen machen. In der säkularisierten Welt jedenfalls wird auch die herkömmliche Kirche in Frage gestellt. Die Kirche kann nirgends in der Welt mehr so tun, als gehöre ihr die Welt. Sie kann aber wohl in der säkularisierten Welt neu ihre Stimme erheben.

Es wäre eigentlich die Aufgabe der zweiten Subsektion gewesen, die seit langem bestehenden Spannungen zwischen Rassen und ethnischen Gruppen im Lichte der Technisierung, Urbanisierung und Säkularisierung, ihre besondere Erscheinungsform gerade in der pluralistischen Welt zu zeigen. In diesem Sinne lag hier die Aufgabe ganz anders als in der Sektion III, wo von Spannungen rassischer und ethnischer Art im internationalen Rahmen die Rede sein sollte, oder als in Sektion II, wo man das Thema im Zusammenhang mit dem Integrationswillen des Staates gegenüber seinen Bürgern hätte abhandeln können. Es erwies sich als unmöglich, die rassischen und ethnischen Probleme gesellschaftlicher Art von den Fragen des Nationalismus und den Fragen der staatlichen Assimilierungswünsche zu trennen. Die Debatte der Subsektion beschränkte sich zunächst auf die im Vordergrund des

Interesses stehenden Probleme der Rassendiskriminierung in den USA, der Republik Südafrika und in Rhodesien. Es gelang nicht, die Negerfrage der USA im Rahmen dieser Sektion, so wie es schon das große Buch der Myrdals in den vierziger Jahren getan hat, in den Zusammenhang der sozialökonomischen Änderungen der amerikanischen Gesamtgesellschaft zu stellen. Die südafrikanische Frage stand im unmittelbaren Schatten der Entscheidung des Haager Internationalen Schiedsgerichtshofes, die Klagebefugnis Liberiens und Äthiopiens in der Frage des Südwestafrika-Mandats nicht anzuerkennen, doch gehörte die hierzu abgegebene Äußerung bei aller Anerkennung ihrer Wichtigkeit sicher nicht in diese Sektion. Rhodesien erweckte die Aufmerksamkeit der Subsektion, weil es sich hier auch um die Diskriminierung gegen eine zu einem Gemeinwesen gehörende Gruppe, hier sogar gegen die überwiegende Mehrheit, auf Grund ihrer Hautfarbe handelt. Dann wurde aber die Rhodesienresolution zu einer Empfehlung an den Ökumenischen Rat, sich für die Überweisung der Rhodesienfrage in all ihren Aspekten an die UNO auszusprechen, wobei das Urteil über die bisherige Rhodesienpolitik der britischen Regierung erst nach sorgfältigen Verhandlungen durch eine Sondergruppe des Plenums formuliert werden konnte. Der Redaktionsausschuß des Gesamtberichts wurde ermächtigt, Überschneidungen zu beseitigen; so wird vermutlich die Rhodesienresolution an die Sektion III abgegeben werden.

Die Subsektion befaßte sich außerdem des längeren mit der Frage der modernen Arbeiterwanderungen und forderte, wie es schon die Sektion I in ihrem Bericht getan hatte, eine Aufhebung der Wanderungsbeschränkungen zwischen den Staaten, wenn sie nur der Ausbeutung der Arbeitskraft dienten, Familien zerrissen, Kinder, Kranke und Alte zurückstießen und nach Hautfarbe oder Bekenntnis unterschieden. In diesem Zusammenhang wurde auf die Arbeiter„zufuhr“ in die Bergwerke Südafrikas und Rhodesiens verwiesen. Es bedurfte einer Diskussion in der Sektion, bevor sich die Subsektion bereit fand, das Problem der Gastarbeiter in Nordwesteuropa (vor allem der Schweiz, der Bundesrepublik Deutschland, Belgien und Großbritannien, aber auch in Frankreich) nicht in gleichem Atem mit der Anwerbung von Kontraktarbeitern für Südafrika und Rhodesien zu nennen, statt dessen dort das Fehlen jeder sozialen Konzeption bei den Regierungen und Bevölkerungen festzustellen. Es sollte die Deutschen aufhorchen machen, wie sie entgegen ihrer Selbstzufriedenheit bei der Lösung oder Nichtlösung der hier entstehenden Fragen beurteilt werden.

In der Sektion wurde darauf hingewiesen, daß man jede Rassendiskriminierung ausschalten müsse, wenn man zur Kirche sprechen und nicht nur die ohnedies schon in der Welt genannten Übel nennen wolle. Weil es sich hier nicht nur um eine internationale, sondern auch um eine soziale Frage handele, solle man sich nicht mit politischen Deklamationen gegen die USA, Südafrika, Rhodesien und die Empfängerländer von Gastarbeitern begnügen, sondern dann das Weltproblem der

ihrer Hautfarbe oder Herkunft nach „pluralistischen“ Gesellschaft auch dort erkennen, wo es nicht von der politischen Agitation besonders betont werde. Dann gehe es um die Rechte der zahlenmäßig stärksten Einwohnergruppe, der Inder, unter der Herrschaft einer Koalition zwischen den aus Afrika und Europa eingewanderten Staatsbürgern in Guayana oder um die Rechte der zahlenmäßig größten, aus China stammenden, Einwohnergruppe unter der Malaienherrschaft in dem von Singapore getrennten Malaysia, überhaupt um die Frage, ob Herkunftsgruppen Sonderrechte, mindestens gleiche Rechte, für ihr soziales Ghetto erhalten, nicht vielmehr in der Gesellschaft aufgehen sollten, wodurch dann freilich ein monolithischer Integrationswille die Chancen des Pluralismus ausgeschaltet hätte. Auch auf die als bloßes Faktum oft geleugnete Rassenfrage in Lateinamerika wurde hingewiesen, wo entgegen allen Lippenbekenntnissen Kreolen und Mestizen die Indios vom gesellschaftlichen Leben ausschließen oder wo die ursprünglich aus Afrika stammenden Landesbewohner durch sozialen und ökonomischen Druck in verelendeten Regionen festgehalten werden.

Während die Rassendiskussion einseitig und in diesem Rahmen zu oberflächlich blieb, fehlte zunächst jede Antwort auf den Auftrag, die ethnischen (im Unterschied zu den rassischen) Probleme der modernen Gesellschaft ins Auge zu fassen. Es wurden dann einige Paragraphen in den Bericht eingefügt, nachdem in der Sektion auf den mörderischen Nationalismus auch außerhalb Europas hingewiesen worden war, auf die Spannungen zwischen Haiti und der Dominikanischen Republik, zwischen Indonesien und Malaysia, die wirtschaftlichen Rivalitäten zwischen westafrikanischen Staaten oder den Krieg zwischen Indien und Pakistan. Innerhalb der modernen Gesellschaft gehen ethnische Spannungen die Kirche dort besonders an, wo die Grenzen ihrer Gemeinde zugleich an den Grenzen ethnischer Gruppen liegen, wo also die Nagas im Unterschied zu den benachbarten Einwohnern Indiens oder die Karens im Unterschied zu den benachbarten Einwohnern Burmas Christen sind. Wenn sich gar alte ethnische oder rassische Unterschiede in soziale Herrschaftsverhältnisse verwandelt haben und die Kirche in der unterlegenen oder der herrschenden oder in beiden Gruppen vertreten ist, dann kann und darf sie vor dem Problem nicht ausweichen, wo die Urbanisierung allein die Menschen erneut in Bewegung bringt. Genannt wurden die Verhältnisse in Nordindien, Westpakistan und in Ostafrika (Uganda, Burundi, Ruanda). Als Fragen dieser Art schließlich, wenn auch in anderem Zusammenhang, im Plenum laut wurden, erwarben sich die Delegierten indonesischer Kirchen ein besonderes Verdienst, als sie offen über die Tatsache und die Motive beim jüngsten Massenmord an indonesischen Kommunisten aussagten, unter denen viele Chinesen oder Indonesier chinesischer Herkunft waren, und berichteten, wie sich die Kirche gemeinsam mit den Behörden gegen das gesetzlose Massaker gewandt hätte.

Als der Sektionsbericht im Plenum behandelt wurde, gab es einen Zusatzantrag, der dann auch Annahme fand, zugunsten des „Selbstbestimmungsrechtes der Völ-

ker“, wobei nicht definiert wurde, was darunter zu verstehen sei. Es blieb umstritten, ob das Problem dieses Namens nicht besser in den Sektionen II oder III gründlich behandelt worden wäre. Man wollte ethnisch eigenständigen Gruppen ein Mindestmaß an kulturellen und ökonomischen Lebensmöglichkeiten gerade im modernen Staat und der säkularisierten Gesellschaft sichern — gedacht wurde z. B. an die Tamilen in Ceylon. Zugleich aber dachte man an die Deutschen, weniger an die Koreaner und Vietnamesen, schon gar nicht an die Araber. Wenn jemand an sie dachte, dann hütete er sich, von Kurden oder gar von Berbern zu sprechen. Die Herrschaft der christlichen Amharen als ethnischer Gruppe in Äthiopien wurde natürlich nicht in Frage gestellt. Den Ausschlag bei der Abstimmung gab der afrikanische Wunsch nach einer Deklaration gegen die Fortdauer europäischer Herrschaft in einigen Teilen des Kontinents.

Im Bericht der Sektion an das Plenum befand sich innerhalb des Abschnittes dieser Subsektion eine scharfe Erklärung gegen den Antisemitismus, in der die theologischen Erklärungen von Neu-Delhi und vom Vatikanischen Konzil im gesellschaftlich-politischen Zusammenhang wiederholt wurden. Ein arabischer Christ drang mit Erfolg darauf, daß im Plenum der Text geändert wurde. Er erinnerte die Christen Europas in aller Schärfe daran, daß durch ihr Versagen und ihre Schuld das jahrhundertelange Zusammenleben von Moslems, Juden und Christen im Orient gestört worden sei und daß man heute nicht nur für eine religiöse Gruppe, sondern für alle ihr Recht in der modernen Gesellschaft fordern solle, nicht aber eine einzige Gruppe besonders nennen dürfe, womit man dann gegen andere diskriminiere und die Christen seiner Heimat gefährde. Es gehe hier nicht um die theologischen, sondern um die sozialen und politischen Fakten. Das Plenum hielt den Atem an, als diese Perspektive vor den in ihrer eigenen Vergangenheit und Gegenwart befangenen Europäern und Nordamerikanern aufgetan wurde. Ein anderer Araber sorgte dafür, daß erneut die Frage der Flüchtlinge als kirchliche Verantwortung genannt wurde. Als Beispiele wurden Hongkong, Dar-es-Salaam und Jordanien erwähnt.

Obwohl einmal fast in Untertönen von Tibet gesprochen wurde, hatte nur ein Amerikaner aus der Gruppe der christlichen Pazifisten den anstößigen Mut, das sonst nicht Aussprechbare beim Namen zu nennen: „Wo waren die Kirchen Amerikas, als die Bombe in Hiroshima fiel? Wo waren die Kirchen Deutschlands, als Auschwitz geschah? Wo war die Kirche Rußlands, als fünf Millionen Kulaken gemordet wurden?“ Bei dieser Zusammenreihung schwiegen alle. Zu viele hatten ein Skelett im heimatlichen Kleiderschrank. Es war leicht, Südafrika zu nennen, aber Lettland konnte man nicht erwähnen. Gerade angesichts der nötigen Rücksichtnahme der Kirchen auf ihre heimatlichen Regierungen muß die indonesische Offenheit noch einmal hervorgehoben werden.

Unvermittelt ging es aus den stürmischen Gewässern der zweiten Subsektion zum dritten Thema, der Familie. Es wurde deutlich, daß in der modernen Gesell-

schaft die Frau eine andere Rolle auszufüllen hat als in der Kleinfamilie der europäischen Bauern- und Bürgertradition. Der Ausgang von dieser Tradition mußte immer wieder durch den Hinweis auf die andere Lage in vielen Gegenden Afrikas und Asiens korrigiert werden, ohne daß doch das Bewußtsein dieser Andersartigkeit in vollem Umfang bis in den Bericht durchdrang. Jedenfalls nähern sich die Probleme einander in der Moderne. So wie die Frau im Beruf neben den Mann tritt, so nimmt auch die Ehe neue Züge an oder wieder an. Sie ist nicht mehr nur wie in manchen Perioden des europäischen Bürgertums eine Gemeinschaft des Heimes — ein Leitbild, das sich durch die Missionen in andere Kulturkreise übertragen hat —, sondern sie ist eine Partnerschaft auch in der beruflichen Arbeit und der wirtschaftlichen Verantwortung.

Die vielfältigen Begegnungsmöglichkeiten der beiden Geschlechter, die freie Wahl des persönlichen Lebenspartners, die Mobilität der Paare und ihrer Kinder stellen neue Aufgaben. Diese Seiten des Berichts wurden unangefochten angenommen. Nur aus traditionsgebundenen Kirchen einiger Orientländer erhoben sich Einwände, während Afrikaner, Nord- und Südamerikaner, Asiaten und Europäer einer Meinung waren.

Die Frage der verantwortlichen Elternschaft, der Familienplanung, konkret der Geburtenbeschränkung, die schon in Sektion I als ökonomisches Problem behandelt worden war, erschien hier noch einmal in ihrer Bedeutung für das Schicksal der Person und des Menschenpaares. Ohne ökonomische Thesen des Malthusianismus zu vertreten und von der vielberufenen „Bevölkerungsexplosion“ zu sprechen, nahm der Bericht klar Stellung in positivem Sinne zur Nutzung der modernen Wissenschaft im Dienste eines verantwortlichen Ehelebens. Wichtig war dabei der Hinweis, daß mangels einer Bekanntmachung antikonzepzioneller Möglichkeiten die Abtreibung in einem Leben und Gesundheit der Mütter gefährdenden Ausmaß um sich greift.

Es gab Bedenken gegen gewisse Formulierungen und mehrere Anläufe zu einer Ausdrucksweise, die nicht als billiger Libertinismus ausgelegt werden könnte. In der Sache aber nahm die Konferenz den von der Subsektion gebrachten Hinweis an, daß die Kirche die Tatsache der Verbreitung vorehelicher und außerehelicher Beziehungen ebenso zur Kenntnis nehmen solle wie das soziale Faktum der Polygamie in außereuropäischen Gesellschaften. Sie solle auf Grund einer nüchternen Überprüfung der Lage überlegen, wie es um die kirchliche Alleinanerkennung der monogamen Ehe bestellt sei.

Der Bericht der vierten Subsektion gehört eigentlich mit dem über die Familie eng zusammen. Er behandelt das Problem der Generationen in der modernen Gesellschaft. Dieser Teil des Sektionsberichtes ist nach allgemeinem Urteil besonders inhaltsreich und wohl ausgewogen. Er wurde in der Fassung der Subsektion von der Sektion und vom Plenum verabschiedet.

Die Subsektion bemühte sich, die eigenständige Bedeutung und das besondere Recht jeder der drei in der gegenwärtigen Gesellschaft sowohl allgemein als auch im Rahmen der Familie zusammenlebenden Generationen darzustellen, und lehnte den patriarchalischen oder auch matriarchalischen Alleinführungsanspruch der mittleren, „erwachsenen“, Generation über Alter und Jugend ab. Es war besonders verdienstvoll, daß in dieser Konferenz, auf der die Jugend in gewissem Sinne dominierte, Recht und Lebenssphäre des hohen Alters ausdrücklich betont und daß in dieser Richtung das Gewissen der Kirchen geschärft wurde.

Die letzte Subsektion befaßte sich mit den Notwendigkeiten zu „mikro-ekklesiastischen“ Strukturänderungen oder -überprüfungen angesichts der neuen Situation. Es ging im wesentlichen darum, daß die Ortsgemeinde auch mit ihrer Vielfalt spezieller Organisationen und mit ihrem regionalen Überbau nicht ausreiche, um der pluralistischen Gesellschaft wirklich entgegenzutreten oder in ihr dienen zu können. Einerseits wurde die Indienstnahme der in vielen Sphären stehenden Laien, andererseits die Bildung von Spezialgemeinden z. B. auf beruflicher Ebene besprochen. Dabei zeigten sich die besonderen Fragen der Diasporakirchen, der kleinen Minderheitskirchen und vor allem der Kirchen in den sozialistischen Ländern in einer Bedeutung, die dem überlieferten Volkskirchentum Westeuropas ebenso ungeläufig ist wie der weit ausgefächerten kirchlichen Konvention in Großbritannien und den USA oder den von Missionsgesellschaften englischer Sprache gegründeten Kirchen Afrikas oder Lateinamerikas.

Die erste Subsektion ergänzte die gemeindesoziologischen und gemeindepolitischen Überlegungen durch einen Hinweis auf die Bedeutung „makro-kirchlicher“ Ebenen. Man dürfe nicht nur die Leidträger des modernen Umbruchs, die Opfer und die Vergessenen, bedenken, die Kirche müsse auch eine Möglichkeit finden, zu den Mächtigen dieser Erde zu sprechen, zu den heimatlosen Managern, die ihr Leben in Flugzeugen, Hotels, Büros und Sitzungssälen verbrächten, zu den Staatsmännern, Wissenschaftlern, Großtechnikern, Bauleitern, Planern und Inhabern der Befehlsstellen in einer „freien“ oder einer staatlich gelenkten Wirtschaft, die im allgemeinen nicht nur die Bindungen zu ihrer Ortsgemeinde, sondern auch zu jeder Berufsgemeinde, im Grunde zu ihrer nationalen Umgebung verloren hätten. Sie seien die eigentlichen Herren der technisierten, pluralistischen, urbanisierten und säkularisierten Welt. Die Kirche dürfe sie nicht alleinlassen, sie müsse im Gegenteil auch über sie ihren Dienst an der Welt zu verrichten versuchen.

Die Beratungen und Berichte waren anregend und manchmal aufrüttelnd, aber insgesamt unbefriedigend. Sie mußten an der Oberfläche der Dinge bleiben, weil sich nur dort Laien und Theologen, Bischöfe kleiner Bauernkirchen im Hinterland eines technisch schlecht ausgestatteten Staates, christliche Ingenieure aus der Hauptstadt eines sozialistischen Industriestaates in Osteuropa, Kenner moderner Massenkommunikationsmittel, mit aller Raffinesse der amerikanischen Soziologie vertraute

Professoren, Hausfrauen, Jugendsekretäre, Oberkirchenräte, UNO-Beamte, Parlamentsabgeordnete unterhalten konnten, wobei es noch zwei Extreme gab: vorsichtig weise Bischöfe und Priester aus Kirchen, die nur mit Mühe Verfolgungen überleben konnten und heute jedes Wort wägen müssen, um wenigstens für ihren Gottesdienst einen kleinen Raum zu behalten — andererseits junge Nordamerikaner und deren Freunde aus anderen Kontinenten, die gerade die berauschende Gewalt revolutionärer Phrasen und Gesten entdeckt haben und nun bemüht sind, auch mit dieser Entdeckung andere glücklich zu machen, die vom jahrzehntelangen Bürgerkrieg bis zur Polizeifolter, von der Massenzerstörung menschlicher Werke bis zur Massentötung von Männern, Frauen und Kindern, von der Einsamkeit des bewußten Martyriums bis zum namenlosen Untergang in einer am Wegrand verendenden Masse mehr erlebt haben als Sitzstreiks in Hörsälen und von der Polizei geschützte Demonstrationzüge. Diese beiden Extremgruppen der Konferenz, beide wichtige Glieder der Kirche in unserer Zeit, nahmen von den Arbeiten der Sektion IV weniger Notiz als von den anderen Beratungen. Die Sektion hat im Grunde nur einen ersten Schritt in Neuland tun können, das noch unbetreter ist als die Gebiete der Wirtschaft, des Staates und des internationalen Zusammenlebens. Immerhin, sie hat diesen ersten, unvollkommenen Schritt getan.

## DIE WELTKONFERENZ AUS KATHOLISCHER SICHT

### Herausforderung durch die Technologie

Vom 12. bis zum 25. Juli 1966 tagte in Genf die ökumenische Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“. Sie begann mit einer lehrreichen Overtüre. Nach den üblichen Eröffnungspräliminarien wurden sogleich zwei Technologen vorgeschickt, um das Zentralthema, die Herausforderung der Kirchen durch die wissenschaftliche Technik, pointiert zu formulieren. Dieser Einsatz kann dem Bericht über den Konferenzverlauf vorausgeschickt werden.

#### *Vorschläge der Arbeitsgruppe Genf – Rom*

Auffallend war, daß eine Woche vor Konferenzbeginn ein ausführlicher Wortlaut von der dritten Tagung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ (Vatikansekretariat für die Einheit – Weltrat der Kirchen) veröffentlicht wurde. Daraus ergibt sich noch mehr als aus dem gekürzten Bericht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 322), wie sehr die Planung der Genfer Konferenz von der Arbeitsgruppe aufgegriffen wurde, um die Aufmerksamkeit aller Christen auf dieses Ereignis zu lenken. Die Arbeitsgruppe schlägt vor, gemeinsam das Problem der Hermeneutik, das Verständnis des Menschen, das Naturrecht, das Problem von Kirche und Welt sowie die Frage nach der Beziehung zwischen Kirchen, öffentlicher Ordnung und Staat zu durchdenken, ebenfalls die gemeinsamen Kriterien für das soziale Denken und Handeln der Kirchen zu erarbeiten, besonders angesichts des Gegensatzes von reichen und armen Nationen, der Rassenfrage, des Friedens und der internationalen Ordnung im Atomzeitalter, der pluralistischen und säkularistischen Strukturen usw. Dafür wird sogar die Bildung gemeinsamer Forschungszentren angeregt. Der bevorstehenden Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“ wird „größte Bedeutung für weiteres gemeinsames Denken und Handeln“ zuerkannt und die Hoffnung ausgesprochen, die von der Konferenz abgegebenen Resolutionen möchten soweit wie möglich den römisch-katholischen Standpunkt zu den einschlägigen Problemen berücksichtigen und so abgefaßt werden, „daß sie die bestehende Annäherung zwischen den Standpunkten des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche widerspiegeln“ (öpd 5. 7. 66).

Tatsächlich ist eine Vollszitzung der Konferenz vorgesehen, die ausschließlich der Aussprache über die Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche in der modernen Welt dient.

Zu diesem Zweck wurden außer acht römisch-katholischen Beobachtern noch drei weitere Gäste eingeladen. Die Beobachter sind (nach dem Alphabet): Msgr. Natalio Botana, Argentinien, z. Z. beim Zentrum für politische Studien in Löwen; M. Alioune Diop, Mitarbeiter der „Présence africaine“, Paris; Eduard Duff SJ vom

Holy-Cross-College, Worchester (Mass. USA), Autor des bekannten Buches „Social Thought of the World Council of Churches“ (1956); Michael Fogarty von der Abt. für Industriebeziehungen an der Universität Cardiff, Wales; Msgr. Joseph Gremillion, Direktor der Abteilung für sozio-wirtschaftliche Entwicklung von Catholic Relief Services, New York; François Houtart, Direktor des Centre de Recherches Socio-religieuses, Löwen; Msgr. Charles Möller, Untersekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Rom, und Vittorio Veronese, früher Generaldirektor der UNESCO, jetzt Präsident des Banco di Roma und Mitglied des Vorläufigen Komitees für das Laienapostolat beim Vatikan. Als Gäste wurden geladen Lady Jackson (Barbara Ward), britische Nationalökonomin; William F. Ryan SJ, Beigeordneter Direktor des Social Action Department der Canadian Catholic Conference, Ottawa, und Thomas Stransky CSP vom Sekretariat für die Einheit der Christen.

### *Die Hälfte der Teilnehmer aus Asien und Afrika*

In seiner Begrüßung knüpfte der Präsident der Konferenz, der Inder M. M. Thomas, an die letzte Weltkonferenz von „Life and Work“ in Oxford 1937 an und zeigte die Umwälzung, die seitdem geschehen ist, daran, daß diesmal die Hälfte der rd. 400 Delegierten aus nicht-westlichen Ländern stammt. Charakteristisch sei auch die überwiegende Mehrheit an Laienspezialisten aus allen einschlägigen Berufen. Er sagte, die Anwesenheit römisch-katholischer Beobachter „wird unseren Gesprächen eine neue Dimension eröffnen“, und deutet auf die vom Zweiten Vatikanum ausgelöste Dynamik hin. Was der Konferenz ihre Einmaligkeit gibt, die Vielheit der vertretenen Interessen, Völker und Standpunkte, werde auch ihre Schwierigkeit sein, zumal da das Gespräch zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern „in erschreckender Weise unterentwickelt ist“. Es wäre schon viel gewonnen, wenn man in einen Dialog eintrete und wenigstens gemeinsame Definitionen der Probleme finde, die dann 1968 der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala unterbreitet werden können.

Die Vorträge des ersten Tages, auf die wir hier eingehen, lassen erkennen, warum die Konferenzleitung die Eröffnungspredigt einem Sprecher der Entwicklungsländer übertragen hat, Pfarrer Emilio Castro, Uruguay, Generalsekretär der Konferenz Evangelischer Kirchen in Lateinamerika. Sein Thema war „Jesus Christus, und zwar der Gekreuzigte“ (1. Kor. 1, 18 f.), „ein ewiges Denkmal des Versagens der Menschheit“. Es soll uns daran erinnern, daß wir uns immer im Vorletzten und Vergänglichen befinden und die letzte Dimension unserer Aufgabe alles übersteigt, was eine intellektuelle Diskussion erbringen könnte. Es war offensichtlich notwendig, dies schon vor Beginn der Konferenz zu betonen. Bemerkenswert ist, daß für die tägliche Bibelarbeit der Kolosserbrief ausgewählt wurde, der mit dem Bekenntnis zu Christus, dem Herrn über alle Mächte und Gewalten, oder zum „kosmischen Christus“ schon 1961 die Jungen Kirchen auf der Dritten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi fasziniert hatte.

### *Die Aufgabe nach Visser 't Hooft*

Es ist verständlich, daß der scheidende Generalsekretär diese letzte große, vielleicht größte Gelegenheit wahrnahm, eine außerordentliche, wahrhaft ökumenische Weltkonferenz der Kirchen zu rechtfertigen gegen Vorwürfe der mancherlei From-

men, daß „das falsche Thema“ behandelt werde. Es sei notwendig, neben der Bekehrung auch die Folgen der Buße durchzudenken. Gewiß, die Kirchen hätten versagt, aber seit den Tagen des Propheten Amos bis zu Martin Luther King (der der Konferenz wegen der Negerunruhen in Chicago absagen mußte) sei die stärkste Kritik am Volke Gottes stets aus der Kirche selber gekommen. Rückblickend auf die Linie von „Life and Work“ seit 1925 und die Entdeckung des fruchtbaren Begriffes der „verantwortlichen Gesellschaft“ durch J. Oldham forderte Visser 't Hooft eine neue Exegese dieses Leitbegriffes in Richtung auf eine verantwortliche Weltgemeinschaft und stellte damit dasselbe Ziel wie Papst Paul VI. vor den UN und bei der Gründung des Vatikan Komitees für das Laienapostolat, auch mit derselben Begründung, daß die wachsende Kluft zwischen den „Besitzenden“ und den „Habenichtsen“ eine ernstere Bedrohung des Friedens darstelle, als irgendeine andere ideologische oder rassische Spaltung es vermöchte.

Leider seien die christlichen Nationen immer noch nicht bereit, den Tatsachen ins Auge zu sehen, „daß wir durch die gegenwärtigen Formen von Regierungshilfe und Spenden der Kirchen einer Lösung des Problems nicht wirklich näher kommen . . . Es fehlt in erster Linie an einer dynamischen sittlichen Überzeugung von unserer unausweichlichen Pflicht auf diesem Gebiet“. Man sei sich kaum darüber im klaren, „daß nichts weniger gefordert ist als ein radikaler struktureller Wandel der internationalen wirtschaftlichen Beziehungen“. Auf dieser Konferenz gehe es darum, „unsere Kirchen mit den Realitäten zu konfrontieren, ein neues Gefühl für eine weltumfassende Solidarität zu erwecken und den Weg zu einer Weltgemeinschaft zu zeigen“.

#### *Warnungen aus der Alten Welt*

Das wissenschaftlich-technische Zeitalter mache diese Gründung unabweislich. Denn „wer arbeitet die Programme für die Elektronengehirne aus?“ Wer bestimmt den Menschen von morgen und die Gesellschaft der Zukunft? Soll etwa ein Fünftel der Bevölkerung das Vorrecht haben, zu arbeiten und schöpferisch tätig zu sein, während vier Fünftel nutzlos leben müssen? Die Konferenz habe durchaus das richtige Thema gewählt: das Schicksal des Menschen. (Die Konferenzleitung hat den Teilnehmern eine englische Ausgabe der am Schluß unseres Berichts über die Studienbände herausgegebenen Schrift von Günter Howe und Heinz E. Tödt „Frieden im wissenschaftlichen Zeitalter“ ausgeteilt; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhrg., S. 330–335).

Visser 't Hooft schloß sein Referat mit zwei Worten aus dem Propheten Amos (5, 21 und 24): „Ich mag eure Versammlungen nicht riechen!“ und: „Es soll das Recht offenbar werden wie Wasser . . .“ Er fügte hinzu: „Das sind unsere Marschbefehle!“ Mancher fragte sich, warum nicht Amos 5, 4 f.: „Suchet den Herrn, so lebt ihr, sonst kommt er mit Feuer . . .“

Den beiden tragenden Vorträgen der Technologen von Harvard-University Emmanuel G. *Mesthene* (orthodox) und Robert *Theobald* (anglikan.) ging das konservative Contra von Jacques *Ellul*, Staatsrechtler in Bordeaux (reformiert), voraus. Er warnte vor der „extrem gefährlichen Situation“, die durch den Drang nach einem totalen Bruch mit der Vergangenheit entsteht, wenn die verworfenen ideologischen und sittlichen Werte durch keine neuen ersetzt werden. In dem technischen und wissenschaftlichen Umwandlungsprozeß der modernen Zeit habe die

Kirche und die christliche Sozialethik nicht nur eine richtungweisende, sondern auch eine erhaltende Funktion auszuüben. Ihre erste Aufgabe sei nicht, sich den revolutionären Tendenzen des technischen Zeitalters anzupassen, sondern dem modernen Menschen gewisse sittliche Werte zu erhalten und damit als stabilisierender Faktor zu wirken. Es sei verderblich, dem Menschen heute einzureden, es stehe alles zum besten für ihn, der Fortschritt als solcher sei positiv und mit dem technischen Fortschritt gehe auch der sittliche und geistige Hand in Hand. Das sei irrig, und diese Beruhigungstherapie lähme das Verantwortungsbewußtsein. Sei nicht der Mensch schon der Gefangene der Technologie und habe er nicht bereits die Kontrolle über die von ihm manipulierte Evolution verloren? Das war auf den — keineswegs so eindeutigen — Optimismus der Technologen gemünzt, die nun das Thema entfalteten.

### *Worin liegt das Neue unseres Zeitalters?*

Ellul hatte gleichsam das Stichwort für ihren Einsatz gegeben. Wohl noch nie ist einer ökumenischen Versammlung so brutal die Wirklichkeit von morgen vorgestellt worden. Als erster sprach *Mesthene*, Kontrast zu dem sachlichen Theobald. Er suchte zunächst das grundsätzlich Neue unseres Zeitalters zu erfassen und erklärte u. a.: „Wir verfügen erstens, absolut gesehen, über ein ungeheures Ausmaß physischer Macht; zweitens, und wichtiger, wir fangen an, in bewußter Realisierung dieser Tatsache zu denken und zu handeln. Wir sind deshalb das erste Zeitalter, das die Freiheit von der Tyrannei der physischen Natur anstreben kann, unter der die Menschen seit ihren Ursprüngen gelitten haben.“ Dem aufmerksamen Hörer entging nicht, daß hier griechischer und nicht biblischer Geist zu Wort kam. Die Konsequenzen traten bald zutage.

Bedenklich wurde die These Mesthenes, als er vom vorchristlichen und vor-technischen Zeitalter aussagte: die Antike habe die Natur (Materie) als böse abgestempelt, von der Kirche wurde sie als Teufel ausgetrieben, als „Fleisch“ verurteilt. Dieser Übergriff auf die Theologie mit manichäischen Aspekten erschwerte die korrekte Aussage über den Sinn der Technik, weil „Fleisch“ nicht die Natur, sondern den Ungehorsam des Menschen meint, jedenfalls bei Paulus. So wurde angesichts der Warnung von Ellul der Satz nicht recht glaubwürdig: „Die uralte Tyrannei der Materie ist gebrochen, und wir sind uns dessen bewußt“, eine Aussage, die sich am Schluß als eine auf orthodoxem Boden gewachsene handfeste Häresie entpuppte. Die nun folgende Apologie der Technik war reichlich populär und nicht geeignet, das „Mißtrauen gegenüber der Technik“ auszuräumen, auch nicht die Unklarheiten der öffentlichen Diskussion über die Auswirkungen der Technik auf Arbeit und Beschäftigung. Automation schaffe nicht Arbeitslosigkeit, sondern andere Arbeit. „Je mehr Maschinen das, was wir tun, übernehmen, desto mehr können wir das tun, was die Maschinen nicht vermögen.“ Auch das sei eine Befreiung des Menschen von der Last der Natur, eines der wichtigsten Themen, die der modernen Technologie aufgegeben sind.

### *Theosis oder Hybris?*

Gegen die törichte Furcht vor der modernen Naturwissenschaft und die „vorgegreifende Verzweiflung“ verteidigte Mesthene die Entschlossenheit, nicht Halt zu machen, „weil wir nicht anhalten wollen“. Statt technologischer Analysen bot er

eine Art Anti-Theologie gegen die Kirchen, die in der selbstbewußten Beherrschung der Natur durch den Menschen die Sünde des Hochmuts sehen. „Wir sind heute Zeugen einer umfassenden Wiedergewinnung des Mutes. Wir haben die Kraft und den Willen, die physische Natur zu erforschen und zu verändern“, die Biologie des Menschen wie die der Tiere. „Gott, die menschliche Seele oder die Geheimnisse des Lebens sind keine unzulässigen Untersuchungsobjekte mehr.“ Darum sei die Religion heute in einer Krise. „Die Erneuerung des antiken Glaubens an die Intelligibilität nach 2000 Jahren bedeutet, daß der Mensch seine Last wieder schultert . . . Die neugefundene Macht des Menschen und sein Selbstvertrauen ermöglichen ihm, seine Partnerschaft mit Gott wieder aufzunehmen.“ Nach diesen und anderen umfänglichen Redensarten schloß Mesthene, er habe seinem Freund Harvey Cox, dem baptistischen Dogmatiker von Harvard (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 332 und 344), diese Gedanken vorgetragen, worauf jener ihn gefragt habe, ob sie nicht darauf hinausliefen, der Mensch könne innerhalb seiner Grenzen „werden wie Gott“. Mesthene wunderte sich über eine derartige Kennzeichnung, verstand offenbar nicht die darin enthaltene Warnung und erklärte, seine Idee stünde wohl in einem gewissen Zusammenhang mit dem, was orthodoxe Theologen die Theosis des Menschen nennen.

Die Konferenzleitung scheint von diesem Manuskript überrascht worden zu sein, denn sie bat wenige Stunden, ehe der Vortrag gehalten wurde, den anglikanischen Wirtschaftsexperten S. A. Aluko aus Nigeria, auf Mesthene zu antworten. Er sagte: „Ich glaube nicht, daß Dr. Mesthene Theologe ist. Er ist ein Techniker, Dennoch klang seine Arbeit ganz wie die eines Theologen, ich habe ihr aber nicht folgen können.“ Er wandte u. a. ein, er glaube ganz und gar nicht, daß das Vertrauen des Menschen in sich selbst den christlichen Glauben fördert, sondern es diene öfter als Waffe gegen Gott. Es gebe leider eine Tendenz in der Technik, das menschliche Können anzubeten: „Wir wollen hoffen, daß das, was die Erbauer des Turms von Babel traf, nicht auch die modernen Techniker und die Welt trifft, die sie hervorbringen.“

#### *Kann der Mensch die Technik meistern?*

So nüchtern wie in seinem Beitrag im dritten Studienband (S. 155 f. Vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 334 f.) und gleichzeitig theologisch klar untersuchte Robert Theobald die Frage, was in der ungeheuren technologischen Macht des Menschen beschlossen ist, an einigen Sachgebieten. Trotz des technologischen Zwangs zum Frieden werde der Krieg immer noch als Mittel nationaler Politik gebraucht, und wenn das bisher gut ging, so nur wegen eines „heimlichen Bündnisses zwischen den reichen Ländern“. Man sollte mit ganzem Ernst die Warnung von M. Thomas vor der Gefahr einer Spaltung zwischen den reichen und den armen Ländern hören, sonst würden die Folgen fürchterlich sein. Ebenso auf dem Gebiet der Bevölkerungskontrolle. Diese müsse angesichts der immensen Vermehrung rasch wirksam werden, aber sie sei unannehmbar, solange sich die sozialen Einstellungen nicht ändern. Sodann zur Automation und Kybernetik: „Durch die neuen Potentiale der Technologie ist jetzt ein ständiges Anwachsen der Wirtschaft möglich; über diese Frage sind sich alle Wirtschaftler einig. Andererseits ist es aber immer offenkundiger geworden, daß viele Menschen nicht in der Lage sind, mit den Maschinen fertig zu werden, die das Potential für das Wachstum der Wirtschaft bilden.“ Auf die Dauer fordert die Technologie, „daß ein System von

Maschinen alle zerlegbaren Arbeiten übernimmt und der Mensch dadurch frei wird, zu tun, was ihm Spaß macht. Dann wird es nicht mehr möglich sein, „Jobs“ zu schaffen, im Gegenteil, der Mensch wird einen berechtigten Anspruch auf ein Einkommen haben und die Verantwortung tragen, sich selbst und seine Gesellschaft zur Entfaltung zu bringen.“

Zu dieser Frage wies Theobald auf fatale praktische Wirkungen hin: in den USA werde die Kluft zwischen arm und reich ständig größer. Was die Neger an Bürgerrechten gewinnen, verlieren sie an wirtschaftlicher Integration, ihre Arbeitslosigkeit nimmt zu. In den armen Ländern seien die Versuche, Arbeit für alle zu finden, bei der möglichen Überproduktion der reichen Nationen ohnehin zum Scheitern verurteilt. „Die Automation und Kybernetik erfordern, daß zwischen dem Beitrag zur Produktion und dem Recht auf Konsum unterschieden wird, und zwar in allen Ländern.“ Die neuen Methoden der Einkommensverteilung werde man nicht ohne schöpferisches Denken erreichen. Dies sei aber noch nicht versucht worden. Eine andere wichtige Frage sei die richtige Verteilung wissenschaftlicher Informationen. Sie sei wichtiger als das Kapital. Bei der notwendigen Bekämpfung des Analphabetismus solle man sich nicht vom Buch hypnotisieren lassen. Die Lernmethoden über das gedruckte Wort dauerten zu lange, neue Kommunikationsmittel müßten eingesetzt werden, damit alle Menschen konsumfähig werden.

Gegenüber dem Pessimismus von Ellul bezüglich der biologischen wie medizinischen Manipulation des Menschen fragte Theobald kühl: „Was kann der Mensch daran noch ändern, um in der kurzen Zeit, die uns die Entwicklung der Technik noch läßt, in vollem Sinn human zu werden, wenn anders wir ein allgemeines Desaster abwenden wollen?“ Der Mensch müsse nicht unbedingt von der Technik getrieben werden, er könne sie noch unter Kontrolle bringen, wenn er nur will.

### *Ein Dialog als Zerreißprobe*

Notwendig sei aber zwischen Theologen und Technikern ein Dialog bis zu einer gewaltigen Zerreißprobe, wo jeder den anderen auf seinen Glauben testet. Man sollte sofort einige untergründige Schwierigkeiten angehen, die diesen Dialog belasten. Wenn sich z. B. Theologen auf den Schöpfungsbefehl in Genesis 1, 28 berufen und alles darunter aufnehmen, was die Kybernetik und die Mikrobiologie möglich mache, so müsse daran erinnert werden, daß der Mensch sich die Erde nicht unertan machen kann, er muß als ein Teil dieser Erde in ständigem Kontakt mit Machtgruppen und Naturkräften leben. Sodann seien Interpretationen der „verantwortlichen Gesellschaft“ als „Gott in der Geschichte“ problematisch. Gott rechtfertigt keine Epoche der Geschichte. Wahr sei vielmehr: „Die Welt wandelt sich jetzt so rasch, daß es keine Gewisheiten mehr gibt: keine Autorität, die uns mit rechten Antworten versorgt. Die Frage, mit der wir konfrontiert sind, ist, ob wir tatsächlich den Versuch machen wollen, den Prozeß wirklichen Verstehens in Gang zu setzen.“

Um diesen Versuch zu leisten, müßten aber die Delegierten aus den entwickelten Ländern endlich auf den Stil verzichten, daß sie über die Nöte der Welt Bescheid wissen und nur hierhergekommen sind, um sich auszusprechen, nicht aber um zu lernen. Man sollte sofort zu Beginn der Konferenz falsche Erwartungen begraben: „Die Technik setzt alle Gewisheiten außer Kurs — sie fordert unsere Vorurteile

heraus. Falls wir diese Tatsache nicht erkennen, wird als Ergebnis dieses Treffens der Glaube gestärkt, die Christenheit habe der heutigen Welt nichts mehr zu sagen und sie sei unfähig, die Trends der gegenwärtigen Technik unter Kontrolle zu bringen. In Alternative dazu kann uns diese Tagung auf den Weg zu einer religiösen Ethik bringen, die eventuell die technischen und wirtschaftlichen Triebkräfte, die unser Leben heute bestimmen, in Bann zwingt.“

Aber man solle den Preis für diese Besinnung nicht unterschätzen. „Die Kirche wird genötigt, die säkulare Welt auf eine Art herauszufordern, wie es in Jahrhunderten nicht geschehen ist.“ Theobald schloß mit dem Satz J. B. Soucek's: unser Leben werde nicht mehr viel länger bestehen, „es sei denn, die führenden Staatsmänner empfangen – in kritischen Augenblicken – Erkenntnisse, die in letzter Analyse aus der Bergpredigt genommen sind. Dies sollte die Kirche sowohl demütig wie mutig machen.“ Anders könnten wir nicht überleben! Nach dieser erregenden Analyse verteilten sich die Delegierten vorerst auf die einzelnen Diskussionsgruppen.

Das Generalthema wurde auf vier Sektionen verteilt. Die erste diskutierte „Die wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht“, die zweite „Die Rolle des Staates in einer revolutionären Epoche“, die dritte „Pluralismus und internationale Zusammenarbeit“, die vierte „Die Wirkungen der sozialen Umwälzungen auf den einzelnen und die Gruppen“. Der einmalige Charakter der z. T. leidenschaftlichen Beratungen lag darin, daß hauptsächlich kompetente Laien von Rang, Wirtschaftsfachleute und Soziologen ihre Sache aus kirchlicher Verantwortung sagten und daß auch entsprechende katholische Laienexperten als offizielle Berater zu Wort kamen. So hat diese Weltkonferenz erstmals die Kompetenz einer gesamtchristlichen Laienverantwortung für die Kirche dokumentiert.

(„Herder-Korrespondenz“ Heft 8/August 1966, S. 387–390.)

## Ergebnisse der Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft“

Die Genfer Studienkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“, einem bescheidenen Referat der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen, wie es lange schien, war „eine schöpferische Begegnung, deren Ergebnisse die kommende Zeit mitbestimmen“, erklärte der neue Generalsekretär des Weltrates, Eugene Carson Blake, in einer abschließenden Pressekonferenz (epd, 26. 7. 66). Er nannte sie ein gewagtes, ein revolutionäres Experiment. Man wird ihm zustimmen können, wenn man die Fülle der Vorträge, Sachanalysen und Berichte samt ihren Vorarbeiten (vgl. die Studienbände, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 330–335) — einschließlich der Konzilskonstitution über die Kirche in der modernen Welt — mit langem Atem durchforscht. Es war durchaus keine künstliche Verklammerung dieser Weltkonferenz der 400 Experten, davon über die Hälfte aus Entwicklungsländern und zwei Drittel Laien, mit dem Vorhaben der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ des Weltrates und des Sekretariats für die Einheit der Christen, als diese vor Konferenzbeginn eine Koordinierung der Beschlüsse mit dem Schema XIII anregte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 387). Mag sein, daß mit dem Vorschlag auch einer Radikalisierung der Konferenz entgegengewirkt werden sollte. Aber eine Prüfung ihrer Ergebnisse und der Vergleich mit dem Abschnitt der Pastoralkonstitution „Über den Aufbau der internationalen Gemeinschaft“ (83–93) macht es offensichtlich, daß in Genf eine längst wirksame Koordinierung, ja Verklammerung der Ideen und Programme ratifiziert wurde, und zwar mit dem Segen katholischer Autoritäten durch Laienexperten, die in allen Teilen der Welt in politischer, wirtschaftlicher oder wissenschaftlicher Verantwortung stehen.

### *Zusammenhang mit Schema XIII*

Aus dem Referat des neuen Untersekretärs der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Charles Moeller, in einer Plenarsitzung über „Das Miteinandersein der Kirchen in der modernen Welt“ hätte man diese Verklammerung noch nicht entnehmen können. Der fast zu weitläufige gelehrte Vortrag erklärte die Entstehung der Pastoralkonstitution aus der Entwicklung der katholischen Soziallehren seit der Renaissance und glich eher einem apologetischen Plädoyer für die katholische Kirche, die für eine Zusammenarbeit gerüstet sei, besonders durch das von Papst Paul VI. am 7. Juli 1966 gegründete „vorläufige Komitee“ für das Laienapostolat. Erst eine Pressekonferenz brachte es an den Tag, die Msgr. Moeller gemeinsam mit dem Beobachter Msgr. Gremillion, Direktor der Abteilung für sozio-ökonomische Entwicklung beim Catholic Relief Service in New York, gegen Ende der Tagung abhielt. Die Herren wurden u. a. gefragt, ob und wieweit sich die Arbeit der Ökumenischen Bewegung für das Studium der Gesellschaftsfragen im Schema XIII des Zweiten Vatikanums niedergeschlagen habe. Die Antwort von Moeller war genau und überraschend.

Zuvor hatte er festgestellt, wir hätten eine christliche Welt, die sich daran gewöhnt hat, eine Reihe zeitlicher Strukturen im Zeichen der Sakralisierung zu verstehen. Sichtbarer Beweis dafür sei, daß die großen Städte Europas um die Mitte von Domen entstanden seien wie z. B. Notre-Dame von Paris. In New York sehe man die andere, vom Menschen geschaffene Welt, in der sich die vielen Kirchen der verschiedenen Bekenntnisse unter den Riesenbauten verlieren. Daraufhin stellte Msgr. Gremillion als Ziel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt die Schaffung neuer juristischer Strukturen einer Weltgemeinschaft heraus, um den Frieden zu bewahren und die enormen wirtschaftlichen Ungleichheiten der Völker zu überwinden. Nun erfolgte die bemerkenswerte Information von Charles Moeller.

Er erzählte, es hätten zwei vorbereitende Zusammenkünfte dieser Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft“ stattgefunden, eine davon in Genf im März/April 1965, bevor das Schema XIII vollendet wurde, und zu dieser Tagung sei er selber mit Msgr. Gremillion eingeladen worden, um über den Entwurf des Schemas XIII zu berichten. Bei dieser Gelegenheit hätten sie eine Reihe von Anregungen erhalten. Außerdem hätten schon im Februar 1964 während des ersten Entwurfs zum Schema XIII einige Mitglieder des Weltrates der Kirchen auf Einladung der Konzilskommission hin an den Beratungen in Rom teilgenommen und zahlreiche Vorschläge gemacht. So sei das Schema XIII „von Anfang an in Gemeinschaft, in Zusammenarbeit, in der Sorge um die Zusammenarbeit“ mit der Tätigkeit des Weltrates der Kirchen entstanden. Die Anwesenheit dieser katholischen Beobachter auf der Genfer Konferenz war also kein Zufall, sondern die Fortführung der bereits eingespielten Zusammenarbeit zur Bewältigung der internationalen Fragen, von denen das letzte Kapitel der Pastoralkonstitution so auffallend konkret handelt.

#### *„Priorität der Dringlichkeit“*

In die weitgespannte Vorbereitung der Genfer Studienkonferenz gehört nach Msgr. Gremillion auch die 1958 begonnene Studienarbeit über die Kirche und die Gesellschaftsstrukturen in Lateinamerika, die von Fr. Houtart, Generalsekretär der FERES, geleitet und in 45 Bänden niedergelegt worden ist. Auch Houtart war als Beobachter in Genf, und einer seiner Experten hielt sogar als mitwirkender „Berater“ ein wegweisendes Referat aus dem Forschungsbereich Lateinamerika. Nach Gremillion ist das Konzil über diese lateinamerikanischen Forschungsarbeiten vor die Probleme von Kirche und moderner Welt gestellt worden. Bemerkenswert in dieser Pressekonferenz war, daß Msgr. Moeller der praktischen Zusammenarbeit, wie sie die Pastoralkonstitution durchweg fordert, eine „Priorität der Dringlichkeit“ zuerkennt, wenn man sie auch nicht vom theologischen Dialog ganz trennen dürfe, und wegen dieser Dringlichkeit habe der Papst mit dem „Vorläufigen Komitee“ für das Laienapostolat den ersten Schritt zur Verwirklichung des Abschnittes 90 der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt getan (vgl. ds. Heft, S. 393).

Nach diesen authentischen Informationen ist es erlaubt, zu sagen, daß die Genfer Studienkonferenz mehr war als eine im bisherigen Sinne „ökumenische Angelegenheit“. Sie war mit allen ihren Risiken ein überlegter und geplanter Akt gesamtchristlicher Verantwortung kompetenter Laien, bei dem die Theologen mitzogen und mitgezogen wurden.

## „Die Illusionen fortgespült . . .“

Es ist nun nicht ganz leicht, das immense Material der vier Sektionen und drei Arbeitsgruppen in einer kurzen Übersicht zu ordnen. Vor allem ist zu beachten, daß nicht die sehr umfangreichen formulierten Berichte, die die Konferenz entgegennahm und die zusammen ein Buch ausmachen und für die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen (1968 in Uppsala) bestimmt sind, das Entscheidende darstellen. Diese Studienkonferenz hatte keine Legitimation zu Entscheidungen, wenn das auch manchmal in Resolutionen vergessen wurde. Daß sie in dieser Zusammensetzung und mit namhafter katholischer Beteiligung stattfand, daß sie bei den zur Diskussion gelangenden Problemen nicht am Radikalismus afrikanischer und asiatischer Vertreter zerbrach, sondern vielmehr die Organisation einer intensiveren und kontinuierlichen Studienarbeit begründete, vor allem, daß von den Sachfragen der Weltbewältigung her eine neue gesamtchristliche und jetzt erst ökumenische Solidarität in Erscheinung trat, ist ein folgenreiches Ereignis vollen Ranges. Es ist daher für katholische Beobachter durchaus sachgemäß, von einer Erfüllung und Fortführung der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt zu sprechen. In Genf wurde gleichsam das Zweite Vatikanische Konzil weitergedacht, in anderem Maßstab und mit anderen Methoden.

Der Organisationssekretär der Konferenz, Paul Abrecht, kennzeichnete nach der ersten Halbzeit der Tagung in einer Pressekonferenz vom 19. Juli treffend den nächstliegenden Zweck der Diskussionen. Er sagte, die Diskrepanz zwischen dem Denken in den Kirchen der jungen Nationen und dem in den Kirchen des Westens sei endlich klar zutage getreten. Viele Teilnehmer aus dem „Westen“ seien von den Sprechern der „Dritten Welt“ schockiert worden, weil ihre selbstverständlichen westlichen Ideologien und Strukturen herausgefordert wurden: „Die Kirchen des Westens waren unwissend, ja sogar selbstgefällig, hinsichtlich dieser Diskrepanz. Die Illusionen sind jetzt fortgespült worden, man hat offen miteinander gesprochen; wir treten jetzt in eine konstruktive Phase ein“, die Phase kritischer Selbstprüfung der großen Kirchen (öpd, 20. 7. 66).

### Die Hauptprobleme

Nennen wir zunächst ganz allgemein die Themen der Sektionen und der Arbeitsgruppen, ehe wir die kritischen Brennpunkte der Diskussion herausgreifen, die hinreichende Bedeutung für alle haben und wertvolles Wissen vermitteln, etwa über die Lage in Lateinamerika, die besonders gründlich diskutiert wurde. „Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht“ war nicht nur das Thema der Sektion I, es war im Hinblick auf die in der Eröffnung präsentierte Technologie (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 387 f.) auch Thema Nummer 1. An diesem Thema ist nichts spezifisch Ökumenisches. Es hätte auch von einer internationalen Tagung von Wirtschaftsexperten ohne kirchliche Bindung und Verantwortung behandelt werden können.

Daß aber diese vielschichtigen Fragen endlich in Genf den Kirchen als Gewissensfragen einer neuen politischen Ethik aufgegeben und den Theologen zum Durchdenken vorgelegt, ja aufgedrängt wurden, weil „die Kirchen unwissend sind“ und ihre Verantwortung in der heutigen Welt nicht kennen, betrifft alle Christen. John Bennett, Präsident des Union Seminary von New York, erklärte nach dem Vortrag von Msgr. Moeller: „Das soziale Denken in irgendeiner Gruppe von Christen macht es nicht länger möglich, zwischen Protestanten und Katholiken zu unter-

scheiden.“ Die internationale Zusammenarbeit sei jetzt gesichert. Im übrigen sollten die Protestanten bedenken, daß es heute mehr „prophetische Laienstimmen“ unter den Katholiken gibt, und die Genfer Konferenz werde kein geringeres Echo im Katholizismus haben als bei den Mitgliedern des Weltrates der Kirchen. Es kennzeichnet freilich die besondere Führungsqualität der Männer des Weltrates, daß sie diese harte Konfrontation arrangiert haben und dabei die Hilfe katholischer Autoritäten suchten und fanden, und zwar anscheinend mehr bei der Kongregation für die Glaubensverbreitung als beim Sekretariat Bea, das nur durch einen „Gast“, Father Thomas Stransky, vertreten, jedoch vorher eingeschaltet war (vgl. Study Encounter Vol. II Nr. 2, Genf 1966).

Nächst dem Bericht der Sektion I kennzeichnet der Bericht der Arbeitsgruppe A (der Technologen) den Kern der Beratungen: „Die Möglichkeiten des gegenwärtigen technischen und wissenschaftlichen Umbruchs.“ In seinen nüchternen und zwingenden Schlußfolgerungen zeigt er, daß die Kirche durch die Stimme kompetenter Laien jetzt die Sprache der technischen Zivilisation beherrscht und die neue politische Ethik zur Bildung einer notwendigen Weltgemeinschaft formulieren kann mit den Pflichten für die Industrienationen, ihre technologische Überlegenheit in den Dienst der Entwicklungsländer zu stellen, und mit der Pflicht für die Kirchen, neue Strukturen zu entwickeln, die es ihnen möglich machen, innerhalb der technisch-wissenschaftlichen Gemeinschaft als Motor zur Befreiung des Menschen zu wirken. Hier wurden Technologen zum Gewissen der Kirchen.

#### *Um das Recht zur „christlichen Revolution“*

Der Bericht der Sektion II analysiert das äußerst umstrittene Thema „Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs“. In diesem Rahmen wurde das heißeste Eisen, das Recht der Christen zur Teilnahme an Revolutionen, diskutiert, wofür glanzvolle Referate den Stoff boten. Es zeigte sich ein neues Verhältnis zur Macht im Dienste des Abbruchs traditioneller Strukturen, die nicht mehr dem Gemeinwohl entsprechen, sondern die Bedürftigen immer tiefer absinken lassen. Über *Mater et magistra* hinaus wurde hier die Verantwortung des Staates vor allem in den Entwicklungsländern bejaht, aber auch die Bedeutung des Rechtes für ein revolutionäres Handeln festgestellt und eine Romantisierung der Revolution abgelehnt.

Der Bericht der Sektion III „Auf der Suche nach neuen Formen internationaler Zusammenarbeit in einer pluralistischen Welt“ faßt u. a. die Debatten um die Verhinderung eines nuklearen Krieges einschließlich der Vietnamfrage zusammen und ist ein großes realistisches Bekenntnis zur Schaffung einer politischen Weltgemeinschaft. Da es noch keine Weltregierung gibt und sie vorerst angesichts der Gegensätze der Atomgiganten und der nicht zu verantwortenden Isolierung Chinas auch noch nicht erreicht werden kann, resigniert der Bericht nicht etwa, sondern erklärt: Bei der „mangelnden Einfallskraft aller etablierten Mächte in dieser Welt“ fällt die Verantwortung auf die Christen, alles zu tun, um die Vereinten Nationen zu stärken und für regionale Zusammenschlüsse zu wirken. Eine detaillierte und höchst konkrete politische Ethik, in der es nach der Rede von Papst Paul VI. vor den UN keine konfessionellen Unterschiede mehr gibt. Die drängenden Sachfragen und die Sorge um den Menschen haben die gemeinsame Verantwortung gefestigt. Auch dieser Bericht hält den Christen die Beteiligung an revolutionären Methoden offen und fordert sie auf, sich bessere Kenntnisse in der Anwendung eines gewaltlosen Widerstandes anzueignen. Denn Christen müßten heute bei der Gefahr, daß sich

die beherrschenden Mächte unwiderruflich mit Hilfe der Technologie konsolidieren oder Technokratien ausbilden, das Zeugnis einer radikalen Nonkonformität zugunsten aller Bedrängten und Ausgebeuteten geben. Ökumenische Verantwortung ist von nun an Verantwortung der Christen für die Organisation der Einen Welt gegen die Vorherrschaft des weißen Mannes und den „Mythos seiner rassischen Überlegenheit“. Wohl noch nie hat eine ökumenische, wir betonen: eine gesamtchristliche Konferenz das Evangelium so konkret verstanden und verkündet, weil sie aus der vollen Kenntnis der Wirklichkeit dieser Welt sprechen konnte, während die Theologen nicht aus den Prinzipien herausfanden.

#### *Für eine veränderte Struktur der Kirche*

Das gilt in anderer Weise auch für den Bericht der Sektion IV über „Die Suche nach Gemeinschaft in der modernen städtischen, technischen und pluralistischen Gesellschaft“. Ausgehend von der umwälzenden „Stoßwirkung der Technik“ wird der Kirche aufgegeben, diese endlich zu verstehen und „vor allem den Preis klar zu erkennen, den der Umbruch in Gestalt menschlichen Leidens und menschlicher Orientierungslosigkeit sowie durch das Zerbrechen der geliebten Formen und Traditionen kostet. Sie muß sich auf die Seite der Opfer dieses Umbruchs stellen.“ Bejahung der vollen Gleichberechtigung der Frau in der Familie, verantwortliche Elternschaft, Förderung einwandfreier Empfängnisverhütungsmittel, notfalls durch eigene Forschungen auf diesem Gebiet, Widerstand gegen jedwede Rassendiskriminierung, Öffnung für den Erneuerungswillen der jungen Generation sind einige der Themen des Berichtes. Und eine der harten Schlußfolgerungen lautet: „Das Problem der gegenwärtigen Struktur der Kirche ist dies, daß sie für eine vergangene westliche Gesellschaftsform entwickelt wurde, die statisch, größtenteils agrarisch und religiös konformistisch war.“ Jetzt müßten alle Konsequenzen aus der Säkularisierung gezogen und die Kirche wieder missionsfähig gemacht werden. Ihre Grundaufgabe bestehe darin, „der Welt ein Netz gegenseitigen Vertrauens zu liefern“ und wieder „eine Dienstgemeinschaft“ zu werden.

Noch einige Bemerkungen über die kurzen Berichte der Arbeitsgruppen B und C. Man spürt an der Schwäche ihrer Diktion, daß sie vorwiegend von Theologen verfaßt sein dürften. Der erstere formuliert im einzelnen, was über den notwendigen Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaft gesagt werden muß: Überprüfung des traditionellen Naturbegriffes und seine klarere Unterscheidung von der Schöpfung Gottes, da beide so oft verwechselt werden. Die Entgottung der Natur durch die Bibel sei das Fundament einer modernen Wissenschaft und Technik. Aber wie sei die Herrschaft des Menschen über die Natur zu verstehen im Verhältnis zur Heilsgeschichte Gottes? Jedenfalls gebe es keine göttlich vorgezeichnete Gesellschaftsordnung. Die Theologie müsse ihr bisheriges — westliches — Denken überschreiten und in ständigem Dialog mit Naturwissenschaft, Soziologie und Technik der Kirche die Zukunft öffnen. Das ist auch schon innerhalb der katholischen Theologie erkannt und gesagt worden. Die Gemeinsamkeit der Arbeitsrichtung ist auch hier evident.

#### *Ausbau des Weltrates der Kirchen*

Für „das Wirken der Kirche in der Gesellschaft“ machte Arbeitsgruppe C neue Vorschläge, die praktisch schon in den jeweiligen Sektionsberichten besser und konkreter enthalten sind, abgesehen von der Forderung, die Organisation des Weltrates der Kirchen besser auszurüsten, damit sie mit mehr Gewicht für wirtschaftliche Gerechtigkeit wirken kann. An zahlreichen Beispielen bestehender regio-

naler kirchlicher Organisationen und Studienzentren wird schließlich „die Schaffung eines ökumenischen Forums zur Fortsetzung des Gespräches über internationale Wirtschaftsfragen“ empfohlen, wobei selbstverständlich immer die Katholiken eingeschlossen werden, und es wird der Kirche nahegelegt, in den Industrienationen für eine Erhöhung der Entwicklungshilfe auf mindestens 2 Prozent des Bruttovolkeinkommens zu dringen.

Alle diese naturgemäß zu Kompromissen gewordenen Berichte bekämen mehr Farbe und Leben, wenn über die heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der Sektionen, von denen die Presse ausgeschlossen war, mehr durchgesickert wäre. Wir müssen uns daher behelfen und die Hauptfragen durch Zitierung der öffentlichen Referate dokumentieren. Im wesentlichen war es ja nur ein Zentralproblem, wie die Kirchen zum Sieg der technischen Revolution zugunsten der zwei Drittel Armen in der Welt beitragen beziehungsweise die Konsolidierung einer Technokratie des weißen Mannes verhindern können. Es ging um die aktuelle Einsicht in das, was heute Gottes Gerechtigkeit ist. Die Bemühung darum fand ihren theologischen Ausdruck sowohl in koordinierten Versuchen, die Christen für die „Revolution“ zu gewinnen, als auch in den Analysen namhafter Entwicklungsexperten, wie die Entwicklungshilfe der Industrienationen durch geeignete Maßnahmen politischer und wirtschaftlicher Zusammenarbeit aus der gegenwärtigen Stagnation herausgeführt werden kann, mit besonderer Berücksichtigung der Lage in Lateinamerika, in Afrika und Asien. Hören wir zunächst aus den Voten der Theologen, die sich vor den Laienexperten von der besten Seite zeigen wollten, aber nicht durchwegs den gewünschten Eindruck machten. Am durchschlagendsten war wohl die Tonbandpredigt des bei den Rassenunruhen in Chicago festgehaltenen Martin Luther King, auf die wir am Schluß dieses Berichtes eingehen. Am provozierendsten, auch für unser Denken, war der Vortrag von Professor Richard Shaull (Vereinigte Presbyterianer) vom Princeton Seminar. Man sieht in ihm mit Grund den theologischen Berater des neuen Generalsekretärs Blake. Er war schon durch seinen Beitrag in den Studienbänden aufgefallen (I, 28 f.; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 332). Shaull ist kein Schreibtischtheologe, er hat das Thema seines Vortrags: „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie“ in den kritischen Verhältnissen Lateinamerikas an Ort und Stelle studiert und gab den theologischen Kommentar zu den soziologischen Analysen der Fachleute, auf die wir im nächsten Bericht zurückkommen, da sie sehr stark die katholische Verantwortung ansprechen. Eigentlich ist Shaulls Referat die gezielte Antwort auf ein ähnliches von Professor Heinz-Dietrich Wendland, Münster, das zu akademisch geraten war, und beide wiederum bekamen das passende Echo von Erzpriester Vitali Borovoj, dem Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Weltrat der Kirchen. Die durchgehende Linie des Protestes von New York bis Moskau, die aus den betroffenen Kontinenten ergänzt wurde, ist ein großes Panorama des Umbruchs, das die Konferenzleitung im Anschluß an die Vorträge der Technologen vermitteln wollte. Man wird sich ihm stellen müssen.

### *Christliche Verantwortung für die Revolution?*

Shaull widerspricht nachhaltig der christlichen Tradition, die sich in falschem Konservatismus stets aus der Feuerlinie der sozialen Kämpfe herausgehalten habe. Er nennt mit dem Zeitanalytiker Arthur Rich „die christliche Existenz eine revolutionäre Existenz“, weil die Gottesherrschaft die Gerechtigkeit fordert. Er erwartet, daß die Kirche die revolutionären Situationen ernst nimmt und ihre Verant-

wortung leistet. Sie müsse, wo es die Lage gebietet, den sozialen Umbruch hervorrufen wollen, also wissen, wie der revolutionäre Kampf konkret aussieht. Grund zu dieser Pflicht ist eine soziologische Einsicht (also nicht ein moraltheologisches Prinzip): „Wir entdecken, daß in ihren am weitesten fortgeschrittenen Stadien die Technik trotz ihres revolutionierenden Einflusses auf die Strukturen der modernen Gesellschaft die Tendenz auf ein totales System sozialer Beherrschung und auf ein Ethos hat, eine Tendenz, die fast unbegrenzte Möglichkeiten für die Bewahrung der bestehenden Ordnung bietet.“ Es liege die Erfahrung von Leuten vor, die mit dem Versuch kleinerer organischer sozialer Reformen begonnen haben und nun eines anderen belehrt wurden. In den Entwicklungsländern habe sich herausgestellt, daß „Entwicklung nicht nur eine Frage des raschen technischen Fortschritts und der Industrialisierung ist, sondern der Veränderung des gesamten Komplexes der Faktoren, die die feudale koloniale Ordnung ausmachen“. Shaull beruft sich dabei auf die Forschungen des katholischen Experten Candido Mendes de Almeida aus Rio de Janeiro, der auf der Konferenz einige Erkenntnisse ausbreiten konnte. Die gleiche Situation finden nach Shaull die Führer der Armen in den städtischen Gettos der Vereinigten Staaten vor, wo ohne eine Veränderung der Strukturen nichts erreicht werden könne, daher die gegenwärtige revolutionäre Entwicklung der Bürgerrechtsbewegung.

Zum tieferen Verständnis dieser Tatbestände von der unüberwindlichen Macht der technischen Ordnung verweist Shaull auf das kürzlich erschienene Buch von Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, das in der amerikanischen Studentengeneration große Wirkung habe. Danach könne die Technik auf die Dauer, wie die Dinge faktisch liegen, nur zum Wohle des Menschen und seiner Erfüllung beitragen, wenn sie durch eine Revolution in Schranken gewiesen wird. Hier bilde sich ein Gemeinschaftsbewußtsein zwischen den revolutionären Strömungen in Lateinamerika und den Minderheiten der technischen Gesellschaft, die nicht zu ihrem Recht kommen.

### *Das Schreckwort vom Guerillakrieg*

Diese Sachlage gebe ein ernstes Problem auf. Revolution im alten Sinne würde einen Zusammenbruch der ganzen verzweigten technischen Gesellschaft bewirken. Also bedürfe es einer neuen revolutionären Strategie. Sie muß ein System, das größere Veränderungen verhindern will, dadurch beständig unter Druck setzen, daß an verschiedenen Stellen gleichzeitig auf kleine Veränderungen gedrungen wird. Vorbild dafür sei die militärische Strategie des Guerillakrieges, nur mit anderen und möglichst friedlichen Mitteln.

Diese Theologie eines „beschränkten Kampfes kleinerer Gruppen in einer permanenten Revolution“, dem Leben in Nord- und Südamerika abgeschaut, wirkte hart auf die westlichen Delegierten der Konferenz, zumal da immer Vietnam und Mao Tse-tung dahinter gesehen wurden, obwohl auch Shaull einige Sicherungen vornahm: der Gebrauch von Gewalt müsse dem Zweck angepaßt und das revolutionäre Engagement der Christen kritisch sein, d. h. „den latenten Götzendienst in den revolutionären Bewegungen aufdecken“. Seine Theologie der Revolution ist also pastoral und untersteht der Kritik der „jüdisch-christlichen Tradition“. Immerhin, sie widerspricht der nicht-biblichen Tradition eines statischen, ungeschichtlichen Weltbildes. Shaull will der christlichen Ethik, die konformistisch war, ihre „niederreißende und umgestaltende Kraft“ (nach Jer. 1, 10) zurückgewinnen. Er empfahl zum Schluß das Studium des neuen Buches von Harvey Cox, dem baptistischen Theologen von Harvard, über „The Secular City“ (deutsch: „Stadt ohne

Gott?" Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966; vgl. auch Herder-Korrespondenz des Jhg., S. 332 und 344).

Seine Thesen könnten zu einseitig wirken, wenn man außer acht läßt, daß vor ihm der Münsteraner Sozialethiker Wendland bereits ein sehr gründliches Plädoyer für die christliche Revolution gegeben hatte, natürlich mit einer kompletten Theorie der Revolution und einer Gegenüberstellung von Karl Marx mit dem Vater der konservativen Sozialethik Friedrich J. Stahl. Weil er aber zu sehr von moraltheologischen Prinzipien ausging, statt von soziologischen Analysen, mußte er bei der Begründung des „revolutionären Elements im Evangelium“ auf die Theologie von Paul Tillich und Arthur Rich mehr Sicherungen einbauen. Er bekannte sich zu dem Glauben, „daß Gott selbst der menschlichen Geschichte die Zukunft offen hält und daß sich hieraus viele, bisher noch nicht erkannte, neue Möglichkeiten zur Ordnung und Gestaltung der Gesellschaft ergeben“, Christen haben die Freiheit zur Planung im Kleinen wie im Großen. Aber seine Neuinterpretation der „verantwortlichen Gesellschaft“ auf revolutionäre Planung hin, „den christlichen revolutionären Humanismus“, der sich grundsätzlich nur auf gewaltlosen Widerstand gründen dürfe, wirkte auf die Südamerikaner, Afrikaner und Asiaten wie graue Theorie.

#### *Russische Ironie*

Nach Wendland und Shaull bekam Erzpriester Borovoj das Wort zur „Relevanz der Theologie in der sozialen Revolution unserer Zeit“. Das Thema war damit umgekehrt, von seinem Standort zu Recht. Denn er wies darauf hin, es sei leicht, eine „Theologie der Revolution“ zu ersinnen, wenn man nicht von ihr betroffen werde, und es sei etwas anderes, fünfzig Jahre als Kirche inmitten der Revolution leben zu müssen. In diesem Echo auf die Theologen aus dem Westen war, wie nicht anders zu erwarten, viel Verteidigung „unserer Sowjetwirklichkeit“, viel Selbstanklage gegen die orthodoxe Kirche, die sich lange der Revolution zu ihrem Schaden widersetzt habe, und viel Interpretation des Evangeliums auf soziale Revolution, untermischt mit konventioneller Bußpredigt an die Kirchen mit dem Schluß: „Die bloße Existenz unserer Kirche mit ihren Millionen Gläubigen, die aktiv am Aufbau des Sozialismus beteiligt sind, stellt der säkularen Gesellschaft die Aufgabe, die Stellung und Bedeutung des Christentums in der Zukunft neu zu überdenken . . .“

Ein etwas harmloses Echo, sehr viel harmloser als die verzweifelte Anklage des nigerianischen Rechtsanwalts Bola Ige (Anglikaner), der tags zuvor in seiner Analyse der „politischen und wirtschaftlichen Dynamik neuerwachter Völker“ angesichts des technologischen Komplots der Vereinigten Staaten mit der Sowjetunion die einzige Hoffnung der „Dritten Welt“ in der Chinesischen Volksrepublik verkündete, ohne deren aufstrebende Macht die volle Emanzipation der Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas nicht gelingen werde. Wir erwähnen hier dieses Referat, weil ohne diesen grellen Hintergrund die harte Sprache von Shaull vielleicht den Europäern zu gesucht erscheinen könnte. Die Analyse der Lage in Lateinamerika und Asien durch ruhig abwägende Fachleute wird später das Bild ergänzen und erweisen, daß Shaull mit dem hinter ihm stehenden Generalsekretär Blake keinen Husarenritt veranstaltet hat.

#### *Nikodim über den sozialen Dialog*

Zum Schluß dieses Berichtes über die Hauptvorträge auf der Genfer Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ noch ein Auszug aus dem lebenswürdigen und positiven Korreferat des russisch-orthodoxen Erzbischofs Nikodim zum Vortrag von

Charles Moeller: „Der Dialog mit den römischen Katholiken über das gegenwärtige christliche Sozialdenken.“ Nikodim ging von der Enzyklika *Pacem in terris* aus, die allen die positive Aufgabe der Erhaltung des Friedens gestellt habe. Dann verweilte er ausführlich beim Rundschreiben *Ecclesiam suam* Papst Pauls VI. über den Dialog der Kirche mit allen, auch den Atheisten. Aber bei einem zu großen Unterschied in der Ideologie sei der Dialog „unvermeidlich fast undenkbar“. Es käme nicht nur auf die Form, sondern sehr auf den Inhalt des Dialogs an und die Wahl der korrekten Methoden. Nikodim bejahte, daß die Kirche an der übernatürlichen Echtheit des christlichen Lebens festhalten müsse und, mit Paul VI. zu reden, nicht der Mode folgen dürfe. Er bejahte auch den vom Papst herausgestellten „Dialog des Heils“, aber dieser Dialog müsse sich hüten vor einem falschen christlichen Widerstand. Er wünschte keine Verdammung, sondern eine Haltung gegenseitigen Dienens. Dann ging er über zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt und betonte, daß im römisch-katholischen Sozialdenken die überwiegende Bedeutung des menschlichen Faktors bei der Lösung konkreter Probleme bekundet worden sei, und zwar so, daß die Soziallehren „zuweilen keinen evolutionären Charakter, sondern vielmehr den revolutionären Charakter einer vorwärtsgerichteten und aufrichtigen Behebung gewisser irriger, obgleich tief in der kirchlichen Lehrtradition verwurzelter Auffassungen haben“. Er belegte diese Beobachtung an der Behandlung des Privateigentums.

Nach seiner Überzeugung lasse sich das Problem der Eigentumsformen letzten Endes nur vom Volk lösen, und bei jeder Lösung müsse unter den gegebenen Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen der Einsatz so organisiert werden, daß er dem Gemeinwohl diene. Sodann stellte er gegenüber der Lehre Johannes' XXIII. in *Mater et magistra*, die noch sehr am Privateigentum festhalte, einen beträchtlichen Fortschritt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* fest. Sie enthalte nach seiner Kenntnis „keine solche Äußerungen über die Unantastbarkeit des Privateigentums oder Bekundungen einer direkten oder indirekten Verdammung des sozialistischen Systems“. Er meinte jene Abschnitte der Pastoralkonstitution, die den rechten Eigentumsgebrauch im Dienste des Gemeinwohles vorschreiben und Enteignungen gutheißen, wenn z. B. Latifundienbesitzer ihren Boden nicht recht zu nutzen wissen (Abschnitt 71). Dieser Hinweis paßte gut in den Rahmen der Konferenz. Sie hatte ja gewisse unhaltbare Zustände, besonders in Lateinamerika im Auge, die ihrerseits wiederum auf die Fassung der Pastoralkonstitution eingewirkt hatten, wie wir oben erfahren haben. Jedenfalls sollte dieser Hinweis des Metropoliten Nikodim das Thema von der „christlichen Revolution“ in eine konkrete und diskutierbare Beziehung zum Zweiten Vatikanischen Konzil bringen. Leider war nicht zu erfahren, wie Msgr. Moeller und seine Mitarbeiter den ihnen zugeworfenen Ball zurückgespielt haben. In seinem Vortrag über die katholischen Soziallehren hatte Moeller diesen konkreten Punkt nicht erwähnt.

#### *Die Gottesdienste*

Es versteht sich, daß diese Studienkonferenz ihre geistliche Umrahmung und ihre gottesdienstlichen Höhepunkte hatte. Was der Eröffnungsgottesdienst nicht leisten konnte, geschah am 17. Juli im gemeinsamen Sonntagsgottesdienst in der Kathedrale Calvins, St-Pierre. Der erwartete Prediger Martin Luther King mußte in Chicago bleiben, um dort konkret das Thema der Konferenz zu verwirklichen. Aber man hatte darauf verzichtet, ihn durch einen anderen Geistlichen zu ersetzen, zumal er seine Predigt auf Magnettonband geschickt hatte, so daß die Besucher der Kirche den Abwesenden ergriffen hören und die Fernsehzuschauer ihn sogar

sehen konnten, ein wirksames Beispiel vom Nutzen der Massenkommunikationsmittel im Dienste der aktuellen Verkündigung.

Obwohl diese Predigt schon 1963 in einem Predigtband gedruckt war, wirkte sie für den Tag und für die Konferenz als das Heute Gottes. Sie war eine vollmächtige Auslegung des Gleichnisses von dem Freund, der des Nachts um drei Brote bittet (Luk. 11, 3—8), eine Ermahnung Jesu zum rechten, das heißt zum aufdringlichen Gebet. Aufregend wirkte die Transposition des Textes auf das Heute. Zunächst die Charakteristik der „Mitternacht“ im sozialen und im internationalen Bereich, der Mitternacht eines drohenden Atomkrieges über Vietnam, der moralischen Mitternacht, in der sich die Besitzenden befinden, an deren Türen die armen Völker pochen, so ernst pochen, daß eine „Ethik des Davonkommens“ nicht mehr hilft, sondern nur die Umkehr des Herzens wie der sozialen und wirtschaftlichen Institutionen. Sonst sei das Gericht unvermeidlich. Gott stehe hinter den Bittenden, man kann sie nicht mehr mit karitativen Gaben abspesen, man darf ihnen auch nicht die Steine eines theologischen Gottesbegriffes anbieten, wo sie nach Leben verlangen. Jetzt bleibe den Kirchen nichts anderes übrig, als sich von den privilegierten Klassen zu trennen, an denen sie sich allzulange festgehalten haben. Schluß mit den Lakaiendiensten für den Staat und einem engen Nationalismus! Die Kirche müsse ihre prophetische Sendung wiederfinden und die Reichen nötigen, den Armen die Gerechtigkeit zu geben.

Keine Zusammenfassung, keinen Auszug kann die Wucht dieser Predigt wiedergeben, die ein Führer der christlichen Revolution an die Männer richtete, die über die Notwendigkeit einer christlichen Revolution nachzudenken genötigt waren.

#### *Die Missio*

Der Abschlußgottesdienst vom 25. Juli 1966 war Lob und Dank und Buße: „Wir bekennen Dir, daß wir nicht so geliebt haben, wie Du geliebt hast. Wir haben soziale Ungerechtigkeit begangen, und unsere Gesellschaft ist unvollkommen, gespalten und manchmal zu Tode krank. Lehre uns Deine Wege in der Welt und in diesem Leben, das wir miteinander führen. Laß uns Dich nicht in ein enges Getto einschließen, das ‚Religion‘ heißt, sondern leite Du uns, Dich in der Fülle des Lebens als den Herrn der Politik, der Wirtschaft und der Kunst anzubeten.“ Das Bußgebet ging über in das gemeinsame Vaterunser. Als Schriftlesung diente das Prophetenwort, das Jesus (nach Luk. 4, 18 f) in der Synagoge von Nazareth zum Erweis seiner Vollmacht zitiert hatte, das große Trostwort an die Elenden und Gefangenen, die jetzt befreit werden (Jes. 61, 1—4).

Der Vorsitzende, der Inder M. M. Thomas, faßte in kürzester Form das Anliegen der Konferenz zusammen. Dann lasen Eugene C. Blake und Visser 't Hooft aus den Vorträgen wichtige Thesen vor und kommentierten sie, immer im Blick auf die neuen Staaten, die „vor einem lähmenden Übermaß an Armut und wirtschaftlicher Stagnation stehen“ und auf die Intervention der Kirchen bei den reichen Industrienationen warten: „Wir sind Zeugen einer Revolution, die Gott selbst hervorgerufen hat.“ Und „die Christen müssen sich unwiderruflich entschließen, die Vorteile scheinbarer Sicherheit des Traditionalismus und kirchlicher Privilegien aufzugeben“. Das letzte Zitat war aus einer Rede des katholischen Gastes, Barbara Ward, wir sollten uns nie wieder mit halben Wahrheiten und halben Versprechen zufriedengeben. Eine lange Liturgie mit eingestreuten Psalmworten, bei denen sich Liturg und Gemeinde abwechselten, schloß mit dem Segen des orthodoxen Erzbischofs Alexej. Unter den Schlußgebeten war auch ein Wort von Michel Quoist. („Herder-Korrespondenz“, Heft 9/Sept. 1966, S. 432—437.)

## Substanzwandel des Ökumenischen

An der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ ist eine tiefgreifende Veränderung im Bewußtsein einer gemeinsamen Verantwortung der Christen wie der Kirchen sichtbar geworden. Behelfsweise sei dieses näher zu untersuchende Phänomen ein „Substanzwandel des Ökumenischen“ unter dem Druck der Welt genannt. Bis in das Ökumenismuskonkordat und die erste Planung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppen“ Genf-Rom hinein überwogen jene Probleme, die mit der Una-Sancta-Bewegung seit zwanzig Jahren größere Aufmerksamkeit erregten und die auch einen Teil, den meist für wesentlich gehaltenen Teil der Ökumenischen Bewegung, „Faith and Order“, beherrscht haben. Grob gesagt, ging es da um die Wiederherstellung der dogmatischen wie ekklesialen Einheit der Christen oder um Kontroverstheologie im guten Sinn, eine Theologie des Verstehens der Partner anderen Glaubens und die Entdeckung von Lösungen für die verbleibenden Aporien der Glaubensverschiedenheit (vgl. dazu jetzt die Beiträge von Congar, Nissiotis und Schlink in: „Kerygma und Dogma“ 1966, Heft 3).

Ohne die beträchtlichen Fortschritte zu verkennen, die in diesen Spalten regelmäßig gebührend berichtet wurden, muß man doch sagen, daß ein Ende der Trennung noch nirgendwo auch nur in Sicht gekommen ist, ausgenommen die neue Haltung gegenseitiger Brüderlichkeit und des methodischen Gesprächs. Es war ein befreiendes Wort, daß gerade Msgr. Charles Moeller, Untersekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung, in Genf den Aufgaben der praktischen Zusammenarbeit im Dienste der Welt die „Priorität der Dringlichkeit“ zuerkannte. Er hat damit eine traditionelle Unterbewertung des „social gospel“ beseitigt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 432). Im übrigen geht es gar nicht mehr um jenes Gegenstück zu Faith and Order, das einmal mit der billigen Formel „Life and Work“ oder Praktisches Christentum umschrieben wurde, nämlich sozialreformerisches Denken und Handeln einzelner Christen aus theologischen Positionen des 19. Jahrhunderts. Es geht jetzt vielmehr um gemeinsame Verantwortung der Kirchen für öffentliche Gerechtigkeit in einem der technischen Zivilisation entsprechenden Denken, aber aus Verantwortung für das rechte Glaubenszeugnis. Das Wissen um diese Verantwortung hat letztlich seine tiefste Wurzel in der Wiederentdeckung der Heilsgeschichte, überhaupt der Prophetie in Israel, die nicht „Religion“, sondern totale Gerechtigkeit an der Schöpfung Gottes fordert.

### *Protokolle erreichter Gemeinsamkeit*

Auch ist diese Verantwortung schon kein Programm mehr, sie wird unter der Hand seit Jahren planvoll erprobt. Msgr. Moeller berichtet von zwei Zusammenkünften römisch-katholischer mit evangelischen Experten bei der Ausarbeitung des Schemas XIII. Es gab aber weitere. Uns liegen die gedruckten Protokolle mit den Vorträgen, Diskussionen und Berichten zweier Tagungen vor, die eine in

Genf (28.—31. 3. 65), die andere in London (18. bis 21. 2. 66), die gemeinsam von der Abteilung „Kirche und Gesellschaft“ des Weltrates der Kirchen und dem Vatikansekretariat für die Einheit der Christen abgehalten wurden, von beiden Seiten mit je 11 bis 14 Theologen und Sozialwissenschaftlern besetzt. Diese Protokolle, die unter dem Titel „Theologie und Sozialethik“ in einem Werkheft des Weltrates erschienen sind („Study Encounter“ Vol. II Nr. 2, 1966, S. 75 bis 102), sind eine unschätzbare Fundgrube für Erkenntnisse und Methoden zur Erhebung dessen, was hier versuchsweise als der „Substanzwandel des Ökumenischen“ bezeichnet wurde. Die gewichtigen Berichte, gemeinsam redigiert, sind für die „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ bestimmt und weisen eine fruchtbare Zusammenarbeit nach. Man wird sie vielleicht einmal als die Startbahn für das neue gesamtchristliche Verantwortungsbewußtsein ansehen. Die Errichtung gemeinsamer Forschungsinstitute, gemeinsamer Aktionen und Präsenz in den internationalen Organisationen und vor allem die Bildung einer neuen gemeinsamen Kommission für Kirche und Gesellschaft erscheinen im Programm, nachdem die theologischen Grundlagen mit einer Offenheit gegeneinander durchberaten worden sind, die sonst nur auf dem Vatikanum II vernommen wurde. Man schenkte sich nichts und fand sich doch zusammen.

Es seien hier nur, um das Interesse zu erwecken, aus den Abschlußberichten der gemischten Kommission einige Kerngedanken zitiert. Der Bericht über die „theologischen Probleme christlicher Sozialethik“ stellt u. a. fest, ein Vergleich der neuesten Dokumente des Weltrates der Kirchen mit den römisch-katholischen zum Komplex „Kirche und Gesellschaft“ (eine Fußnote nennt die Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt) habe die Teilnehmer zu der Überzeugung geführt, daß es keinen ausreichenden Grund mehr gibt, künftig dieses Gebiet getrennt voneinander zu bearbeiten. Man sollte sich freilich klarwerden über die anthropologischen wie christologischen Fundamente einer christlichen Sozialethik, und zwar jeweils an Hand der Fragen dieser Zeit: Säkularisierung, neuer Humanismus im sozialen Wandel, zeitgemäße Sprache für das gemeinsame Zeugnis und die Methoden zur Herbeiführung sozialer Gerechtigkeit im konkreten Fall. Dazu wird u. a. gefragt: „Ist die Kirche wachsam genug, und fördert sie empirische soziale Forschung, kennt sie deren theologische Bedeutung? Gibt sie sich Mühe genug, um ausgebildete Männer und Frauen in den verschiedenen sozialen Wissenschaften einzusetzen, um ständig die Erfahrung von Laien und Klerikern zusammenzuführen?“ (S. 99). Das erinnert an gewisse Ratschläge in Konzilsdekreten, über deren Herkunft man sich nicht mehr wundern muß.

#### *„Eine Frage hoher Priorität“*

Was die neuen Methoden für Studium und Aktion der Kirche in der Gesellschaft betrifft, heißt es, weder die Mitgliedskirchen des Weltrates noch die römisch-katholische Kirche seien heute in der wirksamsten Weise organisiert, um mit den Problemen dieser Welt fertig zu werden, noch geben sie der Heilung dieses Mangels die rechte Priorität. „Die Grundlage des Beitrages der Kirche zum Verständnis und zur Reform der modernen Gesellschaft ist natürlich eine theologische, und es ist in Ordnung, für ihre Ausarbeitung Zeit zu geben. Aber heute haben die Kirchen wenigstens einige theologische Werkzeuge zur Verfügung, und es ist eine Frage hoher Priorität, sie auf die vielen dringenden sozialen Probleme der Welt anzuwenden.“

Im weiteren wird gemeinsam festgestellt: „Um wirksam die Probleme einer rasch sich verändernden, technisch voranschreitenden Weltgesellschaft zu meistern, muß die Kirche auf Grund sachnaher, durchdringender und andauernder Analysen der sich wandelnden Umgebung handeln. Dies bedeutet, daß die Kirche in ihrer Organisation angemessene Hilfsmittel zur Information, zum Erkennen der ‚Zeichen der Zeit‘ mit der Schnelligkeit verfügen muß, die diese Zeit erfordert.“ Sie müsse dafür sorgen, daß die bestqualifizierten Männer beizeiten in führende Positionen gelangen, ihre Informationsorgane umbilden, gemeinsame katholisch-ökumenische Forschungsarbeit leisten, unter Umständen sogar ihre Strukturen ändern und neue schaffen, um die „Tatsachen-Lücke“ zu füllen, die durch den „eisernen Vorhang“ zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern und Praktikern entstanden ist, und dergleichen mehr. Ein Bericht, wohlgemerkt, den katholische und ökumenische Experten für die „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ verfaßt haben. Die Gemeinsamkeit des Nachdenkens ist weit vorgeschritten. Taten können nicht ausbleiben.

### *Testfall: Entwicklungshilfe*

Vieles von dem, was an konkreten Analysen mit Beteiligung katholischer Fachleute der Wirtschaftskunde auf der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ zur Verhandlung kam, wird in seiner Tragweite erst von dieser Planungsarbeit der gemischten Kommissionen her verständlich. Dazu gehört das vordringliche Problem der richtigen Entwicklungshilfe seitens der Industrienationen. Warum geht diese Frage als wirtschaftliches Problem die Kirche an? Weil die Art ihrer Durchführung schwerste soziale Ungerechtigkeit mit globalen revolutionären Auswirkungen nach sich zieht, also einen moralischen Faktor erster Ordnung enthält, und zwar eine Schuld der sog. christlichen Nationen.

Diese Schuld exakt zu ermessen und zu beseitigen, waren prominente Laienexperten, auch Katholiken, in Genf vereinigt. Als Gast der Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ sprach u. a. der Generalsekretär der UN-Konferenz für Handel und Entwicklung, Raúl Prebisch. Seine Argumentation war hart. Es sei für die Entwicklungsländer notwendig, die moderne Technik in sehr kurzer Zeit zu absorbieren. Aber durch den dazu erforderlichen Importbedarf entstehe eine Handelslücke, weil die Industrieländer vielfach nicht willens seien, die Rohstoffexporte der zu entwickelnden Länder aufzunehmen oder sie dem Preisverfall des freien Weltmarkts zu entziehen. Je mehr diese Länder produzieren, um ihre Schulden abzubauen, desto mehr senkt sich der Weltmarktpreis ihrer Güter. Auf der einen Seite müsse die Summe der Entwicklungshilfe auf mindestens 1% des Bruttosozialprodukts der reichen Nationen angehoben werden (z. Z. sei sie auf 0,66% gesunken), um den Investitionsbedarf zu decken, und zweitens müsse zur Stabilisierung der Rohstoffpreise eine Welthandelsorganisation geschaffen werden, wenn es den Regierungen am guten Wille fehle, die sich auch bei der Entwicklungshilfe vom Eigeninteresse bestimmen lassen und damit eine neue Form des Kolonialismus ausüben.

Noch deutlicher sprach Jan Tinbergen, Professor für Entwicklungsplanung, Direktor des Niederländischen Wirtschaftsinstituts und Vorsitzender des Forschungsinstituts für soziale Entwicklung der UN (vgl. auch seinen Beitrag in: „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966, S. 423–440). Er forderte zunächst eine Erhöhung der Finanzhilfe seitens

der Industrieländer von jetzt 8,5 auf 15 Milliarden Dollar jährlich, sodann eine größere Hilfe für die technische Entwicklung und Erziehung, drittens die Verminderung der bestehenden Handelsbeschränkungen für die Produkte der Entwicklungsländer sowie die Regulierung der schwankenden Rohstoffpreise, von denen diese Länder vollständig abhängig sind. Dazu müßten allerdings beide Seiten bereit sein, mehr die internationalen Körperschaften anzuerkennen, die diese Entwicklungsvorhaben leiten. Die moralischen Einwände schließlich gegen die unbedingt notwendige Senkung der Geburtenrate seien wertlos angesichts des ungeheuren Elends an Hunger, Armut und Arbeitslosigkeit. Tinbergen warf dem Westen Egozentrik und Mangel an Weitblick vor. Da keine Entscheidungen in der Entwicklungshilfepolitik rein technischer Art seien, dürften die Kirchen in diesen Fragen nicht neutral bleiben. Die richtige Verteilung der Güter und Sozialleistungen in der ganzen Welt sei auch eine grundlegende sittliche Frage.

#### *Katholische „Berater“ intervenieren*

Konkreter waren die Stellungnahmen der katholischen Berater, Gilbert Bardone, Paris, Direktor der „Chronique Sociale de France“, und Claudio William, Wirtschaftswissenschaftler in Montevideo (Uruguay). Ersterer erklärte zur Forderung von Tinbergen, freiwillig überstaatliche Ordnungen anzuerkennen, man müsse genauer die Auswirkungen der Ungleichheit der Verhandlungspositionen und der Entscheidungsfreiheit der Entwicklungsländer sowie ihre Abhängigkeit vom Weltmarkt erkennen:

„Auf Grund des Gefälles in der Entwicklung der Staaten werden die Entscheidungen der wirtschaftlich entwickelten Länder den Entwicklungsländern aufgezungen und beeinflussen deren gesamte Volkswirtschaft, ohne daß die Entwicklungsländer gegenwärtig die Möglichkeit haben, sich gegen diese wirtschaftliche und finanzielle Beherrschung zu wehren“, und zwar der kapitalistischen wie der kommunistischen Industrienationen. So werden die Erzeugung der Rohstoffe und die Erträge, die sie diesen Ländern abwerfen, sei es Kakao, Kaffee, Zinn, Kautschuk usw., von den Entscheidungen der Industrienationen bestimmt, solche Rohstoffe zu kaufen. Diese Entscheidungen fluktuieren von Jahr zu Jahr so erheblich, daß sie den Entwicklungsprogrammen der Entwicklungsländer Schaden zufügen. Das gelte für Lateinamerika wie für Afrika und Asien.

Auf Grund der Gepflogenheiten des Handels seit Ende des 19. Jahrhunderts seien die Möglichkeiten der Entwicklungsländer, ihren Handel mit den Industrieländern vielseitiger zu gestalten, sehr gering. Lateinamerika sei eigentlich ganz auf die USA angewiesen, Afrika auf Großbritannien und Frankreich. Außerdem haben die Entwicklungsländer als Folge kolonialer Monokulturen auf dem Weltmarkt häufig nur ein einziges Produkt anzubieten, so daß sie von den Rohstoffabnehmern und den Lieferanten der Fertigwaren vollständig abhängig sind. Dieser Notlage müsse langfristig durch die Schaffung einer echten Entscheidungsfreiheit begegnet werden. Daraus aber ergäben sich heikle politische Fragen.

Kurzfristig müßten „Gegengewichte“ zum Ausgleich ihrer Unfreiheit geschaffen werden, damit aus größerer Entwicklungshilfe nicht noch größere Abhängigkeit entstehe. Ein Gegengewicht bestehe darin, im Handel für die Entwicklungsländer die Möglichkeit wirklicher Kontrolle und Orientierung über den Warenaustausch zu schaffen, der Menschen, der Einkünfte und des Kapitals beim Eintritt und Verlassen des Landes. Noch aber sehen die Entwicklungsländer in dieser Überwachung

eine feindselige Maßnahme, weil sie ihre wahren Interessen nicht einsehen. Eine andere Möglichkeit sei die Schaffung von „organisierten Handelszonen“ unter den Entwicklungsländern, Koordinierung ihrer Wirtschaftsprogramme für Produktion, Investition und Außenhandel. Das werde ihre Verhandlungsposition gegenüber den Industrienationen stärken. Schließlich sollten die Entwicklungsländer unter sich keine Währungsgebiete bilden, sondern „Gebiete mit einem organisierten Zahlungssystem“, in die die Programme der ausländischen Entwicklungshilfe eingefügt werden können.

Zu dieser geringen Auswahl notwendiger Maßnahmen erklärte Blardone, die Kirchen sollten sich in der Weltöffentlichkeit und in ihren Ländern zu „Trägerketten“ derartiger Ideen machen.

### *Das „Tabu“ des Liberalismus*

Professor William ergänzte den Angriff von Tinbergen und Blardone auf das „Tabu“ des Liberalismus in der Weltwirtschaft durch die Erklärung, es müßten gemischte Planungssysteme gesucht werden und das Vorgehen des Staates müsse noch energischer werden, u. a. um zur Industrialisierung der Entwicklungsländer zu gelangen. Was aber die von Tinbergen vorgeschlagene Weltwirtschaftsplanung betreffe, müsse er dagegen einen schwerwiegenden Einwand erheben. Man dürfe nicht zu rasch von den Entwicklungsländern den Verzicht auf ihre nationale Souveränität verlangen, da der neuerwachte Nationalismus in diesen Ländern eine wichtige Potenz zur Staatswerdung sei, wie er es früher auch bei den Industrienationen war. Nur der Nationalismus könne die Dynamik zur Beseitigung der Kolonialstrukturen erzeugen und dahin wirken, daß „ein für allemal die nationalen Güter und Bodenschätze Eigentum unseres Landes sind. Ich glaube, daß die Weltwirtschaft geplant werden kann und muß . . . , aber wir sind nicht bereit, unseren Nationalismus aufzugeben.“

In dieser Richtung zielten auch die Lösungsvorschläge von Vertretern anderer Entwicklungsländer. Der Arbeitsminister von Kenya, J. G. Kiana, obwohl persönlich anwesend, ließ sein Referat verlesen. Es lief auf die Konsequenzen aus der Feststellung hinaus, daß sich die wirtschaftliche Oligarchie einer ausländischen Minderheit, die sich während des Kolonialismus den wirtschaftlichen Reichtum des Landes aneignete und das Monopol der Armut der einheimischen Mehrheit überließ, heute im Welthandel fortsetze. Diese Tatsache sei vor zwei Jahren offenbar geworden auf der Genfer Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung. Nach wie vor Sorge die Oligarchie des gegenwärtigen Welthandels dafür, daß die Entwicklungsländer um so weniger Einnahmen aus ihrer Produktion erzielen, je mehr sie arbeiten und erzeugen. Woher solle also das Geld kommen, um den Aufbau einer Infrastruktur für rasches wirtschaftliches Wachstum zu erstellen? Mehr Export bedeute zur Zeit weniger Verdienst. Private Investoren hätten im allgemeinen eine Abneigung gegen Maßnahmen einer geplanten und gesteuerten Wirtschaft durch staatliche Intervention. Anleihen bei den ehemaligen Kolonialherren kosten einen Schuldendienst, der oft den Gewinn überschreitet. Einzelprojekte stören die Planung von Prioritäten. Eine Lösung sei die gemeinsame Gründung internationaler Investitionskorporationen durch Entwicklungs- und Industrieländer für eine langfristige Planung zu erträglichen Zinsen, wobei die Importe die zur Verfügung stehenden Ausfuhrüter berücksichtigen müßten. Auch Kiana forderte ein Komitee zur Preisstabilisierung der Rohstoffe als Voraus-

setzung für eine langfristige Planung. Er erhofft sich von den Kirchen einen „Kreuzzugsgeist für die Gerechtigkeit.“

### *Die Sünde der Vereinfachung*

Ein Sprecher der Entwicklungsländer, der Inder Christopher T. Kurien aus Madras, der dort das Wirtschaftsdepartement leitet, begann seine Konkrektion des Entwicklungsproblems mit einer Kritik an den Empfängerländern. Er warnte entschieden „diese revolutionäre Konferenz“ vor der „schrecklichen Sünde einer zu großen Vereinfachung“. Man solle nicht alte Wirtschaftssysteme en bloc verwerfen, die praktisch nicht mehr wirksam sind. Man müsse das neue System internationaler Wirtschaftsplanung studieren, da die Spielregeln noch nicht festliegen: „Das ist das System: ein Versuch, absichtlich Hilfsmittel einer Gruppe von Ländern an eine andere Gruppe von Ländern weitzugeben.“ Dafür müßten auch die Empfangenden etwas tun, vor allem überlegt planen. Kurien zeigte die Misere an den lobenswerten Weizenverschiffungen aus den USA nach Indien. Sie waren zweifellos eine humanitäre Sache, „nur wußten wir nicht, wie wir den Weizen, den wir bekamen, gebrauchen sollten“. Abgesehen von der schlechten Verteilung und der Korruption, war das Ergebnis dieser notwendigen Lieferungen, daß der Preis für die inländische Weizenherzeugung ungeheuer herabgedrückt wurde, so daß wiederum die Weizenherzeugung nachließ. Und dies wirkte auf die Preise und die Erzeugung von Reis, die vom Weizenpreis beeinflußt werden.

Ein anderes Beispiel: Ein ziemlich großer Teil der finanziellen Entwicklungshilfe, die Indien empfängt, gelangt in die Hand von Leuten, die es als „Schwarzgeld“ benutzen, nicht verbuchtes Geld, womit sie die indische Wirtschaft vernichten: „Wenn die Nahrungsmittelerzeugung geringer ist, dann wissen diese Herren, daß die Preise steigen werden, sie kaufen die Bestände auf, die Vorräte verschwinden vom Markt, und das chronische Problem ist durch die Torheit derjenigen, die es besser wissen sollten, noch verschlimmert worden.“ Diese und andere Beispiele zeigen, sagte Kurien, daß der Entschluß, die Volkswirtschaften der Entwicklungsländer zu unterstützen, nicht so leicht verwirklicht werden kann. Ein großes Maß an Nachdenken sei in jedem Falle nötig.

### *Ausgewogene Partnerschaft*

Auch für die Geberländer hat Kurien kluge Worte der Kritik. Sie müßten sich vor allem darüber im klaren sein, daß das neue System internationaler Wirtschaftsbeziehungen nur dann ordentlich funktioniert, wenn der Transfer von Hilfsquellen an Entwicklungsländer als Einrichtung begriffen wird, „mit der wir in vielen kommenden Jahrzehnten zu leben haben“. Dann müssen aber die Empfängerländer von den langfristigen Plänen laufend unterrichtet werden, so daß sie ihre Planung darauf einstellen und nicht Jahr für Jahr im ungewissen bleiben. Sodann können sich die Industrieländer nicht damit begnügen, Maschinen und Fabriken zu liefern, die Ersatzteile aber sich selber vorbehalten. Sie müssen das know-how, die Kenntnis im Umgang und in der Wartung der Maschinen, mitliefern. Das geschieht häufig nicht und schafft unleidliche Abhängigkeiten. Schließlich müssen sie die Entwicklungshilfe nicht nach eigenen Theorien planen, sondern die Situation der Empfängerländer berücksichtigen. „Ich bin der Meinung, daß wir gemeinsam die Logik in jeder Entwicklungsphase herausfinden und danach handeln müssen.“ Also eine eingespielte und ausgewogene Partnerschaft, wie sie schon Papst Johannes

XXIII. in *Mater et magistra* für notwendig erklärte. Sie gehört zum neuen Humanismus.

Nicht zuletzt müssen die Industrieländer die Erzeugnisse der Entwicklungsländer zu vernünftigen Bedingungen entgegennehmen und bei vernünftigen Preisen bleiben. Kurien geht so weit, daß er dazu auch die Aufnahme von asiatischen Siedlern, z. B. in den unterbevölkerten Gebieten der Sowjetunion, rechnet. Alles in allem: die Entwicklungshilfe gebenden Länder müssen untereinander zusammenarbeiten, was ja z. T. in der Internationalen Bank für Südostasien geschieht, aber doch nur zum Teil.

#### *Testfall: Lateinamerika*

Wie diese Proben von Vorschlägen der Fachleute zeigen, war die Konferenz ausreichend beraten und bedient, um „Berichte“ zu formulieren und Wege zu zeigen, wie es zwischen den „Reichen“ und den „Armen“ zu einer echten Partnerschaft als Grundlage einer politischen Weltgemeinschaft kommt. Es wurde auch jeweils deutlich, wo der moralische Einsatz kirchlicher Autorität und die Gewissensfrage für die Christen liegt, jedenfalls nicht mehr beim Liberalismus. Das dogmatische Bekenntnis zur Einheit der Menschheit in Jesus Christus als dem Herrn der Schöpfung findet hier seine realistische Entsprechung, und nachdem das Wissen um diesen Zusammenhang von Laien erkannt und ausgesprochen ist, wird wohl auch den Theologen die theologische Bedeutung der konkreten Probleme zum Werden einer Weltgemeinschaft einsichtig werden. Daß der Glaube als Frucht der Werke bedarf, wußten wir immer, daß aber die Werke dieses Glaubens so umfassend und so realistisch sind, muß neu gelernt und befolgt werden.

Wie konkret die Verantwortung der Kirchen wird, zeigen die Verhältnisse in Lateinamerika. Über sie wurden in Genf ausgezeichnete evangelische und katholische Analysen gegeben, die im Ergebnis miteinander übereinstimmen. Die Aktualität dieser Referate erhellt aus dem jüngsten Zusammenstoß zwischen dem neuen Diktator Brasiliens, General Branco, bzw. seinem Wirtschaftsminister und dem katholischen Episkopat in Nordostbrasilien unter Führung von Erzbischof *Helder Camara* von Recife, der unlängst gegen die Pläne Einspruch erhob, die Not jener Gebiete durch die klassischen Methoden des freien Unternehmertums zu lösen: Investitionen in der Landwirtschaft, Industrialisierung, moderne Anbaumethoden für Zucker und Baumwolle. Die Mehrheit der Bevölkerung des Nordostens bekam von dieser wirtschaftlichen Stabilisierung des Planungsministers Roberto Campos nur den Lohnstopp, aber nicht den Preisstopp zu spüren. Dom Helder ließ dazu im Namen von 16 Bischöfen erklären, die Kirche werde sich entschlossen auf die Seite derjenigen stellen, die die Opfer des Hungers und der Verelendung sind. Der Vatikan hat in diesem Konflikt zugunsten Helders vermittelt, und die Generäle wissen nun, daß die Kirche ernstlich auf die Anwendung der Pastorkonstitution über die Kirche in der modernen Welt bedacht ist und sich nicht den Vorwurf „kommunistischer Umtriebe“ gefallen läßt.

#### *Die neue Erfahrung christlicher Einheit*

Alle drei Referate, die hier zu Wort kommen, sind übereinstimmend für eine revolutionäre Lösung im christlichen Sinne gegen die privilegierte Oberschicht der Kolonialzeit. Alle stellen aber auch fest, daß in dieser Frage die Kirchen in sich gespalten sind, auf der einen Seite Bischöfe, Klerus und Laien, die am bürgerlichen

Individualismus als Folge einer individualistischen oder kultischen Frömmigkeit festhalten, und auf der anderen Seite solche, die mit dem armen Volk gehen und es zum Widerstand ermuntern. In den beiden evangelischen Referaten spielt eine beherrschende Rolle der Einfluß katholischer Priester, die gegen den z. T. konservativen Episkopat stehen. Der immer wieder rühmend erwähnte Vater Camillo Torres in Kolumbien hat sogar den Tod erlitten. Der Kolumbianer, Pfarrer Gonzalo Castillio-Cárdenas, Bogotá, Exekutivsekretär des Komitees der lateinamerikanischen Presbyterianer für soziale Zusammenarbeit, nannte mit Bewunderung „die revolutionären Bewegungen katholischer Herkunft“ und ihre geistlichen Führer; er sprach von der neuen Erfahrung der Einheit aller Christen, die sich dem sozialen Umbruch in Lateinamerika verpflichtet haben und den „ungerechten internationalen Beziehungen“, d. h. der Vorherrschaft des nordamerikanischen Kapitals, widerstehen. Diese Bewegung sei im Zunehmen, wie andererseits der lateinamerikanische Protestantismus Gefahr laufe, auf die falsche Seite zu geraten:

„Wenn wir die beiden Positionen unter Berücksichtigung der jüngsten Entwicklungen in Brasilien, Argentinien, der Dominikanischen Republik, Kolumbien und Peru sorgfältig analysieren, werden wir zu der Frage veranlaßt, ob wir lateinamerikanischen Christen nicht dem Konflikt zweier Mythen zum Opfer zu fallen drohen. Auf der einen Seite steht der Mythos der friedlichen, schmerzlosen Evolution, der eine soziale Umschichtung ohne Änderung des Systems oder größere Modifizierungen, ja ohne Berührung der Machtzentren anstrebt, und auf der anderen Seite der Mythos des ländlichen Guerillakrieges, der vom Castroismus inspiriert ist . . . , derer also, die vom Glauben besessen sind, daß ein Gewaltakt notwendigerweise den Weg zu einer neuen sozialen Ordnung eröffnen wird. Infolgedessen fangen Christen, die sich dem Kampf für eine neue Sozialordnung verpflichtet haben, an, die Notwendigkeit eines dauernden Dialogs mit Technikern und Fachleuten für soziale Entwicklung zu begreifen, während sie nach Alternativen zu den erwähnten Mythen suchen.“

### *Wirkungslosigkeit des stufenlosen Wandels*

Der Methodist Hiber Conteris, Sekretär der lateinamerikanischen Kommission für „Kirche und Gesellschaft“, behandelte „Das Angebot der Ideologien in der politischen Dynamik“ und gab eine auf die Verhältnisse Lateinamerikas abgestellte Rechtfertigung des dort erwachenden Nationalismus, der dem „ideologischen Rückstand“ dieser Länder abhelfe und der Gefahr eines Quietismus entgegenwirke. Die Theoretiker der CEPAL (Wirtschaftskommission für Lateinamerika) hätten richtig darauf hingewiesen, daß „die wirkliche Ursache der Rückständigkeit der lateinamerikanischen Gesellschaft nicht ihr Widerstand gegen den Wandel noch ihre Undurchdringlichkeit ist, sondern ihre relative Durchlässigkeit, die begrenzte Elastizität ihrer Institutionen. Jene Elastizität hat eine relative Umformung im Rahmen gewisser traditioneller Muster gestattet, aber sie hat die Phasen des Prozesses verzögert und die Notwendigkeit eines tiefgreifenden Wandels verschleiert.“ Auf die Massen sei die Wirkung noch verderblicher, weil sie als Beruhigungs- und Schlafmittel dient, das die Fähigkeit zur Reaktion und zum Handeln betäubt.

Auch Conteris betonte die Wirkungslosigkeit eines stufenlosen Wandels, d. h. von „Veränderungen unter gewissen Bedingungen, die keine radikale Umformung der Gesellschaft einschließen“. Ein nur oberflächlicher Wandel sei „das wirkungs-

vollste Werkzeug in der Hand der konservativen und neoliberalen Schichten“, um alle neuen Impulse zu neutralisieren. Die Folgerungen für die Christen, die er daraus zog, entsprachen etwa denen, die der römisch-katholische Politologe Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, sehr viel gründlicher entwickelte. Er untersuchte „Die strukturelle Ambivalenz Lateinamerikas“. Als Direktor der volkswirtschaftlichen Fakultät besitzt er dafür eine Kompetenz, die sich über die FERES auf einige Abschnitte der Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt ausgewirkt hat.

### *Folgen der Kolonialstruktur*

Er geht aus von der immer noch vorherrschenden „Kolonialstruktur“ der Länder Lateinamerikas und versteht darunter einen Zustand sozialer Verkümmern der arbeitenden Bevölkerung in Stadt und Land, die auch rassistisch verschieden ist. So müsse man von der gleichzeitigen Gegenwart zweier verschiedener sozialer Gruppen sprechen. Die Neubelebung der verstümmelten und verkümmerten sozialen Unterschichten sei aber nicht durch eine bloße Änderung der Machtstrukturen zu erreichen, etwa durch eine weitgespannte Politik der Verstaatlichung. Es bedürfe gleichzeitig eines miteinander verbundenen wirtschaftlichen und politischen Übergangs. Nur Mexiko habe eine wirksame Entwicklung erreicht, wobei wachsende Industrialisierung mit politischer Stabilität und bemerkenswerter Beteiligung der Bevölkerung verbunden ist. Schwieriger haben es die Länder, die vorwiegend eine Weiterführung der Rohstoffgewinnung betrieben. Hier sei es nur Chile gelungen, unter Präsident Frey die Chilenisierung der Kupferminen mit einer allgemeinen Unterstützung des Regimes zu verbinden. Dagegen hätten Argentinien und Brasilien mit der Zerstörung der alten Oligarchien im Peronismus und Varguismus wenig Glück gehabt, das Volk politisch zu integrieren. Heute versuchten sie unter einem Militärregime das neue Modell einer rationalisierten Technokratie, der es an der Unterstützung eines sozial gegliederten Volkes fehlt.

Der Übergangsprozeß, in dem sich Lateinamerika befindet, basiert dennoch auf der Koexistenz zweier sozialer Strukturen, die unmöglich integriert oder in demselben Rahmen in Beziehung zueinander gebracht werden können. Es fehlt daher die Möglichkeit einer Evolution. „Lateinamerika kann mit keiner kontinuierlichen Veränderung rechnen“, zumal da die alte Gesellschaft ein überaus geschlossener Komplex von Beziehungen ist, der auf dem klassischen internationalen Kapitalismus beruht, wobei Lateinamerika gleichsam „das Proletariat des Westens“ lieferte und von einem echten kulturellen Wachstumsprozeß abgelenkt wurde. Daher auch die Unfähigkeit des Sektors Arbeit, zu einer Umstrukturierung aktiv beizutragen. Das Proletariat wird als soziale Kraft durch die Politik zerstört, statt sozial entwickelt. Die Bourgeoisie wiederum hielt an der Tradition fest, daß staatliche Unterstützungen Bestandteil des Wirtschaftsgefüges sind. Sie war der ideologische Gefangene der alten Ordnung des Konservatismus. Der Sektor der einheimischen Privatwirtschaft aber ist von der Inflation sozial vernichtet worden.

### *Das Dilemma der Kirche*

Was folgt aus dieser Lage für die Kirche? Wo der Katholizismus Staatsreligion ist, mußte sie entweder auf ihre Privilegien verzichten, wo das Kolonialregime zusammenbrach, oder die neue Ordnung unterstützen. „Dieses Problem ist noch nie richtig formuliert worden. Einerseits förderte die Kirche öffentlich niemals

einfach die Stärkung der alten Ordnung, andererseits aber befürwortete sie eine schrittweise Wandlung durch den ‚Reformismus‘, d. h. gewisse Beschränkungen der Einkommen und Abbau alter Privilegien zur Behebung der skandalösen wirtschaftlichen Unterschiede. Auch hier war der Gesichtspunkt der Evolution wichtiger als die Not der Neuordnung. Wenn die Kirche freiwillige Veränderungen und das Gebot der Nächstenliebe betont, würde sie die alte Ordnung wählen. Indem sich die Kirche um eine Interpretation ihrer Soziallehren auf Evolution und organische Wandlung hin bemühte, hielt sie sich selber davon ab, politische Kräfte, die für die Entwicklung kämpften, zu unterstützen, und trug damit zur Verteidigung eines aufgeklärten Status quo bei.“ Soll sie heute die Versuche zur Bildung einer Technokratie durch die neue „Priesterschaft“ der Betriebswirtschaftler und Soziologen unterstützen? Der Konflikt in Nordostbrasilien, von dessen Ausgang de Almeida noch nichts wußte, beweist, daß ein Teil der Hierarchie hellwach ist und vom Vatikan gestützt wird, so daß der dreinschlagende General der Provinz abberufen werden mußte. Aber das war nur ein erster Zusammenstoß. Ist die Kirche überall in Lateinamerika gerüstet, mit den verkümmerten Schichten zu gehen und neue Sozialstrukturen aufzubauen? Wenn ja, dann jedenfalls nur im politischen Widerstand gegen das Regime der Generäle, wie es scheint.

So wurde die These von de Almeida praktisch bestätigt, daß Evolution nicht möglich ist, sondern ein gewaltsamer Umbruch gewollt und vorbereitet werden muß, und zwar in Verbindung mit der neuen Volkskultur und dem erwachenden Nationalismus, der, wie früher gezeigt wurde, hier eine aufbauende politische Funktion hat. Mendes de Almeida hat wie seine evangelischen Korreferenten die Aufgabe der Kirche richtig gesehen, wenn er sich auch hütet, von einer Einheit der Christen in dieser Frage zu sprechen. Immerhin war und ist er der Kronzeuge von Richard Shaull, dem Theologen einer revolutionären Strategie (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 435 f.). In Lateinamerika hat die Stunde einer konkreten Anwendung der kirchlichen Soziallehren in ihrer neugeprägten Form geschlagen. Es wäre einmal zu prüfen, wieweit sie mit den Genfer Berichten von „Kirche und Gesellschaft“ übereinstimmen, nachdem die gemischten Vorbereitungskommissionen, wie eingangs berichtet, dies ausdrücklich festgestellt haben.

### *Modernisierung als Erneuerung des Menschen*

Zum Schluß sei das Phänomen eines Substanzwandels des Ökumenischen an einigen Gedanken aus dem Vortrag von M. M. Thomas, Vorsitzender von „Kirche und Gesellschaft“, über „Die Modernisierung traditioneller Gesellschaften und der Kampf um das neue Kulturethos“ gekennzeichnet. Gegen die Technologen gewandt, erklärte er nachdrücklich, Modernisierung sei nicht einfach Technisierung und Verwissenschaftlichung, sondern die Sorge um die Erneuerung des Menschen. Er sagte das als Inder mit einer gehörigen Distanz zu der „Krankheit des Westens“, die in der Trennung des Heiligen vom Säkularen, des Gehirns vom Instinkt und in der Heimatlosigkeit des Individuums liege. Er gab dem westlichen Individualismus und der wissenschaftlichen Zivilisation nur soweit ein Recht, als sie die traditionellen Gesellschaften Asiens aufsprengen und den einzelnen aus den Bindungen der Großfamilie lösen könne, ohne deren Gelingen es in Asien keinen Fortschritt im Menschlichen gebe. Dazu gehöre auch der neue Sinn für die Geschichtlichkeit, d. h. die Ablösung des Weltbewußtseins der Asiaten von der immer gleichen Natur. Diese Mystik müsse zerstört werden, aber durch das Ferment des Evangeliums:

„Ich kann nicht glauben, daß Säkularismus und Technik menschlich bleiben und die Menschheit voranbringen werden, es sei denn, sie sind begleitet von einem Sinn für das Geheimnis der Transzendenz der menschlichen Person.“ Ohne den Durchbruch dieses Sinnes sei keine Weltgemeinschaft Asiens mit dem Westen möglich.

Der heute im Gang befindliche dramatische Kampf um einen neuen Humanismus und eine gemeinsame Kultur werde von verschiedenen Bewegungen geführt, den rein säkularen, nationalistischen oder marxistischen, ferner von den rein traditionellen und schließlich vom Christentum. Es sei nicht zu umgehen, daß die neue Kultur pluralistisch, säkular und offen sei: „Wir arbeiten nicht für eine christliche Kultur, sondern für eine offene, säkulare, pluralistische Kultur, die von den Einsichten vieler Glaubensrichtungen zehrt“ und in der auch die Weisheit Asiens zum Zuge kommen wird. Das Christentum, dem die Fermente der Modernisierung, d. h. der Erneuerung des Menschen, entstammen, habe in Asien einen dritten, einen dienenden Platz einzunehmen. Als Angehöriger der syrisch-orthodoxen Mar-Thoma-Kirche hatte Thomas es nicht nötig, die Aufgabe des Christentums konfessionell zu spezifizieren. Daß er jede Gelegenheit wahrnimmt, mit katholischen Fachleuten zusammenzuarbeiten, spricht für sich selbst. Wie das Missionsdekret des Konzils sieht auch er die Chance für die Sendung des Christentums nur in der Zusammenarbeit.

So kann man zusammenfassend sagen, der Substanzwandel des Ökumenischen stellt nicht das Gewicht des Dogmas und der Lehre von der Kirche in Frage, sondern er folgt aus der Notwendigkeit, was immer Glaube und Kirche ist, im Kampf um die Bewahrung des Menschen und der Schöpfung zu realisieren, weil die „Zeichen der Zeit“ die Alternative einer Selbstzerstörung des Menschen ankündigen. Vielleicht spielt die entscheidende Rolle bei diesem Substanzwandel jene Beunruhigung, die alle Christen, die Konzilsväter wie die Delegierten ökumenischer Konferenzen, von dem „Incognito Christi“ erfahren. Die große Mehrheit der Menschheit versteht keine Dogmen und keine Kirchenlehren, aber da sie zu Zweidrittel aus Armen und Hungernden zusammengesetzt ist, versteht sie den Dienst am Menschen mit der Fülle des vorhandenen Wissens und der vorhandenen Mittel, wozu auch die Liebe gehört. Der Substanzwandel des Ökumenischen ist, schlicht gesagt, die Umkehr zum konkreten Evangelium.

(„Herder-Korrespondenz“, Heft 10/Okt. 1966, S. 481—487.)

# ZEITSCHRIFTENSCHAU

Abgeschlossen am 10. 12. 1966

## Deutsche Stimmen zur Weltkonferenz

- „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf“, *Alt-Katholische Kirchenzeitung*, Nr. 10/1966, S. 79 bis 80.
- Bernhard Ohse, „Lastenausgleich zwischen den Völkern“, *Botschaft und Dienst*, Nr. 10/1966, S. 215—220.
- Fried Thumser, „Mit friedlicher Brutalität“. Kritische Bemerkungen zur Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, *Christ und Welt*, Nr. 30/1966, S. 10.
- Günther Gassmann, „Sozialethik im gesellschaftlichen und technischen Umbruch unserer Zeit“. Zur Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 18/1966, S. 546 bis 547.
- Peter Heyde, „Die Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“. Soziale Verantwortung in neuer Sicht, *Evangelische Welt*, Nr. 13/1966, S. 392 bis 393.
- Peter Heyde, „Ökumenische Verantwortung für die Gesellschaft“. Rückblick auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, *Evangelische Welt*, Nr. 16/1966, S. 482—484.
- Walter Feurich, „Weltkonferenz ‚Kirche und Gesellschaft‘“, *Glaube und Gewissen*, Nr. 10/1966, S. 204—205.
- „Herausforderung durch die Technologie“, *Herder-Korrespondenz*, Nr. 8/1966, abgedruckt unter *Dokumente und Berichte* in diesem Heft.
- „Ergebnisse der Studienkonferenz Kirche und Gesellschaft“, *Herder-Korrespondenz*, Nr. 9/1966, abgedruckt unter *Dokumente und Berichte* in diesem Heft.
- „Substanzwandel des Ökumenischen“, *Herder-Korrespondenz*, Nr. 10/1966, abgedruckt unter *Dokumente und Berichte* in diesem Heft.
- Cornelius-Adalbert von Heyl, „Bericht über die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 9/1966, S. 411—414.
- Cornelius-Adalbert von Heyl, „Ergebnisse der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 10/1966, S. 470—473.
- Peter Heyde, „In den Revolutionen unserer Zeit“. Bericht von der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, *Kirche und Mann*, Nr. 10/1966, S. 2.
- Günter Linnenbrink, „Theologie der Revolution?“ Auf der Suche nach einer ökumenischen Sozialethik, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 9/1966, S. 444 bis 447.
- „Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 5/1966, S. 89—91.
- Karl Halaski, „Kirche und Gesellschaft“, *Reformierte Kirchenzeitung*, Nr. 17/1966, S. 173.
- Wilhelm Schmidt, „Viel Geduld und harte Arbeit“. Theologie für Revolutionäre — In Genf tagte die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, *Sonntagsblatt*, Nr. 31/1966, S. 12.
- „Die Weltkonferenz Kirche und Gesellschaft“, *Stimme der Orthodoxie*, Nr. 9/1966, S. 51—53.
- Edward Duff SJ, „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“, *Stimmen der Zeit*, Nr. 10/1966, S. 290—300.
- Heinz-Peter Gosse, „Ungehorsam ist möglich“. Wie Christen die Gesellschaft formen können, *Vorwärts*, 10. August 1966, S. 6.
- Claudio Besozzi, „Viel Idealismus und etwas kulturpolitisches Geschwätz“. Die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft untersuchte das Verhältnis von Glauben und sozialer Wirklichkeit, *Die Welt*, vom 27. August 1966.
- Karl-Heinz Voigt, „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966“, *Wort und Tat*, Nr. 12/1966, S. 406—412.
- Erich Hoffmann, „Kirche, wo ist dein Platz?“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 11-12/1966, S. 429—433.

## Ausländische Stimmen zur Weltkonferenz

- Cecil Northcott, „Speaking to Real Situations“, *The British Weekly*, vom 28. Juli 1966, S. 1—2.
- Ian Mackenzie, „A Theology for Social Upheaval“, *The British Weekly*, vom 11. August 1966, S. 7.
- Paul D. Fueter, „The Bible at the Conference on Church and Society“, *Bulletin United Bible Societies*, Nr. 68/1966, S. 172—175.
- Wayne H. Cowan, „Church and Society at Crisis“, Nr. 15/1966, S. 201—203.
- „Demonstrating the Gospel“, *The Christian Century*, Nr. 30/1966, S. 927 bis 928.
- Harold E. Fey, „Mirroring the World“, *The Christian Century*, Nr. 32/1966, S. 978—979.
- Daisuke Kitagawa, „Thoughts from Geneva“, *The Christian Century*, Nr. 40/1966, S. 1220—1223.
- „The World Council and Socialism“. Geneva conference of ecumenical churchmen will reflect WCC attitudes on political involvement, *Christianity Today*, Nr. 20/1966, S. 3—7.
- „The Confusion of Love and Justice“. Nothing is so predictable about ecumenical social theory as its constant revision, *Christianity Today*, Nr. 20/1966, S. 22—23.
- „Christian Mission or Ecumenical Mirage?“ World Council interest in Church and Society centers not in the Redeemer but in 'The coming revolution', *Christianity Today*, Nr. 22/1966, S. 31—32.
- „Liberal Generations Clash in Geneva“. In debating methods for socialist revolution, both sides at WCC conference bury religion, *Christianity Today*, Nr. 22/1966, S. 42—43.
- Cecil Northcott, „Let Churches Provide Crusaders“. Geneva Conference Spokesmen Plead for Economic Justice, *Church Times*, vom 29. Juli 1966, S. 9.
- Arthur J. Moore, „Report from Geneva“, *The Interchurch News*, Nr. 1/1966, S. 6.
- „Eglise et Société“, *Irénikon*, Nr. 3/1966, S. 321—324.
- Per Lønning, „Verdenskonferansen for kirke og samfunn 1966“, *Kristen Gemenskap*, Nr. 3/1966, S. 123—130.
- „Dans ce monde toutes les Eglises ont les mêmes problèmes“, *Réforme*, Nr. 1112/1966, S. 10.
- Jacques Ellul, „Technique et Théologie“, *Réforme*, Nr. 1112/1966, S. 11.
- Henri Burgelin, „L'église et le pouvoir politique“, *Réforme*, Nr. 1113/1966, S. 7.
- G. Richard-Molard, „Se tenir du côté des pauvres“. Une interview de Eugène Carson Blake Secrétaire général du C. O. E., *Réforme*, Nr. 1114/1966, S. 14.
- G. Richard-Molard, „Quand une ethnologue parle mariage“. Margaret Mead répond aux questions de G. Richard-Molard, *Réforme*, Nr. 1116/1966, S. 11.
- André Philip, „Partager les fruits de la terre“. IV. Économie, *Réforme*, Nr. 1121/1966, S. 19.
- Jacques Ellul, „Propos Incongrus“. Sur Église et Société, *Réforme*, Nr. 1123/1966, S. 16.
- Charles C. West, „Theological Table-Talk“. The Experts and the Revolutionaries, *Theology Today*, Nr. 3/1966, S. 417—427.

## Nachwort der Schriftleitung

Die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ hat in der deutschen Öffentlichkeit im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern bisher nur ein recht bescheidenes Echo gefunden. Das ist zu bedauern, denn gerade auf dieser Konferenz ging es darum, daß die

Kirchen aus ihrer ihnen oft vorgeworfenen Ghettoexistenz herausgerufen und zu verantwortlichem Handeln in der Welt geführt werden sollten. Die Artikel dieses Heftes, die ausnahmslos von Konferenzteilnehmern geschrieben sind, möchten dazu beitragen, die in Genf sichtbar gewordenen Ansätze festzuhalten, kritisch zu prüfen und im Blick auf die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 für das weitere Gespräch in den Kirchen und darüber hinaus fruchtbar zu machen. Wir haben uns dabei nicht um eine systematische Harmonisierung bemüht, sondern die verschiedenen Standpunkte, Betrachtungsweisen, Akzentsetzungen, Eindrücke und Wertungen bewußt voll und ungekürzt zu ihrem Recht kommen lassen, wie denn ja auch die Weltkonferenz selbst eine Vielfalt von unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Leitgedanken und Beurteilungen einschloß. Daß auch zwei Beiträge von Teilnehmern aus der DDR (Dr. Hinz und Prof. Hoffmann) beige-steuert wurden, ist uns in diesem Zusammenhang besonders wichtig. Die Artikel von Dr. Ringeling und Prof. Tödt gehen auf Vorträge anläßlich der Tagung der Ökumene-Referenten in Arnolds-hain Ende Oktober 1966 zurück.

Die Anstöße zu einer ernsthaften und gründlichen Diskussion der auf der Weltkonferenz behandelten Gesamthematik „Christen leben in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit“ und der sich daraus ergebenden Folgerungen können nicht nur auf die zum Ökumenischen Rat gehörenden Kirchen beschränkt bleiben, vielmehr muß — wie die Ausführungen von Prof. Tödt im einzelnen belegen — die römisch-katholische Kirche einbezogen werden, die sich auf dem II. Vaticanum vor die gleichen Probleme gestellt sah. Nur in dem gemeinsamen Bemühen um das heute in Glauben und Leben geforderte Zeugnis des Evangeliums kann jene Antwort gefunden werden, die Gott von seiner Christenheit im Umbruch unserer Zeit erwartet. Wir haben daher unter „Dokumente und Berichte“ drei Stellungnahmen der „Herder-Korrespondenz“ abgedruckt und danken der Schriftleitung für die freundliche Erteilung der Nachdruckerlaubnis.

Für die Weiterarbeit an den in diesem Heft gestellten Fragen wird im März ds. Js. die deutsche Ausgabe des Dokumentarbandes der Weltkonferenz zur Verfügung stehen, der auch eine Reihe der dort gehaltenen Vorträge beigegeben sind (Kreuz-Verlag, Stuttgart, Preis DM 14,80). Wir hoffen, daß sich auch die „Zeitschriftenschau“ für alle diejenigen als hilfreich erweisen wird, die eine noch umfassendere Orientierung suchen. Im nächsten Heft wollen wir zudem einen zusammenfassenden Bericht über das Presseecho auf die Weltkonferenz bringen.

Hingewiesen sei nicht zuletzt auf einen auch für die deutschen Verhältnisse anzustrebenden Versuch des Stellvertretenden Vorsitzenden der Weltkonferenz, Bischof J. Brooke Mosley (USA), die Gedanken und Ergebnisse der Genfer Tagung den Gemeinden nahezu-bringen: „Christians in the technical and social revolutions of our time. Suggestions for study and action“ (Forward Movement Miniature Books, 412 Sycamore Street, Cincinnati, Ohio 45 202, Preis 25 cents).  
Kg.

#### Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Peter Heyde, Schwerte/Ruhr, Haus Villigst / Dr. Erwin Hinz, Magdeburg 1, Lienhardstraße 5 / Prof. Dr. Erich Hoffmann, Halle/Saale, Hoher Weg 2 / Prof. Dr. Karl Heinz Pfeffer, Dortmund, Rheinlanddamm 199 / Privat-Dozent Dr. Trutz Rendtorff, Münster/Westf., Wichernstraße 44 / Dr. Hermann Ringeling, Münster/Westf., Universitätsstraße 13 bis 17 / Prof. Dr. Heinz Eduard Tödt, Heidelberg, Schloß-Wolfsbrunnenweg 20 / Prof. D. Dr. Heinz-Dietrich Wendland, Münster/Westf., Universitätsstraße 13—17 / Staatssekretär a. D. Gabriele Wülker, Bonn, Erftweg 36.

---

Als Nr. 5 der Reihe „Beihefte zur Ökumenischen Rundschau“ erscheint

## **Wort und Abendmahl**

Bericht über die 2. theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Herausgegeben von Dr. R. R. Williams, Bischof von Leicester.

Erscheinungstermin: Februar 1967.

Der Bericht über die 2. theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland, die vom 21. bis 25. März 1966 in Bethel bei Bielefeld stattfand, wird vom Vorsitzenden der Konferenz, dem anglikanischen Bischof von Leicester, vorgelegt. Er enthält sämtliche Referate (H. E. W. Turner, Horst Beintker, Paul Jacobs, Willi Marxsen, Wolfgang Schweitzer) und Korreferate (Hans Graß, G. W. H. Lampe, R. R. Williams) und berichtet in zusammengefaßter Form über die sich jeweils anschließenden Aussprachen. Der Information des Lesers dienen ferner die Wiedergabe der Arnoldshainer Abendmahlsthesen und eine Übersicht über die Geschichte der britisch-deutschen theologischen Gespräche in den letzten 100 Jahren.

Von exegetischen Erwägungen zu den biblischen Abendmahlsberichten über Darstellungen lutherischer, reformierter und anglikanischer Abendmahlslehre bis zu Schilderungen des glaubens- und gesellschaftsgeschichtlichen Einflusses des Abendmahls in England enthält der Konferenzbericht eine Fülle von Anregungen, von denen man hoffen darf, daß sie einen Beitrag zur theologischen Arbeit über das Abendmahl leisten werden, zumal die Konferenz gerade in den Tagen stattfand, als die 2. Abendmahlskommission der EKD ihren Vorschlag zur Änderung der Grundordnung der EKD mit dem Ziel einer engeren Abendmahlsgemeinschaft der Gliedkirchen vorlegte.

Umfang ca. 80 Seiten, Preis für Bezieher der Ökumenischen Rundschau ca. DM 5.30, sonst ca. DM 6.50. Eine Vorbestellung empfiehlt sich wegen der begrenzten Auflage.

Von den bisher erschienenen Heften sind noch lieferbar:

Nr. 2

Wolfgang Schweitzer

## **Christen im raschen sozialen Umbruch**

64 Seiten. Preis für Bezieher der Ökumenischen Rundschau DM 4.50, sonst DM 5.80.

Nr. 3/4

## **Ökumenische Bewegung 1963/64**

von Hanfried Krüger.

Der Preis dieses Doppelheftes 3/4 beträgt bei 184 Seiten für Bezieher DM 7.50, sonst DM 9.—.

Die Reihe wird fortgesetzt.

---

**EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG · 7 STUTTGART 1**

---

# DIE BEDEUTUNG DER BEKENNTNISSE FÜR DIE KIRCHE HEUTE

VON LUKAS VISCHER\*

In diesen Jahren werden in Europa zahlreiche „sacra millenia“ gefeiert. Vor einem Jahr wurde Ansgars gedacht, des großen Missionars, der im 10. Jahrhundert den Glauben an Christus im Norden Deutschlands und Teilen Skandinaviens verbreitete. Dieses Jahr wurde mit großem Aufwand die entscheidende Wendung in der Christianisierung Polens begangen. Eben jetzt finden in Griechenland Feierlichkeiten statt, um das gewaltige missionarische Werk des Methodius und Cyrill im 9. Jahrhundert unter den Slawen in Erinnerung zu rufen.

Wenn diesen Jubiläen als solchen auch keine große Bedeutung zukommt, können sie uns doch wichtige Wahrheiten in Erinnerung rufen. Sie weisen uns auf die Tatsache hin, daß der Glaube an Christus einmal und dazu verhältnismäßig spät in der Geschichte der Kirche nach Europa gebracht wurde, daß also die Kirchen Europas einmal das gewesen sind, was man heute „junge oder jüngere Kirchen“ nennt. Diese Tatsache ist von ungeheurer Bedeutung, und es ist wichtig, daß sie sowohl in Europa als hier in Asien in ihrem ganzen Gewicht gesehen wird. Gewiß, tausend Jahre sind eine lange Geschichte; die Erinnerung an die Anfänge der Mission in den nördlichen und östlichen Teilen Europas mag einem darum in erster Linie zum Bewußtsein bringen, wie sehr die europäischen Kirchen in ihrem gesamten Leben von jahrhundertealten Traditionen bestimmt sind. Die Geschichte, die sie durchlaufen haben, geht so unausweichlich mit ihnen, wie uns unser Schatten begleitet, und wenn wir nach Kriegen, Krisen und Revolutionen meinen, es hätte sich ein vollständiger Bruch vollzogen, stellen wir fest, daß wir nach wie vor in der Kontinuität mit der Vergangenheit stehen.

Die Erinnerung an die Anfänge zeigt uns aber vor allem, daß die Geschichte der europäischen Kirchen, ihr Bekenntnis und ihre Aufgabe nur richtig erfaßt werden können, wenn sie als Teil eines weit größeren Zusammenhangs verstanden werden. Die Kirchen Europas sind ein Glied in der Kette der gesamten Tradition. Sie sind durch die missionarische Verkündigung und — *providentia Dei confusione hominum* — z. T. auch mit Gewalt in die Gemeinschaft des Evangeliums einbezogen

\* Vortrag, gehalten auf der asiatischen Konferenz über „Glauben und Kirchenverfassung“ in Hongkong (26. Oktober bis 3. November 1966). Die von der Ostasiatischen Christlichen Konferenz einberufene Tagung stand unter dem Thema „Confessing the Faith in Asia“ und wurde fast ausschließlich von Theologen aus asiatischen Ländern besucht. Wir verweisen auf einen Ausschnitt des Berichts in *THE ECUMENICAL REVIEW* Vol. XIX, Nr. 1, S. 80—88.

worden. Die evangelische Botschaft hat während Jahrhunderten mit den vorhandenen Traditionen gerungen, und man kann sich die Frage stellen, ob dieser Kampf eigentlich bereits zu seinem Ende gekommen sei, ob sich das Evangelium in Europa wirklich in seiner Fülle hat durchsetzen können. Jedenfalls haben sie es sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu aneignen müssen. Die meisten Kirchen Europas sind aber zugleich zu Trägern des Evangeliums für andere Völker und Kulturen geworden. Obwohl sie sich das Evangelium selbst noch und immer wieder neu anzueignen hatten, sind sie zu Zeugen für andere geworden. Die Gemeinschaft, die sie selbst einmal empfangen hatten, hat sich durch sie ausgeweitet.

Diese besondere Stellung wird oft nicht genügend gesehen. Die Kirchen Europas stehen immer wieder in der Versuchung, sich als Anfang und Ausgangspunkt zu verstehen. Zahlreiche Gründe führen zu diesem Mißverständnis, und es ist nicht notwendig, sie hier vollständig aufzuzählen. Der wichtigste ist ganz einfach die bestimmende Rolle, die das christliche Europa während Jahrhunderten in der Geschichte gespielt hat. Ein wichtiger geistlicher Grund liegt aber — jedenfalls für die Länder, die in dieser oder jener Weise von der Reformation berührt worden sind — auch in dem Umstand, daß durch den großen Umbruch im 16. Jahrhundert die frühere Geschichte immer mehr aus dem Bewußtsein verdrängt worden ist. Die Zeit ist gekommen, diese Verkürzung des Horizontes endgültig zu überwinden. Die Kirchen Europas finden sich heute in einer Gemeinschaft von Kirchen, die weit über ihre Grenzen hinausreicht, eine Gemeinschaft, die schon vorher bestanden hatte, die aber erst jetzt als weltweite Gemeinschaft erfahrbare und erfahrene Wirklichkeit wird. Sie werden dadurch an ihre begrenzte Stellung innerhalb der gesamten Geschichte der Kirche erinnert und sehen wie in einem Spiegel die unbewältigten Probleme, die seit Jahrhunderten mit ihnen gehen. Sie können sich in diese Gemeinschaft nur einordnen, wenn sie den großen Zusammenhang der gesamten Tradition wiederentdecken. Sie können auch nur so dazu beitragen, die Verkürzungen zu überwinden, die sie durch ihre Verkündigung an „noch jüngere“ Kirchen weitergegeben haben.

\*

Welche Bedeutung kommt den Bekenntnissen zu, die im Laufe der Geschichte, sei es in der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte, im Mittelalter, der Reformation oder der Gegenreformation entstanden sind? Welche Rolle spielen sie in den europäischen Kirchen für das Bekennen des Glaubens heute? Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, uns in Erinnerung zu rufen, daß das Evangelium Nord- und Osteuropa von allem Anfang an in verschiedener Gestalt erreicht hat. Der offizielle Bruch zwischen Ost und West war zwar zur Zeit der großen missionarischen Periode noch nicht vollzogen. Der Same zu verschiedenen, einander entgegengesetzten Traditionen war aber bereits gelegt, und es ist darum keine Übertreibung zu

sagen, daß die europäische Kirche Gegensätze hat übernehmen müssen, die in einer anderen Welt vorbereitet worden waren, in der Welt des römischen Reiches. Sie haben sich in den folgenden Jahrhunderten vermehrt. Sowohl die Krise, die die Kirche in der Renaissance und der Reformation erfahren hat, als auch spätere Krisen haben zu weiteren Spaltungen geführt.

Die Bekenntnisse, die im Laufe der Jahrhunderte in den europäischen Kirchen entstanden sind, unterscheiden sich nicht nur ihrem Inhalt, sondern zugleich auch ihrem Wesen nach. Sie sind aus völlig verschiedenen Motiven entstanden und lassen sich darum nicht auf einen Nenner bringen, ja nicht einmal ohne weiteres miteinander vergleichen. Während die einen — wie z. B. die Dekrete des Konzils von Florenz — den Konsensus mit einer anderen Kirche zum Ausdruck zu bringen suchen, sind andere — wie z. B. der Heidelberger Katechismus — vor allem für die Unterweisung bestimmt, und diese beiden Motive sind durchaus nicht die einzigen. Die besondere Geschichte der Kirche in Europa, vor allem die wachsende Verfestigung der kirchlichen Gegensätze, hat aber dazu geführt, daß die Bekenntnisse über das Motiv hinaus, aus dem sie ursprünglich entstanden waren, mehr und mehr eine neue Bedeutung erhielten. Sie wurden immer mehr zu den Texten, in denen eine bestimmte einzelne Kirche ihr besonderes Verständnis des Evangelium im Unterschied zu anderen Kirchen ausgedrückt fand. Sie wurden zum Kompendium, durch das eine Kirche sich in ihrer Eigenart darstellte. Diese Entwicklung ging so weit, daß sogar das Wort Bekenntnis schließlich in einer neuen Bedeutung gebraucht werden konnte. Statt die Verkündigung oder die Zusammenfassung des Glaubens zu bezeichnen, kann es nun auch für eine bestimmte Kirche als Ganze mit ihren Eigenarten in Lehre, geistlichem Leben und Zeugnis gebraucht werden: Reformiertes oder lutherisches Bekenntnis wird beinahe gleichbedeutend mit reformierter oder lutherischer Kirche, ja man kann nun sogar von anglikanischer oder methodistischer Konfession sprechen, obwohl diese Kirchen in ihrer Eigenart nicht — oder jedenfalls nicht in erster Linie — durch bekennnishaftige Texte bestimmt sind.

Wir stoßen mit dieser Beobachtung auf einen Sachverhalt, der in seinem Gewicht nicht immer genügend gesehen wird, die Tatsache nämlich, daß Bekenntnisse eine Geschichte haben und sich im Laufe der Zeit verändern. Sie sind nicht statische Größen, die sich durch die Jahrhunderte gleich bleiben. Sie haben eine Geschichte zunächst, weil sie ständig neu interpretiert werden. Indem die Geschichte, insbesondere die Geschichte der Theologie, fortschreitet und neue Fragen aufgeworfen werden, erscheinen die einmal gemachten Aussagen in neuem Licht und werden neu verstanden. Sie haben aber auch eine Geschichte, weil sie im Laufe der Zeit ihre Funktion verändern. Die gesamte Geschichte der Kirche ist voll von Beispielen dafür. Das Nicäno-Constantinopolitanum hat ursprünglich

nicht die Bedeutung gehabt, die es später erhalten sollte, als es in die Liturgie eingefügt und regelmäßig zitiert wurde. Es ist dadurch weit mehr als früher zu einer Doxologie geworden. Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind nicht geringeren Veränderungen unterworfen gewesen. Sie dienten zunächst dazu, von Einsichten Rechenschaft abzulegen, die der gesamten Kirche entgangen waren. Sie waren noch von der Hoffnung begleitet, daß die Einheit der Kirche aufrechterhalten werden könne. Nachdem sich diese Hoffnung zerschlagen hatte, veränderte sich auch der Charakter der Bekenntnisse. Text stand nun gegen Text, und indem sie rechtliche Gültigkeit erhielten, begannen sie je für einen Teil der Kirche prägende Kraft auszuüben. Sie gingen z. B. in das Gelübde bei der Ordination ein. Sie wurden, obwohl sie sich nur über einzelne Punkte äußern, als Grundlage für verschiedene theologische Summen und Systeme benützt.

Diese Veränderung ist nicht die einzige, die zu erwähnen wäre. Die Geschichte, die die Bekenntnisse der Reformation und der Gegenreformation durchlaufen haben, ist kompliziert und hat sich in den einzelnen Kirchen nicht auf dieselbe Weise vollzogen. Wir können hier nicht in die Einzelheiten gehen. Eine der wichtigsten Veränderungen spiegelt sich aber in der seltsamen Verschiebung wider, die dem Gebrauch des Wortes Bekenntnis widerfahren ist und die wir bereits erwähnt haben: Die Verschiebung von der Aussage als solcher auf die bestimmte kirchliche Gemeinschaft, die durch dieses Bekenntnis geschichtlich geprägt worden ist. Wo das Wort so gebraucht werden kann, hat auch der Text der Bekenntnisse eine neue Funktion erhalten. Sie sind jetzt nicht mehr nur Aussage über das Evangelium. Sie werden jetzt zur Urkunde, die die Existenz einer bestimmten besonderen Tradition begründet. Sie werden auch unabhängig von ihrem Gehalt und ihrer theologischen Bedeutung zu einem sichtbaren und greifbaren Zeichen der Kontinuität einer Kirche durch die Jahrhunderte und der Identität mit ihrer eigenen Vergangenheit. Sie werden zum Mittel, das einer Kirche erlaubt, sich ihrer selbst bewußt zu werden und sich von anderen abzugrenzen.

Wenn wir die heutige kirchliche Lage in Europa richtig verstehen wollen, ist es entscheidend, daß wir uns diese Verschiebung, diese doppelte Bedeutung des Wortes klar vor Augen halten. Denn nur so läßt sich die merkwürdige, auf den ersten Blick widersprüchliche Tatsache erklären, daß die Bekenntnisse einerseits unter radikaler Kritik stehen, ja von weiten Kreisen überhaupt für obsolet und irrelevant erklärt werden und andererseits dennoch prägende Kraft behalten.

Die Distanz gegenüber den Bekenntnissen der Vergangenheit ist in den letzten Jahrzehnten in den meisten Kirchen Europas immer größer geworden. Der Vorwurf, den manche junge Kirchen erheben, ist darum nicht immer zutreffend: Die Bindung gegenüber den überlieferten Bekenntnissen ist in Wirklichkeit viel weniger groß, als in der Regel angenommen wird. Gewiß, sie ist in jeder Kirche ver-

schieden. Die Entscheidungen des Konzils von Trient haben für einen römisch-katholischen Theologen bindendere Gültigkeit als der Heidelberger Katechismus für einen reformierten Systematiker. Das theologische Denken bewegt sich aber faktisch in sämtlichen Kirchen in wachsender Unabhängigkeit von früheren Bekenntnissen. Wenn vor einigen Jahrzehnten, ja einigen Jahren, die Formulierungen überlieferter Bekenntnisse als solche noch als unantastbar bleibende Wahrheiten angesehen werden konnten, ist diese Haltung heute zum Kennzeichen kurioser Integristen geworden. Jedermann weiß, daß heute zum mindesten neue Formulierungen nötig sind. Ja die Distanz geht so weit, daß der Theologe, der sein Denken von den Bekenntnissen her entwirft oder auch nur bewußt darauf zurückgreift, als altmodisch und unglauwürdig erscheint. Das aktuelle Bekennen geht weithin an den Bekenntnissen vorbei.

Diese Kritik gegenüber den Bekenntnissen hat mancherlei Gründe. Sie ist nicht neu, sondern begleitet jedenfalls in Ansätzen die Kirchen in Europa seit langem. Denken wir daran, wie seit der Zeit des Pietismus die persönliche existentielle Verbundenheit mit Christus immer wieder der bloß „äußeren“ Frömmigkeit des kirchlichen Bekenntnisses gegenübergestellt wurde. Denken wir an die immer neuen Versuche der letzten beiden Jahrhunderte, in radikaler Weise auf das Denken und die Sprache der Zeit einzugehen. Denken wir an die immer wiederkehrende Klage, daß die Bekenntnisse die Christen daran hinderten, in Einheit zu leben und das Evangelium gemeinsam zu bezeugen. Die Distanz ist aber in neuerer Zeit vor allem darum gewachsen, weil die Einsicht immer allgemeiner wird, daß die Kirche in einer neuen Zeit auf neue Weise bekennen müsse. Die Erfahrung der Kirche unter nationalsozialistischer Herrschaft hat diese Einsicht durch ein Beispiel bestätigt. Die Häresie der Deutschen Christen konnte nicht durch die bloße Berufung auf die Bekenntnisse der Vergangenheit überwunden werden. Die wahre Kirche konnte in diesem Augenblick nur durch ein neues Bekenntnis gesammelt werden. Die Entwicklung ist seit Barmen aber noch weitergegangen. Die Frage wird heute immer drängender, ob die Kirche überhaupt in der Form von Bekenntnissen von ihrem Glauben Rechenschaft ablegen könne, ob sie heute nicht vielmehr zu ständigem Dialog und Gespräch berufen sei. Die Barmer Erklärung hatte zu einer bestimmten Gefahr gesprochen, sie hatte nicht wie die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts eine Zusammenfassung der wichtigsten Artikel des Glaubens gegeben. Der Zweifel wird immer größer, ob eine solche Zusammenfassung heute in der Form eines Bekenntnisses überhaupt gegeben werden kann und soll. Bekenntnisse scheinen immer mehr durch Interims-Dokumente des Dialogs abgelöst zu werden (wie z. B. die Berichte des Ökumenischen Rates).

Wer aus diesen Beobachtungen allerdings den Schluß ziehen wollte, die Bekenntnisse hätten ihre Bedeutung verloren, befindet sich im Irrtum. Sie behalten

selbst da, wo sie radikal in Frage gestellt werden, prägende Kraft, ganz einfach weil sie die Kirchen in der Vergangenheit geprägt haben und mit ihrer geistlichen Gestalt eins geworden sind. Es ist dabei nicht entscheidend, ob sie offiziellen Anspruch auf Autorität erheben können und die Glieder der Kirche genötigt sind, ihre Aussagen ernst zu nehmen. Sie müssen jedenfalls darauf zurückkommen, wenn sie das Wesen ihrer Kirche erfassen und die Voraussetzungen ihres Denkens und Handelns klären und verstehen wollen. Sie können ohne sie weder ihren Ort in der Geschichte bestimmen noch sich selbst anderen erklären. Es ist darum kein Zufall, daß die Bekenntnisse in ökumenischen Begegnungen und Verhandlungen oft eine verhältnismäßig größere Rolle spielen als im Leben der Kirchen selbst, und sie behalten darum auf alle Fälle so lange prägende Kraft, als die in ihnen zum Ausdruck kommenden Gegensätze nicht überwunden worden sind und die einzelnen Kirchen ihre Identität aufgeben können.

Wir befinden uns damit in einer seltsam zwiespältigen Lage. Wir sehen zugleich die Zerbrechlichkeit und die Wirksamkeit der Bekenntnisse. Wir stellen einerseits fest, daß Christen aller Kirchen ihre Vergangenheit in Frage stellen und das Evangelium auf neue Weise zu bezeugen suchen. Wir sehen auf der anderen Seite, daß die Vergangenheit immer auch Gegenwart ist. Sind wir in diesem Zwiespalt gefangen? Oder gibt es einen Ausweg daraus? Sollen wir denen folgen, die die Bekenntnisse als für die Gegenwart bedeutungslos erklären? Die nach einem radikal neuen Anfang streben? Oder können wir die Bekenntnisse auf eine Weise verstehen, die es dennoch erlaubt, zu neuen Ufern aufzubrechen? Drei Wege sollen hier geprüft werden, Wege, die alle in den europäischen Kirchen eine Rolle spielen.

1. Der erste Weg besteht in der Empfehlung, auf das *apostolische Zeugnis in der Schrift zurückzugreifen* und von daher die Bekenntnisse, die im Laufe der Geschichte in bestimmten Situationen und Kirchen entstanden sind, zu relativieren. Das Bekenntnis, das in unserer Zeit abgelegt werden muß, ist immer aus der Schrift allein zu erheben, aus dem bekennenden Zeugnis der Apostel, wie es uns im Kanon überliefert ist. Nachdem wir erkannt haben, wie Christus hier bekannt geworden ist, mögen wir nachträglich die relative Bedeutung späterer Bekenntnisse feststellen; es mag sich auch zeigen, daß sie für die heutige Zeit ohne Bedeutung sind. Das apostolische Bekenntnis wird damit gewissermaßen zum Kriterium der Selektion unter den Aussagen der Bekenntnisse. Manche hegen die Hoffnung, daß sich durch einen solchen Rückgriff auf die Schrift das lastende Erbe der Bekenntnisse überwinden und die Einheit herstellen lasse.

Diese Hoffnung ist nicht völlig unbegründet. Der ständig neue Umgang mit der Schrift ist nicht nur an sich eine unbedingte Notwendigkeit für die Kirche; wenn die absolute Priorität der Schrift von den Kirchen theologisch und faktisch anerkannt wird, rücken auch die Bekenntnisse gewissermaßen an eine andere

Stelle im Leben der Kirche; sie können jedenfalls nicht mehr als ein in sich geschlossener Ausgangspunkt des Denkens dienen, sondern müssen immer im Lichte des apostolischen Zeugnisses verstanden und interpretiert werden. Der Umgang mit der Schrift wird immer wieder neue Einsichten eröffnen, die in den Bekenntnissen nicht enthalten waren; er kann dadurch eine neue Situation schaffen, in der die alten Bekenntnisse in neuem Lichte erscheinen und neue Aussagen möglich werden. Die grundsätzliche Priorität des apostolischen Zeugnisses gegenüber aller nachfolgenden Tradition ist darum von größerer Bedeutung, und es ist ein entscheidender Gewinn für die Zukunft der ökumenischen Bewegung, daß die römisch-katholische Kirche während des Vatikanischen Konzils die Notwendigkeit dieser Unterscheidung in weit höherem Maße anerkannt hat.

Hüten wir uns aber vor kurzschlüssigen Hoffnungen! Ein unmittelbarer Rückgriff auf die Schrift ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die Geschichte, die zwischen dem apostolischen Zeugnis und dem heutigen Leser liegt, *kann* nicht übersprungen werden. Die Schrift ist nicht eine in sich erfassbare Größe, die uns über die Jahrhunderte hinweg zur Verfügung stände. Sie ist uns durch die Kirche überliefert worden, und wir haben sie — jedenfalls zunächst — immer nur so, wie sie uns überliefert ist. Wir lesen sie, ob wir uns dessen bewußt sind und es theologisch rechtfertigen oder nicht, nach den Kriterien, die uns durch die Überlieferung gegeben sind. Selbst die historische Erforschung der Schrift ändert daran nichts. Denn wenn sich die Exegeten im historischen Bereich auch weitgehend einig werden mögen, erscheinen die traditionellen Unterschiede sofort wieder, wenn der Schritt von der Exegese zur Interpretation vollzogen wird. Die Kriterien, die uns durch die Überlieferung, insbesondere durch die Bekenntnisse gegeben sind, erweisen dann sehr oft ihre ungebrochene Kraft, und wenn das Zeugnis der Schrift wirklich gemeinsam erfaßt werden soll, müßten zunächst die Kriterien selbst geprüft, konfrontiert und in ihrer Gegensätzlichkeit überwunden werden. Das kann aber nur geschehen, wenn wir die Überlieferung ernst nehmen, und damit stehen wir — nur auf anderer Ebene — wiederum vor der Frage nach der Bedeutung der Bekenntnisse für die Kirche heute.

Der enge, unlösliche Zusammenhang von Schrift und Tradition wird in den europäischen Kirchen seit einigen Jahrzehnten immer deutlicher gesehen. Das Verdienst dafür kommt weitgehend der vertieften Beschäftigung mit der Hermeneutik, der Lehre der Auslegung, zu. Die Aufgabe, die uns damit gestellt ist, ist allerdings durchaus noch nicht bewältigt. Die Beschäftigung mit dem Vorgang der Auslegung hat dazu verholfen, den unausweichlichen Zusammenhang zu sehen. Die eigentliche inhaltliche Konfrontation der Kriterien der Auslegung hat noch kaum begonnen. Sie muß aber vorgenommen werden, wenn die ökumenische Diskussion nicht in einer Sackgasse enden soll.

2. Ein zweiter Weg besteht in der Empfehlung, die Bekenntnisse der Vergangenheit als *Beispiele* oder *Modelle* zu betrachten, die unter gewissen Umständen auch in der Gegenwart etwas zu sagen haben mögen. Diese Empfehlung geht von der Einsicht aus, daß Bekenntnisse geschichtlichen Charakter haben. Sie sind in einer bestimmten geschichtlichen Situation entstanden. Sie sind das Wort der Kirche gegenüber einer bestimmten Gefahr, die die Reinheit der Verkündung zu zerstören drohte. Sie hatten in dieser bestimmten Situation bindende Gültigkeit. Da die Geschichte weitergeht und in neue Situationen führt, dürfen sie für nachfolgende Generationen nicht mehr als bindend angesehen werden. Das heißt nicht, daß sie ihre Bedeutung verlören. Sie bleiben mit der Kirche als Beispiel, wie die Kirche einmal in einer bestimmten Situation das Evangelium bekannt hat, als eine Aufforderung, es in der neuen Situation auf neue Weise zu tun. Die Kirche mag auch gelegentlich in Situationen geführt werden, die denen der Vergangenheit ähnlich sind und in denen darum die damalige Entscheidung plötzlich neue Aktualität erhält.

Dieses Verständnis ist in mancher Hinsicht zutreffend. Vor allem kann der geschichtliche Charakter der Bekenntnisse nicht genügend betont werden. Sie sind Entscheidungen, die in einer bestimmten Situation getroffen worden sind und darum nicht ohne weiteres auf eine andere Situation übertragen werden können. Diese Einsicht muß ernst genommen werden; denn wo sie fehlt, wird die Kirche immer wieder der Versuchung erliegen, sich zu rasch mit der Vergangenheit zu identifizieren.

Die Sicht ist aber zugleich mit offenkundigen Mängeln behaftet. Ihre Vertreter sind sich zunächst in der Regel nicht genügend dessen bewußt, daß die Geschichte der Kirche ein zusammenhängendes Ganzes darstellt. Sie besteht nicht aus einer Reihe von Situationen. Gottes Volk steht unter Gottes Treue. Es lebt unter der Verheißung, in alle Wahrheit geführt zu werden. Eine Generation folgt auf die andere, und auch die großen Bekenntnisse sind darum nicht einzelne Aussagen, sondern bilden einen Zusammenhang. Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind nicht etwas völlig Neues, sondern bauen bewußt und faktisch auf den Dogmen der Alten Kirche auf, und Ähnliches gilt von der Barmer Erklärung in ihrem Verhältnis zu den reformatorischen Bekenntnissen. Wir würden also gerade nicht geschichtlich genug denken, wenn wir die Geschichte in einzelne Situationen zerlegten und aus den einzelnen Situationen Modelle machten, derer wir uns wie in einem Geschäft je nach Bedarf bedienten. Der Zusammenhang der gesamten Geschichte muß festgehalten werden.

Die Sicht ist aber durch einen noch tieferen Mangel belastet. Der Vorschlag, daß Bekenntnisse als Beispiele zu betrachten seien, ist insofern ungeschichtlich, als Bekenntnisse, gleichgültig aus welchen Motiven sie entstanden sind, einen größeren

Anspruch erheben. Sie wollen tatsächlich die Wahrheit in letztgültiger Weise aussagen, ein Entweder-Oder aufzeigen, dem man nicht entweichen kann. Sie sind nicht bloße Vorschläge, sondern haben immer den Charakter letzter, die gesamte Kirche verpflichtender Entscheidung. Wenn wir die Geschichte der Kirche als einen letztlich von Gott geordneten Zusammenhang ernst nehmen, vor allem wenn wir an die Gemeinschaft der Heiligen glauben, können wir an dieser Eigenart der Bekenntnisse nicht vorübergehen. Sie bleiben zum mindesten eine dauernd an uns gerichtete Frage, nicht nur ein Beispiel, sondern eine Aussage, vor der wir uns verantworten müssen und der wir uns nur mit guten Gründen entziehen können.

3. Wir kommen damit zu einem dritten Weg, einem Weg, der vor allem in jüngster Zeit die Diskussion beherrscht hat, dem Weg der *Neuformulierung*. Diejenigen, die ihn als Lösung vorschlugen, unterscheiden in der Regel zwischen dem eigentlichen Inhalt des Bekenntnisses und seiner Formulierung. Jedes Bekenntnis trägt geschichtlichen Charakter. Es ist in einer bestimmten geschichtlichen Situation und in der Sprache einer bestimmten Zeit formuliert. Dieser Umstand hebt aber seine Bedeutung für die nachfolgende Zeit nicht auf. Der eigentliche Inhalt der Aussage bleibt für die Kirche aller Zeiten gültig. Er mag allerdings in einer anderen Zeit anders formuliert werden, ja er kann in seiner Identität nur aufrechterhalten werden, wenn er neu formuliert wird. Dieser Vorgang der neuen Formulierung bedeutet aber nicht nur die Bewahrung der einmal ausgesagten Wahrheit, er führt die Erkenntnis zugleich um ein Stück weiter und läßt neue Einsichten faßbar werden. Denn wenn eine Wahrheit in einer neuen Zeit und einem neuen geistigen Zusammenhang ausgesagt wird, wird sie natürlich nicht nur neu formuliert, sondern neu interpretiert. Der Vorgang läßt zugleich Wahrheiten in Erscheinung treten, die bisher nicht in derselben Weise hatten sichtbar werden können.

Wir wissen alle, daß diese Methode die Verhandlungen und Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmt hat. Sie hat ohne Zweifel etwas Eindringliches an sich. Jedenfalls sind hier sowohl der Zusammenhang der Geschichte als auch die bleibende Gültigkeit der Bekenntnisse ernst genommen, und niemand kann behaupten, daß die Folge davon ein konfessionalistischer Immobilismus gewesen wäre. Die neue Interpretation alter Aussagen eröffnet tatsächlich sowohl für die Theologie als auch für das kirchliche Leben zahlreiche neue Möglichkeiten.

Und dennoch bleibt auch diese Methode fragwürdig. Sie wird umgekehrt zu stark von der Annahme bestimmt, daß das einmal von der Kirche Verkündigte und Anerkannte durch alle Zeiten gültig bleiben müsse. Die Kontinuität zwischen dem früher und dem heute Ausgesagten steht von vornherein fest. Diese Überzeugung kann sich in doppelter Weise auswirken: Das, was nur heute ausgesagt werden mußte, wird entweder zu sehr an das Frühere angeglichen, oder die früheren Formulierungen werden — entgegen ihrer ursprünglichen Bedeutung — so gedehnt,

daß sie auch das Neue zu decken vermögen. Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Bekenntnisse steht offenkundig im Dienst der Überzeugung, daß die Kontinuität ungebrochen dauere. Sie hat im Konzil, weil diese Überzeugung dort nicht angetastet werden konnte, ausgezeichnete Dienste geleistet. Sie ist aber im Grunde unrealistisch. Denn was ist Inhalt? Was ist Form? Wo liegt die Grenze zwischen ihnen? Sie bilden ein lebendiges Ganzes, das nicht getrennt werden kann, und die Kirche denkt nur dann wirklich geschichtlich, wenn sie die Aussagen der Bekenntnisse als solche respektiert und das Risiko eines Widerspruchs eingeht.

\*

Wohin führen alle diese Überlegungen? Gibt es keinen Weg, die Bekenntnisse ernst zu nehmen und doch zu neuen Ufern aufzubrechen: gemeinsam das Evangelium heute zu bezeugen? Lassen Sie mich an dieser Stelle einen Begriff einführen, der mir in diesem Zusammenhang brauchbar scheint, den Begriff der *Rezeption*. Was ist damit gemeint? Der Begriff ist bis jetzt im Zusammenhang mit den altkirchlichen Konzilien gebraucht worden. Er war ein *terminus technicus* für die Annahme der konziliaren Beschlüsse durch die einzelnen Kirchen. Die Konzilien fällten Entscheidungen. Sie mußten aber nachher von den Kirchen anerkannt und rezipiert werden. Dieser Vorgang ist in manchen Fällen kompliziert gewesen und hat gelegentlich fast ein Jahrhundert gedauert. Manche Konzilien sind nie oder nur teilweise rezipiert worden. In fast allen Fällen sind der Rezeption scharfe Auseinandersetzungen vorausgegangen, und wenn die Beschlüsse auch schließlich rezipiert wurden, hat der Vorgang der Rezeption zugleich auch die Notwendigkeit weiterer Klärung durch ein neues Konzil sichtbar werden lassen.

Wenn ich den Begriff der Rezeption hier verwende, möchte ich ihn allerdings in einem weiteren Sinne gebrauchen, nicht als Bezeichnung der Zeit von der Proklamation einer Entscheidung bis zu ihrer rechtlichen Annahme. Denn ist ein bekennishafter Satz mit der rechtlichen Annahme endgültig rezipiert? Muß er nicht von jeder neuen Generation wieder von neuem rezipiert werden? Muß sich die Kirche nicht in jedem Jahrhundert, jedem Land oder jeder Kultur von neuem fragen, auf welche Weise sie ihn sich zu eigen machen kann? Die Bekenntnisse werden nie endgültig angeeignetes Gut. Sie müssen immer wieder neu angenommen werden, und man kann darum sagen, daß die Kirche in einem ständigen Vorgang der Rezeption lebt.

Wenn wir den Begriff in diesem weiten Sinne fassen, ist er eine sachgemäße Umschreibung der Bedeutung, die die Bekenntnisse für die Kirche heute haben. Sowohl die Bindung als auch die Freiheit der Kirche wird deutlich. Die Bekenntnisse der Vergangenheit gehen mit der Kirche als Sätze, die Anspruch darauf erheben können, nicht nur gehört, sondern Gegenstand ernsthafter Auseinander-

setzung zu werden. Die Kirche muß sich den Fragen stellen, die durch sie aufgeworfen werden. Sie muß sich vor ihnen verantworten. Sie ist ihnen aber nicht von vornherein unterworfen. Sie muß ihrerseits die Fragen stellen, die durch die Sätze des Bekenntnisses nicht beantwortet oder gar nicht berührt werden. Sie muß in ihrem theologischen Denken weitergehen. Ihr eigenes Bekenntnis ist schließlich weder die Wiederholung noch die Transformation gegebener Sätze, sondern — in der Auseinandersetzung mit ihnen — eine neue Entscheidung.

Und lassen sich nun von hier aus nicht auch Folgerungen für die ökumenische Bewegung ziehen? Kann nicht die ökumenische Bewegung als ein Vorgang erneuter, gemeinsam vollzogener Rezeption der Vergangenheit verstanden werden? Ist nicht die Gemeinschaft, die unter den getrennten Kirchen entstanden ist, die Gelegenheit, durch eine gemeinsame Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu der Entscheidung vorzustoßen, die das gemeinsame Zeugnis heute möglich macht? Die Kirchen befinden sich heute alle in einer derart tiefgreifend veränderten Lage, daß sich eine solche erneute Rezeption aufdrängt, eine radikale Prüfung, die frei macht für die Fragen, die sich heute stellen.

Wir können hier nicht in Einzelheiten gehen. Zwei Bemerkungen sind aber unerläßlich.

1. Eine derartige erneute Rezeption muß die gesamte Überlieferung umfassen. Sie darf sich nicht auf einen Ausschnitt beschränken, sondern muß sich auf die gesamte Geschichte der Kirche erstrecken, auf alle großen Entscheidungen, die ihren Gang bestimmt haben. Wir kehren damit nochmals zum Anfang zurück. Die Geschichte Europas ist ein Ausschnitt, ein Fragment, und wenn sich jüngere Kirchen daran halten, müssen sie in ein verengtes Verständnis des Evangeliums geführt werden. Wir haben darum nicht so sehr nach dem Verhältnis von „alten“ und „jungen“ Kirchen zu fragen. Diese Fragestellung ist von vornherein zu eng. Es geht vielmehr darum, daß wir alle — hier und dort — die gesamte Geschichte der Kirche neu erfassen und für uns lebendig werden lassen. Wir müssen alle — gemeinsam und jeder an seinem Ort — die Auseinandersetzung neu vollziehen. Sie kann einen ungeahnten Reichtum enthüllen. Oder ist etwa die Bedeutung der alten Konzilien für die Kirchen Asiens schon ausgeschöpft worden? Werden sie hier nicht mehr rezitiert als ernst genommen? Es könnte aber sein, daß die Auseinandersetzung mit ihnen eine Relevanz enthüllt, die noch nicht wirklich entdeckt ist. Darum nicht keine Tradition, sondern die gesamte Tradition!

2. Eine erneute Rezeption muß insofern ökumenisch sein, als sie alle Bekenntnisse einschließt, auch diejenigen fremder kirchlicher Traditionen. Wir haben gesehen, wie Bekenntnisse sich im Laufe der Geschichte mit kirchlichen Traditionen verbinden, ja sogar mit ihnen eins werden können. Wir haben gesehen, wie jede Auseinandersetzung mit bestimmten Bekenntnissen, jeder partikulare Versuch

erneuter Rezeption unwillkürlich auch der kirchlichen Tradition zu neuem Leben verhilft. Dieser Zusammenhang muß durchbrochen werden, und dies kann nur geschehen, wenn es zu einer gegenseitigen Rezeption kommt, wenn auch andere Bekenntnisse zum Inhalt der Rezeption werden. Einzelne Unionsschemata reihen verschiedene Bekenntnisse aneinander. Das kann heißen, daß eine belanglose Rumpelkammer angelegt wird. Es kann aber auch der Ausdruck dafür sein, daß eine Gemeinschaft der Rezeption gebildet worden ist. Warum sollten nicht alle Kirchen sie bilden können?

\*

Alle diese Überlegungen haben sich in erster Linie mit der Vergangenheit beschäftigt. Sie waren nach rückwärts gewandt. So wichtig aber der Zusammenhang mit der Vergangenheit ist, können wir uns schließlich nicht davon leiten lassen. Wir müssen uns daran erinnern, daß das Bekennen des Glaubens ein eschatologisches Ereignis ist, ein Akt, der von der Zukunft bestimmt ist, von dem Christus, der heute herrscht und dem am Ende alle Dinge unterworfen werden. Das Bekenntnis ist immer in erster Linie Gehorsam gegenüber ihm, ein Entscheid, der sich letztlich nicht ableiten und durch keine Methode kontrollieren läßt. Weder durch Prinzipien der Akkommodation oder der Indigenisation, der Neuinterpretation oder der Rezeption haben wir den Schlüssel zu dem, was zu bekennen ist. Wir müssen das Risiko auf uns nehmen, uns ohne Sicherung durch die Vergangenheit der neuen Situation zu stellen, in der einzigen Gewißheit, daß sie im voraus Christus unterstellt ist, und wir werden dann nachträglich feststellen, in welcher Weise wir uns in der Kette des einen Bekenntnisses zu dem einen Herrn befinden.

## ZUM BEKENNTNIS DES GLAUBENS IN JAPAN

VON YOSHINOBU KUMAZAWA

Am 24. Juni 1941, vor mehr als 25 Jahren, wurde die Vereinigte Kirche Christi in Japan (Nippon Kirisuto Kyodan) gegründet. Die Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“ hatte aus diesem Anlaß um einen Bericht über den Kyodan gebeten, der die größte protestantische Kirche in Japan ist und vor allem wegen der Umstände seiner Gründung seit langem ein besonderes, oft abwartendes Interesse auf sich gezogen hat. Zu meiner Erleichterung kam mir in den Tagen, in denen ich mich an die Arbeit setzen wollte, ein Manuskript zur Frage des (aktuellen) Bekenntnisses des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses in Japan zur Hand, das im Auftrage der japanischen Studienkommission für Glauben und Kirchenverfassung verfaßt worden war und für eine Konsultation der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) über Glauben und Kirchenverfassung bestimmt war, die zur Frage „Confessing the Faith in Asia“ Ende Oktober 1966 in Hongkong statt-

gefunden hat. (Die Texte für diese Konsultation sind im „South East Asia Journal of Theology“ erschienen.) Unter dem Titel „Confessing the Faith in Japan“ sollte die Arbeit das seit einigen Jahren zur Diskussion stehende Problem unter besonderer Berücksichtigung der Situation und der theologischen Selbstvergewisserung des Kyodan entfalten. Der Verfasser der Arbeit, der selbst Mitglied der Kommission ist, ist Dr. Yoshinobu Kumazawa, ein jüngerer Professor für systematische Theologie an der Vereinigten Kirchlichen Hochschule in Tokyo (Tokyo Shingaku Daigaku).

Man sollte zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Darstellung einer Kirche in Asien oder Afrika und ihrer Lehrprobleme seitens eines Gliedes dieser Kirche jeder Beschreibung aus der Hand eines europäischen Besuchers, selbst wenn dieser für eine genügende Zeit selber Glied der betreffenden Kirche geworden ist, vorziehen. Daten, Hinweise und Erläuterungen, die dem Verfasser nicht erwähnenswert erschienen, für Leser außerhalb der Kirche und des Landes aber wichtig sind, sollten behutsam hinzugefügt werden. Der folgende, in seiner Erarbeitung kaum übliche Beitrag ist das Resultat einer solchen Überlegung. Er ist aus dem englisch geschriebenen Original, gelegentlich paraphrasierend, übersetzt und hier und da mit erläuternden Anmerkungen versehen worden. Der Verfasser hat ihn gutgeheißen.

Verfasser und Dolmetscher hoffen, daß in der Entfaltung eines ihrer stärksten Probleme die Kirche erinnerenswert wird, in der sie beide leben.

Hans Jochen Margull, Vereinigte Kirchliche Hochschule Tokyo

### *I. Bekenntnis des Glaubens als Interpretation*

Dr. Chitose Kishi, Präsident der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Japan und gegenwärtig Präsident des japanischen Nationalen Christenrates, beschließt seine Erörterung der Isolierung der Kirche in einer Festschrift für W. A. Visser 't Hooft mit den folgenden Sätzen:

„Was ist der Grund für diese Situation? Auf diese Frage kann geantwortet werden: Es hängt von der Hermeneutik (Auslegung) ab, zu der einer oder mehrere sich bekennen. Wenn dies zutrifft, so haben die jungen Kirchen eine große Zukunft innerhalb der ökumenischen Bewegung. Die Christen in den jungen Kirchen haben Aussicht, einen bedeutsamen Beitrag auf dem Gebiet der Hermeneutik zu leisten, wenn auch viele Hindernisse und viele Gefahren zu überwinden sein werden, wie z. B. die Gefahr, in Synkretismus zu verfallen. Wir wollen damit sagen, daß der Versuch, zu einer neuen Hermeneutik zu gelangen, höchst notwendig ist, da sie den christlichen Kirchen überall in der Welt eine neue Perspektive eröffnet, in der sie den ökumenischen Gedanken im wahrsten Sinne des Wortes realisieren können.“<sup>1</sup>

Diese Worte beziehen sich auf die Frage nach dem aktuellen Bekenntnis des Glaubens im gegenwärtigen Asien. *Das Bekenntnis des Glaubens ist ein Akt der Interpretation (Auslegung) der großen Taten Gottes in einer konkreten Situation.* Wenn es uns gelingen sollte, diese These zur Anerkennung zu bringen, so hätten

wir in der Frage des Bekenntnisses des Glaubens in Asien einen wichtigen ökumenischen Beitrag geleistet.

Zunächst unterscheidet sich das Bekenntnis des Glaubens als ein Akt aktueller Interpretation von dem, was man, zu recht oder zu unrecht, „Konfessionalismus“ genannt hat. Im „Konfessionalismus“ besteht die Neigung, oft eine Art Nötigung, ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, eine bestimmte Lehrposition, eine bestimmte kirchliche Ordnungsentscheidung, abgesehen von der Situation, d. h. einem Ort in seiner geschichtlichen Stunde, einfach zu wiederholen und fortzusetzen. Solcher „Konfessionalismus“ entbehrt im Ansatz eines Sinnes für Geschichte. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus aber ist ein Ereignis in der Geschichte. Gott handelt in der Geschichte, Gott wird in der Geschichte handeln. Folglich ist das Bekenntnis des Glaubens zur geschichtlichen Tat Gottes in Jesus Christus selbst von geschichtlichem Charakter. Es ist — und es muß ein aktuelles Bekenntnis an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Stunde sein — *confessio in loco et tempore*. Zwangsläufig können und werden wir nicht einfach „wiederholen“, was in einer bestimmten Situation der Vergangenheit bekannt worden ist, wir werden aber wohl dynamisch zu interpretieren versuchen, und zwar hier und jetzt, was wir in unserer gegenwärtigen Situation erfahren — Jesus Christus, unseren Herrn in Asien als den Herrn der ganzen Welt, der uns heute und mitten in Asien als in seiner Welt frei macht. In anderen Worten: Nicht ein ungeschichtlich statisches *traditum*, sondern eine in der gegenwärtigen Nachfolge geschichtlich dynamische *traditio* ist es, mit der wir das Bekenntnis des Glaubens wagen und allein vollbringen können. Natürlich werden wir damit die vor uns und anderswo bekannten Bekenntnisse nicht vergessen, sie werden vielleicht ganz neu zu uns sprechen. Und natürlich werden wir damit nicht notwendig das Gut der Konfessionskirchen übersehen oder gar mißachten. Wir werden die geschichtliche Situation sehen und achten, in der sie im Bekenntnis des Glaubens als einem Akt der Interpretation zu ihrem Glaubensbekenntnis gekommen sind. Daraus werden wir lernen und um so besser lernen, je weniger ein „konfessioneller“ Anspruch erhoben wird, unter dem wir uns in unserer eigenen Situation nicht ernst genommen wissen.

Das bedeutet weiterhin, daß in dem Bekenntnis des Glaubens, zu dem wir heute in Asien gerufen sind, die Glaubensbekenntnisse der älteren Kirchen nicht einfach appliziert werden können. Das Bekenntnis des Glaubens ist nicht eine Sache der Applikation, sondern der Interpretation. Die Applikation ist der Versuch, etwas historisch Vorgegebenes in einer bestimmten Situation anzuwenden, zu applizieren, wobei es beim Applizierenden zu einer Objektivierung der Situation kommt, mit der er sich selber außerhalb der Situation stellt. Die Applikation ist ihrem Wesen nach ein Vorgang von außen nach innen, und in diesem Vorgang wird notwendigerweise „importiert“. Die Möglichkeit der „Indigenisation“ als eine

Folge eigener Antwort wird dabei von vornherein übersehen und unwillentlich erstickt. Zum Bekenntnis des Glaubens im modernen Asien kann es also nicht durch den Import und die Applikation westlicher Bekenntnisweisen kommen. Die Kirchen im Westen haben in einer bestimmten Situation ihren Glauben bekannt, die Kirchen in Asien müssen in je ihrer Situation ihren Glauben bekennen, und zwar wie jene innerhalb, also im Ernstnehmen der Situation. Andernfalls bleiben die Kirchen in Asien kolonieartige Gebilde der Kirchen des Westens, behaftet sogar mit Zügen des *Corpus Christianum*.

Bis hierher einige thesenartige, also zur Diskussion gestellte Überlegungen grundsätzlicher Art.

## *II. Geschichte und Bedeutung des Glaubensbekenntnisses der Vereinigten Kirche Christi in Japan*

Wir wenden uns nun dem Glaubensbekenntnis des Kyodan zu, wobei wir zunächst versuchen werden, dem Prozeß zu folgen, in dem der Kyodan zum spontanen Bekenntnis seines Glaubens in der ihm gegebenen Situation kam.

Laut seiner 1946 angenommenen und 1962 zuletzt ergänzten Verfassung versteht sich der Kyodan wie folgt:

„Gott sammelt aus jedem Land und Volk diejenigen, die in Christus ihm zu rufen gefällt, er heiligt sie und offenbart ihnen seine Gnade und Wahrheit, und durch den Heiligen Geist führt er sie in eine Gemeinschaft. Dies ist die heilige allgemeine Kirche.

Diese Kirche, unsichtbar und doch sichtbar, gegründet auf den Propheten und Aposteln mit dem Herrn Jesus Christus als Eckstein, Erbe der Gnade und der Wahrheit des Herrn durch alle Generationen, ist beauftragt mit der Verkündigung des Evangeliums, der Verwaltung der Sakramente und der Erfüllung des Willens Gottes in der Hoffnung auf die Wiederkehr des Herrn.

In einer vom Heiligen Geist unter der wunderbaren Vorsehung Gottes gegebenen Einheit traten in unserem Lande am 24. Juni 1941, unter Respektierung je ihrer geschichtlichen Eigenart, evangelische Kirchen aus über dreißig Denominationen wie auch Kirchen anderer Traditionen, die bisher unabhängig voneinander gelebt hatten, in die Gemeinschaft der heiligen allgemeinen Kirche. Die Kirche, die darin entstand, ist die Vereinigte Kirche Christi in Japan.“<sup>2</sup>

Kazoh Kitamori, Professor für systematische Theologie an der Vereinigten Kirchlichen Hochschule des Kyodan in Tokyo, schreibt über den Kyodan: „Diese Kirche, kurz vor dem Zweiten Weltkrieg (im Pazifik) geschaffen, hat auch in der Zeit des Friedens und der Freiheit nach dem Krieg über die Erhaltung ihrer Organisation ohne Druck von außen entschieden und besteht noch heute. Ihre wichtigste

und schwierigste Aufgabe, die Eigenschaft einer Kirche zu haben, bestand in der Arbeit, ihr Glaubensbekenntnis festzustellen.“<sup>3</sup>

Zum Glaubensbekenntnis der Vereinigten Kirche kam es auf ihrer achten Generalversammlung im Jahre 1954. Voraufgegangen waren die schweren Jahre 1941 bis 1948, in der eine Arbeit an einem Glaubensbekenntnis noch nicht möglich war. Voraufgegangen war die fünfte Generalversammlung im Jahre 1948, auf der der Kyodan sich um die Mitte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses enger zusammenfand und sich auf seiner Grundlage als Kirche verstand. Zwischen 1948 und 1954 war der Kyodan mit dem Problem der sog. „denominationellen Gruppen“ (kaiha) befaßt, die den Kyodan eher als eine Föderation von Kirchen denn als eine Kirche selber verstehen wollten und 1950 eine offizielle Anerkennung ihres denominationellen, eigenkirchlichen Status und Wirkens verlangten.<sup>4</sup> Dagegen erklärte der Ausschuß zur organisatorischen Reform des Kyodan in seinem Bericht „Über die denominationellen Gruppen“ an die sechste Generalversammlung 1950, daß seine Anerkennung denominationeller Gruppen im Kyodan unmöglich sei und die Annahme des Widerspruchs von „Kirche in der Kirche“ bedeute, daß aber andererseits ein Glaubensbekenntnis des Kyodan nicht ausschließenden Charakter haben sollte, vielmehr als Ausdruck gemeinsamen freudigen Gehorsams gegenüber dem Evangelium verstanden werden müsse. Wir können hinzufügen, daß dies ein der Situation entsprechender Versuch war, kirchliche Gruppen verschiedener Herkunft und je eigener, wenn auch verhältnismäßig kurzer und verwandter Geschichte in einer Kirche zusammenzuhalten, die ihre Existenz einer nicht gewöhnlichen, vielleicht sogar beklagbaren Situation verdankte und mit ihr fertig werden mußte. Einige Gruppen, die sich mit einem solchen Beschluß nicht zufriedengeben konnten, zogen sich 1951 aus dem Kyodan zurück.<sup>5</sup> In ihren Begründungen spezifizierten sie vor allem das Problem des Glaubensbekenntnisses. Nach der bei ihnen vorherrschenden Meinung gäbe das Apostolische Glaubensbekenntnis das protestantische Verständnis des Evangeliums nicht klar genug wieder, außerdem sei das Verständnis des Glaubensbekenntnisses als Ausdruck gemeinsamen freudigen Gehorsams gegenüber dem Evangelium der Vieldeutigkeit der Formulierung wegen untragbar — dies sei zu wenig, dies sei ein Ausweichen vor der scharfen Frage des Glaubens. Demgegenüber machte der Sonderausschuß des Kyodan zum Problem der denominationellen Gruppen geltend, daß ein Glaubensbekenntnis niemandem von außen aufgezwungen werden könne, sondern eben als spontane, freudige Gehorsamserklärung zu verstehen sei. Etwas Aufgezwungenes sei mit dem Glauben als Antwort nicht vereinbar und widerspräche deshalb auch dem evangelischen Verständnis des Bekenntnisses. Der Kyodan als evangelische Kirche sollte von diesem „evangelischen Verständnis“ des Bekenntnisses her verstanden werden, wobei dann auch einsichtig werden

würde, daß die „evangelischen Elemente“ im Bekenntnis aus dem evangelischen Charakter des Kyodan folgen. Das Glaubensbekenntnis des Kyodan entstand dann 1954 als das Bekenntnis einer um ihr Zeugnis ringenden und sich darin zunächst bescheidenden Kirche. Es lautet in einer deutschen Übersetzung:

„Wir glauben und bekennen:

Das Alte und das Neue Testament, entstanden durch Gottes Inspiration, bezeugen Christus, offenbaren die Wahrheit des Evangeliums und sind der einzige Kanon, nach dem sich die Kirche richten soll. So gibt uns die Heilige Schrift, die das Wort Gottes ist, durch den Heiligen Geist volle Kenntnis von Gott und dem Heil und ist die nicht irrende Norm des Glaubens und des Lebens.

Der eine Gott, offenbart durch den Herrn Jesus Christus und bezeugt in der Heiligen Schrift, ist als Vater, Sohn und Heiliger Geist der dreieinige Gott. Der Sohn, der für das Heil von uns Sündern Mensch wurde, wurde gekreuzigt und schuf unsere Erlösung, indem er sich ein für allemal Gott opferte als das vollkommene Opfer.

Durch seine Gnade erwählte uns Gott und rechtfertigte uns, indem er uns Sündern allein durch den Glauben an Christus vergab. Und in dieser unwandelbaren Gnade vollendet der Heilige Geist sein Werk, indem er uns heiligt und die Früchte der Gerechtigkeit bringen läßt.

Die Kirche ist der Leib Christi, des Herrn, und die Gemeinde derer, die durch Gnade berufen worden sind. Die Kirche hält öffentlichen Gottesdienst, predigt das Evangelium recht, verwaltet die Sakramente der Taufe und des Abendmahles und wartet eifrig in den Werken der Liebe auf die Wiederkehr des Herrn.

In diesem Glauben treten wir in die Gemeinschaft der Heiligen aller Zeiten ein und bekennen das Apostolische Glaubensbekenntnis:

Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.

Und an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.

Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.“

Zur Erläuterung:<sup>6</sup>

Das Glaubensbekenntnis besteht, wie man sieht, aus zwei Teilen, nämlich der im Kyodan gewachsenen Formulierung, die mit den Worten beginnt: „Wir glauben und bekennen“, und dem im Kyodan bekräftigten Apostolischen Glaubensbekenntnis, das mit den Worten „Ich glaube“ anhebt. Wie wir schon gesagt haben, wird dabei das Wesen eines Bekenntnisses als spontane Gehorsamerklärung verstanden, die bei den Bekennenden den Willen zur Treue ausdrückt. So wird in diesem Bekenntnis, wie wir es sehen, versucht, zwei traditionelle Glaubens- und Bekenntnisströme zu vereinen. In der Vereinigung der „Wir“- und der „Ich“-Form kommt die organische Zusammengehörigkeit des spontanen, entscheidungsbetonten Bekenntnisses eines freien Einzelnen und des gemeinsamen, solidaritätsbetonten Bekenntnisses der Kirche zum Ausdruck. Zugleich verstehen wir in unserer Lage diese Vereinigung als bedeutungsvoll für die Zusammengehörigkeit des Bekenntnisses einer einzelnen Gemeinde an je ihrem Ort mit dem Bekenntnis der gesamten Kirche, womit wir die tagtägliche Zusammengehörigkeit von Einzelgemeinde und Gesamtkirche zu stärken hoffen. Kongregationale und ekklesiale Traditionen wachsen hier zusammen.

Im ersten Absatz der Formulierung des Kyodan steht das Bekenntnis zur Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Als eine in Dankbarkeit und mit Eifer evangelische Kirche versteht der Kyodan die Bibel als das Wort Gottes, insofern sie Christus bezeugt und das Evangelium zur Sprache bringt. (Luthers Wort von der „stohernen Epistel“ ist im Kyodan gut bekannt.) Das Glaubensbekenntnis versteht darin die Schrift streng evangelisch, zugleich aber bekennt es die Heilige Schrift als Kanon.<sup>7</sup> Es unterstreicht deutlich das evangelische Prinzip des sola fide und betont in gleicher Weise die „Ganzheit“ der Schrift.

Dieses Schriftverständnis sehen wir auch im zweiten Absatz, mit dem der Kyodan die Versöhnung bekennt. Der dreieinige Gott wird in Jesus Christus offenbar, von Christus dem Heiland (einzelner Menschen) wird trinitarisch gesprochen. Der Inhalt der „ganzen“ Heiligen Schrift ist das Zeugnis des „ganzen“ Handelns Gottes als ein geschichtliches Handeln in „Gesetz“ und „Evangelium“. Daß das „ganze“ Handeln Gottes in dem „einen“ Handeln in Jesus Christus voll enthalten ist, kommt hier zum Ausdruck. Sollte sich damit eine Beantwortung des alten protestantischen Problems von Glaube und Werken zeigen, so käme hierin dem Glaubensbekenntnis des Kyodan historische Bedeutung zu.<sup>8</sup>

Der dritte Absatz spricht von der Rechtfertigung als Vergebung der Sünder und von der Heiligung. Das sola fide der Rechtfertigung wird zur Geltung gebracht, zugleich aber im Blick auf das Ganze der Heiligen Schrift notwendigerweise auch von der Heiligung gesprochen. Damit hat die Wesleytradition im Kyodan lehrmäßig ihren rechten Ort gefunden. Bemerkenswert ist, daß zwischen dem Bekennt-

nis der Vergebung und dem Bekenntnis der Heiligung von der „unwandelbaren Gnade“ gesprochen wird. Hier wird klargestellt, daß die Heiligung der Vergebung der Sünder folgt und die Gewißheit des Heils nicht an der Heiligung, sondern ausschließlich in der Vergebung liegt. Zugleich aber geschieht die Heiligung in derselben „unwandelbaren Gnade“, in der uns die Rechtfertigung als Vergebung zuteil wird. In solcher Rede von der Vergebung und der Heiligung findet sich auch eine Spur aus der Lehre Calvins (Institutio 3.17.9), nach dem bei der Formel „allein aus Glauben“ immer zugleich von den Werken zu sprechen ist.

Der vierte Absatz enthält das Bekenntnis zur Kirche. Beachtenswert ist die Formulierung: „... und wartet eifrig in den Werken der Liebe auf die Wiederkehr des Herrn.“ Ethik und Eschatologie sind hier eng zusammengerückt worden. Wir halten dies angesichts der Tatsache, daß ethisch-soziale und eschatologische Züge unter den in Japan wirkenden Missionen und manchen Vorläuferkirchen des Kyodan auseinandertraten und oft unvereinbar schienen, für bedeutungsvoll. Das Glaubensbekenntnis des Kyodan greift hiermit auf das „Ganze“ des neutestamentlichen Glaubens zurück.

„In diesem Glauben treten wir in die Gemeinschaft der Heiligen aller Zeiten ein und bekennen das Apostolische Glaubensbekenntnis.“

### III. Die „Christliche Anleitung zum sozialen Handeln“

Wir sind in der ökumenischen Bewegung der Kirchen dabei zu lernen, daß sich der Glaube einer Kirche nicht nur in ihrem Glaubensbekenntnis ausdrückt — oder daß nicht nur, wenn auch zuerst, nach dem Glaubensbekenntnis gefragt werden darf, wenn der Glaube, d. h. der tatsächlich bekannte und bezeugte Glaube einer Kirche dargestellt werden soll. Wichtig sind ebenfalls bestimmte Verlautbarungen einer Kirche, die sie in bestimmten Stunden als Zeugnis oder im Blick auf ihre Ordnung beschlossen hat. Wir wählen unter den wichtigsten hier zu bedenkenden Dokumenten des Kyodan<sup>9</sup> die „Christliche Anleitung zum sozialen Handeln“ als ein Beispiel eines auf der Basis des Glaubensbekenntnisses formulierten Stückes seines Zeugnisses. Es entstand in der Arbeit des Referats für Kirche und Gesellschaft des Forschungsinstitutes für die Mission der Kirche, einem wichtigen Organ des Kyodan, und war zunächst als „soziales Glaubensbekenntnis des Christen“ angelegt worden. Der Entwurf wurde vom Sozialausschuß des Kyodan eingehend diskutiert, hier und da verbessert, und vom Exekutivkomitee des Kyodan auf seiner Sitzung im Juni 1958 angenommen und verkündet.

Wir sahen bereits, daß im vierten Teil des Glaubensbekenntnisses die Kirche ihre (sozial-)ethische Verantwortung „in den Werken der Liebe“ bekannte, und zwar im Kontext ihrer eschatologischen Hoffnung. Dieses Bekenntnis findet seine Exegese in der „Christlichen Anleitung zum sozialen Handeln“. Die Anleitung be-

steht aus zwei Teilen: „Die Voraussetzung des christlichen sozialen Handelns“ und „Das Ziel des christlichen sozialen Handelns“.<sup>10</sup>

Im ersten Teil wird verdeutlicht, daß „das Handeln des Christen in der Gesellschaft ein Handeln eines Menschen ist, der Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erden, dient“, wobei das Motiv dieses Gottesdienstes das einzige Unterscheidungsmerkmal im Dienst des Christen ist: „Während in der Teilnahme an Gottes Werk der Liebe das Werk eines Christen der Form nach sich nicht unterscheiden muß von einem Werk dieser Welt, so sind doch die Motive gänzlich verschieden.“ Im Blick auf die Grenzen menschlichen Handelns wird das Werk eines Christen von einer „idealistischen Ethik, die vom Reich menschlicher, moralischer Perfektion träumt“, abgehoben. „Jedoch in der Freude darüber, daß Gott auch einen sündigen Menschen als sein Instrument zu gebrauchen willens ist, setzen“ sich Christen „nicht von geschichtlichen Wirklichkeiten ab, so sehr sie auch mit Leiden und Verzweiflung angefüllt sein mögen“, sondern blicken zu Christus, ihrer Hoffnung, um mit ihm in den gegebenen Wirklichkeiten zu leben. Christlichem sozialen Handeln, das eine „Gemeinschaft der Liebe“ anstrebt, wird es nicht möglich sein, ein sogenanntes „christliches soziales Programm“ zu formulieren und dem Irrtum zu verfallen, „christlich“ und „sozial“ einfach zu verbinden oder gar austauschbar zu machen. Dennoch ist es Christen nicht erlaubt, „sich unserer auf ethische Entscheidungen gerichteten Verkündigung im Angesicht einer sich endlos wandelnden sozialen Situation zu entziehen“.

Im zweiten Teil der Anleitung kommen vier Punkte zur Behandlung, mit denen Christen inmitten der gesellschaftlichen Wirklichkeit Japans befaßt sind:

1. *Das Problem des Weltfriedens.* Alles für den Frieden in der Welt zu tun, ist biblische Forderung und Einsicht aus den Gebeten der Menschen nach dem zweiten Weltkrieg. Der Friedensdienst liegt in der besonderen Verantwortung des japanischen Volkes, das den nuklearen Krieg an sich selber erfahren hat. In der „Christlichen Anleitung“ heißt es, daß der Geist des neunten Artikels der japanischen Verfassung, der Japan dem Frieden verpflichtet, unter allen Umständen erhalten und gestärkt werden muß, daß der Wiederaufrüstung ebenso zu wehren ist, wie „die sofortige Einstellung der Produktion, des Gebrauchs und der Versuche nuklearer und anderer Massenvernichtungsmittel“ zu fordern ist und daß „ein System zur Reduzierung der Bewaffnung auf der Basis gegenseitigen Vertrauens“ angestrebt werden muß. „In Anerkennung der Bedeutung der Vereinten Nationen als einem Instrument zur Förderung des Weltfriedens müssen die kleinen Nationen in der Verteidigung der Vereinten Nationen kooperieren, damit diese nicht ein Werkzeug der Interessen sich gegenüberstehender Mächte werden. Wir sollten ebenso nach einer Überwindung der wirtschaftlichen Rivalitäten zwi-

schen den Nationen als einer der treibenden Kräfte in der internationalen Auseinandersetzung trachten, indem wir den Handel zwischen allen Nationen befürworten und fördern, uns gegen die Erhöhung der Zollmauern stellen, uns verantwortlich fühlen für die Entwicklungsgebiete und vor dem Wachsen wirtschaftlicher Blöcke als einer starken Gefahr für den internationalen Frieden warnen.“ „Es liegt in der Verantwortung eines jeden Christen, nicht nur für den Frieden zu sprechen und zu beten, sondern an jeder Maßnahme öffentlich oder privat teilzunehmen, die zur Verwirklichung des internationalen Friedens beiträgt.“

2. *Politische Probleme.* Ein Christ, der Gott allein als letzte Instanz anerkennt, betrachtet den Staat nicht als ursprüngliche Quelle des Rechts, sondern als dessen von Gott verordneten Wächter. Da unter sündigen Menschen der Staat in der Gefahr steht, seine Autorität zu verabsolutieren, dabei seinen Dienstcharakter für den Schutz der menschlichen Gemeinschaft zu verlieren und sich somit rebellisch gegen Gott zu stellen, „muß ein Christ als Bürger konstruktiv an der Politik teilnehmen, und zwar mit dem Ziel, dem Staat zu seiner wahren Funktion zu verhelfen und die soziale Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen“. Vom Staat ist zu fordern, daß er einmal die Freiheit der Kirche, der Familie, der Universität wie nichtpolitischer Gruppen respektiert, daß er zum anderen das Recht und die Freiheit eines jeden einzelnen und jeder Minderheitengruppe garantiert, ihre religiösen, moralischen und politischen Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen, daß er weiterhin auf die soziale Gerechtigkeit im wirtschaftlichen Leben ohne Klassenvorurteile achtet und daß er schließlich nach einem umfassenden System sozialer Sicherheit durch die Überwindung von Arbeitslosigkeit, niedrigen Löhnen wie ungenügenden Arbeitsbedingungen etc. strebt. Je enger die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Politik sind, so heißt es weiter, um so mehr wächst die Gefahr totalitärer Staatskontrolle, weshalb der christliche Bürger im Wagnis, das Gewissen der Gesellschaft zu sein, sich gegen eine reglementierende Bürokratisierung stellen muß, wie er überhaupt „ständig darauf bedacht sein soll, Menschen an Gottes Absicht mit dem Staat und sein Urteil über den Gebrauch der Macht zu erinnern.“

3. *Wirtschaftliche Probleme.* „Das Ziel einer Wirtschaft ist es, der Gemeinschaft mittels der Kooperation und der Arbeitsteilung zu dienen. Die Arbeit, deren Ziel Dienst für Gott ist, kann den Charakter der Berufung haben.“ Eigentum wird nur bis zu dem Grade anerkannt, als es der Gemeinschaft dient, weshalb im „kapitalistischen“ Privateigentum, vor allem im exzessiven Profitstreben, ein ethisches Problem gesehen wird. Wenn das Profitstreben einziges Ziel einer Wirtschaft ist, werden Menschen zu Sklaven des Materiellen erniedrigt, folglich „ist ein Christ von Gott gerufen, das Selbstverständnis einer Wirtschaft zu wandeln und auf die Realisierung einer besseren Gerechtigkeit in der Wirtschaft hinzuwirken“. Der

gleiche Respekt, welcher der verantwortlichen Unternehmerschaft der Eigentümer zukommt, ist der Würde der Arbeiter als Menschen zu zollen. „Der Christ muß die Rolle würdigen, die eine sachliche Gewerkschaft im Kampf gegen die Ausbeutung und für bessere Arbeitsverhältnisse spielt“, und er „sollte wegen seiner atheistischen Ideologie nicht vorschnell den Kommunismus verabschieden, noch die Notwendigkeit der Ausrottung sozialer Übel an der Wurzel, die in dieser Ideologie manifestiert wird, übersehen“. Zur Lösung des japanischen Bevölkerungsproblems sollte ein Christ die Kirchen aller Länder um verständnisvolle Zusammenarbeit in den Fragen von Rohstoffquellen, internationalem Handel und Einwanderung bitten. Im Blick auf die Bauern haben Christen die Aufgabe, die soziale Bedeutung der Kooperativbewegung zu würdigen und zu stärken. Der sozialen Sicherheit für Arme, Unbeschäftigte, Kranke und Alte, also für sozial abgedrängte Menschen, für welche Christen seit langem Pionierdienst taten, gilt es weiter nachzugehen.

4. *Familienprobleme.* Ein Christ hat eine besondere Verantwortung für das Verständnis und die Ausübung der Ehe in der gegenwärtigen Gesellschaft. Da der jüngste Rückgang in der Geburtenrate Japans weitgehend das Resultat legaler, aber auch illegaler Abtreibung ist, ist eine Änderung der gegenwärtig geltenden eugenischen Gesetze ebenso notwendig geworden wie eine Aufklärung über Mittel und Wege der Geburtenkontrolle. Während japanische Familien in ihrer Sitte noch tief im feudalistisch-patriarchalistischen Autoritätsbewußtsein wurzeln, tritt ein unverarbeiteter moderner Individualismus in die Familien ein, wobei es zwangsläufig zu ungunsten Spannungen und Reibungen in den menschlichen Beziehungen kommt. In einer solchen Situation „muß die Kirche deutlich auf eine Familie aufmerksam machen, die auf wahrer personaler Solidarität mit ihrer Wurzel in der Liebe Gottes gegründet ist: sie muß innerhalb der Familie die freie Individualität fördern, die wir in unserem Herrn geschenkt bekommen haben, und sie muß zum Kampf gegen die Rückständigkeit der japanischen Gesellschaft (besonders hier) beitragen“.

Die „Christliche Anleitung zum sozialen Handeln“ versucht also die Richtung des sozialen Handelns in der gegenwärtigen Situation, in der sich die Kirche in Japan befindet, zu beschreiben. „Da Jesus Christus der Herr der Welt ist, ist Gottes Ruf an die Kirche zum verantwortlichen sozialen Handeln für jemanden, der in Gehorsam und Gebet auf diesen Ruf antwortet, unter keinen Umständen unmöglich. Christen in den Kirchen in Japan und der ganzen Welt müssen als solche, die im Dienst der Liebe inmitten der Stürme und Beschwerden sozialer Wirklichkeit zur Freiheit gerufen sind, unbeirrbar vorwärtsgehen.“<sup>11</sup>

Ein solches Handeln, fügen wir hinzu, gehört unabdingbar zum Bekenntnis des Glaubens in der Situation, in der die Kirche in Japan lebt. Eine solche Erklärung

dieses Glaubens ist Frucht der Situation. Sie ist bekenntnishafte Antwort auf das uns hier und jetzt drängende Wort. Wir sind dafür dankbar. Obwohl es uns genügen muß, ist alles freilich nur ein Anfang.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Stimmen aus der Ökumene, hrsg. v. Chr. Berg, Berlin 1963, 135.

<sup>2</sup> Vorläufige deutsche Übersetzung. Der japanische Text mit einer englischen Übersetzung ist im „Bulletin. Ecumenical Department, Research Institute on the Mission of the Church. United Church of Christ in Japan“ (Tokyo) I, No. 2 (Herbst 1963) zugänglich. Artikel 8 der Verfassung lautet: „Ortsgemeinden sollen an jedem Sonntag Gottesdienst halten und die Sakramente zu geregelten Zeiten spenden. Der Gottesdienst soll bestehen aus Liedern, Schriftlesung, Predigt, Gebet, Kollekte usw. Taufe und Abendmahl sind die Sakramente, die von ordinierten Pfarrern verwaltet werden sollen.“ Die Taufe wird im Kyodan sowohl als Kindertaufe als auch (selbst in einigen christlichen Familien) als Gläubigentaufe gehalten. Hier wirkt u. a. die Tradition baptistischer Gemeinden nach. In der Verfassung und im Glaubensbekenntnis steht für Taufe nicht ein religiös mißverständliches japanisches Wort, sondern „baptisma“. Zur Formierung des Kyodan ist hier weiterhin anzumerken:

1. Der japanische Reichstag hatte 1939 das sog. Gesetz über die religiösen Organisationen erlassen, das dem japanischen Reich die Möglichkeit der Kontrolle über alle religiösen Organisationen geben sollte, den Kirchen aber auch eine gewisse rechtliche Sicherheit, einige Steuerbefreiungen und einen weitgehenden Schutz vor lästigen Eingriffen, z. B. der Ortspolizei und untergeordneter Behörden, einbrachte. Freilich bestimmte das Gesetz, daß eine anerkannte religiöse Organisation mindestens 5000 Glieder registriert haben müsse. Nur fünf oder sechs der christlichen Denominationen entsprachen dieser Forderung. Die dadurch gestellte Frage denominationeller Zusammenschlüsse wurde unter dem Druck der Regierung, die am liebsten nur eine einzige christliche Organisation gesehen hätte, verschärft.

2. Die Diskussionen über die Art und Weise, wie dem Gesetz zu entsprechen und dem Druck der Regierung in der allgemein anerkannten staatlichen Notsituation jener Jahre (Krieg in China, Zuspitzung der pazifischen Auseinandersetzung mit den Vereinigten Staaten, aufschwingender Nationalismus und Militarismus) zu folgen sei, fanden vor allem im Rahmen des 1922 gegründeten Nationalen Christenrates statt. Hier wurde am 6. September 1940 die Formierung einer einzigen kirchlichen Körperschaft (zusammen mit der Unabhängigkeit der Kirchen von ausländischer Unterstützung) beschlossen. In den darauffolgenden Wochen ratifizierten die Denominationen, einige, darunter die Lutheraner, mit erheblichen Schwierigkeiten in Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung, den Beschluß. Am 17. Oktober 1940, dem Tage der Begehung der (legendären) japanischen Reichsgründung 2600 Jahre zuvor, kam es dann auf dem weiten Gelände der (methodistischen) Aoyama Gakuin-Universität im Herzen Tokyos zu einer ganztägigen, von mehreren tausend Christen besuchten Versammlung, auf der die neue Einheit bekräftigt wurde (vgl. dazu und für die Situation der damaligen Jahre die zeitgenössische Übersicht von G. Rosenkranz, Die japanische Christenheit heute, in: EMZ 2, 1941, 68—81). „The climax came in the reading of the manifesto pledging the churches to still greater efforts in the national emergency, and mutually agreeing to come together into a single church.“

In this declaration, except for the Seventh Day Adventists, every one of the more than thirty denominations joined. It was the most inclusive action ever taken by Protestants in Japan" (Charles W. Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Tokyo 1959, 233). Am 24. Juni 1941 fand dann die Gründungsversammlung der Vereinigten Kirche (Kyodan) statt. Inzwischen hatte sich die Episcopale Kirche distanziert, aber zwei ihrer Diözesen, die ein Drittel der Mitgliedschaft der Kirche ausmachten, waren im Einigungswerk geblieben.

3. Vom Kyodan ist oft gesagt worden, daß er „nicht ein ökumenisches Gewächs, sondern das Produkt eines staatlichen Eingriffs“ sei. In der Tat lag ein staatlicher Eingriff vor (von dem aber die Geschichtsschreibung sehr differenziert zu handeln beginnt). Vor lag aber auch eine intensive Geschichte ökumenischer Bestrebungen, die so alt war wie die Geschichte des Protestantismus in Japan. Darüber, und besonders über ihre genuinen ekklesiologischen und missiologischen Triebkräfte, hat jüngst zusammenfassend Akio Dohi in einem meisterhaften Essay über „Denominationalism and Non-Denominationalism“ (so der Titel der englischen Fassung in *Japan Christian Quarterly* 32, 1966, 127—134) gehandelt. Im Gründungsdokument der ersten protestantischen Kirche (Gemeinde) in Japan (Yokohama 1872), die sich *Nippon Kirisuto Kokai* (Japanische Christliche Allgemeine Kirche) nannte, heißt es: „Unsere Kirche gehört keiner Denomination an. Weil sie lediglich durch den Namen Jesu Christi besteht und die Heilige Schrift als ihre einzige Norm hat und weil die, die an ihn glauben und ihn anbeten, alle Christi Diener und unsere Brüder sind, soll jedes Glied der Kirche alle Gläubigen als gleich betrachten und sich selbst der Familie der Liebe zur Verfügung stellen.“

<sup>3</sup> Stimmen aus der Ökumene, 136. Professor Kitamori, Christ der ersten Generation, in der lutherischen Kirche getauft, nach dem Kriege im Kyodan geblieben, ausgezeichnete Lutherkenner, ist durch seine „Theologie vom Schmerze Gottes“ auch außerhalb Japans bekannt geworden. Vgl. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, John Knox Press, Richmond, Va., 1965; Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, Basel 1965; Carl Michalson, *Japanische Theologie der Gegenwart*, Gütersloh 1962, 60 ff.

<sup>4</sup> „Kaiha“ war eine neue Wortbildung, deren Definierung erheblich mehr Mühe machte als ihr Gebrauch. Klar wurde nicht, ob mit „kaiha“ die alten, eigenständigen Denominationen gemeint waren, die 1941 im Kyodan aufgegangen waren, oder die denominationell-konfessionellen „Blöcke“, die bei der Formierung des Kyodan ein gewisses Eigenrecht zugesprochen bekommen hatten (es waren elf solcher Blöcke, in denen sich traditionsverwandte Gruppen verbunden hatten), oder lediglich Bewegungen gleicher Frömmigkeitsrichtung. Die Tatsache eines recht „emotionalen“ Gebrauchs des Wortes deutet auf die Art und die Stärke einiger im Kyodan bis damals ungelösten Probleme.

<sup>5</sup> Bereits in den ersten Nachkriegsjahren verließen den Kyodan die zwei episkopalen Diözesen, die Gruppen der Heilsarmee, die meisten der ursprünglich baptistischen Gemeinden, die meisten der ursprünglich lutherischen Gemeinden, die Nazarener und eine Reihe ursprünglich streng calvinistischer Gemeinden. Zwischen 1946 und 1950 schieden ungefähr 200 Gemeinden aus. 1948 wurde der japanische Nationale Christenrat, der mit der Gründung des Kyodan überflüssig geworden war, wieder ins Leben gerufen. Außer verschiedenen christlichen Organisationen gehören ihm heute der Kyodan, die Konvention der Baptisten (verbunden mit den Südlichen Baptisten in den Vereinigten Staaten), die Ev.-Luth. Kirche und die Episcopale Kirche an.

1951 schieden ungefähr vierzig Gemeinden aus, deren Pastoren vornehmlich aus der klassisch-konservativen Schule des für die japanische Kirchen- und Theologiegeschichte bedeutsamen Masahisa Uemura (dazu zuletzt in englischer Sprache: Charles H. Germany, *Protestant Theology in Modern Japan*, Tokyo 1965, 13) stammten, darunter dessen Tochter. Sie reorganisierten die Presbyterianische Kirche. Es war dies die letzte Gruppe, die den Kyodan verließ.

Der Kyodan hatte 1942 auf den japanischen Inseln nahezu 185 000 Glieder. Mit den separierenden Diözesen, Gemeinden und Gruppen trat ein Verlust von fast 74 000 Gliedern ein. 1962 umfaßte der gegenwärtige Kyodan wieder 184 836 Glieder. Für 1965 steht die Zahl von 194 826 Gliedern und 1611 Gemeinden und Predigtstellen. Im ganzen wurden 1965 in Japan 794 586 Christen gezählt (Gesamtbevölkerung 100 Millionen), wovon 333 265 auf die Katholische Kirche und 461 321 auf protestantische Kirchen und Gruppen, von denen es nicht weniger als 95 (!) gibt, entfielen.

<sup>6</sup> Wir folgen hier dem 1955 (japanisch) geschriebenen und 1965 in achter Auflage erschienenen Kommentar Kazoh Kitamoris, der das Bekenntnis im Blick auf die Situation, auf die die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse eingegangen sind, ein ökumenisch bedeutsames Bekenntnis nennt.

<sup>7</sup> Das Schriftproblem in Japan wird von Michalson, a. a. O., 26 ff. in seiner Darstellung der biblisch-theologischen Arbeit Zenda Watanabes ausgezeichnet erhell.

<sup>8</sup> Weitere Aussagen über das Werk Christi finden sich im Apostolischen Glaubensbekenntnis.

<sup>9</sup> Dabei wäre an eine Erklärung des Kyodan zur japanischen Verfassung (Friedensparagraph, Demokratisierung usw.) vom 5. November 1962 (12. Generalversammlung) zu denken oder an die „Anleitung zum christlichen Leben“, deren japanischer Text mit einer englischen Übersetzung in dem unter Anmerkung 2 genannten Bulletin II, No. 1 (Herbst 1964) nachgeschlagen werden kann.

<sup>10</sup> Eine englische Übersetzung von Dr. Sam H. Franklin, Professor an der Vereinigten Kirchlichen Hochschule in Tokyo, findet sich in *The Christian Century*, Nov. 11, 1959, 1305 f.

<sup>11</sup> Die „Christliche Anleitung zum sozialen Handeln“ wurde in der Situation von 1958 verfaßt und verkündet. Die Situation wandelt sich, weshalb ihr neu entsprochen werden muß. Der Sozialausschuß des Kyodan hat kürzlich einen neuen Entwurf zur Frage des sozialen Handelns erarbeitet. Es ist bemerkenswert, daß sich in diesem Entwurf ein starker Hinweis auf die Schuld der japanischen Christen während des zweiten Weltkrieges findet. Die Zeit dazu ist reif geworden. Obwohl es sich lediglich um einen Entwurf handelt, sollten aus ihm doch die Sätze zitiert werden, ohne die es japanischen Christen unmöglich sein dürfte, ihren Glauben in Asien zu bekennen. „Die Vereinigte Kirche Christi in Japan, die während des Krieges gegründet worden ist, trägt an ihrer Existenz ein Zeichen der Providenz Gottes, der in Christus die Sünde vergibt. Im Glauben an diese Providenz weiß die Vereinigte Kirche ebenso um die Gnade, durch die sie entstand, wie um unsere tiefe Sünde, die bei ihrem Entstehen mit im Spiel war. Das soziale Handeln unserer Vereinigten Kirche beginnt im vollen Vertrauen in diese göttliche Gnade und im gründlichen Nachdenken über unsere Sünde — daß wir nämlich während des Krieges im Sozialen nicht genügend die Herrschaft Christi bekannt haben. In diesem Nachdenken beten wir erneut um Gottes Anweisung für unsere soziale Verantwortung und suchen ihr gestärkt durch die Gnade Gottes nachzukommen.“

## DIE WELTKONFERENZ FÜR „KIRCHE UND GESELLSCHAFT“ IM ECHO DER PRESSE

VON OTMAR SCHULZ

Vor wenigen Tagen ist die deutsche Ausgabe des Dokumentenbandes der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft unter dem Titel „Appell an die Kirchen der Welt“ erschienen (Kreuz-Verlag, Stuttgart–Berlin). Die darin abgedruckten Referate, vor allem aber die Sektions- und Arbeitsgruppenberichte, sind für das sachliche Gespräch über die Konferenz, das eben erst richtig begonnen hat, von größter Bedeutung (vgl. auch das Januarheft dieser Zeitschrift!). „Die Berichte sind“, schreibt H. E. Tödt, „wertvolle Dokumente, weil sie recht genau wiedergeben, welche Probleme tatsächlich verhandelt worden sind und in welcher Richtung Lösungen und Antworten gesucht wurden“ (*Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 1, Januar 1967).

Was in ihnen jedoch nicht greifbar wird, ist die Atmosphäre der Konferenz, die deren Bedeutung zu einem guten Teil ausmacht. Diese Atmosphäre hat sich aber — zum Teil jedenfalls — in den Presseberichten niedergeschlagen und ist auch in den Artikeln noch spürbar, die kurz nach der Konferenz geschrieben wurden. Nicht zuletzt aus diesem Grunde dürfte es interessant sein, die deutsche und ausländische Presse auf ihr Echo der Konferenz hin zu befragen, wie es hier versucht wird. (Vgl. auch die Zusammenstellung vor allem englisch- und französischsprachiger Pressestimmen in *The Ecumenical Review*, Nr. 1, 1967.)

Dabei ist es außerordentlich zu bedauern, daß die deutsche Tagespresse — ganz im Gegensatz zu Rundfunk und Fernsehen — nur sehr schwach in Genf vertreten war und daher auch nur mangelhaft informierte. Selbst eine solche Zeitung wie *Die Welt* brachte erst einen Monat nach Abschluß der Konferenz einen kritischen, wenn auch nicht unfreundlichen Bericht von Claudio Besozzi „Viel Idealismus und etwas kulturpolitisches Geschwätz“, *Die Welt*, 27. 8. 1966. Sepp Schelz meint allerdings für das schwache Vertretensein der Presse eine Erklärung zu haben. Er schreibt im *Berliner Sonntagsblatt* (Nr. 30/1966): „Es wäre zu billig, diesen Umstand . . . einfach den Publizisten zur Last zu legen. Die Konferenz hat ihre Themen so akademisch formuliert, daß nur den Eingeweihten klar werden konnte, wieviel Sprengstoff in ihnen liegt. Dazu kommt, daß die Öffentlichkeitsarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen noch immer von außerordentlicher Zurückhaltung bestimmt ist. Wer sich jedoch so wenig scheut . . . das Thema der Revolution selbst anzupacken, . . . der sollte auch die Wege in das Bewußtsein der Öffentlichkeit wirkungsvoller bahnen.“ Wenn auch dieses Argument nicht ganz unberechtigt ist, wird

man den Schwarzen Peter in diesem Fall aber doch wohl kaum dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zuschieben dürfen.

Eher scheint schon Heinz Eduard Tödt recht zu haben, wenn er der deutschen Presse bescheinigt (*Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 1, Januar 1967): „Man hat vielfach kein Interesse oder kein ausreichendes Vorstellungsvermögen für diese (sc. in Genf behandelten) Fragen.“ Es scheint ganz allgemein zu gelten: „Westdeutschland nimmt sich, trotz seiner wirtschaftlichen Potenz, im internationalen Maßstab oft wie eine Provinz aus, deren Aufmerksamkeit durch die eigenen Probleme völlig absorbiert wird.“ Gibt es den Provinzialismus, unter dem man im kirchlichen Bereich leidet, also auch in der Presse, ja darüber hinaus womöglich im deutschen Geistesleben überhaupt? Vielleicht rührt auch die andere Beobachtung Tödt's, daß „die methodischen und sachlichen Beiträge der Deutschen im allgemeinen Ornamente am Rande des Geschehens“ blieben, von dieser provinzialistischen Einstellung her. Vielleicht kommt die mangelhafte Berichterstattung, von der Trutz Rendtorff im *Radius* (Heft 3, Sept. 1966) schreibt, sie mute im Verhältnis zu der über das Zweite Vaticanum „geradezu grotesk“ an, aber auch daher, daß die Ökumene überhaupt „in Deutschland keine sehr gute Presse“ hat. Auch Rendtorff kommt zu dem Schluß: „Die deutsche Öffentlichkeit ist hier in einer Weise mangelhaft informiert worden — jedenfalls durch die Presse —, die den Schluß auf einen gewissen ökumenischen Provinzialismus nahelegen könnte.“

Dabei war diese Konferenz keineswegs eine trockene Angelegenheit, die jeden Journalisten hätte kalt lassen müssen. Trotz der „akademischen“ Themenformulierung hätte man eigentlich schon auf Grund der Zusammensetzung der Teilnehmer sehen müssen, daß diese Konferenz mit „Sprengstoff“ geladen sein würde. Solch eine Konferenz, wo mehr als zwei Drittel Laien und über die Hälfte der Teilnehmer aus der „dritten Welt“ waren, hatte es auf der ökumenischen Bühne noch nicht gegeben. Bernhard Ohse nennt sie sogar „eine der wichtigsten Konferenzen der Ökumene, wenn nicht die wichtigste überhaupt“ (*Botschaft und Dienst*, Nr. 10, Oktober 1966).

Der Jesuit Edward Duff, einer der acht römisch-katholischen Beobachter der Konferenz und Professor für politische Wissenschaften in Worcester (USA), hält die Konferenz für ein „in vieler Hinsicht . . . bemerkenswertes und einzigartiges Ereignis“ (*Stimmen der Zeit*, Heft 10, Oktober 1966). Der ungarische Bischof D. Zoltán Káldy meint im *Evangelikus Elet*, sie sei ein „Fortschritt im Leben der ÖRK“ gewesen.

Die schönsten Charakterisierungen der Konferenz finden sich aber wohl bei Cecil Northcott und Charles C. West. Northcott schreibt: „In mancher Hinsicht war es, als wäre das Alte Testament wieder lebendig geworden und Amos spräche, ebenso aber auch das Neue Testament mit der die Szene beherrschenden Gestalt Jesu“

(*The British Weekly*, 28. Juli 1966). Und Charles C. West preist die Konferenz als „ein reiches Fest der Ideen in anregender Gesellschaft“<sup>1</sup> (*Theology Today*, Oktober 1966).

### *Ein reiches Fest der Ideen*

„In zwei Wochen bewegter, zuweilen aggressiver Diskussionen, die sich jeden Tag bis in den späten Abend hinzogen, wurde viel geredet, Weises und sogar Tiefes, Neuartiges und Polemisches, Selbstverständliches und auch Törichtes.“ So beschreibt Duff das „Fest der Ideen“. Damit ist auch gleichzeitig etwas über das „erstaunliche“ (Ohse) Arbeitsvolumen gesagt, das diese Konferenz bewältigte. Margaret Mead hat schon recht, wenn sie sagt: „Wir versuchen, alles für jeden auf einmal zu tun“<sup>2</sup> (*Christianity and Crisis*, Nr. 15, September 1966).

Es ist in Genf eine große Stofffülle zusammengetragen worden, welche die „Tagesordnung für die nächsten Jahre“ (West) ausmacht. „Praktisch wurde auf der Konferenz nahezu alles besprochen, was mit der Gemeinschaft der Menschen untereinander zu tun hat. Von den Intimfragen des Geschlechtslebens bis zu den Problemen des internationalen Rechtes, der Sozialordnung und Entwicklungshilfe wurde kaum eine brennende Frage ausgelassen, die heute in der Welt diskutiert wird“ (Eberhard Müller, „Die ‚revolutionäre Optik‘ von Genf“, *Aktuelle Gespräche*, 5/6, 1966).

Auf dieser Konferenz seien zwar keine „Giganten“ vertreten gewesen, wie sie etwa mit William Temple, J. H. Oldham und R. H. Tawney der Vorläuferin dieser Konferenz, derjenigen von Oxford 1937, das Gepräge gegeben hätten, meint Cecil Northcott, aber hier waren Fachleute zugegen, welche die „Kirche“ in derartiger Weise mit der „Gesellschaft“ konfrontierten, daß sich die *Herder-Korrespondenz* (Nr. 8, 1966; vgl. den vollen Wortlaut des Gesamtberichtes der *Herder-Korrespondenz* in ÖR Nr. 1, 1967, S. 109 ff.) zu der Bemerkung veranlaßt sieht: „Wohl noch nie ist einer ökumenischen Versammlung so brutal die Wirklichkeit von morgen vorgestellt worden.“ Doch genau das war ja wohl der Sinn dieser Konferenz, auf der die „Gesellschaft“ durch ihre Experten zur „Kirche“ sprechen sollte, umgekehrt also wie etwa beim II. Vaticanum, wo die „Kirche“ zur „Welt“ sprach (vgl. auch den Abschnitt „Der Beitrag Roms“).

Allerdings hält Besozzi den Versuch der Konfrontation nicht für gelungen, und zwar deswegen, weil in Genf „die empirische Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft . . . nicht berücksichtigt worden“ sei. Dennoch wird man wenigstens die Aufgabe der Konferenz so fixieren müssen wie Trutz Rendtorff, der sagt, „diese neuartig strukturierte Konferenz“ habe „die Aufgabe einer ‚Thinking-Conference‘“ gehabt, „die mit ihren Ergebnissen zu den Kirchen sprechen soll, sie zur Stellungnahme auffordert und zur Aktion veranlaßt“. Eins der Wesensmerkmale der

Konferenz scheint gewesen zu sein, daß sie bei dieser Arbeit „ihre eigene Dynamik“ entwickelt habe, wobei besonders hervorzuheben ist, was Peter Heyde beobachtet: „Es war möglich, Schwierigkeiten immer wieder zu überwinden und sich in christlicher Bruderschaft zu begegnen“ (*Evangelische Welt*, Nr. 16, 20. August 1966). Es gab — und das sollte man unbedingt festhalten — einen Zusammenhalt „in den nichtformulierten Weisen des Christ-Seins“ (Tödt, *ZEE*, 1, 67). In die gleiche Richtung zielt eine Bemerkung von Harvey Cox: „Obwohl es wenig Einzelzitate (sc. aus der Bibel) in den Sitzungen gab, zeugte die ganze Konferenz von einem Geist und einer Zielsetzung, die sich auf den biblischen Glauben gründeten“ (*Junge Kirche*, Nr. 3, März 1967).

Der Amerikaner Harold E. Fey kann sogar behaupten, das Bedeutsamste in der Konferenz sei dies gewesen, „daß sie keinen Schiffbruch erlitt“ (*Christian Century*, 10. August 1966).

Auch v. Heyl sieht die Bedeutung der Konferenz darin, „daß hier Christen aller Rassen und Nationen zu einem Austausch über ihre drängenden gesellschaftlichen, ökonomischen und staatlichen Probleme kamen und gemeinsam versuchten, die Aufgaben zu erkennen, die die gegenwärtige Entwicklung der Weltverhältnisse ihnen stellt“ (*Kirche in der Zeit*, Nr. 9 u. 10, September und Oktober 1966). Tödt unterstreicht das bisher Gesagte: „Es gelang ihr (sc. der Konferenz), ohne harmonistische Nivellierung der Gegensätze und der verschiedenen Auffassungen, ein höchst lebendiges Verhandlungsklima zu erreichen und zu vielen wichtigen Problemen Stellungnahmen zu erarbeiten, die den Gliedkirchen des ÖRK wichtige Anregungen geben werden. Und schließlich spürten die Teilnehmer sehr eindrucksvoll, daß in allen Differenzen doch eine tiefe Gemeinsamkeit wirksam blieb, die aus der nicht formulierten Realität des Glaubens herkam.“ Es ist festzuhalten, daß es in der Tat große Meinungsunterschiede gab. Eberhard Müller spricht gar von einer „verwirrenden Vielfalt der Meinungen“. Die Teilnehmer haben sich eben nicht völlig von ihren nationalen, kulturellen und ideologischen Gewohnheiten lösen können. Das hat Besozzi in *Die Welt* ganz richtig angemerkt, ja er spricht sogar von einem „Zusammenstoß zwischen Nationalitäten, Rassen, Generationen“, den man nicht verhindern konnte, „weil man ihn nicht vorausgesehen habe“. Wenn man es nicht ganz so kraß formulieren wollte, könnte man diesen Tatbestand mit Erich Hoffmann so umschreiben: „Wenn die heutige Welt als eine pluralistische und polizentrische bezeichnet wird, so hat die Konferenz jedenfalls dieses Bild wirklichkeitsgetreu in sich selbst dargestellt“ (*Die Zeichen der Zeit*, Nr. 11–12, 1966).

In ähnlicher Richtung geben die kritischen Anmerkungen Fried Thumser (*Christ und Welt*, 29. 7. 1966), die man all jenen vorhalten muß, die meinen, in der ökumenischen Bewegung herrsche bereits „endzeitliche“ Uniformität. Thumser

schreibt u. a.: „In den Beratungen kamen alle Standpunkte zu Wort. Es zeigte sich, mit wievielen Meinungen und Traditionen das Gespräch innerhalb des Ökumenischen Rates behaftet ist“.

### „Passport Speeches“

Wie schwierig es war, die aus so verschiedenen Traditionen stammenden Teilnehmer zum gemeinsamen Hören auf die Anliegen der „Gesellschaft“, der „Welt“, zu bringen, wird in verschiedenen Beiträgen herausgestellt. Der Katholik Thomas F. Stransky gibt dabei folgende Beobachtung weiter: „Die meisten brannten offenbar darauf, nach der Ankunft erst ihre Reisepaß-Reden („passport speeches“) loszuwerden. Erst dann waren sie zum Hören bereit“ (*The Ecumenist*, Nr. 6, September/Oktober 1966). Auch Harold E. Fey hat den Eindruck, die Fähigkeit, aufeinander zu hören, habe sich gemehrt, nachdem die „Pflichtreden“ absolviert waren. Trutz Rendtorff spricht von „standortbezogenen Monologen in der ersten Phase der Konferenz“, die später aber einem „gemeinsamen Problembewußtsein“ Platz gemacht hätten.

Nun galt es aber nicht nur, aufeinander zu hören, sondern auch auf die „Welt“. Dazu meint Fried Thumser, nur in der ersten Woche habe man aufeinander und habe die Kirche auf die Welt gehört, dann aber sei man wieder in die „Wächterrolle einer Kirche“ geraten, „die ihre Stimme in die Welt schleudert, statt in Bescheidenheit und Liebe in dieser Welt da zu sein“. Es wäre sicher falsch, wenn man diese kritische Anmerkung ignorieren würde, obschon sie nicht völlig gerechtfertigt ist, vor allem deswegen nicht, weil hier unkritisch die Genfer Konferenz mit der „Kirche“ identifiziert wird. Von der „Kirche“ wird man bestenfalls dann reden dürfen, wenn die Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala sich mit den Ergebnissen der Genfer Konferenz befaßt und Stellungnahmen dazu vorlegt,<sup>3</sup> worauf man schon mit „Spannung“ (E. Müller) warten darf.

Überhaupt sprang man mit dem Ausdruck „Kirche“ in Genf sehr frei um und forderte, ohne je zu sagen, wer eigentlich damit gemeint sei: „Die Kirche muß . . . soll etc.“ Hätte man von der Erkenntnis her operiert, daß „die Kirche“ im Grunde eine verschwindend kleine und ständig abnehmende Minorität ist und daß das stolze Erscheinungsbild der Kirchenführer irreführend ist, dann hätte man sicher auch der eigenen Größe entsprechend geredet, nämlich sehr bescheiden.

### Bedrängte Amerikaner

Es waren nicht nur diverse „passport speeches“, die die Amerikaner attackierten, sie mußten sich auch sonst — besonders von Vertretern der „dritten Welt“ — allenthalben gefallen lassen. Die Angriffe, deren Zielscheibe der Westen ganz allgemein war, trafen wahrscheinlich Amerika vor allem wegen der Vietnampolitik ihrer

Regierung. Die Wirkung der Attacken war derart, daß Tödt schreiben kann: „Die amerikanische Delegation geriet während der Konferenz in eine ebenso unerwartete wie deprimierende Isolierung.“ Der Amerikaner Fey muß eingestehen: „Wir waren nicht darauf vorbereitet, die gesamte amerikanische Außenpolitik einschließlich der in Vietnam fast von der ganzen Welt verurteilt zu sehen.“ Auch Wayne H. Cowan gibt zu, daß die Amerikaner auf eine derartige Auseinandersetzung nicht vorbereitet waren.

Von verschiedenen Teilnehmern, vor allem aus den jungen Staaten Asiens und Afrikas, ist den Amerikanern ihr Schweigen auf die Angriffe als Arroganz ausgelegt worden, was ganz sicher falsch ist. Das überwiegend stille Hinnehmen der Schläge wird vielmehr darauf zurückzuführen sein, daß die anwesenden Amerikaner zum größten Teil selbst nicht mit der Politik ihres Landes einig gingen — nicht umsonst hieß es in der Ost-Berliner Zeitung *Neue Zeit*, die amerikanischen Konferenzteilnehmer hätten der Linken angehört — oder daß sie, wie John C. Bennett in der *Jungen Kirche* (Nr. 3, März 1967) schreibt, „ein Schuldgefühl gegenüber dem Vorgehen der USA in Vietnam und der Einflußnahme ihres Landes in Lateinamerika“ hatten. Ihre Haltung hat jedenfalls zum größten Teil einen guten Eindruck gemacht: „Die Bescheidenheit und Geduld der ‚Westlichen‘, besonders der Amerikaner, unter den Attacken der ungeduldig gewordenen Vertreter der Entwicklungsländer war bewundernswert“ (Duff). Konservativere Blätter, wie etwa *Christianity Today*, holen dann das „ideologische Soll“ nach, das die amerikanischen Experten vornehmerweise unterlassen hatten und das sie selbst etwa an den Russen kritisieren.

#### „Liebenswerte Vertreter“

Man kommt nach dem obigen Blick gen Westen nicht um den gen Osten herum. Doch ist jeder Kommentar hier besonders schwierig. Die *Herder-Korrespondenz* übergeht das eigentliche Problem und befaßt sich nur mit dem Beitrag des Metropolititen Nikodin, den sie „liebenswürdig und positiv“ nennt. Selbst Tödt beschränkt sich auf die apodiktische Feststellung: „Die klare Auseinandersetzung mit kommunistischer Theorie und Praxis wurde aus naheliegenden Gründen vermieden.“ Und obwohl Eberhard Müller „diese stillschweigende Rücksichtnahme ökumenischer Konferenzen auf die besonderen Verhältnisse in den östlichen Kirchen“ billigt, sieht er doch auch eine gewisse Gefahr darin. Diese Rücksichtnahme, so meint er, wird zwar „wenig Schaden stiften in Ländern, die einen relativ hohen Bildungsstand haben“. Doch fügt er hinzu: „Bei den jungen Völkern kann allerdings der Eindruck entstehen, als ob in den Ländern des Ostblocks deshalb nichts zu kritisieren sei, weil sie die Revolution bereits hinter sich haben, die in den übrigen Teilen der Welt erst noch fällig ist.“ Dennoch zögert auch Müller nicht, die

Delegierten der Ostkirchen „die liebenswerten Vertreter der Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang“ zu nennen.

### *Methoden — überholungsbedürftig*

Bei einer Aussprache über die Methodik ökumenischer Konferenzen wurde einmal auf die guten Methoden des Zweiten Vaticanums hingewiesen. Das tut der ungleich kürzeren und völlig anders strukturierten ökumenischen Konferenz sicher Unrecht, und doch wird sich auch eine solche Konferenz wie die Genfer fragen müssen, ob es für ihre Arbeit nicht etwa doch wirkungsvollere Methoden und Verfahrensweisen gibt.

Allein die Vorbereitung ist schon in verschiedenen Pressenotizen heftig kritisiert worden. Zwar hätten Vorbereitungskonferenzen stattgefunden, auch hätte es voluminöse Vorbereitungsbände gegeben, aber von alledem sei in der Konferenz recht wenig zu spüren gewesen, meinen Müller, Northcott und andere. Thomas Stransky unterstreicht das und äußert die Ansicht, man hätte sicher fruchtbarer zusammenarbeiten können, wenn die Vorbereitungsbände verarbeitet gewesen wären, „aber“, fügt er hinzu, „wird es je eine Kirchenkonferenz geben, bei der alle ihre Hausarbeiten gemacht haben“? Dabei hat Margaret Mead — die mit Barbara Ward zusammen von Cecil Northcott unter die „women prophets“ eingereiht wird — nur allzusehr recht mit der Bemerkung: „Eifer ohne Wissen ist zur Sünde geworden.“ Man wird allerdings kaum fehlgehen in der Annahme, daß von den Vorbereitungsbänden mehr Gebrauch gemacht worden wäre, wenn sie früher erschienen wären. Ob jedoch Thumser's Vorwurf, man habe ohne „präzise Unterlagen“ gearbeitet, in dieser Schärfe zu rechtfertigen ist?

Energische Kritik übt Thumser auch an der Art, wie die endgültigen Berichte zustande kamen. Er rügt den „Hochmut“ der Versammlung angesichts der Arbeitsergebnisse und sagt: „Die Fragwürdigkeit der Weltkonferenz besteht darin, daß sie betont, eine Studienkonferenz zu sein und dann nicht nur zu den Kirchen, sondern auch in die Welt in Urteilen spricht, die sie selbst in Kompromissen gefunden hat“. Genau diametral entgegengesetzt ist das Urteil von Erich Hoffmann: Es wurde „nur selten erforderlich, durch kompromißhafte Formeln zu farblosen Entschließungen zu kommen“. Nach dem Verlauf der Konferenz wird man Hoffmann recht geben müssen, womit nicht gesagt ist, die Konferenztechnik bedürfte nicht dringender Überholung.

Die Untersektionen hatten z. B. für ihre Arbeit nur 16 Stunden Zeit. Oft wurde die Ergebnisfindung ausschließlich dem jeweiligen Berichterstatter überlassen, der dann mehr oder weniger seine eigene Meinung zu referieren in der Lage war. Wilhelm Schmidt sagt über diese Methode leicht abschätzig im *Sonntagsblatt* (Nr. 31, 31. Juli 1966): „Diese Konferenzmaschine kommt auf jeden Fall zu einem

Ergebnis. Da kann man tun oder lassen als Teilnehmer, was man will — ein ‚Papier‘ ist auf alle Fälle nachher da.“

Die oben schon apostrophierte Stofffülle hätte drastisch gekürzt werden müssen, auch hätten die Aufgaben der einzelnen Sektionen schärfer umrissen werden müssen. So klagt P. Heyde z. B. aufgrund der Erfahrungen in Sektion IV, der ja in der Tat ein schier uferloses Gebiet zugewiesen worden war: „Die Verschiedenartigkeit der in dieser Sektion verhandelten Gegenstände zeigt, daß Konferenzvorbereitungen und Konferenzleitung bei aller Einseitigkeit und allem Dirigismus nicht in der Lage waren, klar umgrenzte Aufgaben zu stellen.“ Und H. E. Tödt bedauert als Mangel der Konferenz, „daß sie für einen großen Teil der beteiligten Experten keine geeigneten, der Expertenerfahrung angemessenen Arbeitsformen fand“. Es habe einfach keine adäquaten Bedingungen „für die Kooperation der Vertreter verschiedener Gebiete“ gegeben. Darum sei es auch nicht zu der erhofften Zusammenarbeit zwischen Experten und Theologen gekommen.

Angesichts dieser recht massiven Kritik sind die gezeitigten Ergebnisse vielleicht um so höher zu veranschlagen.

#### *Revolution — ein Thema unter vielen*

Wilhelm Schmidt meint, es sei Ansichtssache, wo man den Schwerpunkt der Konferenz ansetzt. Er selbst entscheidet sich für das Thema „Revolution“.

Man hätte aufgrund der Presseberichte auch leicht annehmen können, in Genf sei es beinahe ausschließlich um Revolution gegangen. John C. Bennett stellt sehr richtig fest: „Kein Wort wurde . . . häufiger gebraucht als das Wort ‚Revolution‘“ (*Junge Kirche*, Nr. 3, 10. März 1967). Manche Berichterstatter erheben die Revolution gleich ins Thema: „Ungehorsam ist möglich“ (Heinz-Peter Goße, *Vorwärts*, 10. August 1966); „Theologie der Revolution?“ (G. Linnenbrink, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 9, September 1966); „The Experts and the Revolutionaries“ (Charles C. West, *Theology Today*, Oktober 1966); „In den Revolutionen unserer Zeit“ (Peter Heyde, *Kirche und Mann*, Nr. 10, Oktober 1966); „Die ‚revolutionäre Optik‘ von Genf“ (Eberhard Müller, *Aktuelle Gespräche*, 5/6, 1966) etc.

Die Konferenz muß demnach die Revolution so liebgewonnen haben, daß Wayne H. Cowan sogar schreiben kann: „Ohne Zweifel segnete die Kirche, die in Genf vertreten war, die Revolution, wenn sie sie nicht gar taufte.“ Diese leicht überspitzte Aussage erscheint einem gar nicht mehr so abwegig, wenn man beobachtet, wie „alle drei Theologen, die zu dieser Sache zu reden hatten, der deutsche Professor Wendland, der amerikanische Professor Shaull und der russische Professor Borovoi, keinen Augenblick zögerten, das Wort Revolution positiv in ihre Theologie aufzunehmen“ (W. Schmidt im *Sonntagsblatt*).

An diesem ungewohnt positiven Gebrauch des Wortes Revolution entzündete sich vor allem die Kritik der evangelikalischen Kreise, und gleichsam stellvertretend für sie rief der inzwischen verstorbene Bischof Dibelius aus: „Gott bewahre uns vor einer ‚Theologie der Revolution‘, wie man sie in Genf gefordert hat: Der Ausverkauf der geistlichen Substanz der Kirche hat in diesem Jahrhundert derartige Fortschritte gemacht, daß es dieses letzten Siegels wahrlich nicht mehr bedarf“ (ÖPD, Nr. 33, 1966). Nun, ganz so schlimm ist es dann auch nicht geworden. Die Konferenz hat sich nicht auf die revolutionäre Ebene gegeben (W. Schmidt).

Daß dieser Eindruck überhaupt entstehen konnte, die Revolution habe im Mittelpunkt der Konferenz gestanden, wird vermutlich daher kommen, daß die Presse nur zu den Vorträgen, nicht aber zur Arbeit der Sektionen zugelassen war, und unter den Vorträgen schienen die zum Thema Revolution tatsächlich zu dominieren. Hinzu kommt, daß das Thema an sich schon eine viel größere Attraktion besitzt als etwa das der wirtschaftlichen Entwicklung. Anders kann man es kaum erklären, daß einige Kommentatoren in ihren Konferenzdarstellungen fast ausschließlich auf das Thema Revolution eingehen. Selbst Professor Arthur Rich gibt seinen Bericht über die Genfer Konferenz vor dem Schweizerischen Kirchenbund (abgedruckt im *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, Nr. 1, 5. Januar 1967) allein von diesem Gesichtspunkt aus unter dem Thema „Revolution als theologisches Problem“, obschon er zugesteht, dies sei nur eines der großen Themen gewesen. Dennoch kann man seinen Worten unschwer entnehmen, daß er „Revolution“ für *das* Genfer Thema hält. Rich schreibt u. a.: „Es gehört nun zum Bedeutungsvollsten und Aufregendsten der Genfer Weltkonferenz ‚Kirche und Gesellschaft‘, daß sie gerade die ‚Revolution‘ zu einem ihrer großen Themata gemacht und dadurch bekundet hat, daß die revolutionäre Welt von heute Kirche und Theologie vor eine neue, positiv zu bewältigende Aufgabe stellt. Indem sie das tat, wird man wohl ohne Übertreibung dieser Konferenz einen kirchengeschichtlichen Rang zumessen dürfen.“

Daß „Revolution“ zu einem der großen Themen in Genf werden konnte, liegt nach Meinung Richs auch daran, daß die Konferenz „stark im Zeichen der ‚dritten Welt“ stand. Allerdings sind H. E. Tödt und andere mit ihm der Meinung, daß der Eindruck, den die lauten Stimmen aus der „dritten Welt“ (man denke z. B. an Bola Ige) in der Presse schufen, falsch sei. Es ist in dem Zusammenhang interessant, daß z. B. kaum ein Berichterstatter festhielt, wie energisch Dr. Mondlane aus Tansania den Ansichten Bola Iges widersprochen hat. Ebenso hat außer Professor Tödt keiner darauf verwiesen, daß im Grunde Max Kohnstamm die beste Erwiderung auf Shaulls Thesen gab, indem er nachwies, daß Shaulls Thesen eine Verallgemeinerung von Einzelsituationen bedeuteten und so den Mythos einer permanenten Revolution zustande brächten. Gerade Shaulls Ethik sei also nicht

„kontextuell“ — wie sie es von sich behaupte —, sondern vielmehr ein abstraktes Prinzip.

Das ist Sachkritik, die wirklich weiterführt, wie sie auch in dem Artikel von Günter Linnenbrink (*Lutherische Monatshefte*, Nr. 9, September 1966) zu beobachten ist. Zunächst bemängelt Linnenbrink, daß der Begriff „Revolution“, bevor man ihn benutzte, nicht annähernd befriedigend definiert worden sei; so sei es also nicht verwunderlich, daß man auf diesem Sektor zu keiner rechten Einigung finden konnte.

Was Linnenbrink vor allem brandmarkt, ist die Gleichsetzung der historischen Situation und ihrer Dynamik mit dem Willen Gottes, wie es etwa bei dem Nigerianer Adebola geschah, der gesagt hatte: „Wir müssen ständig daran denken, daß die Revolution, die sich heute in der Welt vollzieht, . . . eine Revolution ist, die von Gott selbst verursacht ist. Sie ist nicht unser Werk.“ Mit Recht sieht Linnenbrink die Gefahr, mit einer solchen Aussage „dem revolutionären Prozeß als solchem göttliche Dignität zuzuerkennen“. Man könnte tatsächlich meinen, hier würde „die Revolution als solche glorifiziert und der Mensch an sie ausgeliefert“. Linnenbrink verweist dann das Thema Revolution angesichts der Spannung zwischen Kontextethik, Revolution und Recht in das Gebiet der „Theologie des Rechts“. Sie sei „der eigentliche Ort, wo die Frage nach dem konkreten revolutionären Engagement zu behandeln ist.“

Aber — wie schon gesagt — diese Genfer Einzelstimmen vertraten nicht die Meinung der Konferenz. Vielmehr darf man denen, die immer noch fürchten, die ganze Konferenz sei in einem allgemeinen Linksdrall samt und sonders ins Lager der Revolutionäre übergelaufen, beruhigend Tödts Satz entgegenhalten: „Das Konferenzgeschehen selbst . . . korrigierte . . . das abstrakte Revolutionspathos.“

Wenn aber nicht die Revolution im Mittelpunkt gestanden hat, sondern nur ein Verhandlungsgegenstand unter vielen war, welches Thema kann dann beanspruchen, Mittelpunkt der Konferenz gewesen zu sein?

### *Weltweite wirtschaftliche Gerechtigkeit*

C.-A. von Heyl, die *Herder-Korrespondenz* und andere erklären das folgende Thema zum „Hauptthema“: „Die politische und wirtschaftliche Dynamik der neu-erwachten Völker“, oder wie Edward Duff formuliert: „Die weltweite wirtschaftliche Gerechtigkeit.“ So befaßt sich H.-P. Göße in der *Welt der Arbeit* (39, 30. September 1966) fast ausschließlich mit den Fragen, die auf der Konferenz zur wirtschaftlichen Entwicklung vorgetragen wurden. Auch Duff hält für die Hauptfrage der Konferenz: „Wie dem Anwachsen von Elend, Krankheit und Ungewißheit entgegengetreten werden könne in einer Welt . . ., in der die reichen

Nationen . . . ständig reicher . . ., die armen dagegen . . . immer elender“ werden. Tatsächlich scheint die Konfrontation zwischen „arm“ und „reich“, „Süden“ und „Norden“ die Konfrontation überhaupt gewesen zu sein. Den bei dieser Konfrontation sichtbar werdenden Nationalismus der jungen Staaten nennt Duff den „be rauschenden Wein“, der in diesen Ländern reichlich fließe. Trutz Rendtorff sagt sogar, hinter der Konfrontation der „reichen“ und „armen“, der „entwickelten“ und der sich „entwickelnden“ Länder, der „jungen“ und „alten“ Nationen sei die von „Kirche“ und „Gesellschaft“ fast völlig zurückgetreten.

Die Nord-Süd Spannung, meint Rendtorff, habe der Konferenz das Gepräge gegeben. Allerdings habe sich die Konfrontation hier höchst einseitig vollzogen: „Das Recht der Forderungen, die aus der Position der Entwicklungsländer erhoben wurden, schien zu keinem Zeitpunkt in Frage gestellt. Die Christen aus den nördlichen Teilen der Welt sahen wenig Anlaß, ihre Positionen, ihre Errungenschaften in Technik und Wirtschaft, den bei ihnen erreichten Stand gesellschaftlichen Lebens zu rechtfertigen und zu verteidigen.“ Als bedeutsam stellt Rendtorff heraus, daß fast alle Themen „primär unter dem Aspekt der Entwicklungsländer behandelt“ wurden. „Dabei wurde deutlich: Ziel aller formulierbaren sinnvollen Prozesse ist derjenige Stand gesellschaftlicher Wirklichkeit, der sich in den Strukturen der westlichen Welt schon ausgebildet hat. Aber wie dieses Ziel zu erreichen sei, das war die brennende Frage, die zu leidenschaftlichen Kontroversen führte.“

Rendtorff arbeitet sehr fein den Gegensatz heraus, der im Denken der Entwicklungsländer zutage tritt: Auf der einen Seite sind sie davon überzeugt, nur der Nationalismus könne ihnen helfen, mit den bestehenden Problemen fertig zu werden, auf der anderen Seite aber fordern sie eine gesteuerte Weltwirtschaft, einen internationalen, weltweiten Lastenausgleich, weil sie nur so an die zur Entwicklung nötigen Mittel kommen können. Rendtorff schreibt im *Radius*: „In diesem Widerspruch tritt eine Phasenverschiebung in der ökonomischen und politischen Entwicklung zutage, die recht gefährlichen Sprengstoff enthält.“

### *Frieden im Atomzeitalter*

Eng mit dem wirtschaftlichen Thema und auch mit jenem der Revolution verbunden war das Thema „Frieden“, dem — wie Harold E. Fey meint — die meiste Arbeit gewidmet worden sei.

Hier ist es besonders das Gespräch zwischen Kohnstamm und Gollwitzer, das die Kommentatoren beschäftigt. Gollwitzer habe vergeblich versucht, stellt von Heyl fest, „der alten Lehre vom gerechten Krieg wieder zum Ansehen zu verhelfen“. „Was er dazu vortrug“, fährt von Heyl fort, „entsprang gewiß sorgfältiger wissenschaftlicher Vorarbeit, doch war es eigentlich nur geeignet, erneut zu beweisen, daß es einen gerechten Krieg heute nicht mehr geben kann“. Kohnstamm dagegen

hätte nach Diktion und Überzeugungskraft . . . fast einen Pazifisten überzeugen können“. Mit Recht kritisiert von Heyl vor allem einen Satz Gollwitzers zum Engagement im Atomkrieg, das Gollwitzer mit der Begründung ablehnte: „Wir können nur tun, was man im Namen Jesu Christi tun kann, und dies kann man nicht mit Dank gegen Gott und im Namen Jesu Christi tun.“ Von Heyl sagt dazu: „Als ob man seinen Nächsten mit einem konventionellen Gewehr im Dank gegen Gott und im Namen Jesu Christi erschießen könnte!“ Er gibt Niemöller recht, der in der sich anschließenden Diskussion jeden Krieg als ungerecht verwarf.

### *Zur Arbeit in den Sektionen*

Die meisten Berichterstatter geben, sobald sie auf die eigentliche Arbeit der Konferenz in den Sektionen zu sprechen kommen, lediglich darstellend den Inhalt des Gesprächs bzw. nur der Berichte wieder. Nur wenige kommentieren auch. Im Blick auf die Ergebnisse sagt von Heyl: „Es ist erstaunlich, welch großes Maß an Übereinstimmung in der Beurteilung drängender Fragen in den Sektionen erreicht werden konnte, und noch erstaunlicher ist, auf welcher vernünftiger Basis diese Übereinstimmung meistens steht.“

Die weitgehende Übereinstimmung in der Sektion I nennt er „ein Ereignis“ und führt das gute Ergebnis vor allem auf Egbert de Vries, den Vorsitzenden, und auf C. T. Kurien, den Berichterstatter der Sektion, zurück. „Wer den Bericht der Sektion I liest“, schreibt von Heyl, „dem wird deutlich: Hier geht es um die Zukunft der Menschheit“.

Der Bericht der Sektion II trage stärker Kompromißcharakter, doch sei hervorzuheben, daß hier die eigenständige Bedeutung des Rechts gegenüber Staat und Gesellschaft gewürdigt worden ist. „Das was hier im Sektionsbericht gesagt ist“, meint von Heyl, „ist natürlich noch keine neue ökumenische Rechtsethik und Rechtstheologie. Es könnte aber die Grundlage für weitere Bemühungen um diesen bisher vernachlässigten Themenkreis sein.“ (Wir verweisen bereits jetzt auf den Versuch der Weiterführung in der Frage einer Theologie des Rechts, den Bundesrichter Dr. Helmut Simon in einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift unternehmen wird.)

Duff hält an der Sektion II für besonders bemerkenswert, „daß die Religionsfreiheit nicht diskutiert wurde“.

„Am wenigsten eigentlich Neues“ ist nach von Heyl in der III. Sektion gesagt worden, und Duff nennt den Bericht „ein Amalgam ausgewählter Themen aus dem Gebiet der internationalen Beziehungen, verfaßt in exhortativem Ton.“ Er stellt mit Bedauern fest: „Die fachliche Kompetenz, die den Bericht der I. Sektion auszeichnete, ist hier viel weniger sichtbar.“

In der Sektion IV ging es einmal nicht in erster Linie um die Entwicklungsländer, ja von Heyl meint sogar: „Eine gewisse einseitige Orientierung auf die gesellschaftlichen Probleme der Industrienationen mag als Mangel empfunden werden.“ Duff faßt so zusammen: „Die verwirrenden Folgen schneller sozialer Veränderungen werden freimütig zur Sprache gebracht und eine Unmenge von Fragen gestellt, ohne daß es gelungen wäre, sie in eine umfassende theologische Perspektive einzuordnen.“ Damit ist das Stichwort für den nächsten Abschnitt gefallen, den über die theologische Seite der Konferenz. Doch zuvor noch eine kurze Bemerkung der *Herder-Korrespondenz* und damit indirekt schon ein Urteil über die Theologen. Dort heißt es zu den Ergebnissen der Arbeitsgruppen B und C: „Man spürt an der Schwäche ihrer Diktion, daß sie vorwiegend von Theologen verfaßt sein dürften.“

### *Die Rolle der Theologie*

P. Heyde gibt in *Kirche und Mann* (Nr. 10, Oktober 1966) den allgemeinen Eindruck wieder: „Die eigentliche theologische Arbeit kam viel zu kurz.“ Doch als empfände er das als zu apodiktisch, fügt er gleichsam erklärend hinzu: „Und vielleicht darf auch festgestellt werden, daß sich eine auf Christus bezogene Theologie nicht ohne weiteres für gerade zeitgemäße politische Ideen mißbrauchen läßt. Auch das muß manchmal erst gelernt werden, so hart das sein mag.“ Das derart gefällte gewichtige Urteil läßt Heyde ohne weiteren Kommentar im Raume stehen. Ein wenig gelinder ist seine Stellungnahme in der *Evangelischen Welt* (Nr. 16, 20. August 1966), wo er treffend konstatiert: „Zu einem tiefergehenden und weiterführenden Gespräch zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften ist es . . . nicht gekommen.“

Thomas Stransky hält die ungenügende theologische Basis für die Hauptschwäche der Konferenz. Die Ursache für das Zukurzkommen theologischer Aussagen sieht G. Gaßmann in der „forcierten pragmatischen Ausrichtung der Konferenzarbeit“ (*Deutsches Pfarrerberblatt*, 2. Ausgabe, September 1966). Per Lønning ist allerdings der Meinung, „es wäre falsch zu sagen, daß Theologie auf der Tagung keine Rolle gespielt habe“ (*Junge Kirche*, Nr. 3, März 1967). Der Nachweis für diese Behauptung fällt ihm jedoch sichtlich schwer. Er stellt bei diesem Versuch selbst mehr theologische Fragen an die Genfer Ergebnisse als er aus den Genfer Dokumenten an Fragen erheben kann.

Trutz Rendtorff zeigt auf, wo die Theologie in Erscheinung getreten sei: einmal als „Introduktionsformel“: „Mit einer gewissen rituellen Sprache wurden theologische Sätze zitiert, wo es um Vorworte, allgemeine Feststellungen und Grundorientierungen ging.“ Sein eigentliches Urteil lautet: „Die theologische Sprache der Ökumene erwies sich nicht als entwickelt genug, um in die sachlichen Erörterungen entscheidend eingreifen zu können.“

Zum anderen erschien die Theologie nach Rendtorff da, „wo der Anteil der Christen, die unmittelbare oder mittelbare Verantwortung der Kirche zitiert wurde“. Daß die Theologie keine größere Rolle gespielt hat, „muß man nicht kritisieren“, meint er.

„Eher könnte und sollte man sich die Frage vorlegen“, und damit nimmt Rendtorff die Fragestellung Heydes in anderer Form auf, „ob die Theologie überhaupt in der Lage ist, sein soll und sein kann, hier mehr und anderes zu leisten“. Seine Feststellung gipfelt in dem Satz: „Daß es sinnvolle christliche Verantwortung auch ohne spezifisch theologische Artikulation geben kann, wird niemand bestreiten.“

### *Der Beitrag Roms*

Einige Kommentatoren beschäftigen sich vor allem mit dem Beitrag, den die röm.-katholische Kirche durch ihre 8 Beobachter zu der Weltkonferenz in Genf geleistet hat. Naturgemäß stellt die *Herder-Korrespondenz* diesen Beitrag besonders heraus. Hier erfährt man etwas über die „Verklammerung“ der Konferenz für Kirche und Gesellschaft mit dem II. Vaticanum, ja die *Herder-Korrespondenz* kann sogar sagen: „In Genf wurde gleichsam das Zweite Vatikanische Konzil weitergedacht, in anderem Maßstab und mit anderen Methoden.“ Und nachdem dargestellt wurde, wie schon beim Vaticanum Vertreter des Ökumenischen Rates und der röm.-kath. Kirche gemeinsam an sozialetischen Fragen, an den Fragen also, die im Schema XIII ihren Niederschlag gefunden haben, gearbeitet hatten, schließt die *Herder-Korrespondenz*: „Die Anwesenheit dieser katholischen Beobachter auf der Genfer Konferenz war also kein Zufall, sondern die Fortführung der bereits eingespielten Zusammenarbeit zur Bewältigung der internationalen Fragen.“

Edward Duff sagt zusammenfassend über die Gemeinsamkeit von Schema XIII und den Ergebnissen der Genfer Konferenz: „Die Bedeutung der Verlautbarungen beider Versammlungen besteht ganz und eindeutig darin, daß die Kirche heute nicht mehr danach streben kann, die gesellschaftliche Ordnung zu beherrschen und zu lenken — eine Tatsache, die man nicht bedauern sollte —, daß ihr aber damit eine neue Chance gegeben ist. Die Chance nämlich, wieder zu werden, was zum Wesen der Kirche Christi gehört: eine Gemeinschaft des Dienstes für eine heilsbedürftige Welt.“ Über diese Kommentare hinaus auf weitere Einzelheiten einzugehen, würde an dieser Stelle sicher zu weit führen (vgl. zu diesem Thema den Aufsatz von H. E. Tödt in der Januarnummer dieser Zeitschrift!).

### *Tagesordnung für die nächsten Jahre*

So könnte man mit Charles C. West die Ergebnisse der Konferenz überschreiben, der vor allem drei Themen für die Diskussion der nächsten Jahre vorschlagen würde: 1. „Dämonen, Technokraten und der neue Mensch“; 2. „Macht, Hoffnung

und die Revolution“; 3. „Theologie und ihre Ideologien“. Wird der Mensch von morgen noch die Verankerung in der Metaphysik oder einem philosophischen System brauchen? Wird er ohne Ideologien auskommen? fragt West. „Der Wert dieser Konferenz“, sagt er, „liegt nicht darin, daß sie uns Antworten gegeben hat, sondern daß sie uns einige unserer Aufgaben gezeigt hat“.

Tödt lobt an der Konferenz, daß es ihr erfolgreich gelungen sei, nicht den Kontakt mit der Realität zu verlieren und abstrakte Zukunftspostulate aufzustellen. Goße sieht als wichtigstes Ergebnis, daß die Vertreter aus den verschiedenen Traditionen zum gemeinsamen Gespräch veranlaßt wurden und daß sie in diesem Dialog mehr Verständnis füreinander gewonnen haben.

Günther Gassmann sieht die Bedeutung der Konferenz darin, „daß sie durch ihre bemerkenswerten Analysen der heutigen politischen, wirtschaftlichen, sozialen, technischen und gesellschaftlichen Wandlungen den Themenbereich einer zukünftigen ökumenischen Sozialethik sehr konkret umrissen hat“. Gassmann hat sicher recht, wenn er sagt: „Es hängt nun alles davon ab, ob die von dieser Konferenz ausgehenden neuen Impulse vom Ökumenischen Rat und den einzelnen Kirchen aufgenommen werden oder ob sie lediglich als neueste Additionen zur wachsenden Reihe ökumenischer Konferenzberichte in die Bibliotheken wandern.“ Auch Rendtorff nennt die Ergebnisse „eine vielschichtige Materialsammlung für eine künftige ökumenisch-theologische Diskussion“. Thumser meint: „Es gibt keinen lohnenderen und stärker herausfordernden Stoff für Diskussionen, weil die statische und in den Fragen dieser Welt so oft nachhinkende Kirche des Abendlandes nun plötzlich von ihren Kindern (sc. den jungen Kirchen) in den Prozeß des Fortschritts hineingetrieben wird.“

Recht deprimierend hört sich an, was Karl Halaski über die Konferenz schreibt: „Jeder sagte, was er meinte, doch wurde nirgends eine vom Evangelium her überzeugende Weisung erkennbar.“ Das enttäuschte um so mehr, als man doch „einen Durchbruch nach vorn“ erwartet hatte. Zur Botschaft sagt er: „Sie enthüllt die Misere der Tagung gar zu deutlich. Eine Botschaft — gar im Sinne der Bibel — enthält dieses Dokument nicht . . . Es sagt alles und nichts. Wer das liest, wird nicht ermutigt werden, sich noch mehr mit den Konferenzberatungen und deren Ergebnissen auseinanderzusetzen“ (*Reformierte Kirchenzeitung*, Nr. 17, 1. September 1966).

Halaski steht merkwürdig allein da mit seiner Stellungnahme, während der größte Teil der übrigen Kommentatoren sich durchaus die Wertung der *Herder-Korrespondenz* zu eigen machen würde, wo es heißt:

„Wohl noch nie hat eine ökumenische, wir betonen: eine gesamtchristliche Konferenz das Evangelium so konkret verstanden und verkündet.“ Harvey Cox schreibt z. B.

in dem erwähnten Aufsatz (*Junge Kirche*, 3/67): „Von ihrem Beginn bis zu ihrem Ende war sich die Genfer Konferenz . . . ihres biblischen Auftrages bewußt.“ Die *Herder-Korrespondenz* fährt fort: „An der Genfer Weltkonferenz ‚Kirche und Gesellschaft‘ ist eine tiefgreifende Veränderung im Bewußtsein einer gemeinsamen Verantwortung der Christen wie der Kirchen sichtbar geworden. Behelfsweise sei dieses näher zu untersuchende Phänomen ein ‚Substanzwandel des Ökumenischen‘ unter dem Druck der Welt genannt.“

Ohne die Bedeutung der Dogmatik und Ekklesiologie bagatellisieren zu wollen, sagt die *Herder-Korrespondenz*: „Die große Mehrheit der Menschheit versteht keine Dogmen und keine Kirchenlehren, aber da sie zu zwei Drittel aus Armen und Hungernden zusammengesetzt ist, versteht sie den Dienst am Menschen mit der Fülle des vorhandenen Wissens und der vorhandenen Mittel, wozu auch die Liebe gehört. Der Substanzwandel des Ökumenischen ist, schlicht gesagt, die Umkehr zum konkreten Evangelium.“

Diese Presseschau läßt sich sehr wohl und zusammenfassend mit einem weiteren Zitat aus der *Herder-Korrespondenz* abschließen: „Daß der Glaube als Frucht der Werke bedarf, wußten wir immer, daß aber die Werke dieses Glaubens so umfassend und so realistisch sind, muß neu gelernt und befolgt werden.“

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> „A rich feast of ideas in stimulating company“.

<sup>2</sup> „We are trying to do everything for everybody at once“.

<sup>3</sup> Vielleicht darf man an dieser Stelle anmerken, daß Prof. Tödt seinen Aufsatz in der *Zeitschrift für Evangelische Ethik* fälschlicherweise überschreibt: „Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz“. Der Terminus „Weltkirchenkonferenz“ wird unseres Erachtens nur für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen gebraucht (vielleicht wäre es besser, ihn überhaupt nicht zu verwenden, da er die mißverständliche Vorstellung einer „Weltkirche“ nahelegt).

## ÜBER DIE ZUKUNFT DER ÖKUMENISCHEN GEBETSWOCHEN ZUR EINFÜHRUNG IN DAS DOKUMENT

„Es gibt einen untrüglichen Prüfstein dafür, ob unsere ökumenische Gesinnung aus menschlicher Begeisterung oder aus dem Evangelium erwächst, und ob unser ökumenisches Tun eigene oder Gottes Ziele im Auge hat: das Gebet.“

Diese Worte Hanfried Krügers in der Einleitung zum Ökumenischen Arbeitsheft Nr. 2 „Christen beten für die Einheit“ sind durch die verschiedenen theologischen und nichttheologischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre stets neu erhärtet worden. Man geht sicher kaum fehl, wenn man sagt, daß sich an der Frage des Gebets die Geister scheiden. Auch in der ökumenischen Bewegung, ja — wegen der Dichte der andrängenden Probleme — *vor allem* in der ökumenischen Bewegung!

Darum war es an sich nur natürlich, daß der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und das Sekretariat für die Einheit gemeinsam zu einer Konsultation über die Zukunft der Gebetswoche für die Einheit der Christen, der Ökumenischen Gebetswoche (ÖGW), einluden, die vom 16.—20. Oktober 1966 im Foyer John Knox in Genf stattfand.

Zweimal hatte der Ausschuß der Vierzehn (acht Vertreter des ÖRK, sechs der römisch-katholischen Kirche) bereits getagt, und es ging nun darum, diesem Ausschuß bei seiner dritten Zusammenkunft einen Bericht der gemeinsamen Konsultation über die Zukunft der ÖGW vorzulegen.

Man war sich also auch an dieser Stelle im klaren darüber, daß der Dialog zwischen ÖRK und römisch-katholischer Kirche nur vorangehen kann, wenn man sich in bezug auf das allerinnerste Anliegen, das Gebet für die Einheit, einig ist. Dabei konnte es kaum darum gehen, die Einheit zu definieren, für die man betet, als vielmehr darum, die bestehenden Fronten zu klären und auch hier das gemeinsame zu tun, was man nicht unbedingt getrennt tun muß.

Unter dem Vorsitz von Dr. Lukas Vischer, Genf, und Pater Jérôme Hamer, Rom, erarbeiteten die 29 Teilnehmer aus aller Welt (darunter 12 Katholiken) das nachstehende Dokument. Die deutschen Belange, die sich insbesondere durch das Verhältnis zur Allianzgebetswoche von der Situation anderer Länder abheben, wurden durch Landesbischof D. Dr. Erich Eichele und Pastor Otmar Schulz (Ökumenische Centrale) vertreten.

Die Evangelische Allianz selbst hatte Pastor Aage Bjerno, Kopenhagen, und Superintendent Helmut Döring, Berlin, entsandt.

Der Abschnitt I des Dokumentes erhellt die verschiedenen Wurzeln, aus denen die ÖGW erwachsen ist. In II wird eine kurze theologische Grundlegung versucht, die vor allem auf Grund der Vorträge von Erich Eichele, Yves Congar und Boris Bobrinskoy möglich wurde, die aber auch am deutlichsten die Spuren des zeitlichen Druckes verrät, unter dem gearbeitet wurde.\*

\* Die drei Vorträge werden im April-Heft der „Una Sancta“ abgedruckt werden.

Die „Seelsorgerlichen Erwägungen“ III sind am umfangreichsten, weil man unter dieses Stichwort mannigfaltige Fragen subsumiert hat, die uns im Blick auf die ÖGW noch die meisten Schwierigkeiten bereiten (auch in Deutschland!).

Die Frage nach dem Datum der Gebetswoche, die in IV genannt wird, wird für die deutschen Verhältnisse dadurch etwas entschärft, daß die sich bei uns abzeichnende Tendenz zu einem einzigen Gebetstag hin (mit dem Anschluß der Gebetswoche, wo die Möglichkeiten und die Kraft dazu vorhanden sind) von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ernsthaft aufgegriffen wurde und nun zur Diskussion steht. Ökumenische Centrale

## Bericht der Konsultation über

# DIE ZUKUNFT DER GEBETSWOCHEN FÜR DIE CHRISTLICHE EINHEIT

### Einleitung

Der bei dieser Tagung behandelte Themenkreis entspricht ungefähr den vier Abschnitten des folgenden Berichtes. Der erste Abschnitt gibt einen Überblick über den Ursprung und die Entwicklung des Gebetes für die Einheit der Christen während der letzten 120 Jahre im Bereich der ganzen Christenheit. Der zweite enthält einige kurze theologische Überlegungen über das Wesen und den Sinn solchen Betens. Im dritten Abschnitt werden die pastoralen Gesichtspunkte erörtert, die eine gründlichere Vorbereitung für die Woche im Blick auf die jeweiligen örtlichen Gegebenheiten erfordern. In dem vierten und letzten Abschnitt werden ausführliche Vorschläge für die Vorbereitung der Literatur gemacht.

### I. Geschichtliche Gesichtspunkte

Viele Fäden sind im Gefüge der Gebetswoche für die Einheit, wie sie nun in aller Welt begangen wird, zusammengekommen.

Als erstes ist die Gründung der *Evangelischen Allianz* im Jahre 1846 zu erwähnen. Evangelische Christen aus verschiedenen Kirchen und vielen Ländern kamen in London zusammen und sprachen die Empfehlung aus, die Woche nach dem ersten Sonntag im Januar dem weltweiten Gebet zu widmen. An einem dieser Tage sollte im besonderen für die eine Kirche Jesu Christi gebetet werden, um den Christen zu helfen, die ihnen in dem einen Herrn gegebene Einheit zu verwirklichen. Diese Woche besteht heute noch und ist bei den Evangelikalen tief verwurzelt.

Im Jahre 1857 wurde der *Bund zur Förderung der Einheit der Christenheit* ins Leben gerufen. Die Initiative zu diesem Bund, der Katholiken, Anglikaner und Orthodoxe zusammenbrachte, ging von römisch-katholischer Seite aus. Jedoch mißbilligte Papst Pius IX. im Jahre 1864 diese Bestrebungen. Offensichtlich war die Zeit dafür noch nicht reif. Aber bereits im Jahre 1895 bestimmte Papst Leo XIII., daß alle Gläubigen die Tage zwischen Himmelfahrt und Pfingsten als besondere Gebetszeit für die Einheit der Christen beachten sollten. Wenn auch diese Anordnung nur in geringem Maße befolgt wurde, so bringt sie doch die päpstliche Sorge für die Einheit zum Ausdruck, an der viele kleine anglikanische Gruppen Anteil nahmen, die in der Stille die Flammen des Gebetes entfachten.

Unter ihnen befand sich auch Paul Wattson (1863–1940), ein anglikanischer Priester aus Amerika. Durch Kapitel 17 des Johannes-Evangeliums angeregt, dachte er daran, die Oktav zwischen dem 18. Januar (damals Fest der Stuhlfeier des Hl. Petrus — das Datum wurde inzwischen geändert) und dem 25. Januar (Bekehrung des Hl. Paulus) als eine Zeit des Gebets für die Einheit zu verwenden. Diese Idee wurde 1908 zum ersten Mal verwirklicht und von Papst Pius X. am Ende des folgenden Jahres gutgeheißen. Zu jener Zeit war Pater Paul mit seiner kleinen Gemeinschaft, der Gesellschaft der Buße in Graymor (USA), bereits der Kirche Roms beigetreten. Papst Benedikt XV. dehnte die Oktav auf die ganze Kirche aus, und jeder nachfolgende Papst hat sie bestätigt. Ursprünglich war sie der Einigung aller getrennten Christen mit der römischen Gemeinschaft gewidmet, doch machten sich später Einflüsse bemerkbar, die dieses Ziel zurücktreten ließen.

Unterdessen hatte die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ihre ersten Anfänge gemacht, und damit begann eine weltweite Arbeit, die Jahre später in der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen ihren Höhepunkt finden sollte. Im Jahre 1920 rief die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zu einer Gebetswoche für die Einheit zu Pfingsten auf. In demselben Jahrzehnt förderten Lord Halifax und Kardinal Mercier die berühmten Mechelner Gespräche, die zwischen Anglikanern und römischen Katholiken stattfanden. All dies trug dazu bei, eine neue und friedlichere Atmosphäre zu schaffen. Die Christen wurden gegenüber der heilenden Macht des Geistes und dem Ruf nach Einheit aufgeschlossener, der „Einheit der Kirche Jesu Christi, wie er sie will und wann er sie will“.

Diese Formulierung wurde besonders von Abbé Couturier (1881–1953) benutzt, der unter russisch-orthodoxen Flüchtlingen in Lyon arbeitete. Seine Meditation über Kapitel 17 des Johannes-Evangeliums ließ ihn die tiefe Trennung der Christen voneinander erkennen und überzeugte ihn davon, daß Einheit nur als Ergebnis einer Erneuerung des geistlichen Lebens zustande kommen kann.

Bemerkenswert ist, daß Abbé Couturier 1933 einen Brief von Pater Paul Wattson erhielt. Man kann ihm daher zuschreiben, das Programm des „geistlichen Ökumenismus“ beeinflusst zu haben, dem sich Abbé Couturier von 1935 an widmete. Die Woche vom 18.–25. Januar sollte zum Brennpunkt des geistlichen Lebens werden und ihre Auswirkungen auf das ganze Jahr haben. Einheit sollte als Beteiligung an dem Gebet Christi gesehen werden; sie kann nur erlangt werden im Gehorsam gegenüber Gottes Willen durch die läuternde Gnade des Heiligen Geistes.

Das Wirken von Abbé Couturier trug dazu bei, das ganze ökumenische Klima zu ändern, sowohl innerhalb der römisch-katholischen Kirche als auch in allen anderen christlichen Kirchen. Einerseits hielt sich Paul Couturier genau an die Lehren seiner Kirche und an die Vorstellung von christlicher Einheit, die später ihren besten Ausdruck im Dekret über den Ökumenismus finden sollte. Andererseits konnte er doch den Sinn der Gebetswoche für die Einheit in Begriffen bestimmen, die es anderen Christen ermöglichten, daran teilzunehmen.

Schon 1940 empfahl die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung die Verlegung der Gebetswoche für die Einheit auf den Monat Januar, damit sie mit der römisch-katholischen Oktav zusammenfalle. Im Jahre 1959 folgte Papst Johannes XXIII. dem Beispiel seiner Vorgänger und bestätigte die Oktav durch einen apostolischen Brief; wiederholt brachte er seine Sorge für die Einheit der Christen

zum Ausdruck. Die veränderte Situation machte sich weiterhin im Zweiten Vatikanischen Konzil bemerkbar, das eine viel engere Gemeinschaft im Gebet ermöglichte. In den vergangenen Jahren fand eine immer größere Zusammenarbeit bei der Vorbereitung der Gebetswoche zwischen dem Nachfolger Abbé Couturiers in Lyon und der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf statt.

Diese Aufzählung erschöpft allerdings keineswegs die Liste der Gruppen, die in mehr als einem Jahrhundert dazu beigetragen haben, die gegenwärtige Lage herbeizuführen. Der Weltgebetstag der Frauen und viele Jugendbewegungen dürfen nicht vergessen werden. Alle haben unter Gottes Leitung ihren Anteil daran gehabt, uns an den Beginn eines neuen Abschnitts des gemeinsamen Gebetes für die Einheit aller Christen und sogar aller Menschen in Christus zu führen.

## II. Theologische Überlegungen

Dieser Bericht ist keine theologische Abhandlung über das Gebet. Es läßt sich allerdings nicht vermeiden, kurz den theologischen Hintergrund unserer seelsorgerlichen und praktischen Bemühungen um die Zukunft des gemeinsamen Gebetes für die Einheit zu erwähnen.

Der Ausgangspunkt ist für uns alle christologisch. Das christliche Gebet unterscheidet sich von allen anderen Gebeten dadurch, daß es Gott *in, mit und durch* unseren Herrn Jesus Christus dargebracht wird. Alle verschiedenen Traditionen haben dieses eine Merkmal gemeinsam. Letzten Endes gibt es tatsächlich kein anderes christliches Gebet als dieses. Es stellt nichts anderes dar als unsere Identifizierung mit Christus in seinem eigenen Gebet für die Rettung der Welt. Im Gebet für die Einheit dient uns dies als Schutz gegen selbstgenügsame Kirchlichkeit auf der einen Seite oder Synkretismus auf der anderen. Ein solches Gebet richtet sich sowohl „nach oben“ an Gott als auch „nach außen“ an die Welt, die er durch Christus mit sich selbst versöhnt.

Darüber hinaus geschieht ein solches Gebet, und ganz besonders das Gebet für die Einheit, immer in Christus durch den Geist. Es ist wirklich eine Anrufung (epiklesis), einmal dadurch, daß es völlig abhängig ist — und abhängig sein soll — von dem Geist, „der unserer Schwachheit aufhilft“ und „für uns eintritt“; zum anderen dadurch, daß die Einheit, um die wir bitten, nicht nur *gegeben* wird, sondern daß sie *etwas* ist, um das wir *bitten* müssen.

Die Absicht eine solchen Gebetes für die Einheit — in Christus durch den Geist an den Vater — kann einfach als Ausrichtung auf den Willen des dreieinigen Gottes für alle Menschen und für seine ganze Schöpfung verstanden werden. Dies ist der Ausgangspunkt und auch das Ziel des Gebetes Christi und daher auch unseres Gebetes — die vollkommene Einheit, die in Gott selbst liegt. Sein Wille, die endgültige Erfüllung seiner Herrschaft, die Zusammenfassung aller Dinge in Christus — das alles bedeutet letztlich die Einheit, die uns erwartet. Unsere Unterschiede bleiben tief, wenn wir die Einheit, die uns gegeben worden ist, und die Einheit, die erst noch sichtbar gemacht werden muß, zu verstehen und auszudrücken suchen. Alle sind sich einig darüber, daß Gott seine eine Kirche ständig durch die Jahrhunderte erhält, aber wir verstehen diese Kontinuität unterschiedlich. Für viele wird die in Jesus Christus gegebene Einheit in sichtbarer Kontinuität gewahrt. Für andere ist es eine eschatologische Einheit, die immer wieder neu sicht-

bar gemacht werden muß. Wir müssen ganz einfach feststellen: Gegenwärtig haben die zu den verschiedenen Konfessionen gehörigen Christen keine gemeinsame Vorstellung von der Einheit, die sie suchen. Die Trennungen sind trotz des erzielten Fortschrittes immer noch tief. Ökumenische Aufrichtigkeit nötigt uns, diese Tatsache zu betonen. Aber wir freuen uns und sind dankbar nicht nur für die gegenwärtige Erfahrung der Einheit in dem einen Herrn, sondern auch für die wachsende Übereinstimmung der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie findet ihren Ausdruck besonders in der Neu-Delhi-Erklärung über die Einheit, die „sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden . . .“

So wird unser Gebet um die Einheit zu einem Gebet um Erleuchtung, daß Gottes Wille zur Einheit, die unser Ziel ist, uns auch deutlich werde als der Weg, der sich vor uns Schritt für Schritt auftut, hier und jetzt, indem wir auf ihm gehen. So wird das Gebet zu einer Wanderung in erneuerter Partnerschaft des gemeinsamen Gehorsams, gemeinsamer Buße und gemeinsamen Dankes. Auf dieser Wanderung an ein noch nicht voll erkennbares Ziel wird zumindest soviel klar, daß wir in Christus zusammenwachsen müssen. Das Hineinwachsen in die Gemeinschaft stellt den Weg zur Einheit dar.

Das Gebet für die Einheit ist wesentlich nicht nur christliches, sondern auch kirchliches Gebet. Wenn wir uns daher mit Christus in seinem Gebet identifizieren, heißt das, daß wir uns mit seinem ganzen wandernden Volk identifizieren; und tatsächlich vollzieht sich all unser Beten um Einheit im Rahmen kirchlicher Gemeinschaften. Das führt unausweichlich zu theologischen und praktischen Fragen im Blick auf die bereits empfangene und wachsende Einheit in Christus und unsere fortwährende Trennung als Kirchen. Die weitgehende Anerkennung einer gemeinsamen Taufe läßt unsere Trennung beim Abendmahl besonders scharf hervortreten, das in fast allen Traditionen als höchstes und vordringlichstes Gebet für die Einheit, als die wahre Bestimmung des Gebetes Christi angesehen wird. Die wirkliche Bewegung, die durch das Gebet für die Einheit hervorgerufen worden ist, fordert von uns als Kirchen, diese Frage ständig theologisch und seelsorgerlich zu bedenken.

Darüber hinaus muß das Gebet für die Einheit nicht nur im Zusammenhang mit dem Abendmahl, sondern auch mit dem gepredigten Wort gesehen werden. Auch hier gehören Wort und Sakrament zusammen — und zusammen, im gleichen Evangelium des göttlichen Sühneopfers in Christus, geben sie uns die Vollmacht zum Beten. Wirksames Gebet muß durch rechte Predigt belehrt und gestärkt werden. Das Beten zu Gott ist untrennbar vom Wissen um Gott und seine Geheimnisse. Umgekehrt beeinflußt die im Gespräch mit Gott geschenkte geistliche Erfahrung unser theologisches Denken und Reden. Das von der Liebe getragene Gebet für die Einheit fordert von uns größeres Wissen, führt uns aber auch zu größerem Wissen. Daher gehört das Gebet für die Einheit organisch zu unserem theologischen Denken und zum Dialog auf allen Ebenen.

Weiter ist hervorzuheben, daß das ausdrückliche Gebet für die Einheit nicht nur in der Gebetswoche, sondern auch das ganze Jahr hindurch geübt werden muß. Es gehört zu dem „Beten ohne Unterlaß“, dem ständigen und täglichen Offensein des betenden Christen und der betenden Kirche gegenüber dem Gott, der

in Christus durch den Heiligen Geist zu seiner Kirche und zu seiner Welt kommt. Nur indem so das Gebet in das ganze Leben des Volkes Gottes hineingenommen wird, kann es wirklich die versöhnte und versöhnende Gemeinschaft sein.

Vielleicht könnte man auch sagen, daß jedes wahre Gebet für die Einheit (wie auch der Glaube) seinen Anfang und sein Ende in opferbereiter und versöhnender Liebe finden muß. Es kann kein solches Gebet geben, wenn wir uns nicht, noch bevor wir unsere Gaben darbringen, mit unserem Bruder versöhnt haben; keine bewußte oder vermeidbare Kränkung darf zurückbleiben. Und dann muß das Gebet selbst, wenn es wahrhaftig ist, eine neue Welle der Liebe auslösen: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wird“. Diese Ausgießung der göttlichen *koinonia* verbindet uns mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus und daher auch miteinander in seiner Kirche, damit die Welt selbst diese göttliche Bruderschaft erkennen und an ihr teilhaben kann. Hier tritt ein seltsames und doch bekanntes Paradox auf: Die Kirche findet sich und ihre Einheit nur, wenn sie bereit ist, sich ernsthaft einzusetzen als das dienende Volk des dienenden Christus, gesandt von Gott in die Welt und zu allen, die Not leiden. Nur auf diesem Weg will Gott seine jetzt in der Welt verstreuten Kinder eins werden lassen.

### III. Seelsorgerliche Erwägungen

#### 1. Schulung zum Gebet

Die traditionellen Arten des Betens sind in den einzelnen Glaubensgemeinschaften verschieden, nicht nur in ihrem Inhalt und in der Ausübung, sondern auch in dem unterschiedlich großen Gewicht, das dem Gebet im christlichen Leben beigelegt wird. Außerdem tauchen in unseren Kirchen neue Auffassungen über das Gebet auf.

Die verschiedenen Traditionen und die gegenwärtige Lage schaffen Probleme für die Gebetswoche. Eines dieser Probleme ist z. B. der Unterschied zwischen „liturgischem“ und „freiem“ Gebet. Im allgemeinen sollten verschiedene Arten des Gebetes in das Material für die Gebetswoche eingeschlossen werden; nur so kann es zu einer gegenseitigen Bereicherung und Tröstung durch gemeinsames Beten kommen. Weiter ist es aus seelsorgerlichen Gründen nötig, daß wir durch die Erfahrung der verschiedenen Gebetsarten im Glauben wachsen. Menschen, die an freies Beten gewöhnt sind, müssen den geistlichen Wert der formulierten Gebete (etwa einer Litanei) anerkennen. Diejenigen, die mit dem liturgischen Gebet vertraut sind, müssen lernen, wie sich das freie Gebet entfaltet, und müssen seinen gottesdienstlichen Wert erkennen. Wir glauben, daß diese Arten des Betens sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern daß Menschen, die meistens nur eine Form des Betens gebrauchen, sich auch mit der anderen Art vertraut machen sollten.

Ein weiteres Problem für unsere Kirchen ist das Gegenüber zur modernen Welt und die Bewertung dieses Gegenübers in den einzelnen Traditionen. Alle Kirchen sind verpflichtet, das geistliche Leben in der gegenwärtigen Situation neu verstehen zu lernen; das ist eine ökumenische Aufgabe. Erst indem wir sie gemeinsam in Angriff nehmen und in unserem unterschiedlichen Verständnis des geistlichen Lebens weiterkommen, können wir wohl demselben Ziel zustreben. Bei dieser Aufgabe hat die Gebetswoche besondere Bedeutung.

Erst im Beten lernen wir das Beten. Diese Wahrheit trifft für das „ökumenische Gebet“ ebenso zu wie auch für das Gebet des einzelnen und der Gemeinschaft. Die Gebetswoche hilft uns, ökumenisch beten zu lernen. Sorgfältige Vorbereitung für die Gebetswoche in Nachbarschaftskreisen oder in Gemeinschaften hilft uns in gleicher Weise wie die Beteiligung am Gebet selbst. Es ist daher wichtig, daß Christen aus allen Gemeinden am jeweiligen Ort, dabei auch Laien und Jugendliche, an der Planung der Woche teilhaben und ihren Beitrag leisten.

## 2. Erziehung im ökumenischen Geist

Das Gebet für die Einheit kann nicht im wahren Sinne des Wortes ökumenisch sein, wenn es nicht durch die genaue Kenntnis der Lehre und des wirklichen Lebens der eigenen Kirche und anderer Kirchen getragen wird. Die Glieder unserer Kirchen müssen daher in genügendem Maße über andere Traditionen informiert werden. Um mit dem wirklichen Leben anderer Kirchen bekannt zu werden, sollte man mit Gläubigen dieser Kirchen zusammenkommen. Nur so können wir lernen, wie der christliche Glaube des anderen in seinem Leben, seinem Gebet und seiner Andacht Ausdruck findet. Auf der Grundlage einer persönlichen Begegnung und der Kenntnis unserer verschiedenen Traditionen können wir uns als getrennte Brüder besser am Gebet füreinander beteiligen; wir können besser teilhaben sowohl am Dank für die Gaben des Heiligen Geistes an andere Kirchen als auch an der Fürbitte für die gegenseitigen Bedürfnisse. Dieses Sich-Miteinander-Beschäftigen kann zur Beseitigung der verbleibenden Vorurteile unter den Christen führen. Dann können weder Inhalt noch Geist unseres Gebetes für die Einheit unsere Brüder irgendwie verletzen.

Die Begegnung mit anderen christlichen Traditionen im gemeinsamen Gebet und die gegenseitige Mithilfe bei Gottesdiensten gemäß der Ordnung der verschiedenen Kirchen können dazu führen, daß wir eine Bewegung durch den Heiligen Geist erfahren. Gerade das Vorhandensein anderer christlicher Traditionen läßt die Kirchen sich selbst fragen: Sind sie voll und ganz dem Evangelium treu? Verwirklichen sie heute in ihrem eigenen Leben die volle Katholizität? Auf diesem Weg fördert das Gebet für die Einheit den „geistlichen Ökumenismus“ und bedingt einen Wandel in uns selbst.

## 3. Gemeinsames Zeugnis und Handeln

Wirkliches „Engagement“ im Gebet führt uns dazu, dort tatkräftig zu helfen, wo Hilfe not tut. So gehören z. B. die „ökumenischen Kollekten“ einer christlichen Gemeinde für eine andere wesentlich zum Gebet für die Einheit. Solche *diakonia* bedeutet Verpflichtung für die ganze christliche Gemeinschaft. Zwischenkirchliche Hilfe ist daher nicht nur auf internationaler Ebene bedeutungsvoll (wie bei der gemeinsamen Aktion der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe und der katholischen Wohlfahrtsorganisationen für Indien), sondern an jedem Ort.

Die Gaben können aus Geld oder Sachwerten bestehen. Doch meistens ist es am billigsten, Geld zu geben. Wichtiger sind jedenfalls ökumenische Aufgaben, die „ökumenische Muskeln“ und „ökumenische Zeit“ in Anspruch nehmen. Wenn wir uns wirklich und einfallreich bei der Gebetswoche engagieren, werden wir auch entdecken, wie wir zu der kostspieligen Erfahrung kommen, bei einer bestimmten Aufgabe unsere Zeit einzusetzen und miteinander schmutzige Hände zu bekommen. Die für die Planung der Gebetswoche Verantwortlichen müssen für die menschlichen und gesellschaftlichen Nöte an ihrem Ort aufgeschlossen sein

und darauf achten, daß bei gemeinsamen Arbeitseinsätzen diese Nöte berücksichtigt werden. Die Kirche ist dazu aufgerufen, dies überall in unserer modernen pluralistischen Welt zu tun. Diese Aufgabe nimmt jedoch an den verschiedenen Orten verschiedenerlei Gestalt an. An jedem Ort können aber Christen zusammen beten und sich gemeinsam an Unternehmen beteiligen, die zu greifbaren Zeichen ihres gemeinsamen Glaubens und der gegenseitigen Verpflichtung werden. Das Gebet wird dann dadurch gestärkt, daß es in die Tat umgesetzt wird, und umgekehrt werden unser christliches Zeugnis und unser Dienst an der Welt durch das Gebet gefördert.

#### 4. Ökumenische Revolution in der neuen Generation

Jede neue Generation hat ihren Platz beim Bauen der Zukunft der Kirche, und jede Generation baut auf der Vergangenheit. Die Erfolge der ökumenischen Bewegung stellen viele Jugendliche vor eine neue Situation. Sie nehmen diese Erfolge als gegeben hin und möchten neuen Höhepunkten ökumenischer Vollendung entgegengehen. Ihre Einstellung ist nicht auf mangelndes Interesse an der ökumenischen Bewegung zurückzuführen; vielmehr entspringt sie gerade ihrer Verpflichtung gegenüber der ökumenischen Bewegung und ihrem Wunsch, mit ihr weiter zu gehen.

Wenn die Handreichung und die Gestaltung der Gebetswoche der neuen Generation in dieser Verpflichtung Rechnung tragen sollen, müßten ihre Vertreter bei der internationalen und örtlichen Vorbereitung beteiligt sein. Außerdem drängen sich im Blick auf die Hoffnungen der neuen Generation verschiedene Empfehlungen auf. Man muß dafür sorgen, daß die ökumenische Bewegung nicht statisch mißverstanden wird. Man sollte auch versuchen, eine veraltete Sprache und steife Formulierungen zu vermeiden. Die Sprache für die Handreichung der Gebetswoche sollte so frei und modern wie möglich sein. Das gilt in gleicher Weise für klassische und neu verfaßte Gebete.

Jugendliche sollten ihre eigenen Gebete frei formulieren können. Es wäre vielleicht möglich, während der Gebetswoche ein oder zwei Abendgottesdienste von Jugendlichen für die ganze christliche Gemeinde veranstalten zu lassen. Auf diese Art kann der Dialog zwischen den Generationen gefördert werden; die Erneuerung der Institution und der Gestaltung des Lebens in der Kirche können zum Gegenstand gemeinsamen Betens werden; und die Jugendlichen selbst können sich über Erfolge und Mißerfolge des ökumenischen Erbes klarwerden, auf das sie bauen müssen, um es wieder an jüngere Generationen weitergeben zu können.

#### 5. Das Abendmahl

In der Feier des Abendmahls, der Offenbarung der Einheit und dem Band der Liebe, soll die ganze Gemeinschaft vereinigt werden. Doch ist es klar, daß es vielen Christen noch nicht möglich ist, an einem gemeinsamen Abendmahl teilzuhaben. Für sie gehört es offenbar zum Ende des ökumenischen Weges. Volle Abendmahlsgemeinschaft kann gegenwärtig nicht verwirklicht werden. Aber man sollte nicht übersehen, daß die Unzufriedenheit darüber immer mehr wächst — und nicht nur unter den Jugendlichen.

Die „Liturgie des Wortes“ scheint augenblicklich der angemessenste Ausdruck des gemeinsamen Gebetes unter allen Christen zu sein. Obwohl viele darunter leiden, nicht am selben Abendmahl teilnehmen zu können, kommen ihr Schmerz und

ihre Hoffnung in der Teilnahme an der Liturgie des Wortes zum Ausdruck. Hier wird es klar, daß jeder Christ die Aufgabe hat, die kommende Vereinigung der Christen auch am Tisch des Herrn vorzubereiten.

#### 6. An Orten, wo es nur eine kirchliche Gemeinschaft gibt

In Ländern oder Gegenden, wo Kirchen einer Konfession die absolute Mehrheit darstellen oder wo keine anderen Kirchen vertreten sind, muß man andere Wege finden. Hier ist es oft unmöglich, zusammen mit Gliedern anderer Kirchen zu beten. Daher spielt dann in den Gegenden die Information zur Ergänzung des Betens eine um so größere Rolle. So sollte man Vorträge, Filme oder Tonbänder beschaffen, um den isolierten Kirchen ökumenische Information zukommen zu lassen. Man könnte besondere Gäste und Redner einladen, anderen Kirchen ökumenische Besuche abstatten und Gaben an sie senden. In einer größeren Stadt könnte man in einem Gottesdienst die Persönlichkeiten der Mehrheitskirche und der Minderheitskirchen zusammenbringen. Besondere Aufmerksamkeit sollte dem Gebet für die Einheit der Christen innerhalb der Nation oder Gegend geschenkt werden — z. B. für die Einheit zwischen sozialen Gruppen oder zwischen Theologen und Laien. Die Lasten eines anderen tragen zu lernen, kann zu größerer Liebe führen und wird zu einem Teil des Gebetes für die Einheit. Ebenso kann man es als Teil des Gebetes für die Einheit ansehen, wenn Gemeinden sich zunehmend für die Christen verantwortlich fühlen, die in anderen Ländern arbeiten und leben.

Christlicher Glaube gehört auch auf die internationale oder universale Ebene. Kirchen, die in ihrem Land allein diesen Glauben vertreten, können für die weltweite Bedeutung des Gebetes für die Einheit ein besonderes Zeugnis ablegen durch die Wachsamkeit im Gebet und im Dienst an Kirchen in anderen Teilen der Welt.

#### IV. Praktische Überlegungen

Die stetig wachsende Beteiligung an der Gebetswoche erfordert große Sorgfalt beim Vorbereiten und Verteilen der Handreichung. Man sollte die jeweiligen Bedürfnisse der verschiedenen Länder und Kontinente im Auge behalten. Es wird daher empfohlen, eine zentrale Arbeitsgruppe zu bilden, in der die verschiedenen sprachlichen und geographischen Bereiche auf kollegialer Basis vertreten sind und die jedes Jahr das der Gebetswoche zugrundeliegende Material ausarbeitet. Diese Gruppe sollte getragen werden vom Ökumenischen Rat der Kirchen durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und von der römisch-katholischen Kirche durch das Sekretariat für die Einheit. Sie sollte auch mit anderen interessierten ökumenischen Gremien zusammenarbeiten.

Ähnliche, auf regionaler Ebene zusammengesetzte Gruppen müssen das vorliegende Material den Bedürfnissen der jeweiligen Regionen anpassen.\* Diese Gruppen sollen dafür verantwortlich sein, die Handreichung so zu gestalten, daß der Text von allen Ortsgemeinden benutzt werden kann. Jede Ausgabe der Handreichung, die den örtlichen Erfordernissen in bezug auf Stil und Psychologie gerecht wird, ist in sich selbst ein Ausdruck ökumenischer Zusammenarbeit.

Um diesen Plan verwirklichen zu können, wird vorgeschlagen, daß die zentrale Arbeitsgruppe jedes Jahr vorbereitet: ein allgemeines Thema (mit einer geeigneten Einleitung); Schriftlesungen; Einzelthemen und Fürbitten (die auch

\* In Deutschland existiert solche Gruppe bereits seit 1963.

Die Schriftleitung

die menschlichen Nöte und die Weltprobleme einschließen sollen); und eine Auswahl von Gebeten aus verschiedenen Liturgien und zeitgenössischen Quellen. Dieses grundlegende Material sollte so ausreichend sein, daß es in Gebieten, in denen eine eigene örtliche Ausgabe nicht möglich ist, unverändert verwendet werden kann. Allerdings sollte man für die Gebiete, die eigene Ausgaben herausbringen können, eine kleine Broschüre mit folgendem Inhalt planen: Richtlinien und Vorschläge für Übersetzung und Bearbeitung; Ratschläge für die Werbung und Zuhilfenahme der Massenmedien; Vorschläge für die Durchführung und gemeinsame Aktionen. Vielleicht kann man auch ein gemeinsames graphisches Symbol finden, unter dem die Gebetswoche in der ganzen Welt gehalten werden könnte.

Darüber hinaus sollte die zentrale Arbeitsgruppe zusätzliches Material vorbereiten, das bei Bedarf zur Verfügung gestellt werden kann. Dieses Material sollte u. a. umfassen eine ausgewählte Bibliographie der Literatur, die sich mit dem Gebet für die Einheit befaßt, ökumenische Bibelarbeiten, Material für Katechese oder Predigt, und eine größere Sammlung von Gebeten für die Einheit.

In vielen Teilen der Welt hat sich die Gebetswoche im Januar durchgesetzt; in anderen Teilen, besonders in der südlichen Hemisphäre, findet sie in der Woche vor Pfingsten statt. Aus praktischen Gründen ist es daher notwendig, beide Daten beizubehalten. Man kann nur hoffen, daß bei der Wahl der Daten größtmögliches Einverständnis zwischen den Kirchen eines bestimmten Gebietes erreicht wird, wobei das Gebiet so groß wie möglich sein sollte. In einigen Ländern, u. a. in Großbritannien, hat man sich auf verschiedene Daten für die Gebetswoche und für die Woche, die von der Evangelischen Allianz getragen wird, geeinigt. Wo dies der Fall ist, sollten die Gemeinden möglichst wechselseitig an den Veranstaltungen teilnehmen, um den Anschein zu vermeiden, man bete gegeneinander.

Die Absicht dieser Tagung kann erst erfüllt werden, wenn ihre Empfehlungen in die Tat umgesetzt werden können. Dies wird nicht vor 1968 möglich sein. Aber wir hoffen ernstlich, daß die Literatur für die Gebetswoche, die den verschiedenen Regionen der Welt zur Verfügung steht, in geeigneter Form die Mannigfaltigkeit in der Einheit zum Ausdruck bringen wird. Auf diese Weise wird das Gebet unserem Vater im Himmel durch den Geist wohlgefällig, denn es entspricht Christi eigenem Gebet für seine Jünger.

## EVANGELISATION HEUTE

Das vorliegende Dokument zum Thema *Evangelisation heute* wurde durch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland unter Mitwirkung der Deutschen Evangelischen Allianz, der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Volksmission und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen erarbeitet. Es wurde eine Arbeitsgruppe gebildet, die am 6. Januar, 22. April und 7. Juli 1966 zusammentrat, um über die wesentlichen mit der Evangelisation zusammenhängenden Fragen zu beraten mit dem Ziel, die Konsequenzen für die praktische Zusammenarbeit zu klären sowie notwendige Abgrenzungen zu vollziehen.

Das so entstandene Dokument wird den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft und den obengenannten Institutionen als Anregung für die eigene Besinnung und Arbeit vorgelegt.

## Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in der Konzeption

### I. Gemeinsam mögliche Aussagen über die Evangelisation

#### 1. Theologische Grundlegung

Unter Evangelisation verstehen wir die Teilhabe der Kirchen am messianischen Dienst Jesu Christi in der Indienstnahme der Christen für die Mitteilung des Evangeliums an die, die es noch nicht kennen oder die vergessen haben, die Folgerungen daraus zu ziehen. Evangelisieren heißt: Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes so vergegenwärtigen, daß Menschen dazu bewegt werden, sich ihm als Herrn und Erlöser anzuvertrauen und ihm in der Gemeinschaft seiner Kirche zu dienen. Jesus Christus selber ist der Evangelist, aber es ist sein Wille, daß seine Gemeinde zwischen seiner Erhöhung und seiner Wiederkunft an seinem Heilswerk in der Welt beteiligt ist. In diesem Sinne ist Evangelisation eschatologisches Geschehen im Horizont des mit Jesus Christus angebrochenen Reiches Gottes.

#### 2. Trägerschaft

Träger der Evangelisation — das ist unsere gemeinsame Auffassung — ist nicht der berufene Verkündiger, sei er Pfarrer oder sei er Evangelist, sondern die Gemeinde. Die grundlegende Beteiligung der ganzen Gemeinde an der evangelistischen Aufgabe schließt ein, daß es besondere Gaben und Berufungen gibt, deren Charisma in der Mitteilung des Evangeliums an die Fernstehenden und Entfremdeten liegt. Diese Gaben und Berufungen sollen in das Gesamtleben des Leibes Christi so eingegliedert sein, daß sie ihren besonderen Auftrag sinnvoll und wirksam ausführen können.

#### 3. Kommunikation des Evangeliums

Die Kirchen der Reformation messen dem verkündigten Wort entscheidende Bedeutung für die Kommunikation des Evangeliums zu. Dieses reformatorische Erbe hat auch den Stil der bisherigen Evangelisationsarbeit bestimmt. Wir bekennen uns zu diesem Erbe und unterstreichen die zentrale Stellung der Wortverkündigung im evangelistischen Dienst der Kirchen. Dennoch sind wir der Meinung, daß der Prozeß der Kommunikation des Evangeliums heute vielschichtiger geworden ist. In dieser Situation haben wir die Bedeutung des Dialogs für die Verkündigung und damit auch für die Evangelisation neu erkannt. Ebenso können wir nicht übersehen, daß Diakonia und Koinonia nach dem Urteil der Schrift unabdingbar zum Zeugnis des Evangeliums hinzugehören. In diesem Sinne bekennen wir uns zu der ökumenischen Konzeption, nach der „Kerygma — Diakonia — Koinonia“ (Zeugnis — Dienst — Gemeinschaft) in der Mitteilung des Evangeliums miteinander verbunden sein müssen, wobei die Phasen der Kommunikation länger werden und sich für die praktische Arbeit die Formel ergibt: „Dasein — Dienst — Zeugnis“. Dabei geht es nicht um die Festlegung einer bestimmten Reihenfolge oder um Vermehrung menschlicher Aktivität, sondern um die Zusammengehörigkeit von missionarischer Verkündigung und missionarischer Existenz. Ursprung für beide ist das Handeln Gottes, für das sich die Gemeinde in ihrem Gottesdienst sammelt und öffnet. Wer

an diesem geistlichen Leben (Leiturgia) der Gemeinde nicht teilhat, kann auch kein Zeuge sein.

#### 4. Adressat

Das eigentliche Anliegen der Evangelisation ist die Verkündigung an die Entfremdeten und Fernstehenden mit dem Ziel, zum Glaubensgehorsam zu führen und Gemeinde bauen zu helfen. Es ist jedoch die Erfahrung aller evangelistischen Arbeit, daß es nicht gelingt, Fernstehende in die Gemeinde zu integrieren, wenn nicht eine ständige innere Erneuerung geschieht. Darum darf die glaubenweckende und zum Gehorsam rufende Verkündigung nicht nur nach außen gerichtet werden, sondern sie muß auch immer wieder nach innen ergehen. Insofern weiß sich die Evangelisation auch in besonderem Maße an den Fragen kirchlicher und gemeindlicher Erneuerung beteiligt und den damit gegebenen Herausforderungen verpflichtet. Dies ist keine „Evangelisierung der Evangelisierten“, sondern die Anwendung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf Leben und Gestalt der Gemeinde („Ecclesia semper reformanda“).

#### 5. Zielsetzung

Bei der Bestimmung der Ziele ist es notwendig, sich zunächst von allen Scheinzielen zu distanzieren. Solche Scheinziele sind: der christliche Glaube als Mittel zur Rettung des Abendlandes (politisch-ethisch), die Volksmission zur Erhaltung kirchlicher Strukturen oder zeitgebundener Lebensformen der Gemeinden (kirchlich-klerikal), das Christentum als Beitrag zur Humanisierung und Sozialisierung des Menschen (humanistisch-sozial). Demgegenüber glauben wir, daß die Ziele der Evangelisation auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston zutreffend formuliert sind:

- a) Menschen zu Christus als zu ihrem Heiland und Herrn bringen und sie teilnehmen lassen an seinem ewigen Leben. Das ist der Kern der Sache. Es muß zu einer persönlichen Begegnung mit Christus kommen.
- b) Menschen in das volle Leben der Kirche einführen, so wie es in der Ortsgemeinde zum Ausdruck kommt; denn ein isolierter Christ, wenn es ihn gäbe, wäre in einer traurigen Lage.
- c) Die frohe Botschaft so verkündigen, daß sie die Gruppierung und das Bild der Gesellschaft, mit der es die Menschen zu tun haben, verwandelt, und zwar mit dem Ziel, menschliche Institutionen und Lebensformen stärker dem anzunähern, was Gott will.“

Der personale Ansatz der Evangelisation ist mithin unaufgebbbar. Es gibt keinen Glauben an Jesus Christus ohne persönliche Umkehr und Entscheidung. Ziel ist allerdings nicht nur der bekehrte, sondern der mündige Christ, der seine Berufung als Zeuge erkannt und ergriffen hat. Diese Berufung ist zugleich Platzanweisung in der Gemeinde, denn Jesus Christus beruft nicht einzelne Zeugen in eine isolierte Glaubensexistenz, sondern er verbindet sie untereinander in seiner Gemeinde, die sein Leib ist. Seine Gemeinde ist nicht von der Welt, wohl aber lebt sie in ihr und ist für sie da. Indem die evangelistische Verkündigung diesen Weltbezug, der im Evangelium selbst angelegt ist, ernst nimmt, schafft sie zugleich Solidarität und Distanz, ermutigt sie zur kritischen Mitarbeit an der Weltgestaltung und lehrt sie, zwischen rechtem und falschem Gebrauch der Welt zu unterscheiden.

## II. Gemeinsame Abgrenzungen gegenüber unsachgemäßer Evangelisation

### 1. Die Autorisierung des Evangelisten

Gott selbst beruft und autorisiert den Evangelisten, denn „ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel“ (Joh. 3, 27). Diese Autorisierung durch Gott kann jedoch nicht bedeuten, daß ein Evangelist sich der Eingliederung in eine Gemeinde und der Verantwortung ihr gegenüber entzieht. Es kann und darf keine Selbstautorisierung des Evangelisten geben, die außerhalb und neben der Gemeinde geschieht. Der Evangelist gerät dadurch in eine gefährliche Vereinzelung, die für sein geistliches Leben bedrohlich ist und die zu Überheblichkeit, Anmaßung und Zuchtlosigkeit führen kann. Die Berufung des Evangelisten muß daher von der Gemeinde bestätigt werden, und der Evangelist sollte sich dem Rat und Urteil der Brüder immer wieder stellen, auch in den finanziellen und organisatorischen Fragen seiner Arbeit.

### 2. Die Klarheit in der Lehre

Evangelisation als glaubenweckende Verkündigung, als erste Konfrontation mit dem Evangelium, hat es primär mit den Anfangsgründen, mit dem ABC des Glaubens, zu tun. Diese notwendige Akzentuierung darf jedoch nicht zu einer Verkürzung des Evangeliums oder zu lehrmäßigen Einseitigkeiten und Unklarheiten führen. Abzulehnen ist jede ungebührliche Hervorhebung von Sonderlehren und Einzelfragen, die zum Kennzeichen des Christenstandes gemacht werden. Abzulehnen ist auch jede entstellende Vereinfachung des Evangeliums und jede grundsätzliche Verdächtigung ernsthafter theologischer Arbeit.

### 3. Die Ablehnung suggestiver Methoden

Bekehrung als Hinwendung zu Jesus Christus gehört notwendig zum Christenstand. Aus diesem richtigen Ansatz hat sich jedoch vielfach eine gefährliche Evangelisationspraxis entwickelt, die sich vor allem suggestiver Methoden bedient. Das Evangelium offenbart dem Menschen seine Lage vor Gott und zeigt ihm die Dringlichkeit seiner Entscheidung. Es ist jedoch falsch, aus dieser göttlichen Dringlichkeit ein ungeistliches Drängen und Eifern zu machen. Dies geschieht zum Beispiel, wenn man Angst zu erzeugen versucht, wenn man mit Krankenheilungen lockt oder wenn man andere demagogische Mittel der Massenbeeinflussung einsetzt. Solche Methoden sind abzulehnen; sie haben in der Evangelisation nichts zu suchen, denn sie entstellen nicht nur das Evangelium, sondern zeugen auch von mangelnder Ehrfurcht vor dem Mitmenschen, indem sie ihn zum Objekt machen.

### 4. Die Verfälschung der Ziele

Rechte Evangelisation geschieht weder ziellos noch „absichtslos“, aber uneigennützig und selbstlos. Die Ziele der Evangelisation (vgl. Ziffer I, 5.) werden verfälscht, wenn Gewinn- oder Herrschaftsmotive eine Rolle spielen. So darf der Hörer weder in Abhängigkeit vom Evangelisten geraten, noch darf er für die Kirche lediglich „vereinnahmt“ werden. Hier liegen Verfälschungen vor, gegen die wir uns ebenso abgrenzen müssen wie gegen die Züchtung einer individualistischen Frömmigkeit abseits der Gemeinde oder gegen die Gründung von Personalgemeinden um die Person des Evangelisten. Auch das Weltverhältnis des Christen (vgl.

Ziff. I, 5) kann durch falsche Akzentuierung verdorben werden, sei es im Sinne einer Weltflucht, sei es im Sinne schwärmerischer Weltverbesserungspläne oder bloßer Weltförmigkeit. Vor allem, was dazu führt, das „Ziel zu verrücken“ (Kol. 2, 18), müssen wir auf der Hut sein.

### *III. Darlegung der Verschiedenheiten in der Auffassung über Evangelisation*

#### *1. Heilsaneignung und Heilsgewißheit*

Unterschiedliche Akzente in Theorie und Praxis der Evangelisation ergeben sich aus den verschiedenen Anschauungen der beteiligten Kirchen und Gemeinschaften über das Problem der Heilsaneignung und Heilsgewißheit. Sie reichen von der Überzeugung, daß zum Charakter des Christenstandes eine einmalig vollzogene Aneignung des Heils gehört, die in eine starke Heilsgewißheit mündet, bis zu der Anschauung, daß der Christenstand immer wieder angefochten ist und ständig neu der Aneignung und Vergewisserung bedarf. Keine Einheitlichkeit besteht auch in der Auffassung über die Rolle der Taufe im Prozeß der Heilsaneignung und Heilsgewißheit; ebenso über die Frage, ob es auch einen Weg vom Dienst für Christus zum Glauben an Christus gibt oder ob der Weg nur in umgekehrter Reihenfolge gegangen werden kann: vom Glauben zum Dienen.

#### *2. Gliedschaft in der Gemeinde*

Daß zum Christsein die Gliedschaft in einer bestimmten Gemeinde gehört, ist bei allen am Gespräch beteiligten Gruppen unbestritten. Unterschiedlich aber ist die Auffassung darüber, wie diese Gliedschaft entsteht und sich praktisch vollzieht. Während die einen die Offenheit der Gemeinde betonen, deren Grenzen empirisch nicht feststellbar seien, legen die anderen großes Gewicht auf eine persönliche und bewußte Entscheidung über die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Von daher ergibt sich eine unterschiedliche Beurteilung sowohl des Parochialsystems der Landeskirchen als auch der Lebens- und Arbeitsformen der Gemeinde. Spielt einerseits der Gedanke der missionarischen Offenheit zur Umwelt hin eine entscheidende Rolle, so andererseits der Gedanke der festen Gemeinschaft in Christus. Taufe- und Abendmahlspraxis weichen bei diesen verschiedenen Akzentuierungen voneinander ab.

#### *3. Das weltliche Engagement der Christen*

Keine einheitliche Meinung war auch über die evangelistischen Aspekte zu erzielen, die im weltlichen Engagement der Christen liegen. Während einige Gruppen der Meinung sind, daß weltliches Engagement der Christen sowie Gesellschaftsdiakonie der Kirchen eine eminente evangelistische Bedeutung haben, sind die anderen der Meinung, daß dies eine unzulässige Ausweitung der Evangelisation sei und daß aus dem Evangelium keine eindeutigen Folgerungen für ein politisches oder soziales Engagement der Christen abzuleiten seien. Hier sei der Ermessensspielraum viel zu groß, als daß Aussagen gemacht werden könnten, die gewissensbindende und zeugnishaftige Kraft haben.

#### *4. Der Proselytismus*

Ein Problem, über das ebenfalls keine volle Einigung möglich war, ist der Proselytismus. Dies hängt mit der verschiedenen Auffassung über die Gliedschaft

in der Gemeinde zusammen. Obwohl das ökumenische Dokument zur Frage des Proselytismus von allen grundsätzlich bejaht wird, waren vor allem die Vertreter der Freikirchen der Überzeugung, daß dieses Dokument gleichartige Bedingungen für die Existenz der Kirchen voraussetze, was in volkskirchlichen Verhältnissen jedoch nicht der Fall sei. Es gäbe in den landeskirchlichen Gemeinden Menschen, die dem Heilsangebot des Evangeliums noch nie in rechter Weise begegnet seien. Geschehe nun diese Begegnung etwa im Zusammenhang mit einer evangelistischen Bemühung einer anderen Kirche, so müßte man diesen Menschen die Freiheit lassen, selbst zu entscheiden, zu welcher Kirche sie gehören wollten. Dies sei kein Proselytismus, da der Betreffende in Wahrheit noch nicht Glied der Gemeinde im Sinne der Gliedschaft am Leibe Christi gewesen sei.

## B.

### Fragen und Empfehlungen

#### *I. Fragen und Empfehlungen an die Kirchen und ihre Leitungen*

##### *1. Stärkere Beachtung der Evangelisation*

An die Kirchen und ihre Leitungen wird die Frage gerichtet, ob sie der Evangelisation bereits jene Aufmerksamkeit zugewendet haben, wie sie sowohl angesichts der theologischen Entwicklungen als auch angesichts der Situation der Welt nötig ist. Diese stärkere Beachtung sollte auf vielfältige Weise zum Ausdruck kommen:

durch die Ermutigung von Pfarrern, Predigern und Gemeinden zur Evangelisation und Volksmission,

durch ausreichende Berücksichtigung der Evangelisation im Ausbildungsgang der Pfarrer und Prediger,

durch die Förderung der Studienarbeit an den Fakultäten, Seminaren und anderen Ausbildungsstätten,

durch Bereitstellung von Menschen und Mitteln für diese Aufgabe,

durch Stärkung und Ausbau der evangelistisch-missionarischen Organe (Ämter für Volksmission usw.),

durch Förderung des Schrifttums zur Evangelisation sowie des volksmissionarischen Kleinschrifttums.

##### *2. Die missionarische Dimension der Kirche*

Die Kirche muß ein neues Bewußtsein für die missionarische Dimension ihres gesamten Lebens und Handelns entwickeln. Sie muß den Weg aus einer statischen in eine dynamische Existenz- und Wirkungsform finden. Diese Dynamik kann aber nur dann zum Zuge kommen, wenn die Strukturen von Kirche und Gemeinde nicht nur auf Sammlung, sondern auch auf Sendung und Dienst angelegt sind. Wir bitten die Leitungen der Landes- und Freikirchen, die als notwendig erkannte Kirchenreform unter dem Aspekt des missionarischen Auftrages nachdrücklich zu fördern und dabei die regionale Gliederung (Kirchenkreis als missionarische Einheit) besonders zu berücksichtigen.

### *3. Erneuerung der Verkündigung*

Eine strukturelle Reform wird jedoch unwirksam bleiben, wenn sie nicht begleitet ist von einer Erneuerung der Verkündigung. Gerade an dieser entscheidenden Stelle zeigt sich heute eine große Unsicherheit, unter der die evangelistische Ausstrahlungskraft der Kirchen besonders leiden muß. Es besteht innerhalb der Theologie keine volle Einigkeit über den wesentlichen Inhalt des Evangeliums; überdies ist die Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und Gemeindefrömmigkeit groß. Die Leitungen der Landes- und Freikirchen haben nach evangelischem Verständnis nicht die Vollmacht, dieses Problem durch autoritäre Maßnahmen zu lösen. Aber sie können dafür Sorge tragen, daß die beteiligten Partner aufeinander hören und gemeinsam an der Aufgabe einer Erneuerung der Verkündigung arbeiten. Um diesen Dienst bitten wir sie.

### *4. Das Amt des Evangelisten*

Einigen Kirchen der Reformation ist es bis heute nicht gelungen, dem Charisma des Evangelisten einen klar umrissenen Platz zu geben. Aus dem Kampf gegen das Schwärmertum in der Reformationszeit ist ein gewisses Mißtrauen gegenüber charismatischen Begabungen geblieben, worunter besonders die Evangelisation zu leiden hat. Es ist an der Zeit, daß dieses Mißtrauen überwunden wird und daß der Dienst des Evangelisten Platz und Anerkennung in der Kirche findet. Wo Menschen entdeckt werden, denen das evangelistische Charisma gegeben ist, sollten sie zu diesem Dienst berufen, ausgebildet und eingesetzt werden. Im Zuge dieser Bemühungen sollten geeignete Ausbildungsstätten unterstützt und gefördert werden. Es sollte aber auch immer wieder dafür gesorgt werden, daß das evangelistische Charisma sich entfalten kann, ohne durch administrative Maßnahmen eingengt zu werden.

## *II. Fragen und Empfehlungen an die Gemeinden*

### *1. Die Gemeinde entdeckt die Evangelisation*

In der ökumenischen Diskussion über die Evangelisation ist die fundamentale Bedeutung der missionarischen Dimension für das Leben der Kirche neu entdeckt worden. Hat die Gemeinde diese Entdeckung mitvollzogen? Weiß sie, daß sie Trägerin des Christuszeugnisses für die Welt sein soll und daß sie um deswillen ihr Leben aus der Kraft des Evangeliums ständig erneuern muß? Es steht außer Frage, daß an dieser Stelle ein großer Nachholbedarf vorhanden ist. Die „*ekklesiologische Lücke*“ (Karl Barth), die Frage nach dem „*Wozu*“ der Kirche, ist im Bewußtsein der Gemeinden noch nicht geschlossen. Hier sollte ein umfassender Prozeß der theologischen Information und der praktischen Zurüstung einsetzen. Von jeder Ortsgemeinde sollte mit Unterstützung der zuständigen Organe der Landes- und Freikirchen ein langfristiges Programm der „*education for mission*“ (Erziehung zur Mission) verwirklicht werden. Ebenso sollten die gemeindlichen Strukturen auf ihre missionarische Wirksamkeit geprüft und nötigenfalls geändert werden. Auch müßte die Bereitschaft bei Pfarrern, Predigern und Kirchenvorständen wachsen, Laien in eigener geistlicher Verantwortung am evangelistischen Dienst der Gemeinde zu beteiligen und dafür Entfaltungsmöglichkeiten zu geben. Die

Gewinnung einer mitarbeitenden und missionarisch offenen Gemeinde sollte das Ziel aller Bemühungen sein.

## 2. *Permanente und kontingente Evangelisation*

In der praktischen Gestaltung des evangelistischen Dienstes der Gemeinde ist zu unterscheiden zwischen permanenter und kontingenter Evangelisation. Permanente Evangelisation: hierunter verstehen wir den stetigen und anhaltenden evangelistischen Einfluß, der von der Gemeinde auf ihre Umwelt ausgeht. Viele Dienste, von denen solcher Einfluß ausgeht, geschehen in der Stille, in der konkreten Begegnung von Mensch zu Mensch, oder im schlichten Vollzug von Gottesdienst, Wortverkündigung und Seelsorge. Neben dieser permanenten Evangelisation, die zur Existenz jeder rechten Gemeinde gehört, gibt es jedoch auch kontingente evangelistische Bemühungen, die von Fall zu Fall notwendig werden und deren Art sich aus der jeweiligen Situation ergibt. Hierzu rechnen Evangelisationswochen, Evangelische Wochen, Gebietsmissionen, Zeltmissionen, Besuchsdienstaktionen usw. Obwohl diese besonderen Bemühungen situationsabhängig sind, sollte man sie nicht dem Zufall überlassen, sondern sorgfältig planen und ein Programm der Evangelisation auf lange Sicht entwickeln. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß man beweglich bleibt und bereit ist, das Programm den wechselnden Herausforderungen und Bedingungen anzupassen. Ausgangspunkt sollte jeweils eine gründliche Analyse der Situation am Ort sein. Bei der Vorbereitung einer Evangelisation ist erstlich davor zu warnen, Evangelisten zu berufen, die nicht von einer konkreten Kirche (Gemeinde) autorisiert (vgl. II, 1) und nicht in ihr geistlich beheimatet sind (vgl. III, 2). Die bloße Behauptung eines Evangelisten, er arbeite „auf Allianzbasis“, ist keine ausreichende Legitimation.

## 3. *Evangelisation und Gemeindeaufbau*

Evangelisation und Gemeindeaufbau werden oft als wesensverschiedene Aufgaben, ja als Gegensätze empfunden. Dabei herrscht hinsichtlich der Evangelisation weithin das Zerrbild einer hektischen Betriebsamkeit oder einer an Emotionen appellierenden Predigtweise, hinsichtlich des Gemeindeaufbaus das Bild der stillen, stetigen Verrichtung der „ordentlichen“ Aufgaben des Pfarramtes. Diese Gegenüberstellung muß von beiden Seiten her überwunden werden. Evangelisation und Gemeindeaufbau müssen eng aufeinander bezogen und unmittelbar miteinander verzahnt sein. Die Evangelisation soll zum missionarischen Gemeindeaufbau führen, ja ein Element dieses Gemeindeaufbaus sein. Umgekehrt muß der Gemeindeaufbau ständig aus der Evangelisation gespeist werden und in neue evangelistische Bemühungen münden. Evangelisationen, die nicht von einer mitarbeitenden Gemeinde getragen sind, werden leicht ein Schlag ins Wasser. Gemeindeaufbau, der nicht auf den missionarischen Auftrag bezogen ist und sich nach ihm ausrichtet, wird zum Leerlauf.

## 4. *Koordination und Kooperation in der Evangelisation*

Gibt es in einem Ort mehrere Gemeinden (auch aus verschiedenen Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften), so besteht die Notwendigkeit zu enger Zusammenarbeit in der Evangelisation. Diese Notwendigkeit ergibt sich nicht nur im Blick auf die Umwelt, die eine Zersplitterung und erst recht eine missionarische Rivalität

zwischen verschiedenen Gemeinden nicht versteht, sondern auch aus dem Evangelium selbst, das der Einheit der Gemeinde grundlegende Bedeutung für Vollmacht und Reichweite ihres Zeugnisses zumißt. In diesem Sinne bitten wir die Gemeinden, ihre Pfarrer und Prediger, Absprachen über geplante Evangelisationen an einem Ort untereinander zu treffen und soviel wie möglich gemeinsam zu arbeiten. Ständige Fühlungnahme untereinander hilft nicht nur zu geordneter Planung, sondern auch zu wachsendem Vertrauen untereinander.

## *II. Fragen und Empfehlungen an die Evangelisten*

### *1. Die Notwendigkeit einer guten Ausbildung*

Das Charisma des Evangelisten ist von Gott gegeben. Es ist niemals das Ergebnis von Ausbildung oder Erziehung. Gleichwohl sollte der Evangelist eine gründliche und solide Ausbildung nicht verachten. „... daß du erwecktest die Gabe Gottes, die in dir ist“ (2. Tim. 1, 6). Zu diesem Erwecken der Gabe gehört auch ihre Pflege und Bildung. Ein Evangelist sollte sich sowohl in den theologischen Grundfragen als auch in der homiletischen Praxis auskennen. Nur so kann seine Gabe vor Wildwuchs, Sterilität oder Einseitigkeiten bewahrt werden. Wir bitten daher alle Evangelisten, nicht nur um eine gute Grundausbildung bemüht zu sein, sondern auch in der späteren praktischen Arbeit immer wieder genügend Zeit und Kraft für die Vertiefung und Weiterbildung aufzuwenden.

### *2. Der Evangelist braucht geistliche Heimat*

Ein Evangelist ist besonderen Versuchungen und Gefährdungen ausgesetzt, die ein fruchtbares Arbeiten hindern oder gänzlich lähmen können. Aus diesem Grunde darf der Evangelist nicht in die Isolierung oder Gemeindeferne geraten. Er braucht vielmehr einen Kreis von Menschen, der ihn im Gebet trägt und der ihn in seinem Dienst mit Zuspruch, Kritik und gutem Rat begleitet. Dieser Kreis muß auch für die finanzielle Sicherung des Evangelisten aufkommen, damit Kollekteneinnahmen und persönliche Vergütung des Evangelisten miteinander unvermischt bleiben. Wir bitten daher alle Evangelisten, um eine geistliche Beheimatung besorgt zu sein und ihre gesamte Arbeit immer wieder der Kontrolle und Korrektur durch die Brüder auszusetzen.

### *3. Wahrheit und Liebe — der Stil der Arbeit*

Im Dienst des Evangelisten müssen Wahrheit und Liebe verbunden sein, und diese Verbindung muß den Stil der Arbeit bestimmen. „Vielmehr weisen wir durch Offenbarung der Wahrheit uns aus vor aller Menschen Gewissen im Angesicht Gottes“ (2. Kor. 4, 2). Dieses Wort zwingt zu einer kompromißlosen Verkündigung, die ohne Menschenfurcht oder Liebedienerei das Zeugnis des Evangeliums laut werden läßt. „Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen“ (1. Kor. 16, 14): das fordert geduldiges Eingehen auf den Menschen in seiner besonderen Situation, Rücksichtnahme auf die Brüder am Ort und Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Aus diesem Grunde wird ein Evangelist sich auch jeder Diskriminierung der Fernstehenden sowie jeder Polemik enthalten, die gegen andere Kirchen oder Konfessionen gerichtet ist. Er wird vielmehr das Gemeinsame betonen und Evangelisation nicht

mit Abwerbung verwechseln. Wir bitten alle Evangelisten, um diese Verbindung von Wahrheit und Liebe in ihrem Dienst besorgt zu sein, damit das Zeugnis glaubwürdig bleibt.

#### 4. Planung und Vorbereitung einer Evangelisation

Ein Evangelist sollte seine Dienste nicht aufdrängen, sondern warten, bis er von einer Gemeinde gerufen wird. Dieses Prinzip schließt nicht aus, daß je und dann auch Gemeinden zu einer Evangelisation durch einen Evangelisten ermutigt werden. Dies sollte jedoch vorwiegend in solchen Gebieten geschehen, in denen wenig evangelisiert wird. Auf alle Fälle muß vermieden werden, daß es einerseits Ballungsgebiete der Evangelisation gibt (vielleicht gar nach dem Maßstab der finanziellen Ergiebigkeit) und andererseits leere Räume. Hier ist eine übergreifende Planung und Abstimmung angebracht, an der neben den Evangelisten auch die Volksmissionsämter der Landeskirchen und die zuständigen Organe der Freikirchen beteiligt sein müssen. Zur Vorbereitung einer Evangelisation gehört aber auch, daß der Evangelist sich ein Bild von der Gemeinde verschafft, in der er evangelisieren soll. Ein informatorisches Gespräch am Ort und eine Kontaktaufnahme mit dem tragenden Kreis der Gemeinde sollte nach Möglichkeit erstrebt werden. Nur so kann die Verkündigung dialogischen Charakter gewinnen, wozu allerdings auch die Bereitschaft gehört, wenn erforderlich, auf fertige Evangelisationsansprachen zu verzichten und die Botschaft angesichts der verschiedenen Situationen immer neu zu formulieren. Die Mitverantwortung des Evangelisten erstreckt sich jedoch nicht nur auf Vorbereitung und Durchführung der Evangelisation, sondern auch auf das „Danach“. Wie die Weichen für die Weiterarbeit zu stellen sind, muß sich aus der Evangelisation selbst und aus dem gemeinsamen Gespräch aller Beteiligten ergeben. Vor schematischen Maßnahmen ist zu warnen. Was sich in der einen Gemeinde bewährt hat, muß nicht notwendigerweise auch für eine andere gut sein. Die Verantwortung des Evangelisten für die Weiterarbeit am Ort darf allerdings nicht dazu führen, daß er Menschen an seine Person bindet oder daß er Kontakte mit bestimmten Gruppen ohne Kenntnis des Pfarrers oder Predigers weiter pflegt. Rechtzeitig loszulassen und freizugeben ist eine Kunst, in der auch der Evangelist sich üben muß. Denn nicht in seiner Kraft und Vollmacht steht die Ausbreitung des Evangeliums in dieser Welt, sondern in der Kraft und Vollmacht des Herrn, der gesagt hat: „Ich will bauen meine Gemeinde“ (Matth. 16, 18).

## ÖKUMENE IM RELIGIONSUNTERRICHT UND IN DEN THEOLOGISCHEN PRÜFUNGEN

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat im vergangenen Jahr unter dem Titel: „Auf dem ökumenischen Weg“ ein Studiendokument herausgegeben (vgl. ÖR 2/1966, S. 189–195), das gegenwärtig in den Kirchen diskutiert wird. Darin heißt es u. a.: „Es besteht ständig die Versuchung, die ökumenische Arbeit auf eine kleine Gruppe von Spezialisten zu beschränken, anstatt sie als eine Dimension des Lebens und der Sendung der gesamten Kirche zu erkennen und zu behandeln“ (III, 7). Es gehört nicht viel Überblick dazu, wenn man feststellt, daß diese „ökumenische Mangelscheinung“ auch in unserem Lande besteht und daß kaum Hoffnung vorhanden ist, sie in absehbarer Zeit zu beseitigen. Man könnte nun ohne lange Klagelieder zur Tagesordnung der gewohnten „kirchlichen Einrichtungen“ übergehen und hätte dabei außerdem noch das beruhigende Gefühl: woanders steht es mit der Ökumene ja auch nicht besser. Da wir aber überzeugt sind, es sollte besser stehen mit der Ökumene bei uns, sie sollte „eine Dimension des Lebens und der Sendung der gesamten Kirche“ sein, fragen wir nach einer realen Möglichkeit, über den Status quo hinauszukommen. Dabei ergibt sich immer wieder — und auch das ist nun fast schon wieder eine Binsenwahrheit —, daß eines der entscheidenden Symptome der „ökumenischen Mangelscheinung“ die Unkenntnis über die ökumenische Bewegung ist, die „Sancta Ignorantia“, die — wie Ernst Benz einmal treffend in dieser Zeitschrift feststellte — selbst in den Kirchen Verehrung genießt, die sonst die Heiligenverehrung ablehnen.

Bei dem Stichwort „Unkenntnis“ denkt man unwillkürlich zuerst an die Stellen, wo „Kenntnis“ vermittelt werden sollte, eben auch Kenntnis in Sachen Ökumene, also in erster Linie an den Religionsunterricht in Kirche und Schule. Um nun festzustellen, inwieweit die ökumenische Bewegung etwa schon integraler Bestandteil des Religionsunterrichtes geworden ist, hat der Deutsche Ökumenische Studienausschuß von den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Antworten erbeten auf die Frage „Inwieweit wird die ökumenische Bewegung in den offiziellen Handreichungen oder Richtlinien für die kirchliche Unterweisung berücksichtigt?“ (I). Eine zweite Frage galt der Ökumene als theologisches Prüfungsfach (II).

### I.

Alle 27 Landeskirchen der EKD haben auf diese Frage geantwortet, ebenso zwei Freikirchen (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Evangelische Gemeinschaft) sowie die Brüder-Unität. Die Umfrage hat demnach fast den gesamten Bereich des protestantischen kirchlichen Lebens in Deutschland erreichen können, so daß man das Ergebnis als repräsentativ und umfassend ansprechen darf. Dabei muß man von vornherein berücksichtigen, daß die 7 Gliedkirchen der EKD in der DDR und die beiden Freikirchen, die geantwortet haben, irgendwelche Richtlinien für den Religionsunterricht in Schulen nicht haben können, ihre Antworten gelten

also nur für den Unterricht innerhalb der Kirche, den Konfirmandenunterricht o. ä. Außerdem muß bei den hier vorgelegten Ergebnissen daran gedacht werden, daß nicht alle antwortenden Referenten jeweils die Zeit und Möglichkeit hatten, ausführlicher oder gar umfassend zu antworten. Es kann also durchaus sein, daß es z. B. in einer Landeskirche umfangreicheres Hilfsmaterial gibt, als uns berichtet wurde, oder daß inzwischen Richtlinien ergänzt oder neu formuliert worden sind. Dennoch bleibt auf jeden Fall die deutlich bestehende Lücke in der Behandlung ökumenischer Fragen im Unterricht sichtbar.

Neun Landeskirchen (davon 4 in der DDR), die beiden Freikirchen und die Brüder-Unität haben keinerlei schriftliche Richtlinien oder Handreichungen über die ökumenische Bewegung im Religionsunterricht. Das ist mehr als ein Drittel der befragten Kirchen. Doch ist aus fast allen Antworten dieser Kirchen herauszuhören, was die Brüder-Unität so ausdrückt: „Wir werden die Frage aber zum Anlaß nehmen, unsere Richtlinien . . . zu vervollständigen.“ Oder es werden zumindest — wie in Sachsen — die „Katecheten regelmäßig in Missionstagungen über ökumenische Fragen unterrichtet und dort angehalten, bei Auslegung der vorgeschriebenen Texte die Bezüge zur Ökumene zu finden.“ Die ökumenische Bewegung wird also anscheinend auch dort mit bedacht, wo ihr ein entsprechender Platz in Richtlinien oder Handreichungen noch versagt ist. Sicherlich wäre es aber doch gut und für den Unterrichtenden hilfreich, wenn er das Stichwort „Ökumene“ auch in den mehr oder weniger bindenden Richtlinien fände. (Vielleicht darf man das als Anregung weitergeben, die Richtlinien doch möglichst im Blick auf „Ökumene“ zu vervollständigen.) Zwei Kirchen berichten, „Ökumene“ sei in ihren Richtlinien für den Konfirmandenunterricht mit einer Stunde vorgesehen. Wie das praktisch aussieht, vermag man sich kaum vorzustellen.

Vorsorglich muß man bereits an dieser Stelle eine generelle Überlegung einschalten: Wenn wir von der Behandlung ökumenischer Fragen im Unterricht sprechen, dann meinen wir selbstverständlich keineswegs ausschließlich Fragen, die etwa von der Genfer Abteilung für „Glauben und Kirchenverfassung“ herkommen, oder die von sonstigen „offiziellen“ Stellen formuliert werden oder diese Stellen betreffen; wir meinen auch nicht exklusiv Fragen zur Geschichte und zu den Zielen der ökumenischen Bewegung; es geht uns vielmehr darum, daß jede Frage, die im Unterricht auftaucht, in die ihr zukommende ökumenische Dimension hineingestellt wird. Jede ethische Frage z. B. gewinnt — und das hat nicht zuletzt die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf wieder gezeigt — ihre ökumenische Relevanz, sobald sie gestellt ist. Dasselbe gilt aber auch für die Exegese und die Behandlung biblischer Geschichten im Unterricht. Der Bruder aus der anderen Kirche und seine Art, die gleichen Dinge anzugehen, darf nicht mehr aus dem Blick kommen. Das wäre die „ökumenische Dimension“ des Religionsunterrichts, die natürlich auch in gleicher Weise — um es vorweg zu sagen — für die verschiedenen theologischen Disziplinen gilt.

Und doch: es geht bei diesem Komplex eben auch darum, „Fakten“ zu vermitteln aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung und aus der Fülle der Fragen, mit denen der Ökumenische Rat der Kirchen heute befaßt ist. Wie man das bei einem zweijährigen Unterricht z. B. in nur einer Stunde bewältigen will, muß heute einfach unverständlich erscheinen. Angemessener scheint dann schon die Einstellung einer großen Landeskirche (Rheinland), die schreibt: „Trotz allem erscheint uns

Raum und Zeit in den bisherigen Plänen der Bedeutung der Ökumene überall noch nicht zu entsprechen. Wir werden uns bemühen, bei Revision der Lehrpläne diesen Mangel zu beseitigen.“

Im einzelnen wurden uns zu den verschiedenen Schultypen folgende Angaben gemacht:

#### *Volks- oder Grundschule*

Die Lehrpläne der Landeskirchen Bayern, Berlin-Brandenburg, Hessen-Nassau, Kurhessen-Waldeck, Pfalz, Westfalen und Württemberg sehen das Thema „Ökumene“ zur Behandlung im 8. oder 9. Schuljahr vor. (Die anderen Landeskirchen haben sich in ihren Antworten hierzu nicht geäußert.) Die Angaben der meisten Lehrpläne sind recht knapp, um nicht zu sagen dürftig, und lassen einen breiten Spielraum zur Interpretation. Die jeweils vorgesehene Zeit ist durchweg viel zu gering bemessen.

Eine gute, bebilderte Unterrichtshilfe bietet z. B. der Lehrplan in Westfalen. Auch die Hamburgische Landeskirche hat eine brauchbare Handreichung über „Ökumene im Unterricht“ erarbeitet unter dem Titel „Reformation und die Einheit der Kirche“.

Sehr oft werden Mission und Ökumene gemeinsam durchgenommen. Das ist gut so und in Ordnung, wenn dies im Sinne der Integration von Neu-Delhi (1961) geschieht. Falsch ist es jedoch — und leider trifft man fast ausschließlich auf diese Art der Darstellung —, wenn die Ökumene lediglich mit den sich auf dem Missionsfeld ergebenden Problemen in Zusammenhang gebracht wird oder mit den fernen Kirchen, auf die man als Missionar trifft. Dieses Bild der Ökumene als „transatlantischer Ökumene“ ist mehr als schief und führt nicht an die Kernfragen der Bewegung heran, abgesehen davon, daß als unmittelbare Folge davon die „Ökumene zu Hause“ vergessen wird.

#### *Berufsschulen und Berufsfachschulen*

Elf westdeutsche Landeskirchen haben gemeinsam einen „Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht an den Berufsschulen“ erarbeitet, in dem die ökumenische Bewegung unter mehreren Stichworten (z. B. III A 4: Die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Kirchen; A 5: Ökumene) im Themenkreis III „Die Kirche“ behandelt wird. In Abschnitt B dieses Themenkreises werden die „römisch-katholische Kirche“, die „orthodoxe Kirche“ und „Sekten und Sondergemeinschaften“ behandelt. Äußere Mission ist hier trotz der offiziellen Integration säuberlich von der Ökumene getrennt und erscheint in einem eigenen Abschnitt.

Die Sachhinweise sind sehr kurz, dafür helfen die beigelegten Literaturhinweise weiter. Lakonisch lautet der Behandlungshinweis unter dem Stichwort „Ökumene“: „Alles Wesentliche über die Ökumene ist dem Ökumenischen Katechismus zu entnehmen.“ Leider fehlt der Hinweis auf Anschauungsmaterial wie Dia-Serien, Filme etc. vollständig, ebenso wie eine kleine Notiz über die Stellen, die gern bei der Beschaffung einschlägigen Materials behilflich sind — wie die Ökumenische Centrale etwa.

Darauf sollte man bei der überfälligen Revision dieses wichtigen Lehrplanes achten, der ohne Jahresangabe vorliegt, aber etwa von 1960/61 stammen dürfte

(der „Ökumenische Katechismus“ wird nach der veralteten 2. Auflage von 1950 zitiert, nachdem bereits 1955 eine 3. Auflage erschienen war. Inzwischen müßte die 5. Auflage von 1964 zugrunde gelegt werden).

Bei den Hinweisen auf die Äußere Mission fehlt jede Erwähnung des ökumenischen Kontextes und vice versa.

### *Realschulen*

Hier haben nur wenige Landeskirchen präzisere Angaben gemacht. Nur Hamburg, Hessen-Nassau, Pfalz und Westfalen melden hier feste Lehrpläne, in denen das Stichwort „Ökumene“ erscheint.

### *Gymnasien*

Auch hier liegen nur Angaben aus den soeben genannten Kirchen vor. Die ökumenische Bewegung, die Freikirchen, die jungen Kirchen etc. erscheinen jeweils im Lehrplan für die U II (10.) und O I (13.) und werden in den verschiedenen, uns verfügbaren Lehrplänen mehr oder minder ausführlich behandelt. Auf die deutsche Situation wird dabei nur ganz am Rande hingewiesen.

### *Kirchlicher Unterricht (Konfirmanden, Katechumenen)*

Neun Landeskirchen aus Ost und West berichten, daß die ökumenische Bewegung nicht ausdrücklich in ihren Richtlinien für den kirchlichen Unterricht erwähnt sei, dennoch werde sie aber sicher im Unterricht behandelt.

Das beste Material für Lehrer und Pfarrer scheint wieder die westfälische Landeskirche zu bieten.

## II.

### *Ökumene in den theologischen Prüfungen*

Im Blick auf den Platz der Darstellung der ökumenischen Bewegung in den theologischen Disziplinen wird nun die bereits angeschnittene Frage besonders brennend: Soll es ein besonderes Fach „Ökumenik“ geben, wie es jetzt seit kurzer Zeit in der Theologischen Fakultät der Bochumer Universität zu finden ist, oder soll in der theologischen Ausbildung lediglich der Gedanke der „ökumenischen Dimension“ bestimmend sein? Sollen also Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kirchenkunde, Praktische Theologie etc. nur im „ökumenischen Kontext“ gesehen und gelehrt werden und müßte dementsprechend so etwas wie „Ökumenik“ als überflüssig erscheinen? Oder gehört „Ökumene“ gar nur unter „Innere und Äußere Mission“ — wie es auf Grund vieler Prüfungsordnungen den Anschein haben könnte?

Man wird sicherlich z. B. Kirchengeschichte kaum noch anders betreiben können als im ökumenischen Kontext, und dennoch wird man dadurch kaum der komplexen Wirklichkeit gerecht, die uns heute als „Ökumenischer Rat der Kirchen“ begegnet. Das lehrt nicht zuletzt die Erfahrung in den ökumenischen Instituten und Seminaren. Gewiß kann und darf die „Ökumenik“ kein Sonderdasein entfalten, wie es die verschiedenen Disziplinen in der Vergangenheit in so unseliger Weise getan haben. Davor hat der Deutsche Ökumenische Studienausschuß schon 1952 in einem ausführlichen Memorandum gewarnt. Auf der anderen Seite wird

man aber auch Überlegungen ernst nehmen müssen, die ein ökumenisches Kristallisations- und zugleich Ausstrahlungszentrum in den Theologischen Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen für gut und nützlich halten und dementsprechend auch eine Einbeziehung der Ökumene in die theologischen Prüfungen befürworten. Denn gelernt wird leider meist nur das, was im Examen verlangt wird, und vom konkreten Wissen läßt sich nun auch in Sachen der Ökumene nicht absehen.

Im überwiegenden Teil der Landeskirchen gibt es bisher keine Vorschriften, Richtlinien o. ä. in den Prüfungsordnungen.

Regelrechtes Prüfungsfach ist Ökumene nach unseren Unterlagen nur in Lübeck (2. Examen) und im Rheinland (1. Examen).

Um aber einmal im einzelnen zu zeigen, an welcher Stelle nach der Ökumene expressis verbis gefragt wird, haben wir folgende Liste zusammengestellt:

In Bayern wird „Ökumene“ unter „Kirchenrecht“ und „Kirchenkunde“ geprüft; in Berlin-Brandenburg unter „Kirchenkunde“ im 2. Examen; in Bremen unter „Kirchen- u. Konfessionskunde“ im 2. Examen; in Hamburg beide Male unter „Kirchengeschichte“ („Prüfungsordnung wird wahrscheinlich im Blick auf die Ökumene erweitert werden“); in Hannover und Schaumburg-Lippe (prüft in Hannover) unter „Dogmatik nebst Dogmengeschichte und Symbolik“ im 1. Examen sowie „Entwicklung des kirchlichen Lebens seit der Reformation“ im 2. Examen; in Hessen-Nassau unter „Kirchenkunde“ im 2. Examen („wir sind uns aber der Unzulänglichkeit dieses Verfahrens bewußt“); in Kurhessen-Waldeck unter „Aufgabengebiete der Kirche“; in Lippe-Detmold unter „Äußere Mission“; in Oldenburg unter „Innere und Äußere Mission“; in der Pfalz in „Kirchengeschichte“ und „Innere und Äußere Mission“; in Schleswig-Holstein unter „Religionsgeschichte und Missions-Wissenschaft“ im 1. Examen und „Geschichte der Äußeren Mission“ im 2. Examen; in Württemberg unter „Systematische Theologie“ im 1. Examen und „Praktische Theologie“ im 2. Examen.

Aus dieser kurzen Übersicht über die Stellung der Ökumene in Unterricht und Prüfungen dürften sich Fragen ergeben, heilsame Fragen — wie wir hoffen —, die uns helfen, mit der eingangs apostrophierten „ökumenischen Mangelerscheinung“ fertig zu werden.

Ökumenische Centrale

# CHRONIK

(Oktober 1966 — März 1967)

Der Exekutivausschuß des ÖRK, der vom 13. bis 16. Februar in Windsor tagte, verlangte in einer Sechs-Punkte-Erklärung die Einstellung der Bombenangriffe auf Nordvietnam.

Für eine Koordination der interkonfessionellen Gespräche, insbesondere mit der röm.-kath. Kirche, haben sich die Vertreter der konfessionellen Weltbünde und des ÖRK auf der Jahrestagung der Weltbünde im Oktober in Genf ausgesprochen.

Über die interkonfessionellen Vorbereitungen der Weltgebetswoche für die christliche Einheit ist an anderer Stelle dieses Heftes berichtet worden.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der röm.-kath. Kirche hielt vom 20. bis 22. November in Crêt-Bérard eine weitere Tagung ab, auf der u. a. eine theologische Studienkommission über das Problem der „Apostolizität und Katholizität der Kirche“ gebildet wurde. Aus Deutschland wurden Prof. Wolfhart Pannenberg (luth.) und Prof. Rudolf Schnackenburg (röm.-kath.) in diese Kommission berufen.

Fragen der Mischehe vereinte Vertreter des Ökumenischen Rates und der röm.-kath. Kirche zu einem im Auftrag der Gemeinsamen Arbeitsgruppe durchgeführten Gedankenaustausch vom 1. bis 4. März in Nemi bei Rom.

Die römische Kongregation für die Ostkirchen hat die sakramentale Gültigkeit der in einer orthodoxen Kirche getrauten Ehen zwischen orthodoxen und röm.-kath. Christen des lateinischen Ritus anerkannt.

Patriarch Athenagoras schlug anlässlich eines Besuches von Bischof D. Scharf und Präsident D. Wischmann einen „Dialog des Glaubens und der Liebe“ zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD vor. Ein gleicher Schritt wurde vom Patriarchen auch mit Vertretern des Lutherischen Weltbundes vereinbart.

Erzbischof Chrysostomos, Primas der Kirche von Griechenland, hat

dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel auf einer Tagung des Hl. Synods am 7. März in Athen „über-eiltes Handeln“ vorgeworfen, durch das er die „Orthodoxie vollständig dem Papst unterwerfe“.

Eine inoffizielle Begegnung zwischen Vertretern der Pfingstbewegung und dem ÖRK fand vom 23. bis 24. Oktober in Gunten (Schweiz) statt.

Die Ostasiatische Christliche Konferenz hatte ihre Mitgliedskirchen vom 26. Oktober bis 3. November nach Hongkong zu Gesprächen über das „Bekenntnis zum christlichen Glauben in Asien“ eingeladen, an denen 117 Delegierte aus 17 asiatischen Ländern teilnahmen. (Vgl. die ersten beiden Artikel dieses Heftes.)

In Utrecht sind im Dezember erste offizielle Gespräche zwischen der altkatholischen und der röm.-kath. Kirche in den Niederlanden aufgenommen worden.

Die Christliche Methodistische Episkopalkirche in den USA, die etwa 500 000 Mitglieder zählt, wird sich als zehnte Kirche den aus dem sog. „Blake-Plan“ hervorgegangenen Unionsberatungen anschließen.

Der neue Generalsekretär des ÖRK, Dr. Eugene C. Blake, stellte sich auf der Tagung der landeskirchlichen Referenten für ökumenische Aufgaben vom 24.—27. Oktober in Arnoldshain erstmalig der deutschen kirchlichen Öffentlichkeit vor und wurde auf einem im Auftrage des Rates der EKD gegebenen Empfang feierlich begrüßt.

Alle vier Regionaltagungen der Ökumenischen Centrale, die im Januar/Februar in Loccum, Arnoldshain, Bad Boll und Mülheim/Ruhr abgehalten wurden, beschäftigten sich eingehend mit dem vom Zentralauschuß des ÖRK verabschiedeten Dokument „Auf dem ökumenischen Weg“.

Zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche fand vom 3. bis 8. März in Höchst (Odenwald) das dritte Theologengespräch über das christliche Verständnis von der Versöhnung statt.

## VON PERSONEN

Vater Paul Verghese, Beigeordneter Generalsekretär des ÖRK und Direktor der Abteilung für ökumenische Aktivität, wird am 1. Oktober ds. Js. die Leitung des Theologischen Seminars der Syrischen Orthodoxen Kirche in Kottayam (Kerala/Indien) übernehmen.

Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, einer der Präsidenten des ÖRK, wurde am 14. Januar 75 Jahre alt.

Prof. D. Friedrich Heiler, dessen Name mit der ökumenischen Bewegung seit den 20er Jahren eng verbunden ist, beging am 30. Januar seinen 75. Geburtstag.

Senior D. Hans Heinrich Harms, Hauptpastor in Hamburg und Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Missions-Rats,

wurde zum Bischof der Ev.-luth. Kirche in Oldenburg gewählt.

Im Alter von 86 Jahren starb am 31. Januar in Berlin einer der ältesten Pioniere der ökumenischen Bewegung, Bischof D. Otto Dibelius, von 1954 bis 1961 einer der Präsidenten des ÖRK.

Der Beigeordnete Generalsekretär des ÖRK und langjährige Direktor der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, Dr. Leslie E. Cooke, starb am 22. Februar in New York im Alter von 58 Jahren.

Am 1. März ist der Sekretär des indischen Christenrates, M. Korula Jacob, in dessen Händen die praktische Vorbereitung der Vollversammlung von Neu-Delhi lag, im Alter von 55 Jahren gestorben.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Josef Glazik MSC, „Die ökumenische Perspektive des Missionsdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils“, Evangelische Missionszeitschrift, Heft 1, Februar 1967, S. 19–30.

Glazik berichtet hier interessante Einzelheiten vom Werdegang des Dekrets *Ad Gentes*. Es war ein schwieriger Weg, bis man von den „Akatholiken“ als bisher geläufigem Ziel der Missionierung zu den „Nichtchristen“ als neuem Ziel fand. Ebenso hart war das damit eng verbundene Ringen um die Ausrichtung dieses Dekrets am Ökumenismusdekret. Würde man nicht durch Betonung des Willens zur Einheit auch auf dem Missionsfeld der Missionstätigkeit den Boden entziehen? Von diesem Einwand her sei es zu erklären, daß hier ein „typischer Kompromißtext“ geschaffen wurde, der alle Türen offen zu halten versucht. „Missions-theoretisch“ jedenfalls wird der Text deswegen „kaum klärend wirken können“.

Glazik erwähnt auch die Rolle des ökumenischen Konzilsbeobachters Lukas Vischer, dessen Eingaben an einigen Stellen bis in den Text hinein gewirkt hätten. Bei allem an ökumenischer Ausrichtung Erreichten werde man zugestehen müssen, daß von der Praxis her die Dinge immer noch anders

aussehen und „daß das ökumenische Anliegen in den Missionen nicht gerade am lebendigsten ist“.

Niels Hasselmann, „Die Königsherrschaft Christi in der ökumenischen Diskussion“, Lutherische Rundschau, Nr. 1, Januar 1967, S. 116–126.

Hasselmann beschreibt die chronologische Entwicklung der Diskussion um die Königsherrschaft Christi in drei Hauptabschnitten:

- I „Die Idee vor der Gründung des ÖRK“ (Berner Fortsetzungsausschuß 1926; Christliche Studentenbewegung; Oxford 1937);
- II „Die Studie des ÖRK über ‚Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi‘“ (Evanston 1954; die verschiedenen Dokumente von 1956, 1957 und 1959);
- III „Der römisch-katholische Beitrag“ („Katholische Konferenz für Ökumenische Fragen“, katholische Stellungnahmen zu den drei erwähnten Dokumenten).

Hasselmann sieht diese Diskussion als Fortsetzung jener anderen über das Reich Gottes aus den zwanziger und dreißiger Jahren und meint: „Das Motiv von der Königsherrschaft Christi (dürfte) das ökumenische Thema des 20. Jahrhunderts sein.“

Reinhold Leistner, „Die eschatologische Dimension verpflichtet zur Einheit“, Wort und Tat, Heft 3, März 1967, S. 83—87.

An der Verleihung des Friedenspreises knüpft Leistner an: „Einheit und Frieden sind Gabe und Verheißung zugleich. Sind sie damit aber nicht auch Verpflichtung zum Handeln?“ In der ökumenischen Bewegung glaube man schon, daß sie es seien. Wie aber steht es damit z. B. in den Freikirchen, fragt Leistner, der selbst Baptist ist. Wie steht es vor allem mit dem Ernstnehmen der „eschatologischen Dimension“ angesichts der Frage nach der Einheit? Die Hinwendung zu dem kommenden Christus würde die getrennten Kirchen einander näherbringen. Sie würde auch alles ungeistliche Management, das lediglich auf organisatorische Einheit zielt, entscheidend korrigieren.

Reinhard Slenczka, „Ecclesia Particularis — Erwägungen zum Begriff und zum Problem“, Kerygma und Dogma, Heft 4, 1966, S. 310—332.

In seiner für den Druck erweiterten Heidelberger Habilitationsprobeforlesung befaßt sich Slenczka an Hand einer Reihe charakteristischer Beispiele in vier Hauptteilen mit diesem problematischen Begriff.

Im NT (I) gibt es den Begriff der „ecclesia particularis“ nicht, dort wird terminologisch nicht zwischen den „ekklesiai“ unterschieden.

Der Begriff hat aber eine konfessionelle Ausprägung (II) erfahren, vor allem durch den Neukonfessionalismus des vorigen Jahrhunderts (Löhe: „Partikularkirche“ — fundamentale Einheit und relative Verschiedenheit der getrennten Kirchengemeinschaften). Er erscheint auch bei den Kirchen, die mit dem Anspruch der Universalität auftreten, bei der orthodoxen und reform.-kath. Kirche, und wird fast durchweg im lokalen Sinne verstanden (Diözesen).

Beispiele aus der Begriffsgeschichte (III) (insbesondere aus der Reformationszeit und der lutherischen Orthodoxie) leiten über zur dogmatischen Problematik (IV).

Kurt Schmidt-Clausen, „Bekenntnis und Kirche im ökumenischen Dialog“, Lutherische Monatshefte, Heft 1, Januar 1967, S. 3—9.

Allgemeinverständlich wird hier erklärt, was „Bekenntnis“ bedeutet: gemeinsame Überzeugungen, die in Verkündigung und Verhaltensweisen einer Glaubensgemeinschaft zum Ausdruck kommen, wobei sie nicht unbedingt schriftlich fixiert zu sein brauchen. Diese Überzeugungen haben kirchenbildende Kraft und müssen allgemein auf alle Menschen anwendbar und außerdem der Klärung, Ergänzung und Präzisierung fähig sein. Das letzte ist nicht nur beim Auftauchen neuer Lehren oder Irrlehren, sondern auch für das interkonfessionelle Gespräch (Unionen) wichtig, wo man erkannt hat, daß der „Plural der miteinander konkurrierenden Bekenntnisse“ „den eigentlichen Jammer der Christenheit“ bildet, geht es doch um *ein* Heil, das der *eine* Herr anbietet.

Es gelte, der einen Welt das eine Evangelium zu verkündigen. Darum müsse das Bekenntnis letztlich relevant gemacht werden. Eine „bloß organisatorische Verschmelzung konfessionsverschiedener Kirchen“ sei dagegen undenkbar, vielmehr müsse man sich im ökumenischen Dialog um Sendung und Wesen der Kirche näherkommen.

Lukas Vischer, „Stellung und Aufgabe ‚konfessioneller Familien‘ in der ökumenischen Bewegung“, Kirche in der Zeit, Heft 2, Februar 1967, S. 51—58.

Um die konfessionellen Weltbünde sei ein heftiger Streit entbrannt. Ihre Gegner hielten sie für „überflüssige Strukturen“, sie selbst sähen mit Unbehagen die ständig wachsende Zahl von Strukturen, die ekklesiologisch nicht voll zu verantworten sind. Vischer faßt die eigentliche Schwierigkeit, die dieser Kontroverse zugrunde liegt, in einer These zusammen: „Die Bedeutung der konfessionellen Zusammenschlüsse ist darum so schwierig zu bestimmen, weil weder der Ökumenische Rat als Ganzes noch die einzelnen Kirchen genügende Klarheit darüber geschaffen haben, auf welche Weise die Einheit der Kirche auf universaler Ebene zum Ausdruck kommen muß.“ Es sei gerade der universale Aspekt, der in der Einheitsformel von Neu-Delhi zu kurz komme, der aber auch bei den Weltbünden noch ungeklärt sei.

Vischer versucht unter den Gesichtspunkten 1. der Entstehung der konfessionellen

Gemeinschaften, 2. des geschichtlichen Ortes ihrer Zusammenschlüsse, 3. dessen, was eine konfessionelle Familie sei, einen eigenen Beitrag zur Klärung der anstehenden Frage zu liefern. Interessant sind vor allem die konkreten Anregungen unter Punkt 4 seines Aufsatzes.

Walter Lotz, „Eugene C. Blake und die neue amerikanische Union“, Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 23, 1. Ausgabe Dezember 1966, S. 757—758.

Beinahe als Grußadresse zum Dienstantritt des neuen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen am 1. Dezember schrieb Lotz diesen kurzen Überblick über die Rolle Blakes in der Konsultation über kirchliche Einheit („Consultation on Church Union“, meist COCU genannt). Blake ist gleichsam Initiator und Spiritus rector dieser Konsultation, in der z. Z. zehn Denominationen mit zusammen rund 26 Millionen Gemeindegliedern (das sind beinahe — außer Lutheranern [ca. 9 Millionen] und Baptisten [ca. 24 Millionen] — alle Protestanten Nordamerikas) über ihre Vereinigung verhandeln.

Robert Friedmann, „Ökumenischer Dialog zwischen Täufern und Katholiken“, Der Mennonit, Nr. 2, Februar 1967, S. 26 bis 27.

Praktisch geht es zunächst um nicht mehr als die Auseinandersetzung des Verfassers mit dem amerikanischen Katholiken Michael Novak. Erster Punkt des Gesprächs ist die Frage der Parallele zwischen der Glaubens-taufe und dem Mönchsgelübde. Zweiter, noch bedeutsamerer Punkt ist der der „Freikirche“, von der gesagt wird, sie sei nicht nur für das Täuferum, sondern auch für die römische Kirche „beispielhaft“. An dieser These Novaks wird das weitere Gespräch aufgehängt.

Im Grunde ist das hier in ersten Anfängen Dargestellte nur vom amerikanischen Hintergrund her verständlich. Der Dialog jedenfalls müßte erst noch einsetzen.

Eric W. Baker, „A Report on Anglican and Methodist Conversations“, Religion in Life, Nr. 5, Winter 1966, S. 719 bis 731.

Baker zeichnet zunächst ausführlich den Hintergrund der anglikanisch-methodistischen Gespräche, indem er an einer kurzen historischen Skizze die gegenwärtige Ausbreitung der Methodistenkirche aufzeigt sowie deren Stellung in der ökumenischen Bewegung. Es folgt dann ein Abriss der Gespräche von 1946 an, der mit der Darstellung des gegenwärtigen Standes der Verhandlungen endet.

E. W. Kemp, „Die Anglikanisch-Methodistischen Verhandlungen“;

M. Kok, „Eine Alt-katholische Stellungnahme zu den Anglikanisch-Methodistischen Gesprächen“;

Urs Küry, „Grundsätzlich-theologische Erwägungen“, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 4, Oktober-Dezember 1966, S. 193—233.

Während Baker in dem obengenannten Aufsatz mehr beschreibend informiert, geht die IKZ mit ihren drei ausgezeichneten Beiträgen auf die eigentlichen Probleme der Verhandlungen ein. Dabei werden die Beiträge der Engländer Kemp und Kok sowohl in englischer als auch in deutscher Sprache geboten.

Kemp stellt die beiden „Stufen“ dar, über welche die organische Einheit der beiden Kirchen erreicht werden soll und kommentiert sie vom Standpunkt der Alt-Katholiken aus, die ja bereits in „voller kirchlicher Gemeinschaft“ mit den Anglikanern stehen. Diese volle kirchliche Gemeinschaft ist aber Ziel der I. Stufe der Vereinigung der Anglikaner mit den Methodisten. Der vielfach kritisierte „Rekonziliationsgottesdienst“ wird gesondert dargestellt.

Küry geht in seinem Beitrag auf Einzelfragen der Verhandlungen ein, z. B. den historischen Episkopat oder die „wesentliche und erfüllte Kirche“ (Amtsverständnis).

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Georg Galitis, „Die Vergebung als Brücke zwischen den Kirchen“, Kerygma und Dogma, Heft 4/1966, S. 333—345.

Jörg Rothermundt, „Gehört Rom zur Ökumene?“, Lutherische Monatshefte, Heft 12/1966, S. 614—619.

D. C. Amzar, „Die orthodoxe Kirche und die Wiedervereinigung der Kirchen“, Kyrios, Heft 4/1966, S. 193—211.

Stylianos Harkianakis, „Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche“, Kyrios, Heft 4/1966, S. 227—239.

L. Woronow, „Der orthodoxe Standpunkt zu den Grundlagen der sozialen Ethik in der sowjetischen Wirklichkeit“, Stimme der Orthodoxie, Heft 12/1966, S. 42 bis 49.

Walter M. Abbott, „Auf dem Weg zu einer ökumenischen Bibel“, Stimmen der Zeit, Heft 3/1967, S. 172—177.

Demosthenes Savramis, „Der Beitrag der Laien für die ökumenische Öffnung der griechisch-orthodoxen Kirche“, Ostkirchliche Studien, Heft 4, Dezember 1966, S. 308—327.

Wir verweisen ferner besonders auf drei Artikel des Januar-Heftes der Ecumenical Review, die alle drei im Materialdienst der Ökumenischen Centrale übersetzt erscheinen werden: „The Southern Baptist Convention“, ER 1/67, S. 3—16; „The Seventh-Day Adventist Church“, ER 1/67, S. 17—28; „The Kimbanguist Church in the Congo“, ER 1/67, S. 29—36.

Ebenso weisen wir empfehlend auf die Studie Nr. 4 des ÖRK hin, die im September 1966 unter dem Titel „Die Diakonisse“ erschienen ist (93 Seiten, DM 4,80 — Mengenrabatte).

Autoren aus verschiedenen Kirchen untersuchen die Stellung der Diakonisse in Tradition und Gegenwart und ziehen die Linien eines Gesamtbildes. Die Broschüre wurde vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK herausgegeben.

#### Nachtrag zur

Zeitschriftenschau ÖR Nr. 1, Januar 1967

Weitere deutsche Stimmen zur Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft:

Eberhard Müller, „Die ‚revolutionäre Optik‘ von Genf“, Aktuelle Gespräche, 5/6, 1966, S. 1 und 28—29.

Carl Ordnung, „Der Christ in den revolutionären Umwälzungen unserer Zeit. Ein Bericht über die Weltkonferenz ‚Kirche und Gesellschaft‘ Genf 1966“, Hefte aus Bургscheidungen 158/159 (1967).

Otto Schempp, „Vision einer neuen Welt“, Badische Zeitung, Nr. 29, 4./5. Februar 1967, S. 7.

Heinz Eduard Tödt, „Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz“, Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 1, Januar 1967, S. 2—19.

Arthur Rich, „Revolution als theologisches Problem“, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Nr. 1, 5. Januar 1967, S. 5—8.

Trutz Rendtorff, „Herausforderung des Provinzialismus“, Radius, Heft 3, September 1966, S. 47—48.

Christian T. W. Walther, „Revolution und Gesellschaftsordnung“, Lutherische Monatshefte, Heft 3, März 1967, S. 144—146.

#### Weitere ausländische Stimmen:

John C. Bennett, „Christians Look at Revolution“, The Christian Century, Nr. 5, 1. Februar 1967, S. 137—138.

Thomas F. Stransky, „Church and Society, Geneva, 1966“, The Ecumenist, No. 6, Sept./Okt., 1966, S. 129—132.

David M. Paton, „The Just Revolution“, Frontier, Spring 1967, S. 15—20.

Max Kohnstamm, „International Order“, Frontier, Spring 1967, S. 55—58.

C. P. van Andel, „De Gedachte van de Revolutie“, Gemeenschap der Kerken, Nr. 1, Januar 1967, S. 14—17.

Richard Shaull, „The Revolutionary Challenge to Church and Theology“, Theology Today, Januar 1967, S. 470 bis 480.

Emmanuel G. Mesthene, „Technology and Religion“, Theology Today, Januar 1967, S. 481—495.

## NEUE BÜCHER

### NACH DEM KONZIL

Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Herder-Bücherei Bd. 270-273. 2., ergänzte Auflage, Freiburg 1967. 766 Seiten. DM 9.90.

Je größer der Abstand vom II. Vaticanum wird, um so stärker empfinden Katholiken wie Nichtkatholiken das Ungenügen, nur über das Konzil zu reden oder Berichte über den äußeren Ablauf, über Eindrücke und Erlebnisse entgegenzunehmen. Jetzt ist die Zeit gekommen, das Konzil selbst sprechen zu lassen, um das Bleibende und Wesentliche aus dem vielfältigen und oft verwirrenden Geschehen zu erheben, festzuhalten und für die „nachkonziliare Epoche“ fruchtbar zu machen. Man kann dem Herder-Verlag nicht genug dafür danken, daß er es unternommen hat, in einer so preiswerten und leicht zugänglichen Taschenbuch-Ausgabe alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des II. Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung herauszubringen. Eine „Allgemeine Einführung“ und eine Zeittafel sind vorangestellt, während 16 spezielle Einführungen den Zugang zu dem jeweiligen Dokument erschließen. In einem 86 Seiten umfassenden Sachregister wird das gesamte Material sorgfältig aufgeschlüsselt und zur Einzelauswertung oder Gesamtverknüpfung dargeboten. Karl Rahner und sein Schüler Herbert Vorgrimler haben mit dieser Arbeit nicht nur ihrer eigenen Kirche, sondern dem ökumenischen Dialog insgesamt einen unschätzbaren Dienst getan. Nicht jeder wird alle Konzilstexte einzeln erwerben können, wie sie jetzt von mehreren Verlagen veröffentlicht werden; die Anschaffung dieses „Kompendiums“ hingegen sollte niemand versäumen, dem es um diesen Dialog ernst ist. Man möchte nur wünschen, daß es dem Ökumenischen Rat gelänge, seine Konferenzergebnisse und Dokumentationen in gleich wohlfeiler Form „unters Volk“ zu bringen. Vielleicht wäre es dann um die Ökumene in der Breite unserer Kirchen besser bestellt. Kg.

Edmund Schlink, Nach dem Konzil. Siebenstern-Taschenbuch 75. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg 1966. 253 Seiten. Kart. DM 3.60.

Augustin Kardinal Bea, Der Weg zur Einheit nach dem Konzil. Herder-Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1966. 344 Seiten. Leinen DM 29.50.

Aus der fast uferlos anschwellenden Konzilsliteratur heben sich wie unübersehbare Landmarken diese beiden Werke heraus. Endlich haben wir Berichte der beiden Männer, die das Konzilsgeschehen nicht nur von Anfang bis Ende mit einmaliger Sachkenntnis verfolgt haben, sondern, wenn auch mit verschiedenem Auftrag und unter verschiedenen Voraussetzungen, tätig an ihm beteiligt waren. Beide Bücher sind allein schon durch die unbestreitbare Kompetenz und die intimen Kenntnisse ihrer Verfasser von größter Bedeutung. Recht unterschiedlich in Aufbau und Umfang (Bea bringt einige der Konzilsdokumente im Wortlaut), sind sie doch einig in ihrer nach vorwärts gewandten Blickrichtung, wie sie in den Titeln zum Ausdruck kommt: Konzil ist nicht Historie, sondern zukunftsträchtiges Ereignis, Aufruf und Auftrag. Als Motto über beiden könnte ein Wort Karl Rahners stehen: „Die Kirche hat sich zu einer Aufgabe bekannt, aber sie muß erst noch erfüllt werden.“

Schlink gibt nach kurzer Würdigung des historischen Kontextes, in dem das Konzil steht („Der Aufbruch der Christenheit“), einen gefaßten Überblick über alle wichtigen Probleme und Themen, die verhandelt wurden. Die entscheidenden Linien des Geschehens, die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten und Ereignisse werden scharf umrissen und knapp und klar charakterisiert. Nie verliert sich die Darstellung in Einzelheiten, immer tritt das Wesentliche plastisch vor das Auge des Lesers. Wichtiger aber als diese unschätzbare Information, die gerade dem Wohlunterrichteten dringend empfohlen sei, ist das Aufzeigen der Aspekte und Horizonte, die sich mit dem Konzil aufgetan haben. Die Möglichkeiten und Aussichten des evangelisch-katholischen Dia-

logs werden sorgfältig gesichtet, geprüft und theologisch beurteilt. Dabei ist immer die Grundhaltung spürbar: realistische, kritische Nüchternheit, gepaart mit einer Zuversicht, die aus dem Bewußtsein einer unaufgebaren gegenseitigen Verpflichtung stammt. Es war zu erwarten, daß uns mit dem fälligen Buch des beauftragten Beobachters der EKD beim Konzil eine höchst bedeutsame und notwendige Ergänzung der bisher erschienenen Literatur gegeben würde; der Rezensent steht nicht an, es trotz seines geringen Umfangs — es ist eben meisterhaft verdichtet — als das Standardwerk zu Konzil und nachkonziliarem Gespräch zu bezeichnen, dessen Lektüre schlechterdings für jedermann, evangelisch oder katholisch, verpflichtend sein sollte, der das Geschehen in Rom auf seine ökumenische Relevanz hin prüfen möchte. Alles in allem: zweifellos das gewichtigste Buch zum Konzil und zum theologischen Gespräch zwischen den Konfessionen, das wir bisher haben. Ob wir im kommenden Jahre aus der Feder Lukas Vischers das Pendant zu ihm erhalten werden?

Kardinal Bea, als Vorsitzender des Sekretariats für die Einheit der Christen der offiziell mit dem interkonfessionellen Dialog Beauftragte der römischen Kirche, konzentriert seine Betrachtungen auf die neue ökumenische Situation, wie das Konzil sie geschaffen hat. Das Dekret über den Ökumenismus, die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung und die Erklärung über die religiöse Freiheit sind im vollständigen Wortlaut wiedergegeben, zwei andere Dokumente („Kirche“ und „Nicht-christliche Religionen“) im Auszug. Sie werden dann in dem Sinne kommentiert, daß der Verfasser jeweils die Linie zur nachkonziliaren praktischen Verwirklichung zieht und nach den neuen Chancen der Begegnung und Verständigung fragt. Das Buch ist mit seiner tiefen Kenntnis der Materie, seinem geistlichen Tiefgang und seinem wohlhabgewogenen Urteil eine angemessene Fortführung des 1963 erschienenen Werkes von Kardinal Bea „Die Einheit der Christen“ und sollte im Zusammenhang mit diesem gelesen werden (Besprechung in ÖR 3/64). Beide Bücher sind Übersetzungen aus dem Italienischen.

Hans Günther Schweigart

David Andreas Seeber, Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs. Herder-Bücherei Band 260/61. Freiburg i. Br. 1966. 413 Seiten. DM 4.95.

In gedrängter, aber niemals erdrückender Fülle die in deutscher Sprache wohl erste vollständige Konzilsgeschichte von katholischer Seite, die freilich „weniger darstellende oder erläuternde Chronologie als vielmehr Einführung in die innere Entwicklung und Gestaltung der Gesamthematik sein will“ (S. 9). In souveräner Beherrschung des Stoffes und mit sicherem Blick für das Wesentliche erschließt der Verfasser, Chefredakteur der „Herder-Korrespondenz“, Vorgeschichte und Geschichte des Konzils, verwebt mit geschickter Hand die verschlungenen Fäden des äußeren Ablaufs zu einem überschaubaren Bild und macht zugleich hinter den nüchternen Fakten der Verhandlungen und Abstimmungen die dynamischen Spannungen zwischen Beharren und Fortschritt, zwischen den alten Glaubensaussagen und ihrer Anwendung auf die heutige Zeit sichtbar. Denn das II. Vaticanum war mehr als frühere Konzilien ein „Konzil des Übergangs“, weil es zwar das Tor in eine „neue kirchliche Ära“ geöffnet hat, selber jedoch erst an der Schwelle stand, was seinen Verlaubarungen und Beschlüssen nicht selten die Signatur der Unabgeschlossenheit, des Kompromisses und der Doppeldeutigkeit verlieh.

So findet man hier beides: eine sachlich zuverlässige, durch zahlreiche Fußnoten, Literaturanhang und Namen- bzw. Sachregister unterbaute Gesamtdarstellung und Kommentierung des Konzils als auch eine ebenso verantwortungsbewußte wie offene Erörterung seiner Problematik, der unge lösten und deshalb für die Zukunft noch anstehenden Fragen, vor die sich die katholische Kirche und — das dürfen wir hinzufügen — mit ihr die Christenheit aller Konfessionen gestellt sieht. Darum wünschen wir diesem wohlfeilen Taschenbuch auch unter Nichtkatholiken viele interessierte Leser. Kg.

Otto Karrer, Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. Kösel-Verlag, München 1966. 276 Seiten. Leinen DM 16.80.

Das vorliegende Buch enthält die fünf Artikel, die Otto Karrer vor Beginn des Konzils und jeweils nach den vier Sessionen im „Hochland“ veröffentlicht hat. Der Wortlaut wurde nur geringfügig überarbeitet und — in Fußnoten — ergänzt, da es dem Verfasser darauf ankam, nicht einen „rückschauend-distanzierenden Überblick über den Konzilsverlauf“ zu geben, sondern „den inneren Rhythmus und das je eigene Klima der einzelnen Konzilsabschnitte in der Sicht eines mitteleuropäischen Theologen nachzuerleben zu lassen“. Er möchte „Reflexionen“ anstellen, deren durchgehendes Leitmotiv die Bedeutung des II. Vaticanums für die Einheit der Christen ist. Dieser Einheit galt ein großer Teil seines Lebenswerkes, sie war aber nach seiner Meinung auch für Papst Johannes XXIII. der eigentliche Anlaß zur Einberufung des Konzils und letztlich das innerste Anliegen aller dort geführten Verhandlungen. Unter diesem Gesichtspunkt läßt der Verfasser das Konzils-geschehen an unseren Augen vorüberziehen — sachlich erläuternd, sorgsam abwägend und auch kritisch prüfend, immer aber auf die geistlichen Vorgänge ausgerichtet, die sich hinter dem äußeren Ablauf vollzogen. Eine wirklich in die Tiefe gehende, kundige und weise Deutung des Konzils, die gerade in ökumenischen Kreisen viele Leser finden sollte. Kg.

*Mario von Galli / Bernhard Moosbrugger, Das Konzil und seine Folgen. Verlag C. J. Bucher AG, Luzern und Frankfurt/M. 1966. 300 Seiten, davon 120 Seiten Photos. Linson mit farbigem Schutzumschlag DM 38.80.*

Dieser prachtvolle, mit hervorragenden Lichtbildern ausgestattete Band ist aus einer Gemeinschaftsarbeit des bekannten Konzils-kommentators Mario von Galli SJ und des Photographen Bernhard Moosbrugger hervorgegangen. Sie haben in einer meisterhaften Zuordnung von Wort und Bild versucht, „das Ganze des Konzils darzustellen“. Dabei gehen sie jedoch nicht chronologisch vor (eine hilfreiche Chronologie über den Ablauf des Konzils und die Geschichte der verabschiedeten Texte findet sich am Anfang bzw. am Schluß), vielmehr wollen sie „die großen zukunftssträchtigen Linien“ her-

ausheben, denn: „Es ist nicht unsere Absicht, eine Geschichte des Konzils zu schreiben, sondern auf die Frage ‚Was ist denn nun anders geworden?‘ eine allgemeinverständliche und doch nicht oberflächliche Antwort zu geben. Wir sind nämlich der Ansicht, daß sich mit dem Konzil eine tiefgreifende Wende in der Haltung der gesamten katholischen Kirche vollzogen hat.“ Von daher ergeben sich innere Sachzusammenhänge, die bei einer isolierten Betrachtung der Konzilsverlautbarungen nicht sichtbar werden würden, treten Tendenzen hervor, die nur eine sichtende Gesamtschau vermitteln kann, stellen sich Schwerpunkte heraus, in denen der Ansatz künftiger Entwicklungen liegt. Auf letzteres kommt es den Autoren entscheidend an: „Das Buch enthält wenig Konkretes über die Folgen, worauf sich mit Fingern weisen ließe; es ist übervoll mit den ‚Folgen‘ als Forderungen, denen man nicht mehr ausweichen kann.“

Das geschieht nicht in utopischer Schwärmerie oder überschwenglichem Optimismus, wohl aber — dem vorangestellten Wort von Johannes XXIII. gegen die „Unglückspropheten“ entsprechend — in einer positiven Grundhaltung, die die „drei Grundlinien des Konzils“ erkannt und ausgezogen wissen möchte, nämlich „vom rechtlichen zum lebendigen Sein, von der Verteidigung zum Dialog, vom starren Begriff zum geschichtlichen Fluß“. Belegt durch Auszüge aus den Konzilstexten, Ansprachen und Diskussionsbeiträgen und unterstützt durch die Aufnahmen, entsteht daraus ein ebenso lebendiges und farbenreiches wie in allen Kontrasten geschlossenes und bei aller Nüchternheit zukunftssträchtiges Bild des Konzils. Der Band verbindet die Qualitäten eines wertvollen Geschenkes mit denen eines ernsthaften Studienwerkes. Kg.

*Frederick Franck, Ein Outsider im Vatikan.*

Mit 82 Zeichnungen des Autors. Vorwort von Mario von Galli. Henry Goverts Verlag, Stuttgart 1966. 271 Seiten. Leinen DM 22.—.

Unter den vielen Konzilsberichten nimmt dieses Buch des in Maastricht geborenen und jetzt in den USA lebenden Zeichners Frederick Franck einen ganz besonderen Platz ein. Beeindruckt von der Eröffnungs-

ansprache Papst Johannes' XXIII. ist Franck — selbst Nichtkatholik und kritisches Weltkind — nach Rom gereist und hat an den vier Sessionen teilgenommen, aber nicht nur zeichnend, sondern hörend, fragend, forschend und wertend. Die zahlreichen Illustrationen, mit denen das Buch ausgestattet ist, verraten einen ebenso einfallsreichen wie eigenwilligen Künstler, der die jeweilige Atmosphäre einzufangen und die charakteristischen Merkmale der einzelnen Persönlichkeiten festzuhalten versteht. Beinahe noch mehr beeindruckt indes seine wache Beobachtungsgabe und faszinierende Erzählkunst, mit denen er Menschen, Vorgänge und Situationen zu erfassen und humorvoll zu beschreiben weiß.

Aber Franck ist nur äußerlich gesehen ein „Außenseiter“ (warum dieses gute deutsche Wort nicht auch im Titel?) im Vatikan gewesen. Innerlich stand er mitten in dem geistigen Ringen des Konzils, erkannte hell-sichtig die großen Linien und Positionen, die die Auseinandersetzungen bestimmten, und verfolgte mit brennendem Herzen das Suchen nach neuen Wegen und Ausdrucksformen der christlichen Wahrheit, damit sie der ganzen Menschheit zum besten diene.

Wer das Konzil im Spiegel der Eindrücke und Erfahrungen eines aufgeschlossenen Menschen unserer Zeit kennenlernen möchte, sollte zu diesem von der ersten bis zur letzten Seite fesselnden und zudem in vorzüglicher Übersetzung dargebotenen Erlebnisbericht greifen. Kg.

*Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns?* Sechs Vorträge. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1966. 217 Seiten. Kart. DM 9.80.

*Hermann Kunst, Der Katholizismus nach dem Konzil.* Evangelische Sicht. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966. 24 Seiten. Brosch. DM 2.—.

Der Reiz der Vortragssammlung „Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns?“ liegt darin, daß sich hier ein vielfarbiges Spektrum ökumenischer Urteilsbildung über das II. Vaticanum vor unseren Augen auftut. Es handelt sich um sechs Vorträge, die Anfang 1966 in der evangelisch-reformierten Petersgemeinde zu Basel ge-

halten wurden und durch die Auswahl der Redner bis zu einem gewissen Grade als repräsentativ für das Echo auf das Konzil gelten dürfen. Es sprachen für die reformatorischen Kirchen Prof. Oscar Cullmann, für die römisch-katholische Kirche Prof. Johannes Feiner, für die altkatholische Kirche Pfarrer Herwig Aldenhoven, für die anglikanische Kirche Rev. Patrick C. Rodger, für die orthodoxe Kirche Prof. Nikos A. Nisiotis und für das Judentum Dr. Ernst Ludwig Ehrlich. Dem Leser eröffnen sich auf diesem Hintergrund trotz der Begrenzungen, die einem Vortrag naturgemäß anhaften, manche für die Deutung und Wertung des Konzils wesentliche Perspektiven.

Unter den nichtkatholischen Äußerungen zum II. Vaticanum verdient auch der gewichtige Vortrag von Bischof D. Hermann Kunst auf dem 81. Deutschen Katholikentag am 15. Juli 1966 in Bamberg hervorgehoben zu werden. Hier wird erfrischend offen in der Form und substantiell in der Sache das Fazit aus dem Konzil im Blick auf das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland gezogen und auf ihren künftigen Weg miteinander angewandt. Kg.

*Gerd Hirschauer, Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit.* Nachruf auf ein Konzil. Szczesny Verlag, München 1966. 300 Seiten. Leinen DM 19.80.

Dies ist wohl die schärfste Kritik, die bisher am II. Vaticanum geübt worden ist, und sie kommt nicht etwa von außen, sondern von einem engagierten „Linkskatholiken“, dem Mitherausgeber und Redakteur der „Werkhefte“, Gerd Hirschauer. Er schreibt diesen „Nachruf“, weil mit dem Abschluß des Konzils auch die „Stunde der Erneuerung“ des Katholizismus vorüber sei. Die von Johannes XXIII. begonnene und auch das Konzil zunächst bestimmende Öffnung zur Welt wie auch die Anerkennung der Vielfalt der Kräfte in der eigenen Mitte seien unter Paul VI. langsam wieder zurückgedrängt, hätten nicht zu grundlegenden Strukturveränderungen, sondern zu einer erneuten Festigung der hierarchischen und dogmatischen Autorität, nur wieder zu einer „Selbstdarstellung einer in ihrer Doktrin und ihrem Leben selbstgenügsamen Kirche“ geführt. Was an tatsächlichen Wandlungen

zu konstatieren sei, enthalte „nichts anderes als notwendige Assimilationen einer institutionalisierten Religionsgesellschaft an unumkehrbare geschichtliche Entwicklungen“. Das „Risiko der Freiheit“ hätte „die entscheidende Konzilerfahrung“ werden können, aber gerade sie solle nach dem Willen der kirchlichen Oberen „möglichst wieder aus dem katholischen Bewußtsein entfernt werden“.

Hirschauer will keinen Bericht über das Konzil bieten, sondern „eine kritische Analyse der ineinander verschränkten alten und neuen Tendenzen und doktrinalen Positionen des Katholizismus“. Er tut das an Hand einer Reihe von Beispielen aus den Konzilsverhandlungen (Judenerklärung, Religionsfreiheit, Kirchenverständnis, Ökumenismus usw.), vor allem dann aber in einer breit angelegten Auseinandersetzung mit dem Schema 13 (wobei die hier dargelegten Gesichtspunkte und entwickelten Grundsätze auch für das ökumenische Gespräch über den Fragenkreis „Kirche und Gesellschaft“ von nicht unerheblichem Interesse sein dürften). Ob die von ihm verwendeten Maßstäbe immer sachgemäß sind, ist freilich eine andere Frage. Das gilt etwa von dem Überwiegen soziologischer Kategorien gegenüber der doch auch von ihm geforderten biblischen Fundierung kirchlicher Lebens- und Strukturformen.

Kein Zweifel — vieles sieht Hirschauer richtig und nennt es schonungslos beim Namen. Er enthüllt unnachlässig abschwächende Kompromisse, deckt Widersprüche auf, kennzeichnet unentschlossene Stagnation und ängstliches Zurückbleiben hinter dem gesteckten Ziel. Er spricht dabei manches aus, was auch in anderen Konzilsberichten katholischer wie nichtkatholischer Autoren geschrieben ist, wenn auch dort nicht in solcher Schroffheit und aus solcher Leidenschaft, um nicht zu sagen: Enttäuschung heraus. Der Vergleich mit anderen Konzilsberichten zeigt aber auch die Breite der Interpretationsmöglichkeiten, die sich in der Auslegung der Konzilstexte für die Zukunft anbietet. Sicherlich war das Konzil noch nicht in der Lage, dem in der katholischen Kirche zutage getretenen Aufbruch angemessenen Ausdruck zu verleihen. Es war aber immerhin ein erster, wenn auch oftmals nur zaghafter Schritt aus erstarrten

Traditionen heraus, es mußte zwischen den verschiedenen Gruppen und Richtungen vermitteln und Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlagen, um überhaupt zu gemeinsamen Aussagen zu gelangen. Aber die in Bewegung geratenen Kräfte sind zu umfassend und tiefgreifend, als daß sie sich trotz aller retardierenden Momente, die Hirschauer mit Recht und großem Ernst hervorhebt, auf die Länge der Zeit ignorieren, aufhalten oder gar unterdrücken ließen. Hirschauers erregendes Buch ist am Ende selbst Beweis dafür. Kg.

*Orthodoxie und Vaticanum II.* Dokumente und Stimmen aus der Ökumene. Herausgegeben und kommentiert von Franz Hummer. Verlag Herder, Wien 1966. 224 Seiten. Paperback DM 16.80.

Ein vielseitig anregendes Lesebuch für Laien-Studienkreise; eingeteilt in „Dokumente“ und „Stimmen aus der Ökumene“, geschrieben aus dem Gesichtswinkel Wiens, das sich nach dem Wort des Kardinals König als eine „Dreh Scheibe“ zwischen Rom und der Orthodoxie der Griechen, Slawen und Rumänen aufstellt. Neben prominenten katholischen und orthodoxen Stimmen zur Wiederannäherung der beiden alten Kirchen des Ostens und Westens seit 1963 wird auch die gesamtchristliche Funktion des Ökumenischen Rates der Kirchen gelegentlich berührt; als evangelischer Theologe kommt O. Cullmann, Basel, zu Worte.

In der Dokumentation überwiegt der römisch-katholische Anteil. Es fehlt neben den grundlegenden Beschlüssen der II. Panorthodoxen Rhodos-Konferenz 1963 über einen Dialog mit Rom „auf gleicher Ebene“, d. h. unter der Voraussetzung der brüderlichen Gleichberechtigung, die Konstantinopeler Synodalerklärung vom 7. Dezember 1965, die deutlicher als der Kommentar des rumänischen Archimandriten A. Skrima (S. 185 ff.) die bestehenden Unterschiede östlicher und westlicher Auffassung erkennen läßt. Dagegen sind in dem entsprechenden päpstlichen Breve vom gleichen Datum einige Worte über das Original hinaus harmonisierend, aber nicht zutreffend, übersetzt: *sententiam de medio ecclesiae remove* heißt nicht: ein Urteil „für gegenstandslos erklären“ (S. 139 Abs. 2 Schluß). — Für ein

theologisches Studium der Vorgänge sind die beiden, der versöhnenden „Geste“ vom 7. Dezember 1965 zugrunde liegenden Exkommunikationsurkunden von 1054 selbst unerlässlich sowie das Gegenmodell des mißlungenen Unionsexperiments von 1439. Aus den Urkunden von 1054 geht eindeutig hervor, daß mit den namentlich genannten Personen auch deren Anhänger und ihre Meinungen „verdammt“ wurden. Darauf beruht die ostkirchliche Auffassung, daß der Doppelakt von 1054 — abgesehen von den beiderseitigen persönlichen Ausfällen, die man bedauert — dennoch auch von bleibender kirchlicher Relevanz ist. Vergleiche den Beitrag der Unterzeichneten „Anathema 1054 bis 1965“ in: Ökumenische Rundschau 1966 Nr. 2 sowie den dort zitierten wissenschaftlichen Rechenschaftsbericht von Professor W. de Vries vom Päpstlichen Ostkircheninstitut in Rom. Die vermißten Dokumente siehe in „Informationen aus der Orthodoxen Kirche“, hg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt/M. 1964/1 und 1966/1. Alles in allem: Das Sammelwerk des verdienten Wiener Verlages propagiert eine westöstliche „väterliche wie brüderliche“ Gemeinschaft der Kirchen (s. S. 10), während die ostkirchliche Intention eindeutig auf eine „brüderliche“, aber nicht „väterliche“ Verbundenheit geht.

Hildegard Schaeder

*Augustin Kardinal Bea / Willem A. Visser 't Hooft, Friede zwischen Christen.* Herder Bücherei, Band 269. Herder-Verlag, Freiburg 1966. 172 Seiten. DM 2.80.

*Augustin Kardinal Bea / Willem A. Visser 't Hooft, Friede zwischen Christen.* Dokumentarplatte von der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1966 und vom Ökumenischen Gebetsgottesdienst aus Anlaß der Preisverleihung. Christophorus-Schallplatte Nr. CLX 75900 (33 UpM) DM 21.—.

Dieses Taschenbuch erschien aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Dr. Willem A. Visser 't Hooft und Augustin Kardinal Bea. Es enthält Ansprachen, Berichte, Interviews und Aufsätze, die zum Teil noch nicht in deutscher Sprache veröffentlicht waren, darunter einen Vortrag Visser 't Hoofts unter dem

Thema „Die Aufgaben der Kirchen in der neuen ökumenischen Situation“. Der andere größere Beitrag Visser 't Hoofts „Pluralismus — Versuchung oder Chance“ war bereits in der Julinummer 1966 dieser Zeitschrift erschienen.

Aber das Ziel dieser Publikation dürfte ja auch kaum darin bestanden haben, neue große ökumenische Gedankengänge aufzutun, als vielmehr darin, etwas vom innersten Anliegen, vom Geist, von der Lebendigkeit und Wärme der beiden Preisträger zu erschließen. Bischof Willebrands leitet die Beiträge mit einem flüssig geschriebenen Bericht über die Entwicklung der Kontakte zwischen Genf und Rom ein, wobei manche interessante, z. T. bisher unbekannt Einzelheiten mitgeteilt werden.

Die unter dem gleichen Titel wie das Buch erschienene Schallplatte — Buch und Plattenhülle ziert auch das gleiche KNA-Bild, auf dem Visser 't Hooft und Kardinal Bea Hand in Hand zu sehen sind — bringt wertvolle Dokumentaraufnahmen von den Hauptveranstaltungen jenes denkwürdigen ökumenischen Tages. Sie enthält Abschnitte aus der Begrüßung durch den Vorsteher des Börsenvereins, Friedrich Georgi, aus der großangelegten Laudatio Prof. Dr. Paul Mikats und aus den Denksagungen der beiden Preisträger sowie aus den wichtigsten Teilen des Gebetsgottesdienstes.

(Eine Kleinigkeit im Text auf der Plattentasche: der ÖRK hatte seinerzeit nicht 250, sondern 223 Mitgliedskirchen.)

Buch und Platte sind bleibende Zeugen jenes Tages, der sicher einen Höhepunkt in der jüngsten Geschichte der ökumenischen Bewegung bedeutet hat. Otmar Schulz

## KIRCHENKUNDE

*Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben.* (Schriftenreihe des Studienausschusses der EKU für Fragen der Orthodoxen Kirche, Bd. 2) Hrsg. von Robert Stupperich. Luther-Verlag, Witten 1966. 312 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen. Leinen DM 28.—.

Lange Zeit hat die Konfessionskunde auf ein solches Sammelwerk warten müssen, das

„ein geschlossenes Bild der Russischen Orthodoxen Kirche der Gegenwart“ (S. 7) vermitteln möchte. Wenn man den von Panagiotis Bratsiotis herausgegebenen zweiteiligen Sammelband „Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht“ (in der Reihe „Die Kirchen der Welt“, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959/60) vor Augen hat, dann kann man die von R. Stupperich herausgebrachte Sammlung, wie er auch in seinem Vorwort bemerkt (S. 7), „als Parallele für die Russische Orthodoxe Kirche“ betrachten.

Während man aber das erste Werk als eine authentische Selbstdarstellung von namhaften Theologen Griechenlands ansehen könnte, ist leider das zweite durch seinen Mangel an Beiträgen russischer Theologen gekennzeichnet. Bekannte Sachkenner jedoch behandeln in dem vorliegenden Band folgende Fragen: R. Stupperich „Überblick über die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Staat“, P. Evdokimov „Grundzüge der orthodoxen Lehre“, K. Kiselev „Gemeindeleben und kirchliche Sitte“, L. Müller „Leitbilder russischer Frömmigkeit“, F. Heiler „Der Gottesdienst der Orthodoxen Kirche“, I. Smolitsch „Das Kirchenrecht in der Russischen Orthodoxen Kirche“, C. L. Claus „Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche“, H. Skrobucha „Die Kunst in der Russischen Orthodoxen Kirche“, K. Kiselev „Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche“, W. Küppers „Die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens“, P. Hauptmann „Das Moskauer Patriarchat und die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften innerhalb der Sowjetunion“.

Der reich und vielseitig dokumentierte wichtige Beitrag des Herausgebers wäre noch interessanter gewesen, wenn er es riskiert hätte, das gegenwärtige Verhältnis der Russischen Kirche zum Staat zu berücksichtigen, besonders die seit etwa 1959 anscheinend neue Lage, auf die W. de Vries in der November-Nummer 1966 der Zeitschrift „Stimmen der Zeit“ hinweist (S. 381–384, vgl. dazu N. Struve, Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965, und die bis auf einige Kleinigkeiten zuverlässige neue Veröffentlichung von E. Benz, Die Russische Kirche

und das abendländische Christentum, München 1966).

Was Lehre und Frömmigkeit der Russischen Kirche anbetrifft, so fällt am positivsten der Abriß der dogmatischen Lehre von P. Evdokimov auf. Über L. Müllers Ausgangspunkt, bzw. seine Definition der Frömmigkeit (S. 95), bin ich anderer Meinung. Religionsgeschichtlich ist Frömmigkeit nicht subjektive Religion, wie der Verfasser meint, sondern vielmehr eine auf die Wirklichkeit Gottes und seine Offenbarung im Schöpfungs- und Christumysterium bezogene Stellungnahme, Entscheidung und Haltung (A. Auer, F. in: LThK<sup>2</sup>, 4, 402 bis 403). Verkündigung und Anbetung gehören in der orthodoxen Kirche unlösbar zusammen. Das russische Wort für Orthodoxie, pravoslavie, bedeutet nicht nur die rechte Lehre, sondern auch den rechten Lobpreis, wie F. Heiler in seinem ausgezeichneten Beitrag richtig bemerkt (S. 118). Er setzt aber leider die Sakramente mit den sogenannten Sakramentalien gleich und kennt keine Begrenzung auf die Siebenzahl der Sakramente (S. 120 f.). Was die Sakramentenlehre anbetrifft, so wurde sie jedoch „weder niedergeschrieben, da sie als Geheimlehre betrachtet wurde, noch sah sich die Kirche je veranlaßt, ihre Siebenzahl offiziell festzusetzen, da diese von niemanden bezweifelt wurde“ (s. I. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche, in dem oben erwähnten Sammelband von P. Bratsiotis, I. Teil, S. 103 f.).

Es sei mir erlaubt, nicht auch noch auf die anderen ungleichmäßig verteilten, aber ebenfalls sehr gut fundierten Darstellungen einzugehen, vielmehr nur dem Wunsch Ausdruck zu geben, daß diese Sammlung gerade in unserer Zeit reger ökumenischer Beziehungen nicht nur bei den Fachtheologen, sondern auch bei den ökumenisch interessierten Laien Beachtung finden möge.

Damaskinos Papandreou

*Nikolaus von Arseniew, Die geistigen Schicksale des russischen Volkes. Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1966. 303 Seiten. Leinen DM 28.—.*

Der bekannte russische orthodoxe Theologe und Publizist, Professor am St. Vladi-

mir's Orthodox Theological Seminary, New York, legt Rechenschaft ab von seiner Heimat und seinem Volk in einem historischen und einem die Gegenwart und Zukunft betreffenden Teil. Der „Einfluß der Orthodoxen Kirche auf das russische Geistesleben“ und die kulturelle West-Ost-Problematik werden besonders herausgestellt.

Hildegard Schaefer

*Die Kirche von England und die Anglikanische Kirchengemeinschaft.* Hrsg. von H. H. Harms. Bd. IV der Reihe: „Die Kirchen der Welt“. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1966. 258 Seiten. Leinen DM 32.—.

Wie die bekannten Schwierigkeiten um die Aufnahme Großbritanniens in die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft zur Genüge zeigen, muß noch sehr viel geschehen, um eine Integration zu ermöglichen, die in steigendem Maße auf beiden Seiten des trennenden Kanals als notwendig angesehen wird. Dies gilt auch im kirchlichen Raum. Deshalb ist es sehr begrüßenswert, daß in der Stuttgarter Reihe „Die Kirchen der Welt“ jetzt in so konzentrierter, umfassender und kompetenter Weise eine Information über die anglikanische Kirche auf englischem Boden vorliegt. Die Schwierigkeit des Unternehmens ist allerdings groß. Der Herausgeber, Hauptpastor H. H. Harms, zeigt sich dessen in seinem Einführungswort durchaus bewußt, indem er vom „Geheimnis der Existenz dieser Kirche“ spricht, dem es auf die Spur zu kommen gelte (S. 8). Es gibt immerhin schon innerhalb Großbritanniens und Irlands die besonderen anglikanischen Kirchen von England, Schottland, Wales und Irland und dazu die weltweite Anglikan Communion mit je verschiedener Geschichte, Struktur und geistig-religiöser Spiritualität. Dazu kommen im Rahmen einer großen Einheit die bekannten Richtungen „katholischer“, „evangelischer“ und „humanistischer“ Prägung, die dem von außen Herantretenden oft so schwer verständlich sind.

Der vorliegende Band hat den großen Vorteil, von Sachkennern aus der Kirche von England verfaßt zu sein. Er bietet somit originale Information in so wichtigen Fragen wie George Every: Die Geschichte der Kirche von England; Norman Sykes: Apo-

stolische Sukzession und Amt; E. L. Mascall: Anglikanische Theologie; F. J. Taylor: Die evangelikale Tradition in der Kirche von England; H. M. Waddams: Die Beziehungen der Kirche von England zu anderen Kirchen. Der bekannte Ordentheologe S. M. Gibbard berichtet über „Die anglikanischen Ordensgemeinschaften“, die im allgemeinen zu wenig in ihrer Bedeutung für die heutige anglikanische Kirche bekannt sind. Bischof Stephen Neill, der vielgereiste, — er gibt selbst an, er habe Gelegenheit gehabt, in 81 Diözesen auf vier Kontinenten zu dienen und in 38 Kathedralen zu predigen — handelt in zwei Beiträgen über „Die anglikanische Kirchengemeinschaft“ und „Die Kirche von England heute — ihre Probleme und Aufgaben.“

Ansprechend ist auch die nüchterne und selbstkritische Art, die für einen Engländer durchaus mit kräftiger Bejahung des Eigenen und Eigentümlichen Hand in Hand gehen kann. Hier werden Schwächen und Nöte nicht vertuscht, und zugleich wird auf die zahlreichen Anzeichen einer inneren Besinnung und des Neuwerdens hingewiesen. Selbstverständlich kann eine derartige, umfassende Anlage auf 250 Seiten an die großen Fragen dieser kirchlichen Existenz nur herantühren.

Die Literaturhinweise sind leider etwas dürftig ausgefallen, zumal die Werke, auf die hingewiesen wird, wie das *Corpus Confessionum*, nicht überall leicht zugänglich sind. Ganz fehlen die moderneren englischen Darstellungen.

Auch wäre ein Namen- und Sachregister zu wünschen, wodurch der Reichtum der vorhandenen Angaben voller und leichter zur Geltung käme.

Daß ein Abschnitt über „die Lehre der Kirche von England“ fehlt, wird gewiß von manchem Leser vermißt werden, kann aber dem Herausgeber nicht zum Vorwurf gemacht werden, weil es gerade zum Besonderen dieser Kirche gehört, daß sie sich unter einem derartigen Titel nie auf eine Summe von Aussagen in eindeutig bestimmter Form hat festlegen wollen und können. Dies scheint den einen höchst ärgerlich und verdächtig, den anderen scheint es gerade wertvoll und groß oder doch dem menschlichen Erkenntnisstand in Glaubens-

dingen zutiefst angemessen. Hier aber be-  
gängen jene Fragen, um die es im großen  
ökumenischen Dialog der Kirchen geht. Das  
Buch hilft wesentlich, die Voraussetzungen  
für den anglikanischen Beitrag darin besser  
zu verstehen.

Werner Küppers

*Urs Küry, Die Altkatholische Kirche. Ihre  
Geschichte. Ihre Lehre. Ihr Anliegen.*  
Band III der Reihe „Die Kirchen der  
Welt“. Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1966.  
497 Seiten. Leinen DM 39.—.

Allzuoft und allzuleicht werden Minoritäten mit ihrer sowohl geschichtlichen wie sachlichen Bedeutung im großen Strom der Ereignisse zurückgedrängt und übersehen. Es ist deshalb beachtenswert, daß schon unter den ersten Bänden der Stuttgarter Reihe „Die Kirchen der Welt“ ein 500 Seiten starker Band über eine Kirche erscheinen konnte, die für die meisten höchstens dem Namen nach bekannt ist und nur am Rande zu existieren scheint. Bemerkenswert ist auch, daß hier ein Mann allein, der Ordinarius für Systematische Theologie und Geschichte der altkath. Kirche an der alt-(christ-)katholischen Fakultät der Universität Bern und Bischof der Christkath. Kirche der Schweiz, es unternommen hat, den schweren Stein einer Gesamtdarlegung der geschichtlichen, theologischen und ökumenischen Aspekte dieser Kirche oder genauer: Kirchengemeinschaft autonomer national-kirchlicher Bistümer in der Utrechter Union zu heben. Literaturhinweise und kirchliche Dokumente nehmen fast 100 Seiten in Anspruch. Wie schon der Untertitel andeutet, werden in drei annähernd gleichen Hauptteilen behandelt: „Vorgeschichte und Geschichte“, anhebend von der Verfassung der Alten Kirche über die kritische Wende des I. Vaticanums zum Werden der heutigen Kirchengemeinschaft von 13 Diözesanbischöfen und rund 500 000 Gläubigen in Europa und Nordamerika; „Die Lehre der Altkatholischen Kirche“ und ihr „Anliegen“ mit den Unterabschnitten „Kirche und Amt“ und „Ökumene“.

Leider fehlt ein Namen- und Sachregister, wenn auch die sehr eingehende Gliederung eine schnelle Orientierung erleichtert. Der mit dem Buch Arbeitende wird auch für manche Zitierung die dokumentierenden

und präzisierenden Anmerkungen vermissen. Der Verfasser bringt einleitend zum Ausdruck, daß das Buch „keinen irgendwie kirchenamtlichen Charakter trägt, sondern ein Versuch ist, die Grundlinien der altkatholischen Kirchlichkeit und Theologie aufzuzeigen, für den der Verfasser die Verantwortung persönlich trägt“.

Tatsächlich muß ja eine Kirchengemeinschaft, in der Polen (und zwar zu vier Fünftel der Gesamtzahl in Polen und USA), Deutsche, Jugoslawen, Schweizer, Österreicher und Franzosen mit der seit dem I. Vaticanum und später mit der niederländischen altkath. Kirche vereinigt sind, die schon 1723 in ihre Krise mit der päpstlichen Zentralgewalt in der westlichen katholischen Kirche geriet, große innere spirituelle und strukturelle Divergenzen aufweisen. Es ist deshalb Bedeutung und Grenze des Buches, daß hier das Ganze von einem Autor und seinem geschichtlich gegebenen und persönlich gewonnenen Standort aus umfaßt und dargelegt wird.

Vor allem aber ist es wertvoll, daß durch dieses Buch, so umfassend und sorgfältig durchdacht, die altkatholische Stimme im deutschen Sprachraum zu Worte kommt. Sowie das II. Vaticanum von 1962—1965 wie die Dialogbeschlüsse der Panorthodoxen Konferenzen von 1961—1966 haben die Aktualität der altkatholischen Position im Schnittpunkt der Trennungslinien der gespaltenen Christenheit neu in überraschend helles Licht gerückt. Trotzdem fehlte bisher die leichte Möglichkeit, der Frage wirklich nach allen Seiten nachzugehen. Hier ist das Material dafür zusammengetragen und ausbreitet. Ohne dieses Werk kann in Zukunft über die altkatholische Position vertieft nicht mehr gesprochen werden. Im ganzen ist es ein neuer Hinweis auf das diese Kirche bestimmende Selbstverständnis als Mahner und Rufer für die Erneuerung der Kirche auf dem Boden und dem Geist der Alten Kirche, aus dem Glauben heraus, daß letzten Endes nur so das Unheil der Trennungen überwunden werden kann. Mit Recht wird deshalb hier die unmittelbare Selbstdarstellung eingerahmt und überhöht durch die Sicht auf die Alte Kirche und auf die wachsende Einheit der Christen und Kirchen in der Einen bleibenden und unzerstörbaren Kirche Christi. Werner Küppers

Bertold Spuler, Die morgenländischen Kirchen. Verlag E. J. Brill, Leiden/Köln 1964. 244 Seiten. Brosch. hfl. 28.—

Die kleineren orientalischen Kirchen haben — auch in den konfessionskundlichen Handbüchern — gar zu lange im Schatten der großen orthodoxen Kirchen gestanden. Erst die ökumenische Bewegung und an seinem Teile auch das II. Vaticanum haben sie erneut ins Blickfeld gerückt und zu unmittelbaren Kontakten mit ihnen geführt. Dabei stellte sich bald der Mangel an geeigneter Fachliteratur heraus, um die für solche Begegnungen unerläßlichen Kenntnisse und Voraussetzungen zu gewinnen. In der vorliegenden Sammlung — einem Sonderdruck aus dem „Handbuch der Orientalistik“ — wird diese Lücke aufs erfreulichste gefüllt. Bertold Spuler, Professor für Orientalistik an der Universität Hamburg, ist schon seit langem durch seine 1939 begonnene und in halbjährlichem Abstand fortgeführte Berichterstattung in der „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift“ über die Vorgänge in den orthodoxen (einschl. der orientalischen) Kirchen bekannt — ein Stück laufender Kirchengeschichtsschreibung auf breiter und sorgfältig erarbeiteter Quellengrundlage und darum von hohem dokumentarischem Wert. Die gleiche wissenschaftliche Exaktheit ist auf die sieben „morgenländischen Kirchen“ verwandt, die in diesem Band monographisch dargestellt werden: die nestorianische Kirche, die westsyrische (monophysitische) Kirche, die Maroniten, die Thomas-Christen in Süd-Indien, die armenische Kirche, die koptische Kirche und die äthiopische Kirche. Jeder einzelnen Abhandlung ist bereits eine ausführliche Spezialbibliographie beigegeben. Den Beschluß bilden eine fünfseitige „Allgemeine Bibliographie“, die Patriarchenlisten der genannten Kirchen und ein Register von 16 Seiten Umfang. Der gelehrte Verfasser, der als Altkatholik für Eigenart und Struktur dieser Kirchen auch ein besonderes inneres Verständnis mitbringt, hat damit nicht nur eine für sein engeres Fachgebiet bedeutende Arbeit geleistet, sondern durch die Veröffentlichung dieses Sonderdrucks einem weiteren Leserkreis den Zugang zu kirchlichen Existenzformen erschlossen, in denen sich bewegte Kapitel theologischer und kir-

chengeschichtlicher Auseinandersetzungen widerspiegeln.

Das Verhältnis der „morgenländischen Kirchen“ zur ökumenischen Bewegung wird leider nur ganz beiläufig gestreift, obwohl sich gerade unter ökumenischem Einfluß manches in ihnen zu wandeln begonnen hat. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß der Abschluß der Manuskripte schon mehrere Jahre zurückliegt.

Das reiche kirchengeschichtliche und kirchenkundliche Material, das in diesem Band ausgebreitet ist, bringt eindringlich zum Bewußtsein, ein wie weiter Weg des gegenseitigen Kennenlernens und Verstehens in der Ökumene noch vor uns liegt. Daß uns der Verfasser auf diesem Wege ein gutes Stück weiterzuhelfen vermag, sollte in der ökumenischen Studienarbeit dankbar genutzt werden. Kg.

*Brückenschlag.* Berichte aus den Arbeitsgebieten des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band I: Brasilien. Quell-Verlag, Stuttgart 1966. 223 Seiten. Plastikeinband. (Zu beziehen über das Kirchliche Außenamt, Frankfurt a. M., Postfach 4025).

Unter dem Titel „Brückenschlag“ kündigt das Kirchliche Außenamt Berichte aus seinen Arbeitsgebieten an und legt den ersten Band: Brasilien vor.

Der Titel dieser Reihe macht darauf aufmerksam, daß es sich bei der Arbeit des Außenamtes nicht um einseitige Betreuung handelt, sondern um ein Nehmen und Geben, ein Hin und Her, um „Auslandsarbeit in ökumenischer Sicht“ und damit um ein Stück des ökumenischen Geschehens, jedenfalls so, daß das Zusammenfinden der Christenheit im Ökumenischen Rat durch die Existenz deutschsprachiger Auslandsgemeinden und die Entfaltung der aus solchen entstandenen „bodenständigen“ Kirchen nicht gestört oder gar gehindert, sondern gefördert werden möchte.

Nicht von ungefähr behandelt der 1. Band der angekündigten Reihe Brasilien. Dorthin gingen im vorigen Jahrhundert die meisten der zusammenhängenden Auswandererströme, dort entstand in fast einem Jahrhundert die größte der mit der EKD ver-

bundenen Auslandskirchen, die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, die zugleich die größte evangelische Kirche des südamerikanischen Kontinents ist und als Mitgliedskirche zum Ökumenischen Rat wie zum Lutherischen Weltbund gehört.

Männer, die selbst in der Arbeit an verantwortlicher Stelle stehen, berichten über Geschichte und Gegenwart dieser Kirche, über die Umwelt, die sich rapide wandelt, über die wachsenden Aufgaben, Nöte und Erfolge der kirchlichen Arbeit. So entsteht ein sehr bewegtes Bild und macht deutlich, daß die Anfangszeiten, welche die kirchliche Aufgabe in der Bewahrung des mitgebrachten evangelischen und deutschen Erbes sahen, längst vorüber sind. Die Zweisprachigkeit wird bejaht und gefördert, wobei schon jetzt abzusehen ist, daß um der Jugend willen die Landessprache dominiert. Die mitgebrachten volkshkirchlichen Denkgewohnheiten machen mehr und mehr der Anpassung an die ganz anderen Gegebenheiten einer Freiwilligkeitskirche Platz. Eine junge, „bodenständige“, in Sao Leopoldo ausgebildete Pfarrergeneration schickt sich an, in die Tat umzusetzen, was Präses D. Hermann Dohms bei der Entstehung der Kirche feststellte: „Der Bund der Synoden ist Kirche Jesu Christi in Brasilien mit allen Folgerungen, die sich daraus ergeben für die Verkündigung des Evangeliums in diesem Land und die Mitverantwortung für die Gestaltung des politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens in seinem Volk.“ Die beigefügten Bildseiten lassen die Bewegung erkennen, die in dieser Kirche altes, von den Vätern ererbtes, mit ganz modernem Wollen verbindet. Das Betonskelett der (unvollendeten) Kathedrale in Brasilia bringt das zum Ausdruck: Die Kirche umgreift und krönt das gesamte Leben des Volkes, aber sie muß nach oben offenbleiben: *veni creator spiritus!* Johannes Bartelt

Henry D. Rack, *The Future of John Wesley's Methodism*. (Ecumenical Studies in History No. 2.) Lutterworth Press, London 1965. 80 Seiten. Kart. 10s.6d.

Die Untersuchung stellt einen aktuellen Beitrag zur Frage nach der organisatorischen Einheit der Kirche dar, exemplifiziert am Wege des britischen Methodismus unter

besonderer Berücksichtigung des Unionsgespräches mit der Kirche von England. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert: I. Ein Überblick über die Entwicklung des britischen Methodismus in zwei Jahrhunderten, wobei besonders die Linie der theologischen Entfaltung aufgezeigt wird. II. Die Behandlung der Einheitsfrage im britischen Methodismus, die zunächst durch die Vereinigung der drei großen methodistischen Kirchen des Landes zu einer innermethodistischen Einheit führte (1932); ferner zu einer Stärkung des denominationellen Bewußtseins durch den Weltbund der methodistischen Kirchen, dessen Anfänge in das Jahr 1886 zurückgehen; und schließlich die Hinwendung nach außen zum ökumenischen Dialog im Freikirchenrat und im British Council of Churches. III. Das Unionsgespräch mit der Kirche von England und die Zukunft des methodistischen Erbes in einer Vereinigten Kirche.

Die Notwendigkeit der Vereinigung wird sowohl für die anglikanische wie für die methodistische Kirche damit begründet, daß nur auf diese Weise beide ihre Mission in Großbritannien erfüllen könnten. Mit überraschender Selbstverständlichkeit wird dabei die Verwirklichung dieser Einheit nur im Sinne einer organisatorischen Union gesehen: Eine Kirche in einer Stadt und in einem Lande. Die Struktur dieser Nationalkirche ist volkshkirchlich gedacht. Sie wird sich zwar in einigen Zügen von der jetzigen anglikanischen Kirche unterscheiden, doch kann man sich des Gesamteindrucks nicht erwehren, daß hier letztlich doch eine Rückkehr der methodistischen in die anglikanische Kirche vollzogen werden soll.

Ludwig Rott

Theo Lehmann, *Negro Spirituals. Geschichte und Theologie*. Eckart-Verlag, Witten und Berlin 1965. 416 Seiten. Leinen DM 18.60.

Ein solches Werk über die Negro Spirituals, die man ob ihrer Verbreitung *das* ökumenische Liedgut nennen könnte, hat es bisher noch nicht gegeben. Diese erweiterte Dissertation des in Karl-Marx-Stadt lebenden Pfarrers füllt eine Lücke, die durch das in diesem Frühjahr zum gleichen Thema erscheinende Werk Christa Dixons noch weiter geschlossen zu werden verspricht.

Im ersten Teil seines Werkes beschäftigt sich der Verfasser mit den drei Hauptthemen: Sklaverei, Begegnung des Negers mit dem Christentum, Entstehung des Negro Spiritual. Auch der zweite Teil gliedert sich in drei Hauptabschnitte: Wesentliche Glaubensaussage, Eschatologie und Ganzheit des Negro Spiritual.

Die systematische, theologische Analyse und Durchdringung des Spiritual erschließt ihren schier unerschöpflichen Reichtum, ihre Ursprünglichkeit und Glaubenskraft. Gleichzeitig wird zur Erhellung ihres „Sitzes im Leben“ ein brauchbarer Abriß amerikanischer Kirchengeschichte geboten, ja man wird in die Spiritualität des amerikanischen Christen, ohne welche die besondere Frömmigkeit der Neger undenkbar wäre, fachkundig eingeführt.

Die Bibliographie mit ihren 515 Titeln erschließt den Interessenten die Möglichkeit zur Weiterarbeit auf jedem angesprochenen Teilgebiet und ist die letzte Rechtfertigung der wärmsten Empfehlung dieses Werkes.

Otmar Schulz

## THEOLOGIE

Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. R. Piper & Co. Verlag, München 1966. 512 Seiten. Leinen DM 24.—.

Wer auf Grund des Untertitels eine Theologiegeschichte herkömmlichen Stils zu finden meint, wird sich enttäuscht sehen. Etwas viel Interessanteres und Aufregenderes erwartet ihn! Heinz Zahrnt, in dessen Händen seit 1950 die theologische Leitung der von Hanns Lilje herausgegebenen Wochenzeitung „Sonntagsblatt“ liegt, will nicht in größtmöglicher Genauigkeit registrieren und katalogisieren, sich um erschöpfende Vollständigkeit von Namen, Lebensläufen und Fakten bemühen und damit ein getreues Spiegelbild der neueren Theologie in allen ihren Schattierungen wiedergeben. Ihm geht es vielmehr um die Brennpunkte der Entwicklung des theologischen Denkens, um die Kreuzwege der geistes- und theologiegeschichtlichen Auseinandersetzungen, an denen in unseren Jahrzehnten neue und oft

umstürzende Entscheidungen gefallen sind oder noch fallen müssen. Darum kann er sich im Grunde genommen auf nur wenige Namen beschränken — Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, Helmut Thielicke, Jürgen Moltmann, Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Herbert Braun, Helmut Gollwitzer, Wolfhart Pannenberg und nicht zuletzt Paul Tillich. Mit ihnen verbinden sich nach Zahrnt die bemerkenswertesten Versuche einer Antwort auf das „wichtigste Problem“ der heutigen Theologie: „Sie muß den christlichen Glauben in rückwärtsloser Wirkhaftigkeit mit der gewandelten Wirklichkeit der Welt konfrontieren, und nicht nur mit der gewandelten Wirklichkeit der Welt, sondern auch mit dem gewandelten Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit der Welt, mit dem gesamten Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtsein unserer Zeit“ (S. 10).

Gewiß, es tauchen auch noch manche anderen Namen auf, aber eigentlich nur insoweit, als sie innerhalb dieses Gesprächs eine Rolle spielen, und selbst die genannten werden z. T. nur daraufhin abgehört, was sie zu der entscheidenden Ausgangsfrage beitragen. Wir haben somit in dem Buch von Zahrnt keine deskriptive, sondern eine ausgesprochen thematische Theologiegeschichte vor uns. Man kann es von diesem Ansatz her dem Autor nicht verargen, daß ganze Bereiche der neueren Theologie unberücksichtigt bleiben und viele Namen fehlen, die nennenswert erscheinen könnten, wenn sie auch sicherlich oftmals mehr die bewahren als die vorwärtsdrängenden Kräfte verkörpern mögen. Ob freilich „die (!) protestantische Theologie im 20. Jahrhundert“ nicht doch erst auf solchen Hintergrund im Positiven wie im Negativen voll verständlich würde, ist eine andere Frage. Und durften die ökumenischen Bezüge wirklich ganz außer acht bleiben? Auch in der skandinavischen und der angelsächsischen Theologie der letzten Jahrzehnte ist (neben Paul Tillich) zu dem Thema, das Zahrnt sich gestellt hat, Wesentliches gesagt worden.

Zahrnt will „Bericht und Rechenschaft“ geben. Er tut das nicht als distanzierter Beobachter, sondern als leidenschaftlich engagierter Theologe, der fragt, mitdenkt, wer-

tet und wägt und eben dadurch den Leser unversehens mit hineinnimmt in die brennenden Fragen christlichen Glaubens und Lebens, vor die sich Kirche und Theologie heute gestellt sehen. Zugleich erweist er sich in Form und Anlage der Darstellung als ein Journalist von hohen Graden und im besten Sinne des Wortes, der auch die schwierigsten Zusammenhänge durchsichtig und faßbar zu machen versteht, ohne je unerlaubt zu vereinfachen oder gar zu verflachen. Dadurch wird dieser „Rechenschaftsbericht über die protestantische Theologie in unserem Jahrhundert“ zu einer geradezu faszinierenden Lektüre, der seiner Zielsetzung entsprechend „das Verlangen nach einer gründlichen Information und ehrlichen Diskussion über die Wahrheiten des christlichen Glaubens“ in einem sonst in theologischen Werken kaum anzutreffenden Maße erfüllen dürfte. Kg.

Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts. Verlagsgemeinschaft Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin und Walter-Verlag, Olten/Schweiz und Freiburg/Breisgau 1966. 656 Seiten. 16 Kunst-drucktafeln. Leinen DM 28.—.

Es gibt einige Bücher, mit deren Hilfe man sich jederzeit bestens auf Examina vorbereiten könnte. Zwei davon (die sich hervorragend ergänzen!) sind in diesem Jahr erschienen: Zahnrts „Die Sache mit Gott“ und das vorliegende Werk. 99 Persönlichkeiten, welche die Theologie (im allerweitesten Sinne des Wortes!) unseres Jahrhunderts bisher entscheidend bestimmt haben, werden dem Leser vorgestellt. Ein Abriß des Lebenslaufs und eine Übersicht über die Hauptwerke gehen der Würdigung durch den jeweiligen Schüler, Freund oder Mitarbeiter voraus.

Der Herausgeber (der übrigens einen trefflichen Beitrag über Gerhard Ebeling beige-steuert hat) hat sich selbst in seinem Vorwort die schönste Rezension geschrieben und hat gleichzeitig potentiellen Kritikern den Wind aus den Segeln genommen mit der Bemerkung: „Es fehlen Namen, die eigentlich nicht fehlen dürften.“ Dennoch muß man sagen, daß solche Männer wie Schlink und Wendland — um nur zwei zu

nennen — nicht zuletzt wegen ihrer Bedeutung für die Ökumene in dieses Symposion hineingehört hätten. Das wäre so ziemlich das einzige, was es an dieser großangelegten Anthologie zu bemängeln gäbe, denn sonst verdient dieses Werk eitel Lob. Die ganze Komplexität der heutigen theologischen Lage wird einem hier bewußt, wo gleichsam das Erdreich abgehoben wird und das ganze ausgedehnte, weitverzweigte, tiefreichende und tausendfach ineinander verbundene Wurzelwerk des Baumes „Theologie“ zum Vorschein kommt.

Nach diesem Buch, das sich in der gegenwärtigen gespannten theologischen Lage als besonders hilfreich erweist, werden Theologen und Nichttheologen gleichermaßen gern greifen. Otmar Schulz

Engelbert Neuhäusler / Elisabeth Gössmann (Herausgeber), Was ist Theologie? Max Hueber Verlag, München 1966. 449 Seiten. Leinen DM 34.—.

Im Jahre 1957 (2. Aufl. 1958) erschien ein von Feiner-Trütsch-Böckle herausgegebener Sammelband „Fragen der Theologie Heute“. Er untersuchte wichtige systematische Aspekte der einzelnen Disziplinen der katholischen Theologie. In dem hier angezeigten Sammelband geht es um eine Einführung in die Struktur dieser Disziplinen selbst, angefangen vom Verhältnis von Philosophie und Theologie über Fundamentalthologie und Apologetik, die biblischen und systematischen Disziplinen bis zur Ökumenischen Theologie. Man spürt dem Band den Impuls des Konzils und den Willen zum Gespräch mit der evangelischen Theologie ab. Bei den Literaturangaben sind evangelische Autoren reichlich vertreten (leider nicht in der kirchengeschichtlichen Bibliographie, bes. S. 165, und nicht genügend in der ökumenischen Literaturangabe). Heiße Eisen werden mutig angefaßt, z. B. wenn E. Gössmann über die Kirche in der gegenwärtigen Welt nach den Thesen Rahners und des Dominikaners E. Schillebeeckx referiert oder wenn L. Scheffczyk durch sorgfältige Analyse evangelischer Ansätze die Aufgabe der katholischen Dogmatik neu zu definieren sucht. Es ist reizvoll, neben Scheffczyk den viel traditioneller geprägten Beitrag von J. Gründel über Moraltheo-

logie zu halten. Man spürt, daß katholische Theologie heute kein monolithischer Block ist. Leser dieser Zeitschrift wird besonders der Beitrag von Peter Bläser „Ökumenische Theologie“ interessieren (S. 385 ff.). Er bestimmt deren Aufgabe so, daß sie die Grundlagen einer möglichen Einheit aller Kirchen zu untersuchen und Grundsätze und Methoden aufzuzeigen habe, wie die bisherige Uneinigkeit und Spaltung überwunden werden könne. B. bejaht in diesem Sinne eine ökumenische Theologie, nicht nur die ökumenische Dimension *in* aller Theologie. Erste Aufgabe der ökumenischen Theologie ist die Darstellung der augenblicklichen Situation der Kirchen, besonders auch des in ihnen wirklich lebendigen religiösen Lebens. Anschließend behalte das komparative Verfahren ein gewisses Recht; es müsse aber durch die Frage nach beherrschenden Grundideen energisch erweitert werden. Dabei müsse auf die Anfänge der reformatorischen Theologie zurückgegangen werden. Die sog. nichttheologischen Faktoren dürften freilich nicht übersehen werden. Am wichtigsten sei aber die Besinnung auf das Verständnis von Einheit, historisch, gegenwärtig und besonders im Blick auf neue Aufgaben. Der Band sollte auch bei evangelischen Lesern Resonanz finden.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

*Thomas Sartory*, Eine Neuinterpretation des Glaubens. Ein ökumenischer Beitrag zum Gespräch über die Zukunft der Kirche und der Christen. Benziger Verlag, Einsiedeln 1966. 144 Seiten. Glanzband brosch. DM 9.80.

Der Verfasser, heute katholischer Seelsorger in München, gibt mit den hier zusammengefaßten 4 Vorträgen einen Einblick in seinen inneren Weg, der ihn in die Nähe der Bultmann-Schule und jüdischer Interpreten wie Buber, den er viel zitiert, geführt hat. Dr. Sartory möchte „alte Kontroversen zwischen den Kirchen durch Neuinterpretation des Glaubens“ überwinden. Er steht unter dem Eindruck, „daß manche neutestamentliche Interpretationen dessen, was Gott durch Christus an uns wirkt, uns nicht mehr verständlich und eingängig sind“ (S. 25). Paulus wird hier in scharfem Gegensatz zum AT und dem synoptischen Jesus gesehen.

Unser Gottesbild hat sich gewandelt. Das muß sich in der Christologie und Soteriologie auswirken. „In einer Frontstellung gegen die metaphysische Gottesvorstellung“ (S. 49) wendet sich S. dem heutigen menschlichen Existenzverständnis zu. Dabei möchte sich S. aber nicht zu dem Satz „Gott geschieht“ bekennen. Er sieht die Gefahr, die darin liegt, wenn die Theologie in der Anthropologie aufgeht, und knüpft darum bei M. Bubers Deutung des Namens Jahwe an. Auch „die Botschaft Jesu war theozentrisch“ (S. 76). Der „historische Jesus bezeugte, daß da ... ein Mensch das Vertrauen auf den je daseienden Gott gelebt hat und über seinen leiblichen Tod hinaus von Gott her zu neuer Lebensmächtigkeit gelangt ist“ (S. 78). — Von der biblischen Botschaft her muß man fragen: Ist das das Evangelium von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi?

In seinem 3. Vortrag über die „Entgrenzung des Sakralen“ wird man aufmerksam die Kritik an römisch-katholischen Kirchenrechtsbestimmungen zur Kenntnis nehmen, die sich allzu weit vom Geist des NT entfernt haben. Muß es aber als ein Mißbrauch gebrandmarkt werden, wenn zur Kirchweihe Gen. 28 gelesen wird? Kann es nicht auch ein Verständnis des Kirchenraumes geben, das dem Sinn der Gottesoffenbarung an Jakob gerecht wird? — Die Enzyklika Pauls VI. „Mysterium fidei“ bezeichnet S. in diesem Zusammenhang als verfehlt; so offen kann man heute in der Kirche Roms diskutieren.

Der letzte Vortrag „Gott in Welt“ wendet sich gegen die Trennung von Diesseits und Jenseits und mündet aus in Darlegungen über Askese, Nachfolge und Demut. — Man liest das Büchlein mit Spannung, weil hier Probleme angesprochen sind, die uns gegenwärtig in Theologie und Kirche leidenschaftlich bewegen. Folgt der Vf. aber nicht allzu rasch bestimmten Impressionen, die eingeordnet werden müssen in die Grundlagen des Glaubens, die nicht dem Wandel der Zeiten unterliegen?

Reinhard Mumm

*Joadim Lell* (Hrsg.), Erneuerung der Einen Kirche. Festschrift für Heinrich Bornkamm. Kirche und Konfession, Bd. 11.

Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen  
1966. Engl. brosch. 323 Seiten. DM 38.—

Diese Festschrift zum 65. Geburtstag von Heinrich Bornkamm, dem Heidelberger Ordinarius für Kirchengeschichte und langjährigen Präsidenten des Evangelischen Bundes, hat ein eindeutiges Schwergewicht: Die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der röm.-kath. Theologie und Kirche. Sie spiegelt damit einen wichtigen Aspekt im Lebenswerk des Geehrten wider. Diese sehr zu begrüßende thematische Ausrichtung bringt es andererseits mit sich, daß Luther und die Reformation, das vorherrschende Thema der theologischen und kirchlichen Arbeit Heinrich Bornkamms, nur durch einen Beitrag (W. Maurer, *Ecclesia perpetuo mensura* im Verständnis Luthers) vertreten ist.

Die Konfessionskunde kann sich nicht mehr mit einer bloß beschreibenden und beurteilenden Methode begnügen. Sie steht heute in einem Prozeß des Fragens und Befragtwerdens, der umfaßt wird von der Gabe der Einen Kirche und der Aufgabe der Erneuerung der vielen Kirchen zur Einen Kirche hin. Darum ist es bezeichnend, daß den eigentlichen konfessionskundlichen Beiträgen dieses Bandes zwei Aufsätze über das ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen vorangestellt sind (J. L. Leuba und K. Goldammer). Neben einigen mehr historisch ausgerichteten Beiträgen über den Reformkatholizismus (W. Kohlschmidt), über die konfessionskundliche Arbeit Leonhard Fendts (K. G. Steck) und über die Rehabilitation Hermann Schells (F. Heyer), sind die meisten Arbeiten aktuellen theologischen Problemen, zumeist im Zusammenhang mit dem II. Vaticanum, gewidmet. Wir können die Themen nur andeuten: Die Problematik der sog. „ekkliesialen Elemente“ (W. Dantine), Schrift und Tradition (K. Aland), Amt und Tradition (F. W. Kantzenbach), hermeneutische Probleme in der röm.-kath. Theologie (H. Geisser), die röm.-kath. Moraltheologie (E. Schott) und Konvertitenpraxis (G. Holtz), das röm.-kath. Mischehenrecht (J. Lell) und eine Auseinandersetzung mit dem Gedanken des „Christentums außerhalb der Kirche“ in „*Lumen gentium*“, bei Karl Rahner, Karl Barth und Dorothea Sölle (U. Kühn). Der Band wird ergänzt durch einen Beitrag von F. W. Krummacher über

Kircheneinheit und Bekenntnis und einen äußerst instruktiven Überblick über die theologische Entwicklung der anglikanischen Kirche von Martin Schmidt. Kurt-Victor Selge eröffnet den Band mit einem Aufsatz über Franz von Assisi und schließt ihn ab mit einem Verzeichnis der Schriften von Heinrich Bornkamm. Der Band ist in einer vorzüglichen Weise geeignet, einen größeren Kreis von Lesern mit wichtigen Themen und Fragen des modernen Katholizismus vertraut zu machen. Günther Gaßmann

Jürgen Henkys, Bibelarbeit. Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den evangelischen Jugendverbänden nach dem Ersten Weltkrieg. Furche-Verlag, Hamburg 1966. 288 Seiten. Leinen DM 25.—

Es gibt nur wenige Bücher, die sich in theologischer Reflexion mit der kirchlichen Jugendarbeit befassen. Um so dankenswerter ist es, daß die Greifswalder Dissertation von Jürgen Henkys gedruckt wurde. Im gegenwärtigen Fragen um alles Arbeiten „an“ der Bibel wird diese „historische“ und „kritische“ Analyse der Entstehungsgeschichte der Bibelarbeit sicher manche neuen Impulse zu geben vermögen, auch wenn der Verfasser selbst so gut wie keine Linien für die gegenwärtige Situation ausgezogen hat (was allerdings, wie der Untertitel zeigt, auch nicht seine Aufgabe war). Vielleicht hätte aus der sichtbar werdenden großen Sachkenntnis heraus aber doch der vierte Teil des Buches erweitert werden können — besonders im Blick auf das so notwendige Erwachsenen-Katechumenat.

Man ist sehr dankbar, etwas über die Entstehungsgeschichte einer Arbeit zu erfahren, die beinahe „selbstverständlich“ getrieben wird. Martin Kähler und die Männer des Biblizismus erscheinen in neuer Sicht, man lernt die Verdienste des Burckhardt-Hauses schätzen und gewinnt einen guten Einblick in die Arbeitsschulbewegung, in die Gedanken von A. Crome, Guida Diehl, Wilhelm Thiele und anderen.

Gerade in der ökumenischen Bewegung, deren Wachsen ohne gemeinsame Bibelarbeit gar nicht denkbar wäre, wird man für dieses erhellende Werk dankbar sein.

Otmar Schulz

Rudolf Pfisterer, Im Schatten des Kreuzes.

Ev. Verlag Herbert Reich, Hamburg-Bergstedt 1966. 160 Seiten. DM 14.—.

Verf. behandelt das Problem oder, wie er sich ausdrückt, das Geheimnis Israels und der Juden. Er tut es als Theologe. Seine Urteile sind theologische, auf Gott bezogene Urteile. Das Geheimnis Israels und der Juden ist ihre Erwählung durch Gott, was zugleich ihre Bezogenheit auf die Zukunft Gottes bedeutet. Erwählung bedeutet weder eine moralische noch eine kulturelle oder sonstige Qualifikation. Aber sie bedeutet, daß Israel und die Juden aus der Gegenwart und Zukunft, aus dem Glauben und der Hoffnung der Christen nicht wegzudenken sind. Diesen Gedanken führt Verf. konsequent durch. Der Antisemitismus hat seinen Grund in der Verknennung dieser von Gott durchgehaltenen Erwählung, der heidnische in der Unkenntnis derselben, woraus das Ärgernis am Nonkonformismus der Juden entsteht, der christliche in der Bestreitung derselben, woraus die Isolierung und Einengung der Juden im christlichen Lebensbereich, ferner Legenden, Beschuldigungen und Vorwürfe gegen die Juden mit allen Folgeerscheinungen entstehen, während die Erwähltheit durch Gott für die christliche Kirche allein in Anspruch genommen wird (hierzu bes. S. 21). Erst die Reformationszeit, besonders auf calvinistischer Seite, bringt Eröffnung neuen Denkens über die Erwählung Israels. Der rassistische Antisemitismus, dessen Wurzeln z. T., wie Verf. zeigt, in der Verfolgung der Maranen durch die spanische Kirche liegen, lebt ideologisch und pseudotheologisch von dem Gedanken der Erwählung der germanischen Nation.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit der Aufgabe der Überwindung des Antisemitismus. Sehr zu beachten ist dabei, daß Verf. einen kurzschlüssigen Philosemitismus ablehnt, der dem Judentum mit Nivellierung auf humanitärer Basis helfen will. Ihn kann es im christlichen Raum nicht geben, weil er das Geheimnis der Erwählung Israels ignoriert. Er übersieht, daß die Juden ein besonderes Volk bleiben müssen.

Die Anerkennung der fortbestehenden Erwählung Israels bedeutet für das christliche

Selbstverständnis, daß man sich mit Israel miterwählt, nicht an seine Stelle gesetzt, sondern mit ihm in Solidarität verbunden weiß. Auf der anderen Seite bedeutet dies aber nicht — worauf Verf. besonders hinweist —, daß der Christ auf sein Christsein verzichtet. Die Anerkennung der fortbestehenden Erwählung Israels hat nun für die Kirche Konsequenzen (S. 112 ff). Es gilt aufzuräumen mit Vorurteilen, die Juden vielmehr zu lieben, sich ihnen verbunden zu wissen, die Juden als Zeichen der Hoffnung zu verstehen und in die eigene Hoffnung auf den Sieg Christi die Hoffnung für Israel einzubeziehen, die Leidensgeschichte Jesu ohne Emotionen gegen die heutigen Juden, vielmehr als Bußruf an alle Menschen zu predigen, das Leiden der Juden nicht als Strafe für die Kreuzigung und Verwerfung Jesu, sondern als Zeichen seiner Erwählung anzusehen.

Verf. hält seinen theologischen Grundansatz konsequent durch. Gewiß ist manche Schwierigkeit noch zu wenig ins Blickfeld gerückt. Daß ein sachlicher Gegensatz zwischen Juden und Christen besteht, daß das Evangelium von Jesus Christus — notwendigerweise — noch trennend zwischen ihnen steht, wird zwar S. 21 in einer Anmerkung zugegeben, verdient aber, soll die These von der Solidarität in der gemeinsamen Erwählung durchgehalten werden, eingehende Behandlung, und zwar gerade in einem theologisch konzipierten Buch. Der geschichtliche Abriss könnte bisweilen zeitlich noch besser geordnet sein. Auch darf nicht über- und umgangen werden, daß bereits im Neuen Testament selbst sich neben der hochbedeutsamen Proklamation der ungebrochenen Erwählung Israels im Römerbrief Ansätze von antijudaistischen Tendenzen finden, wie sie in der ganzen Kirchengeschichte mindestens virulent sind. Schon im Neuen Testament steht die Etikettierung der Gegner Jesu als Schriftgelehrte, Pharisäer, Heuchler. Schon im Neuen Testament findet sich die Entlastung des Pilatus und die Belastung der Juden mit der Schuld an der Kreuzigung. Hier werden allzu leicht Repliken gegen gewisse Partien des Buches gerade aus christlichem Lager selbst erfolgen. Zu bedauern ist, daß ein großer Teil von Zitaten der Sekundär-Literatur entnommen ist, wobei andererseits sehr anerkannt

werden muß, daß Verf. dem deutschen Leser eine reichhaltige französische — jüdische wie christliche — Literatur zu seinem Thema vermittelt. Für eine Auseinandersetzung mit gegnerischen Stimmen wird der Rückgriff auf die Primär-Literatur nötig sein.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber den Wert des Buches nicht herabsetzen. Es ist sehr zu begrüßen, daß hier ein ernsthafter Versuch der theologischen Auseinandersetzung mit dem christlichen und außerchristlichen Antisemitismus gemacht wird, so daß Helmut Gollwitzers Satz im Geleitwort des Buches nur aufgenommen werden kann, daß das Buch, das durch seinen Materialreichtum eine umfassende Information biete, weiteste Verbreitung verdient. Günther Harder

*Augustin Kardinal Bea, Die Kirche und das jüdische Volk.* Verlag Herder, Freiburg / Basel / Wien 1966. 168 Seiten. DM 19.50.

Man kann dieses in einer ausgewogenen Formulierung verfaßte Buch des Vorsitzenden des „Sekretariats für die Einheit“ als einen authentischen Kommentar der sogenannten Judenerklärung des II. Vaticanum bezeichnen. Der Zweck dieser Erläuterung besteht darin, sich an alle Gebildeten zu wenden, da in erster Linie von ihnen das Umsetzen des Inhalts der Erklärung in die Praxis abhängen wird.

So liegt der Akzent des ganzen Buches darauf, daß die Gedanken und Worte dieser Erklärung innerhalb der katholischen Kirche und darüber hinaus zu ihrem Ziele kommen möchten. Dem dient auch die kurze Analyse der Vorgeschichte dieses Dokumentes; es wird gezeigt, daß schon früher Tendenzen zur Überwindung des Judenhasse vorhanden waren (Papst Pius XI.).

Alle in der Erklärung niedergelegten Erwägungen sind aber nur so viel wert, als sie wirklich in das Denken und Leben der Kirchenglieder eingreifen. Anders ausgedrückt: durch eine zähe Kleinarbeit in Verkündigung und Unterweisung muß mit den da und dort tief verwurzelten Vorurteilen aufgeräumt werden. Denn es ist auch heute noch die Anmaßung weit verbreitet, als müßten und könnten „die Christen gegen

die Angehörigen dieses Volkes als Rächer der Verurteilung Jesu auftreten“ (S. 61). Daß der Antisemitismus der Moderne von daher eine nicht unwichtige Rechtfertigung und bedeutsamen Auftrieb erhielt, ist unbestritten.

„Dieser angeblichen Kollektivschuld des jüdischen Volkes an der Verurteilung und am Tode Jesu“ (S. 105), wird eine biblisch-theologische Besinnung über das gemeinsame Erbe entgegengesetzt. Entscheidend aber bleibt, daß diese Kehrtwendung im Bereich der Predigt und der religiösen Unterweisung sich vollzieht und dort zu greifbaren Konsequenzen führt. Doch darf man dabei nicht stehenbleiben. Es muß zum brüderlichen Dialog kommen. Hier kann man sich erst mit langsam tastenden Schritten aufeinander zu bewegen. Denn „diese Aufgabe ist zu neu, als daß sie schon jetzt bewältigt werden könnte“ (S. 117).

Im ganzen läuft die Erklärung auf das Angebot und die Durchsetzung einer brüderlichen Haltung zwischen Juden und Christen hinaus, die sich für die ganze Welt zum Segen auswirken kann und soll. „So kann man denn über das jüdische Volk nichts Größeres und Ehrevolleres sagen, als daß es erwählt wurde, damit es durch Christus, den Nachkommen Abrahams schlechthin, diesen Segen Gottes der ganzen Menschheit übertrage“ (S. 131). Man kann an diesem soliden Buch nicht vorübergehen, wenn man sich über die sogenannte Judenerklärung des II. Vaticanum unterrichten will. Rudolf Pfisterer

## STAAT UND KIRCHE

*Evangelisches Staatslexikon.* Herausgegeben von Hermann Kunst und Stegfried Grundmann in Verbindung mit Wilhelm Schneemelcher und Roman Herzog. LXIV Seiten und 2800 Spalten, Stichwortregister. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1966. Leinen DM 75.—.

Die bewährte Lexikareihe des Kreuz-Verlags — Evangelisches Soziallexikon, Weltkirchenlexikon, Pädagogisches Lexikon, Handbuch und Lexikon für Entwicklungspolitik — ist jetzt durch ein „Evangelisches Staatslexikon“ fortgesetzt worden. Der Ti-

tel könnte mißverständliche Assoziationen auslösen, denn der Vorstellung von einem „evangelischen Staat“ dürfte ja schon längst der Abschied gegeben sein. Aber wie derartige Titel oftmals in komprimierter Verkürzung den eigentlichen Inhalt zu umschreiben suchen, so auch hier: Ausgehend von der Wende, die durch die Reformation in Staat und Gesellschaft angebahnt wurde und in dem reformatorischen Menschenbild, das in einem vorangestellten Doppelartikel „Der Mensch des technischen Zeitalters in Recht und Theologie“ umrissen wird, ihre Grundlage hat, soll der Benutzer mit den wichtigsten Sachverhalten des öffentlichen Lebens der Gegenwart wie der Vergangenheit vertraut gemacht werden.

Diese innere Verklammerung verleiht den Beiträgen der 295 Mitarbeiter aus den beteiligten Fachgebieten eine bemerkenswerte Geschlossenheit. Die charakteristischen Merkmale des jeweils behandelten Gegenstandes haben dabei den Vorrang vor individuellen Lehrmeinungen, gegensätzliche Beurteilungen dienen nicht dem akademischen Disput, sondern der Erhellung und Klärung des zur Debatte stehenden Problems. Zudem wird der Leser nicht mit einer erdrückenden Fülle von atomisierten Details überschüttet, sondern kann sich an den Leitgedanken und Schwerpunkten, nach denen das Lexikon aufgebaut ist, orientieren. Trotzdem gibt es kaum ein Stichwort aus dem fast uferlosen Bereich des öffentlichen Lebens, das nicht irgendwo auftauchte — wenn auch nicht immer als monographische Abhandlung, so doch in anderen Zusammenhängen, auf die ein ausgiebiges Register sorgsam verweist.

Als besonders verdienstlich darf hervorgehoben werden, daß von den Bearbeitern ungeachtet der oft diffizilen Materie und des überknappen Raums Allgemeinverständlichkeit angestrebt und meist auch erreicht wurde. So vermag dieses respektable Nachschlagewerk durch seinen internationalen Zuschnitt wie seine geistige Spannweite nicht nur zuverlässige Auskünfte zu vermitteln und die eigene Urteilsbildung zu fördern, es weckt zugleich auch die staats- und gesellschaftspolitische Verantwortung, die in unseren Kirchen oft noch so wenig erkannt und praktiziert wird. Darin leistet das Lexikon geradezu einen ökumenischen

Dienst! Unter diesem Aspekt wird man freilich bedauern, daß es sich um ein ausschließlich westdeutsches Unternehmen handelt, wenn dies auch aus dem Zwang der Umstände zu erklären sein wird. Zu manchen Fragen würde man gerne das Urteil und die Erfahrung von Christen aus der DDR oder den osteuropäischen Ländern beigetragen wissen, zumal die Herausgeber sich von ihrer Arbeit „das Zeugnis eines in evangelischer Freiheit vollzogenen Ringens und Strebens um einen Beitrag zur Lösung der Fragen in Kirche und Staat in beiden Teilen unseres zertrennten Vaterlandes“ erwarten (S. XVII). Dieser Mangel schmälert nicht die unbestreitbare Gesamtleistung des „Evangelischen Staatslexikons“, macht aber Einseitigkeiten unvermeidlich und läßt auch an dieser Stelle den schmerzlichen Riß erkennen, der durch das einstmals „christliche Abendland“ hindurchgeht.

Auf Einzelheiten einzugehen, fehlt der Platz. Natürlich ließen sich auch hier und da kritische Anmerkungen machen — über das gelegentlich unterschiedliche Niveau der Beiträge, über Unebenheiten und Lücken, Grenzziehungen und Akzentsetzungen. Wie könnte das bei einer solchen Gemeinschaftsarbeit auch anders sein! Doch jeder, der je mit der Redaktionsarbeit eines Lexikons befaßt war, wird den Herausgebern bestätigen müssen, daß hier ein Höchstmaß an Sachkunde, Gewissenhaftigkeit und Ausgewogenheit zum Einsatz und zum Ziel gekommen ist. Kg.

*Religionsfreiheit.* Ein Problem für Staat und Kirche. Beiträge von Karl Rahner, Hans Maier, Ulrich Mann und Michael Schmaus. (Theologische Fragen heute, Band 9.) Max Hueber Verlag, München 1966. 137 Seiten. Kart. DM 5.80.

Vier trotz äußerer Kürze gewichtige Beiträge zum Problem der Religionsfreiheit bilden den Inhalt des schmalen Bandes. Karl Rahner schrieb „Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit“. Hans Maier berichtet über „Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen“. Ulrich Manns Beitrag trägt den Titel „Religion als theologisches Problem unserer Zeit“. Den Abschluß bildet Michael Schmaus' Aufsatz „Die Toleranz“.

Man kann alle Beiträge sowohl als Einführung in die Problematik der Religionsfreiheit lesen wie auch als Erhellung des denkerischen Untergrunds, auf dem die Vatikanische Erklärung über die Religionsfreiheit entstand. Zu beidem liefern die Anmerkungen zahlreiche weiterführende Literaturhinweise, die auch die modernere einschlägige protestantische Literatur berücksichtigen. Wer den Band als Einführung in die Hand nimmt, sollte den Rahnerschen Beitrag als den anspruchsvollsten zuletzt lesen. Vielleicht wäre es für den Zweck der Einführung günstig gewesen, dem Buch in wenigen Stichworten die wichtigsten Lebensdaten der vier Autoren beizufügen.

Claus Kemper

## WELTWEITER AUFTRAG

*Leslie Newbigin*, Missionarische Kirche in weltlicher Welt. Der dreieinige Gott und unsere Sendung. Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1966. 88 Seiten. Brosch. DM 6.80.

Häufig entscheidet ein Verlag über das Bekanntwerden eines Buches. Deshalb scheint es mir wichtig, auf ein kleines Buch eines bekannten Autors in einem unbekanntem Verlag hinzuweisen, das weite Verbreitung verdient. Es ist erschienen in einer Schriftenreihe der süddeutschen Redemptoristen, die sich „Theologische Brennpunkte“ nennt. Mit der „Bedeutung der Trinitätslehre für die heutige Mission“ (so ist die wörtliche Übersetzung des englischen Titels im Unterschied zum recht pointierten deutschen) beschäftigt sich ja spätestens seit dem Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils intensiv auch die römisch-katholische Kirche.

Newbigins Ausgangspunkt ist die Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat und die zunehmende Erkenntnis, daß die Mission „nicht so sehr eine Institution als eine Expedition im Namen Christi“ ist und „Mission der ganzen Kirche für die ganze Welt“ sein muß (S. 2). Demgegenüber steht die Feststellung, daß die missionarische Bewegung ihren Schwung verloren hat und in den Kirchen

Unsicherheit über die Einzigartigkeit und Endgültigkeit des Evangeliums besteht.

Bischof Newbigin mit seinen umfassenden Kenntnissen der Missionspraxis und -theorie, der Probleme der heutigen Welt und der Kirchen- und Theologiegeschichte ist der geeignete Mann, um seinem Thema gerecht zu werden. Das eigentliche Thema („Die Bedeutung der Trinitätslehre“) wird ausdrücklich nur auf vier Seiten abgehandelt, aber dann wird es auf drei brennende Fragen bezogen, die sich heute den Kirchen stellen.

(1) Zu jeder Lehre von der Mission gehört die Erkenntnis der Bedeutung der weltlichen Geschichte. In Fortführung der Überlegung von Neu-Delhi zu diesem Thema heißt es: „Die Kirche sollte nachgerade gelernt haben, daß sie normalerweise ‚gegen den Strom‘ zu schwimmen hat. Was aber ist ‚der Strom‘? Steht nicht auch er unter Gottes Regiment?“ (S. 30) Für den Verfasser „ist die christliche Mission der Schlüssel zur Weltgeschichte“. Die gute Auslegung von Markus 13 hilft dazu, diesen Satz nicht mißzuverstehen.

(2) Auch die rapide Veränderung der ganzen Welt durch die Säkularisierung hat zu Unsicherheit in der Missionsarbeit geführt. Daher müssen wir neu die „weltlichen“ Strukturen (Staat, Wirtschaft, Kultur usw.) verstehen lernen. Auch sie können als Teil von Gottes Schöpfung anerkannt werden. Der Heilige Geist befähigt Männer und Frauen zum christlichen Mitwirken in den Strukturen. Das erfordert allerdings völlig neue Formen der missionarischen Tätigkeit. Die „Entsakralisierung“ gehört jedenfalls auch zu Gottes Weg, und sie sollte uns nicht zur Resignation führen. Interessant ist hierbei, wie diese Überlegungen teilweise bei der Konferenz für Kirche und Gesellschaft weitergeführt wurden (etwa die Bedeutung der Revolution).

(3) „Warum fehlt es so sehr an Unternehmungsgeist für neue Vorstöße?“ (S. 72) Hier geht es um scharfe Kritik an der heutigen Missionspraxis (Gesetzlichkeit, finanzielle Abhängigkeit). Der wesentliche Vorwurf besteht im mangelnden Vertrauen auf den Heiligen Geist. Newbigin fordert, „dem Heiligen Geist nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis der Mission

einen viel zentraleren Platz einzuräumen“ (S. 83), und dieser Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes. Immer wieder wird deutlich, daß die ganze trinitarische Gotteslehre nicht ausreichend entfaltet worden ist. Diese Überlegungen decken sich an vielen Stellen mit denen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Fortführung der Neu-Delhi-Erklärung über die Einheit und werden daher im ökumenischen Gespräch noch größere Bedeutung bekommen.

Ich stelle mir als Leser dieses kleinen Buches nicht zuletzt den Gemeindepfarrer vor, dem ein Missionsfest (im doppelten Sinn des Wortes) „bevorsteht“. Vielleicht gelingt ihm mit Newbigins Hilfe ein neuer Ansatzpunkt. Daß dieses Buch außerdem in die theologische Ausbildung und in die Missionshäuser gehört, sollte selbstverständlich sein.

Reinhard Groscurth

*Freunde in aller Welt.* II. Folge. Hrsg. von Hans Eich und Hans Frevert. Signal-Verlag Hans Frevert, Baden-Baden 1966. 271 Seiten. DM 16.80.

Eich und Frevert versuchen, für den Dienst junger Menschen in aller Welt zu werben. Sie tun es auch in dieser II. Folge nicht mit leeren Appellen, sondern mit sehr lebendigen, überzeugenden Schilderungen. Text- und Bildmaterial wurden gut ausgewählt, ohne daß eine blasse Gleichförmigkeit der Berichte dabei herauskam. Im Gegenteil!

Berücksichtigung fanden Italien, Afrika, Asien, ferne Inseln und Lateinamerika.

Eine Übersicht über Organisationen und Verbände sowie biographische Angaben und ein Literaturnachweis vervollständigen das zu Geschenkzwecken (Konfirmation!) sehr geeignete Werk.

Adolf Wischmann

## ÖKUMENISCHE BIBLIOGRAPHIE

*Hermann Delfs*, Ökumenische Literaturkunde. Herausgegeben von D. F. Siegmund-Schultze. Schriften des Ökumenischen Archivs Soest, Bd. 3. Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker und Jahn, Soest 1966. 580 Seiten. Ln. DM 68.—

Man greift nicht ohne freudige Erwartung zur neuen „Ökumenischen Literaturkunde“, da die vorliegenden ökumenischen Bibliographien angesichts der Fülle neuer Literatur inzwischen überholt sind. Die „Literaturkunde“ führt die im Ökumenischen Archiv Soest vorhandenen Druckschriften ökumenischen Inhalts auf. Sie ist in 3 Teile gegliedert: 1. Die ökumenische Bewegung (Vorläufer, Biographien, Einzelbewegungen); 2. Kirchen und Gemeinschaften (Geschichte und Lehre der einzelnen Kirchen und ihr Verhältnis zu anderen Kirchen und zur Ökumene; Gemeinschaften und Vereinigungen; Sekten); 3. Länder und Kontinente (Geschichte und Situation der Kirchen und der ökumenischen Bestrebungen in den einzelnen Ländern und Kontinenten). Mit viel Mühe sind hier unendlich viele Titel in 100 Unterabschnitten zusammengestellt worden. Doch die Erwartungen werden leider enttäuscht. Viele wichtige Bücher fehlen. Das ist auch dem Bearbeiter und Herausgeber bewußt und ihnen in keiner Weise vorzuwerfen, da jede Bibliothek ihre Schätze, aber auch ihre Lücken hat. Nur sollte man ein Werk, in dem wichtige Werke fehlen, auch nicht als „Ökumenische Literaturkunde“ bezeichnen. Auch andere Mängel sind auf die Tatsache zurückzuführen, daß hier lediglich ein Inventarverzeichnis vorliegt. So werden manche Veröffentlichungen nur mit ihrem englischen Titel, nicht aber in der deutschen Übersetzung angegeben. Periphere Bereiche sind oft mit mehr Titeln vertreten als zentrale Themen ökumenischer Geschichte und Theologie. Viele Schriften gehören nicht zum Thema, z. B. Festschriften von Kirchengemeinden oder „Jesus in unserem Schülerleben“. Aber auch die Anordnung ist wenig befriedigend. Oft vermißt man eine chronologische Ordnung der Titel. Der 1. Teil mit der eigentlich ökumenischen Literatur wird erdrückt von der fast doppelt so großen Zahl der Titel im 2. und 3. Teil. Hier hätte man ausforsten müssen. Auch finden sich in diesen beiden Teilen viele Titel, z. B. über Unionsverhandlungen, die besser im 1. Teil untergebracht worden wären. Vor allem aber vermißt man die Zusammenfassung der Literatur unter theologischen Gesichtspunkten. Veröffentlichungen zu Unionsverhandlungen, zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft, ökumenische Ar-

beiten zur Ekklesiologie, zur Sozialethik oder grundlegende Werke zur ökumenischen Problematik sind über die 100 Abschnitte des Buches verteilt. Das erleichtert nicht gerade die Orientierung. Das Buch hat gewiß seinen Wert, indem es einen Überblick über die reichhaltigen Bestände des Ökumenischen Archivs zu Soest gibt. Wer über ökumenische Themen arbeitet, wird hier manchen Hinweis finden. Wer eine umfassende, streng sachbezogene und gut geordnete ökumenische Bibliographie zusammenstellen möchte, wird dieses Verzeichnis mit großem Gewinn benutzen können. Es ist zu hoffen, daß diese wichtige Aufgabe bald in Angriff genommen wird.

Günther Gaßmann

## EUGENE C. BLAKE

*Marlene Maertens*, Eugene Carson Blake.  
Der 2. Generalsekretär des Ökumenischen Rates. Lettner-Verlag, Berlin 1966.  
111 Seiten. Engl. geb. DM 6.80.

Verhältnismäßig kurze Zeit nach der Wahl Blakes zum Nachfolger Willem A. Visser 't Hoofts erschien diese erste deutsche Veröffentlichung über den neuen Generalsekretär des Ökumenischen Rates. In fünf Kapiteln zeichnet die Verfasserin ein Bild des amerikanischen Theologen und Kirchenführers, dessen Werdegang und Tätigkeit im amerikanischen Kirchenleben und in der Ökumene bei uns bisher nicht so bekannt waren. Blakes biblisch begründetes Denken, sein Einsatz in Kirche und Öffentlichkeit der USA (der seinen Namen tragende Unionsplan beschäftigt seit Jahren intensiv die beteiligten amerikanischen Kirchen), sein Eintreten für eine gerechte Lö-

sung des Rassenproblems (u. a. der „Marsch auf Washington“ am 28. 8. 1963), seine Mitwirkung im Regierungsprogramm „Kampf gegen die Armut“ — alles das wird lebendig, mit manchen in die Schilderung eingestreuten Erlebnissen, dargestellt. Ein 6. Kapitel bringt in Übersetzung zwei Predigten, einen Aufsatz und zwei akademische Vorlesungen, u. a. auch Blakes inzwischen bekanntgewordene Predigt, in der er den eben erwähnten Unionsplan skizzierte. So spricht Blake auch unmittelbar zum Leser. Dem Band sind Photos beigegeben, die Blake bei ökumenischen Veranstaltungen zeigen.

Die Freude wird getrübt durch die Wiedergabe eines Satzes über den Kommunismus, den Blake in seiner Dankansprache vor dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates nach seiner Wahl gesagt haben soll (S. 9). Im Sitzungsprotokoll, das Blakes Ansprache wörtlich wiedergibt, findet sich weder dieser noch ein ähnlicher Satz, und auch Ohrenzeugen haben bestätigt, daß er nicht gesprochen wurde. Man könnte sich auch schlecht vorstellen, daß Blake bei einer so einseitigen Stellung mit solcher Einmütigkeit gewählt worden wäre, wie es tatsächlich geschah. Das führt dazu, daß man auch den übrigen wiedergegebenen Äußerungen Blakes skeptisch gegenübersteht, wodurch der an sich gute Zweck des Bändchens beeinträchtigt wird. Der Rezensent konnte Blakes Predigt zum Unionsplan anhand einer anderen Übersetzung nachprüfen und fand dabei keine sinnverändernden Formulierungen. Für alle übrigen Zitate jedoch kann leider keine Garantie übernommen werden.

Claus Kemper

### *Nachwort der Schriftleitung*

Die ersten beiden Artikel dieses Heftes fragen nach Sinn und Aussage des Bekenntnisses heute. Die Frage wird hineingestellt in Leben und Sendung der asiatischen Kirchen, denn dort ergibt sich ihre Aktualität, zugleich aber auch ihr Rückbezug auf die „alten“ Kirchen des Westens, in denen sie zum Brennpunkt theologischer Diskussion und zum Prüfstein ökumenischer Gemeinschaft geworden ist. So könnten wir uns denken, daß von diesen Beiträgen eine hilfreich klärende Wirkung auf das Durchdenken unserer eigenen konfessionellen Situation ausgeht.

Das von Otmar Schulz zusammengestellte Presse-Echo auf die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ möchte nicht nur registrieren und sortieren, was an kirchlichen und weltlichen Reaktionen zu verzeichnen ist. Mehr noch kommt es uns darauf an, die für die Nach- und Weiterarbeit an den Genfer Themen wichtigen Gedanken und Beobachtungen hervorzuheben, auch wenn diese gelegentlich erst auf der Folie von Mißverständnissen oder Einseitigkeiten sichtbar werden. Übrigens erheben wir nicht den Anspruch, mit der Sammlung der Pressestimmen Vollständigkeit erreicht zu haben. Gerade deswegen bitten wir unsere Leser darum, uns auf Lücken in der Berichterstattung aufmerksam zu machen und wenn möglich die Zusendung bisher fehlender Artikel an uns zu veranlassen.

Unter „Dokumente und Berichte“ erscheint an erster Stelle die Konsultation über die „Gebetswoche für die christliche Einheit“, die sich mit der Zukunft der sog. Ökumenischen Gebetswoche beschäftigt. Wir sollten diesen Bericht nicht zu schnell „überlesen“, denn er rührt an das Herzstück unserer ökumenischen Gemeinschaft, führt uns an den Ausgangspunkt unseres Einsseins und Einswerdens in Christus, denn ohne das gemeinsame Gebet bliebe auch all unser ökumenisches Denken und Tun „ein tönend Erz oder eine klingende Schelle“.

Das Dokument „Evangelisation heute“ ist schon als Vorabdruck aus dieser Nummer in erfreulich großer Anzahl verbreitet worden. Sonderdrucke können auch weiterhin vom Verlag zum Preis von DM 0,50 pro Stück angefordert werden.

Schließlich bitten wir um besondere Aufmerksamkeit für den unter „Ökumenische Praxis“ abgedruckten Bericht über die Behandlung der Ökumene im Religionsunterricht der Schulen und Kirchen. Auch diese Übersicht dient nicht in erster Linie statistischen Zwecken, sondern möchte auf einen Mangel hinweisen, der im Zeitalter der Ökumene nicht mehr tragbar erscheint und dringend der Abhilfe bedarf. Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Oberkirchenrat Johannes Bartelt, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Günther Gaßmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Pfarrer Reinhard Groscurth, Genf 20, Route de Ferney 150 / Prof. D. Dr. Günther Harder, Berlin 37, Fischerhüttenstr. 24 / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Kehl, Friedrichstr. 8 / Oberkirchenrat Claus Kemper, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Yoshinobu Kumazawa, Vereinigte Kirchliche Hochschule (Shingaku Daigaku), Tokyo / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Hans Jochen Margull, 4 of 7, 5 chome, Denenchofu, Ota-ku, Tokyo / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest i. W., Wiesenstr. 26 / Archimandrit Dr. Damaskinos Papandreou, Taizé — Communauté, Frankreich / Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Breslauer Weg 42 / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt a. M., Elkenbachstr. 36 / Prof. Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Wiesbaden, Aarstr. 37 a / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Genf 20, Route de Ferney 150 / Präsident D. Adolf Wischmann, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109.

## Laufend gesucht

gegen Vergütung vergriffene Nummern  
der Ökumenischen Rundschau: 1/1964 und  
1 und 2/1966. Ferner Beiheft Nr. 1:  
Autorität und geistliche Vollmacht.

**Evang. Missionsverlag · 7 Stuttgart 1**

## Zeugnis für alle Völker

Predigten aus der Ökumene  
Herausgegeben von  
Hanfried Krüger und  
Claus Kemper  
270 Seiten, lamin. Kart.  
DM 18.50

„Wie wird heute in Ceylon, Indien, Japan, Ghana, Südafrika und Argentinien gepredigt? Wir wissen wenig genug davon. Deshalb ist es um so erfreulicher, daß die Oberkirchenräte Hanfried Krüger und Claus Kemper von der Ökumenischen Centrale in Frankfurt eine Sammlung von über 50 Predigten aus europäischen, asiatischen, afrikanischen, nord- und südamerikanischen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates zusammengestellt haben. *Diese Sammlung führt in die Vielfalt ein, in der in anderen Ländern und Erdteilen das Evangelium von Jesus Christus unter den verschiedenartigsten Lebensumständen gepredigt wird.* Dem Theologen bieten sich Möglichkeiten zur Analyse und zum Vergleich mit der Predigtweise seiner Kirche. Gemeindeglieder können einen Einblick in Leben und Zeugnis der Weltchristenheit gewinnen. Denn *das Wesen einer Kirche läßt sich nicht allein an ihren Bekenntnissen und Traditionen ablesen, sondern offenbart sich mindestens ebenso in ihrer allsonntäglichen Wortverkündigung.* Der missionarisch und ökumenisch Interessierte sollte sich dieses einzigartige Predigtwerk nicht entgehen lassen, zumal es auf dem Buchmarkt kaum etwas Ähnliches geben dürfte.“

Weltmissionsdienst

**Ehrenfried Klotz Verlag Stuttgart**

# Beihefte zur Ökumenischen Rundschau

Herausgegeben von Dr. Hanfried Krüger

Das Heft 1 dieser Reihe mit dem Titel

## **Autorität und geistliche Vollmacht**

herausgegeben von *Prof. Wolfgang Schweitzer* und *Pfarrer Claus Kemper*, ist leider völlig vergriffen.

Nr. 2

*Wolfgang Schweitzer*

## **Christen im raschen sozialen Umbruch heute**

64 S. Preis für Bezieher der Ökumenischen Rundschau DM 4.50, sonst DM 5.80.

Das Heft enthält den äußerst instruktiven Beitrag zur Vorbereitung der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ im Sommer 1966 und ist für die Diskussion über diesen Themenkreis von aktueller Bedeutung.

Nr. 3/4

## **Ökumenische Bewegung 1963/64**

von Dr. *Hanfried Krüger*. Dieser Dokumentarbericht, der einen Abdruck aus dem „Kirchlichen Jahrbuch“ darstellt, umfaßt zwei Jahre, die überaus reich waren an großen ökumenischen Konferenzen und Ereignissen.

Aus einer Zuschrift von Bischof Friedrich Müller, Evangelische Kirche in Rumänien, an den Herausgeber: „Es drängt mich, Sie herzlich zu beglückwünschen. Zuverlässige Information, sachliche Klarheit, Unbefangenheit in der Bewertung, Nüchternheit in der Ausrichtung: damit helfen Sie Ihren Lesern, zu geklärter Beurteilung zu gelangen.“

Der Preis dieses Doppelheftes 3/4 beträgt bei 184 Seiten für Bezieher DM 7,50, sonst DM 9.—.

Nr. 5

## **Wort und Abendmahl**

Bericht über die 2. theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Herausgegeben von Dr. *Ronald R. Williams*, Bischof von Leicester

110 Seiten. Preis für Bezieher DM 5.80, sonst DM 7.—.

Die Reihe wird fortgesetzt.

---

**Evang. Missionsverlag · 7 Stuttgart 1**

# Schriften aus Taizé

Neuerscheinung

## Roger Schutz

### Dynamik des Vorläufigen

Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen. 128 Seiten. Leinen 12,80 DM

Diese Publikation des Priors von Taizé ist von dem Gedanken bestimmt, daß der Ökumenismus nur aus einer Dynamik leben kann, die „ihn immer wieder dazu zwingt, in eine neue Dimension vorzustoßen“. Als heute mögliche Schritte und wahrhaft ökumenische Gesten nennt und beschreibt der Autor: Vermeiden, daß es zu einem Bruch zwischen den Generationen kommt. Die Begegnung mit denen, die nicht glauben können, suchen. Die Gemeinschaft mit der Welt der Armen wiederfinden.

*Deutsches Pfarrerberblatt*



Gütersloher  
Verlagshaus  
Gerd Mohn

Die Schriften aus Taizé leisten einen wichtigen Beitrag zum ökumenischen Gespräch und wenden sich an alle, die nach neuen Wegen suchen, um die praktische Verwirklichung der Einheit der Kirchen herbeizuführen.

*Ferner sind lieferbar*

## Roger Schutz Einheit und Zukunft

Die Christenheit im technischen Zeitalter. Aus dem Französischen übersetzt von M. Bergmann und Chr. v. Wachter. 112 Seiten. Leinen 8,80 DM

## Roger Schutz Das Heute Gottes

Aus dem Französischen übersetzt von R. Bochinger. 3. Auflage. 132 Seiten. Leinen 8,80 DM

## Max Thurian Aktion und Kontemplation

Das geistliche Leben des modernen Menschen. Aus dem Französischen übersetzt von R. Bochinger. 116 Seiten. Leinen 9,80 DM

## Max Thurian Sichtbare Einheit

Aus dem Französischen übersetzt von R. Bochinger. 184 Seiten. Leinen 14,80 DM

## Die Regel von Taizé

Zweisprachige Ausgabe, deutsch und französisch. 3. Auflage. 107 Seiten. Leinen 9,80 DM

## Die Gnade des Gebets

Herausgegeben und übersetzt aus dem Französischen von R. Bochinger. 163 Seiten. Leinen 12,80 DM

---

# Ökumene und Ostkirche

---

## Wo steht die Ökumene heute?

Evangelisches Forum, Band 9. 1967. 98 Seiten, kart. 5,80 DM

Inhalt: *Klaus Haendler/Münster*, Historische und sachliche Aspekte der ökumenischen Bewegung. *Peter Bläser/Paderborn*, Grundlinien des Ökumenismus nach katholischem Verständnis. *Heinz Renkewitz/Arnoldshain*, Gedanken über die Zukunft der ökumenischen Bewegung.

Ökumene wird hier umfassender als im landläufigen Sinne verstanden; daher ist der Katholizismus mit dem Beitrag eines seiner Ökumeniker einbezogen.

## Konrad Onasch / Russische Kirchengeschichte in Grundzügen

Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung M1. 1967. Etwa 140 Seiten, kart., etwa 15,80 DM, in Subskr. brosch. etwa 12,60 DM

Dieser Band bietet eine anregende und informierende Darstellung der russischen Kirchengeschichte von ihren Anfängen im 10. Jahrhundert bis zur Patriarchatskirche in der heutigen Sowjetunion. Dabei werden kirchliche Fakten vorgetragen, die durch Analysen der Epochen der kulturgeschichtlichen Entwicklung ein überaus reiches und lebendiges Hintergrundbild erhalten. Die russische Literatur, der Kirchenbau und die Ikonenmalerei werden so in ihrer interessanten Problematik vor dem Leser ausbreitet.

## Kirche im Osten

Band 10/1967. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, herausgegeben von *Robert Stupperich* in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut. 1967. Etwa 192 Seiten, Leinen, etwa 16,80 DM

Inhalt: *Berthold Spuler*, Das Christentum bei den Arabern. *Panagiotos Demetropoulos*, Kirche und Staat in griechisch-orthodoxer Sicht. *Robert Stupperich*, Der griechische Einfluß auf die Russische Orthodoxe Kirche vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. *Bernhard Stasiewski*, Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte. *Zdenek Trtik*, Die Tschechoslowakische Kirche. *Hans Petri*, Der Agendenstreit in evangelischen Gemeinden Südrußlands. *Wolfgang Vogelsang*, Theodor Zöckler (Zu seinem 100. Geburtstag am 5. 3. 1967).

Zu Band 9: „Auch der neunte Band dieses bewährten Jahrbuches vereint in abgewogener Weise aktuelle und historische Fragestellungen. Er sollte überall dort Beachtung und Studium finden, wo man ernsthaft eine Begegnung mit den Kirchen des Ostens sucht.“  
Ökumen. Rundschau 4/1966



Vandenhoeck & Ruprecht

## „SIEHE, ICH MACHE ALLES NEU“

Das Leitwort für die Weltkirchenkonferenz 1968 und seine biblischen Hintergründe

VON GUSTAV STÄHLIN

### I. Gottes eschatologisches Programm

Das Wort „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21,5) ist ein Programm, nicht nur für die nächste Weltkirchenkonferenz und für die Periode, die sie inaugrieren soll, sondern für ein ungleich größeres Ereignis und für eine ungleich wichtigere Periode der Geschichte, nämlich für deren letzte Periode, für die Ereignisse, mit denen — nach der Schau des Sehers Johannes — Gott selbst das Ende der Geschichte schlechthin heraufführen wird. Jenes Programmwort bezeichnet das Endziel des gesamten Wirkens Gottes an der Welt. Es ist Gottes eschatologisches Programm.

Um dieses Wort für heute zu gewinnen, müssen wir versuchen, es aus seinem Einst zu begreifen. Es gilt zunächst, es aus seinem ursprünglichen Text- und Gedankenzusammenhang heraus zu verstehen und uns Sinn und Intention seiner einzelnen Elemente deutlich zu machen. Erst nach diesen beiden Schritten kann der nächste folgen: der Versuch, das Gewicht seiner theologischen Aussage und ihre Relevanz für die Welt von heute und für unsere Verkündigung zu erkennen.

### II. Der Textzusammenhang in Offb. 21

#### 1. Die Visionen und Auditionen

Das Wort „Siehe, ich mache alles neu“ steht am Anfang des Schlußabschnittes des Neuen Testaments, der die beiden letzten Kapitel des Offenbarungsbuches füllt.

Die Kapitel 21 und 22 sind die Krönung des gesamten kunstvollen Baues, den der Seher Johannes in seinem Offenbarungsbuch errichtet hat — auch er könnte von sich mit ähnlichem Recht, wenn auch in einem anderen Sinn, wie der Apostel Paulus sagen (vgl. 1. Kor. 3,10), er sei ein „weiser Architekt“.

a. Am Anfang dieses großen Schlußabschnittes stehen eine den ganzen Kosmos umfassende Doppelvision und zwei Auditionen. Vorausgegangen war (20,11–15) das Endgericht, dem auch Tod und Hades, die Höllenmacht, verfallen. Mit diesem Gericht ist die entscheidende Voraussetzung geschaffen für den Aufbau des neuen Kosmos, den der Seher schaut; er ist eine total neue, im radikalen Sinn ganz andere Wirklichkeit, als es die bisherige Wirklichkeit war. Diese bisherige Welt ist nicht mehr; sie ist „weggegangen“, sagt der Seher in eigentümlich schlichter

Weise. Wahrscheinlich wiederholt er damit im Sinn des Plusquamperfekts das, was er zu Beginn der Gerichtsvision 20,11 geschaut hatte: Himmel und Erde flohen vor dem Antlitz dessen, der auf dem Richterstuhl sitzt, d. h. der bisherige Kosmos kann vor Gottes Gericht nicht bestehen; darum die Flucht in das Nichtsein. Für dieses Verständnis spricht auch das Präsens in dem schlichten Sätzchen (21,1 c): Auch das Meer ist nicht mehr da. Das bedeutet: Himmel, Erde und Meer, d. h. der alte Kosmos ist abgetreten, um einem neuen Platz zu machen, der „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ umfaßt, aber kein neues Meer (s. u.). Das ist der erste Akt der Vision.

b. Darauf folgt sogleich ein zweiter: aus dem neuen Himmel senkt sich die neue Gottesstadt auf die neue Erde herab, das neue Jerusalem, und tritt an die Stelle der alten. Auch hier ist es wieder wie beim ersten Akt: wie dort nicht etwa die alte Welt in ihren einzelnen Bestandteilen umgewandelt wird, sondern eine völlig neue Welt an der Stelle der „weggegangenen“ alten erscheint, so wird auch nicht etwa das alte jüdische Jerusalem erneuert, sondern ein ganz neues, himmlisches tritt an seine Stelle. Hier spricht sich die mehrfach bezeugte Vorstellung aus, daß die neue eschatologische Wirklichkeit nicht eine irdische Wirklichkeit in verbesserter Auflage ist, sondern eine ganz andere, „himmlische“ Wirklichkeit, die in der Welt Gottes längst vorhanden ist und nur auf ihre Erfüllung, ihren descensus in die Welt, ihre kosmische Verwirklichung wartet. Diese Vorstellung findet sich nicht nur im zeitgenössischen Judentum, sondern auch im Neuen Testament in mehrfachen Abwandlungen, besonders eindrucksvoll in den Eingangsversen des 1. Petrusbriefs (1,4 f.): Wir Christen haben eine lebendige Hoffnung auf ein unverderbliches und unverwelkliches Erbe, das für uns im Himmel schon aufbewahrt wird und für das wir auf der Erde bis zu seiner Enthüllung durch die Kraft Gottes bewahrt werden.

c. Den zwei Akten der Vision entsprechen zwei Auditionen. Der Seher vernimmt nacheinander zwei Stimmen, die offenbar nicht dem gleichen Sprecher angehören, obwohl sie aus der gleichen Richtung kommen: die eine Stimme, wohl die eines himmlischen Herolds, kommt mit überirdischer Gewalt vom Himmel oder — wie die wohl ursprüngliche Lesart lautet — vom himmlischen Throne her, also aus der unmittelbaren Nähe Gottes. Diese Stimme deutet das in der gerade vorausgegangenen Vision Geschaute, die Herabkunft der neuen heiligen Stadt, als die Herstellung der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der Welt, weil ja schon das alte Jerusalem mit seinem Tempel als der irdische Wohnsitz Gottes galt (vgl. Apg. 7,46).

Das hier gebrauchte Wort *σκηνή*, eigentlich „Zelt“, „Hütte“, steht in mehreren bedeutsamen Beziehungen: es ist einerseits gegeben durch die Aufnahme alttestamentlich-prophetischer Worte (Sach. 2,10 f.; Ez. 37,27), andererseits wohl als ein konsonantengleiches Äquivalent für das hebräische Wort „Schechina“, die „(Gottes-)Wohnung“, zu verstehen, das wie andere verwandte Begriffe („Himmel“,

„Ort“) den Juden als Deckname für den unaussprechlichen Gottesnamen diene. Das Prinzip, ähnlich klingende Äquivalente oder griechische Wörter mit gleichem Konsonantenbestand für hebräische Worte einzusetzen, ist in der Septuaginta mehrfach zu beobachten. Aus dieser Beobachtung ergibt sich unmittelbar die Einsicht, daß mit *σκηνή, σκηνώ* „Wohnung“, „wohnen“ eben die Gegenwart Gottes selber gemeint ist. In der Deutung von Offb. 21,3 liegt also derselbe Gebrauch von „Wohnung“, „wohnen“ vor wie im Prolog des 4. Evangeliums (1,14): „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“; was damals im Erdenleben Jesu vorübergehend vorausgenommen war, das wird jetzt immerwährende Wirklichkeit: Gegenwart Gottes unter den Menschen. Und zugleich damit wird das, was Jesus sinnbildlich und prototypisch gelebt hatte, bleibende Wirklichkeit: die volle Gemeinschaft Gottes mit den Menschen; denn die gesamte Menschheit wird sein Volk sein, oder — wie wiederum eine andere, bedeutsame Textlesart (21,3) lautet — seine Völker. Diese Lesart kann als ein besonderer Ausdruck für den schrankenlosen Universalismus dieser Zukunftsschau gelten. Es gibt nicht mehr ein Gottesvolk unter vielen anderen Völkern, nein, alle Völker werden Gottesvölker sein; freilich werden damit die Unterschiede der Völker aufgehoben: sie werden alle zu einem Volk Gottes, zu der Menschheit Gottes vereinigt.

d. Die Stimme des himmlischen Herolds in V. 3 und 4 wird abgelöst durch eine andere Stimme, nämlich durch die Stimme dessen, der auf dem Thron sitzt, d. h. Gottes selber; er spricht gleichsam *ex cathedra*.

Solche Worte, die Gott selbst in den Mund gelegt werden, sind relativ selten im Neuen Testament. Das Alte Testament bringt deren eine große Menge, außer in der Urgeschichte und in der Geschichte Moses besonders bei den Propheten („So spricht der Herr“). Dagegen finden sich solche eigentlichen Gottesworte in den Evangelien nur drei, bei Jesu Taufe (Mark. 1,11 par), bei seiner Verklärung (Mark. 9,7 par) und zu Beginn seiner Passion nach Johannes (12,28); und in allen folgenden Teilen des Neuen Testaments fehlen solche Gottesworte im engeren Sinn ganz. An ihre Stelle treten in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen Herrenworte, Worte des erhöhten Christus (z. B. Apg. 9,4–6; 2. Kor. 12,9). Erst in der Johannesoffenbarung tauchen wieder eigentliche Gottesworte auf, aber auch hier nur zweimal, 1,8 und 21,5–8, zunächst also in der großen Selbstprädikation Gottes am Anfang: „Ich bin das Alpha und das Omega, der ist und war und kommt, der Allherrscher“. Der Anfang dieser Selbstprädikation kehrt dann auch in dem zweiten Gotteswort gegen Ende des Buches wieder: „Ich bin das Alpha und das Omega“ (21,6; vgl. auch 22,13). Zweifellos wollte der Seher den Inhalt dieser Rede als besonders wichtig kennzeichnen. An ihrem Anfang aber steht das programmatische Wort „Siehe, ich mache alles neu“, oder, wie man wohl auch übersetzen kann: „Siehe, ich schaffe ein neues All“.

## 2. Das Selbstzitat Gottes

a. In einem Teil der neutestamentlichen Gottesworte im engeren Sinn ist eine weitere Besonderheit zu beobachten: in ihnen werden alttestamentliche Gottesworte zitiert, oder es wird wenigstens darauf angespielt; man kann also von Selbstzitaten Gottes reden. Das gilt bekanntlich von den Himmelsstimmen bei Taufe und Verklärung Jesu (Ps. 2,7; Jes. 42,1). Das gilt auch von dem Programmwort „Siehe, ich mache alles neu“; denn es ist ein nur leicht verändertes Zitat aus einer Gottesrede bei Deuterocesaja (Jes. 43,19). Das gleiche läßt sich aber auch von einigen Botenworten in der Apokalypse sagen, die ja in Gottes Auftrag und Namen gesprochen werden, z. B. gerade die Worte des himmlischen Herolds in Offb. 21,3 f. Vor allem aber dürfen und müssen im Sinn des neutestamentlichen Kerygmas Jesu Zitate aus dem Alten Testament als solche Selbstzitate Gottes verstanden werden, zumal die Worte des erhöhten Christus in Apg. 13,47 (Jes. 49,6); Apg. 18,9 f. (Jes. 41,10; 43,5), Apg. 22,18 (Gen. 19,22); Apg. 26,16 (Ez. 2,1). Im Sinne des Lukas bedeutet dies: Jesus, der zum Kyrios und Pantokrator Erhöhte (Apg. 2,36; 10,36), zitiert sich selbst, wenn er Gottes Worte aus dem Alten Testament in seine Rede aufnimmt.

Mit diesem Phänomen der göttlichen Selbstzitate wollen die neutestamentlichen Autoren bezeugen, daß es derselbe Gott ist, der im Neuen wie im Alten Testament redet und handelt; sie deklarieren damit die untrennbare Einheit der beiden Testamente und die innere Kontinuität der Heilsgeschichte, die vom Anfang bis zum Ende das Werk des einen, gleichen Gottes ist. Von großer christologischer Bedeutung aber ist, daß die neutestamentlichen Zeugen mit diesem Phänomen der Selbstzitate, wo Jesus Christus sie anwendet, *seine* göttliche Würde unterstreichen.

b. Der Gottesspruch in Offb. 21,5 nimmt ein Wort aus einer der großen göttlichen Heilsankündigungen im Zweiten Jesajabuch auf, Jes. 43,19: „Siehe, ich schaffe ein Neues“. Wie bei vielen alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament ist auch hier der Kontext wichtig, den die bibelkundigen Autoren des Neuen Testaments im Ohr haben und dessen Kenntnis sie auch bei ihren Lesern voraussetzen. Das „Neue“ wird in dem Gottesspruch bei Deuterocesaja mit Bildern des Exodus unter Mose (V. 16 f.) und zugleich mit Motiven des Schöpferwirkens Gottes (V. 19 f.) geschildert. Das Neue nimmt also das Alte auf und ist doch ein schlechthin Neues: Kontinuität in der Diskontinuität.

Israel wird hier einerseits aufgerufen, dankbar zurückzuschauen auf die klassische Heilszeit unter Mose, den Auszug aus dem Lande des Unheils Ägypten und den Einzug in das Land des Heils Kanaan, andererseits aber doch dazu, nicht etwa — traurig und vorwurfsvoll im Blick auf die heillose Gegenwart — an der Vergangenheit hängen-zubleiben, sondern zuversichtlich vor-aus-zuschauen auf das Neue, Größere, den neuen Exodus, den Gott heraufführen will. Denn, das ist der Tenor des Ganzen, Gott ist es, der das aussichtslos Scheinende schafft, das immer scheinbar

vergeblich Erwartete, das, was wir nicht mehr glauben können, weil wir zu oft enttäuscht wurden — Gott schafft es dennoch! Das göttliche Dennoch ist der *cantus firmus* der biblischen Zeugen, denen allen es nicht weniger schwer wurde als der gegenwärtigen Generation, dieses Dennoch gläubig festzuhalten.

Das Gotteswort in Jes. 43 fährt fort: „Schon jetzt sproßt es“. Entgegen allem Schein, im Widerspruch zu allem Unglauben behauptet es: der Anfang des „Verheißenen“ ist schon da. Obwohl noch nichts Neues zu sehen ist, obwohl immer alles beim alten zu bleiben scheint, Gott ist und bleibt dennoch der zielstrebige Lenker der Geschichte, und das Neue, ganz andere ist im Werden, ist schon im Kommen. Es ist da in dem vollmächtigen Verheißungswort Gottes. Das ist die prophetische Botschaft gerade auf dem Tiefpunkt der israelitischen Geschichte, und das Neue Testament nimmt diese Kunde auf mit dem, was hier „das Evangelium“, die Heilsbotschaft schlechthin, heißt: Der neue Anfang Gottes ist sichtbar in die Geschichte getreten — in Jesus. Er ist der unscheinbare Keim des Neuen, die kleine, verborgene *ἀπαρχή*, der Erntebeginn, der der Vollendung im kosmischen Ausmaß gewiß macht, eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. S. 247 f).

Gott nimmt also das Wort, das er in einer schweren, verzweiflungsvollen Zeit durch den Zweiten Jesaja gesprochen hatte, durch den Seher Johannes wieder auf in einer ähnlich schweren Zeit, der Zeit der ersten Christenverfolgungen, wahrscheinlich unter Kaiser Domitian. Und jetzt hat das Verheißungswort Gottes einen noch viel umfassenderen Sinn als damals, obwohl auch schon Deuterjesaja den Kosmos einbezogen hatte, repräsentiert durch die Schakale und die jungen Strauße, die mit den Menschen einstimmen werden in den Preis Gottes, weil er die wasserlose Wüste in wasserreiches, fruchtbares Land wandelt. Jetzt aber geht es bei dem Neumachungsakt Gottes nicht nur um die ganze Erde und alles, was sie bewohnt, sondern auch um einen neuen Himmel. Diesen Unterschied deutet der Seher schon damit an, daß er zu der Form des Gotteswortes bei Deuterjesaja eine Vokabel hinzufügt: *πάντα*, „alles“, „das All“. Wir stoßen hier auf das oft zu beobachtende Grundprinzip im Verhältnis von Altem und Neuem Testament: Entsprechung mit Steigerung, das z. B. auch das prototypisch-antitypische Verhältnis von Mose und Christus bestimmt (vgl. 2. Kor. 3; Apg. 7,20—40; Hebr. 3,1—6).

### III. Die Grundmomente des Gottesspruches

In dem Programmwort Gottes ist jede einzelne Vokabel bedeutsam:

#### 1. Der Weckruf „Siehe!“

Wie schon das alttestamentliche Vorbild, so beginnt auch das neutestamentliche Wort mit dem Weckruf „Siehe!“, d. h. „Sieh auf, hab acht!“ Wo dieser Weckruf in

der Bibel erklingt, kündigt er meist etwas an, was den Hörer und Leser unmittelbar angeht, etwas, was von Gott her auf den Menschen zukommt. Oft ist es das, was die heutige Theologie als eine mythische Vorstellung abtut, worauf es aber den Menschen und Autoren des Neuen Testaments gerade besonders ankam, ein Eingriff Gottes in das irdische Geschehen (vgl. u. a. Matth. 1,20.23; 2,1.9.13.19). Eben dies ist in eminentem Sinn auch bei den beiden Auditionen der Fall, die am Anfang von Apokalypse 21 berichtet werden und die beide mit diesem „siehe“ beginnen (V. 3 und 5). Beidemale ist es zunächst der „Seher“, der mit diesem Weckruf zu dem aufgerufen wird, was seine primäre Aufgabe ist, zu „sehen“. Aber durch ihn ergeht der Ruf weiter an seine sieben Gemeinden und nicht nur an sie, sondern an die ganze Kirche — denn Sieben ist die Symbolzahl der alles umfassenden Ganzheit —: Seht auf, achtet auf das, was Gott sagt und tut! Das Sehen, das mit diesem „Siehe!“ gemeint ist, ist der Sehakt des Glaubens, von dem Adolf Schlatter gerne sprach, das gläubige Wahrnehmen des Handelns Gottes im Einzelleben wie in der Welt und insbesondere in seiner Heilsgeschichte mit der Menschheit. Hier aber in Offb. 21,5 ist „Siehe!“ der Aufruf zu der Einsicht, daß Gott am Ende der Geschichte allein handelt, daß das Neue, was an die Stelle der irdischen Geschichte tritt, ausschließlich sein Werk ist.

## 2. *Das Ich Gottes*

So folgt denn auch auf den Ruf „Siehe!“ sofort das Ich Gottes: „Ich mache alles neu“. Das Wort „ich“ ist zwar hier nicht betont; genau genommen steht es im griechischen Urtext gar nicht da. Und doch liegt dem Sinne nach ein deutlicher Nachdruck auf dem Ich, das hier spricht zwischen der Heroldsstimme von V. 3 f. und der Engelstimme von V. 9 ff. Es ist das Ich, das in dem Jahwenamen verborgen ist und sich in ihm kundtut: „Ich bin, der ich bin“, und das dann wiederkehrt in dem ebenso majestätischen „Ich bin (es)“ Jesu bei Johannes, das in verkürzter und darum verhüllter Form das göttliche Selbstbekenntnis Jesu enthält: „Ani hu“, „Ich bin Er“ (vgl. besonders Joh. 8,28 mit Jes. 43,10).

Die Erinnerung an das göttliche „Ani hu“ ist gerade bei unserer Stelle wohlbegründet; denn dort, wo das Gotteswort „Siehe, ich schaffe ein Neues“ zum ersten Mal erklingt, in Jes. 43,19, steht in unmittelbarer Nachbarschaft (V. 10) jenes, wörtlich zwar leicht, dem Sinne nach schwer übersetzbare „Ani hu“. An der genannten Stelle kann man es etwa so paraphrasieren: „Ich bin der, der allein das völlig Unmögliche möglich macht, der aus einer heillosen Vergangenheit eine heile Zukunft zu schaffen vermag, der das Tote lebendig macht, der das Nichtseiende ins Leben ruft, der aus dem Nichts das All schafft.“ Eben dies will der Gottesspruch in Offb. 21,5 aussprechen.

Das Ich Gottes ist in der Bibel kein statisches, sondern ein höchst dynamisches Ich: das Ich, das zwar „war und ist“, aber zugleich „kommt“ (nicht nur „sein wird“; vgl. die charakteristische Umbiegung von „sein“ zu „kommen“ in der triadischen Selbstprädikation Gottes „der ist und der war und der kommt“, Offb. 1,8; vgl. 1,4; 4,8), kein ruhendes, sondern ein höchst aktives Ich, das schafft, unermüdlich schafft, zumal am Anfang und am Ende.

### 3. Das Schöpferwort $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$

Eben dieses schaffende Ich spricht hier in Offb. 21,5. Denn  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$ , eigentlich ein vieldeutiges, oft auch ganz blasses „machen“, hat hier den spezifischen Sinn „schaffen“: das Schaffen des Schöpfers, wie mehrfach in der Septuaginta und im Neuen Testament (z. B. Offb. 14,7 = Ex. 20,11).<sup>1</sup>

Ganz im Sinn des alttestamentlichen Vorbildes Jes. 43 sagt das göttliche  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$  auch in Offb. 21,5: Ich schaffe etwas noch nie Dagewesenes, etwas schlechthin Neues. Was Gott hier proklamiert, ist also eine neue Schöpfung, der verheißene eschatologische Schöpfungsakt, der den unvergänglichen Endzustand heraufführt, und zwar läßt der Text erkennen, daß der neue Schöpfungsakt auch darin dem alten entspricht, daß er durch Gottes allmächtiges Wort in Szene gesetzt wird, nach dem Prinzip (Ps. 33,9): So er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so steht's da. Das kleine Wort  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$  von Offb. 21,5 ist hier das allmächtige Wort, das den Imperativen der 3. Person im Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen. 1) entspricht: Es werde Licht, es werde eine Feste, das Wasser sammle sich an einem Ort, die Erde lasse sprossen junges Grün, es sollen Lichter werden am Himmel, es wimmele das Wasser von lebenden Wesen, Vögel sollen fliegen über der Erde, und endlich: die Erde bringe hervor lebende Wesen!

So wie durch jene schöpferischen Imperative alles das wurde, was sie anordneten, so wie sämtliche Bestandteile des Kosmos durch ihre Nennung, ihren Aufruf durch Gott, ins Sein gerufen wurden, so entsteht die neue Schöpfung durch das eine Schöpferwort  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$  „ich schaffe“. Denn gleich im nächsten Vers fährt die Stimme des Schöpfers fort:  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\alpha\nu$  = „sie sind geworden“, nämlich der neue Himmel und die neue Erde, der neue Kosmos. Im Nu ist er erschaffen worden, so wie die einzelnen Schöpfungsakte bei der ersten Schöpfung sich nach Gen. 1 gleichfalls im Nu vollzogen. Aber was dort immerhin in einer längeren Kette von Akten geschah, die sich über mehrere „Tage“ hinzog, das geschieht jetzt in einem einzigen Akt.

### 4. Die Neuschöpfung des Alls

a. Das Gotteswort in Jes. 43,19 kündigte an: „Ich schaffe ein Neues“, das Gotteswort in Offb. 21,5 proklamiert: „Ich schaffe ein neues All“. Durch die Hinzu-

<sup>1</sup> Vgl. H. Braun, Art.  $\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega\ \kappa\tau\lambda.$ , in: ThW. VI, 456—483, bes. 457 f. 460 f.

fügung des Wörtchens *πάντα* zu seinem alttestamentlichen Vorbild will der Seher unterstreichen: was er geschaut und gehört hat, ist noch viel größer und umfassender als das, was dem Propheten des Zweiten Jesajabuches offenbart wurde. Es ist in einem sehr viel weiteren Sinne ökumenisch und kosmisch — *ökumenisch*: zwar wird auch dort die Menschheit aufgerufen, sich einbeziehen zu lassen in die Erkenntnis und Verehrung des einen wahren Gottes; denn Jes. 43,9 f. heißt es: Alle Völker mögen sich versammeln und zusammenkommen die Nationen . . . , damit sie zur Einsicht kommen und an mich glauben und erkennen, daß „ich es bin“; in der Apokalypse aber werden, wie schon dargelegt, alle Völker schlechtweg als Gottesvölker erklärt, d. h. aber: sie werden zu einer einzigen Gottesmenschheit. Und *kosmisch*: zwar sieht auch, wie schon gezeigt, der alttestamentliche Prophet die weitere Schöpfungswelt in Gestalt der Wüstentiere miteinbezogen in das Geschehen der Neuschöpfung und in das Gotteslob des Schöpfers. Aber, wie wir gleichfalls schon sahen, was der Seher hört und schaut und verkündigt, ist eine Neuschöpfung des gesamten Kosmos, von Erde und Himmel, so wie die Priesterschaft in Gen. 1 die Schöpfung des ganzen Kosmos beschreiben wollte.

b. Was wird dabei aber aus dem alten Kosmos? Was will das Wort *ἀπῆλθαν* („sie sind weggegangen“) aussagen, das in diesem Text zweimal steht (V. 1 u. 4)?

Offenbar wird hier keine von den großartigen Vorstellungen vom Weltuntergang angedeutet, die sich im Neuen Testament (und sämtlich auch schon vorher oder in seiner Umwelt) finden, weder die totale Vernichtung durch eine neue Sintflut oder durch einen neuen Weltbrand (wie Gen. 19) noch die Rückkehr in den Zustand des Chaos (vgl. 2. Petr. 2,10) noch auch die totale Verwandlung (vgl. 1. Kor. 15,51), die jetzt schon im Gange ist (vgl. 2. Kor. 3,18). Ganz ferne liegt auch die Vorstellung der Wiederherstellung eines status quo ante, aber auch die neutestamentliche Abwandlung dieses Gedankens in der *ἀνακεφαλαίωσις* des Alls in Christus.<sup>1</sup>

Statt dieses allen spricht der Seher Johannes ganz schlicht, fast kindlich von einem „Weggehen“: das Universum der ersten Schöpfung ist weggegangen. Ich habe schon eingangs die Vermutung ausgesprochen, daß dieses Wort zusammenzunehmen ist mit Offb. 20,11: „Die Erde und der Himmel flohen vor dem Angesichte Gottes, und es fand sich keine Stätte mehr für sie“, dies wohl deshalb, weil die neue Erde und der neue Himmel die Stelle der alten eingenommen haben. Das Wort *ἀπέρχομαι* „weggehen“ kommt offenbar nahe heran an den Sinn von *παρέρχομαι* „vorübergehen“ im Sinn von „vergehen“, wie es ähnlich schlicht in Jesu Worten steht: Matth. 5,18; Mark. 13,31. Auch in diesem letzten Wort ist offenkundig vorausgesetzt, daß an die Stelle der vergehenden Welt eine neue tritt, in der Jesu Worte ewige Geltung besitzen. Dasselbe Doppelgeschehen, das hier anvisiert ist

<sup>1</sup> Vgl. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>3</sup> 1947, 304 A 738.

und das der Seher in seiner Zukunftsschau als geschehen verkündet — das erste ist vergangen (V. 4), das Neue ist geworden (V. 6) —, bekennt Paulus schon als Gegenwärtiges *ἔσχατον*: das Alte ist vergangen, siehe, ein Neues ist geworden (2. Kor. 5,17). Dabei ist das Neuwerden immer ebenso total gedacht wie das Vergehen, dies im Sinn des Wortspiels von 4. Esra 7,31: Die Vergänglichkeit selber wird vergehen.

### 5. *Das eschatologische Novum*

Was statt dessen „aus dem Himmel“, d. h. von Gott selber her, „herniedersteigt“, ist das schlechthin Unvergängliche, das, was die Bibel das „Neue“ nennt. „Siehe, ich schaffe ein *neues* All“: *καινός* „neu“ ist das entscheidende Stichwort in diesem Satz, „neu“ im Sinn des ganz anderen, des vom vergangenen Alten, den *ἀρχαία*, total Verschiedenen. Von diesem Unterschied vermittelt sinnbildlich wenigstens eine Ahnung das Wesen eines kleinen Kindes, an dem alles ganz neu ist, angefangen von der zarten Haut bis hin zu der unreflektierten Fröhlichkeit der erwachenden Seele. Hier bietet sich uns alles gleichsam noch frisch aus der Hand des Schöpfers dar im Unterschied von den Eltern, bei denen das Altern bereits beginnt, und den schon alt gewordenen Großeltern. Mit allem Vorbehalt, den das Unzulängliche jedes solchen Vergleichs nötig macht, sei es gesagt: Dieses Neue des Neugeborenen läßt uns etwas ahnen von dem Neuen der Welt, deren Schöpfung Gott in dem Programmwort von Offb. 21,5 ansagt, läßt insbesondere auch etwas ahnen von dem Sinn des paulinischen „neuen Menschen“, sowohl im individuellen (Eph. 4,24) als auch kollektiven Sinn (Eph. 2,15). Nur daß das Neugeborene, das noch der alten Schöpfung angehört und darum altern wird und vergänglich ist, von dem neuen Geschöpf in der neuen Schöpfung (vgl. Gal. 6,15; 2. Kor. 5,17) sich ebenso unterscheidet wie alle die Menschen der Bibel, die vom Tode erweckt wurden, um dann doch einmal wieder zu sterben, von dem Auferstandenen, der als solcher der Anfang der neuen Gottesschöpfung ist (Offb. 3,14; vgl. Kol. 1,18).

## IV. *Die Neue Welt nach den Vorstellungen des Neuen Testaments*

### 1. *Kennzeichnungen und Merkmale*

Manches, was bisher schon zur Sprache kam, liefert einen Beitrag zu der Antwort auf die Frage, wie sich die Menschen des Neuen Testaments Art und Wesen der neuen Schöpfung dachten. Man kann hier drei Gruppen von Aussagen unterscheiden:

a. In der ersten Gruppe spricht sich die Überzeugung aus: das Neue ist so totaler aliter, daß darüber gar nichts ausgesagt werden kann; es ist unausdenkbar und darum unbeschreiblich, wie es in dem von Paulus (1. Kor. 2,9) angeführten, einer jüdischen Apokalypse entstammenden Wort heißt: Was Gott denen bereitet

hat, die ihn lieben — d. i. die neue eschatologische Welt, die von Gottes Händen vorbereitet ist und bei ihm aufbewahrt wird, um dereinst kosmische Wirklichkeit zu werden —, das ist etwas, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und wovon nie einer in seinen kühnsten Träumen je geträumt hat. Ganz ähnlich sagt 2. Clem. 14,5: Was der Herr seinen Erwählten bereitet hat, das vermag keiner auszusprechen oder zu verkünden.

b. Das Neue Testament macht aber dann doch einige konkrete Angaben namentlich negativer Art. Eine solche Angabe steht in unserem Text schon V. 1: Das Meer ist nicht mehr da. Das bedeutet wahrscheinlich nicht nur, daß neben Himmel und Erde auch das Meer als vergangen genannt wird in Erinnerung an die ersten Schöpfungstage<sup>1</sup>), sondern das Meer ist hier die Verkörperung der widergöttlichen Macht wie bereits im Alten Testament (z. B. Ps. 89,10 f.; 104,7; Hi. 38, 8–11).<sup>2</sup> Darum zeigt sich auch schon die vorneutestamentliche Literatur an der Vernichtung des Meeres in auffälliger Weise interessiert: das Meer wird total austrocknen (Sib. V. 447; Test. Levi 4,1), es wird verbrennen (Sib. V 159), es wird bis zum Abgrund, dem Abyssos unter der Welt, zurückweichen und darin versinken (Ass. Mosis 10,6). Alle diese Bilder wollen wie Offb. 21,1 sagen: Der Bereich der widergöttlichen Macht wird ausgelöscht.

Einen ähnlichen Sinn hat es, wenn kurz darauf (21,25 und fast genau so 22,5) gesagt wird: Es wird keine Nacht mehr geben, d. h. der Gegensatz der Finsternis zum Licht, der Nacht zum Tag und damit des Teufels als der Macht der Finsternis zu Gott wird aufhören. Die widergöttliche Macht wird beseitigt.

Dem entspricht das Wort Offb. 22,3: Es wird nichts mehr geben, das dem Fluch verfallen ist, nichts von Gott Verneintes und Verworfenes, weil es in der neuen Welt Gottes keine Auflehnung gegen Gott, keine Sünde mehr gibt.

Auf derselben Linie bewegt sich die Aussage des Paulus, daß es in der verheißenen und sehnsüchtig erwarteten eschatologischen Wirklichkeit keine gottfeindliche Nichtigkeit und keinen Dienst für die Macht des Verderbens mehr gibt (vgl. Röm. 8,20 f.). Dementsprechend verheißt der Seher, was er als den wunderbaren Zustand der neuen Welt geschaut hat (21,4): Es gibt keinen Tod mehr — das ist eins der allerwichtigsten Merkmale des eschatologischen *καινόν* — und eben darum auch keine Trauer mehr über Vergänglichkeit und Tod, keine Tränen (vgl. Offb. 7,17), kein Geschrei der Schmerzen, der Qual und Verzweiflung und keinen *πόνος*; alle Mühsal und Trübsal dieser Welt ist dort restlos unbekannt. Was der

<sup>1</sup> Vgl. Ex. 20, 11 und die Anführungen dieser Stelle Apg. 4, 24; 14, 15; Offb. 10, 6; 14, 7.

<sup>2</sup> Vgl. O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, <sup>2</sup> 1962.

Seher verkündet, nicht als Postulat, nicht als vage Hoffnung, sondern als von Gott geschenkte Zukunftsschau, ist also das vollkommene Gegenbild einer Welt voll von unendlichen Nöten und Leiden, wie es diese gegenwärtige Welt ist.

c. Aber diese negativen Aussagen implizieren doch ganz bestimmte positive Vorstellungen, die auch an einigen Stellen ausgesprochen werden. Wo es keinen Tod mehr gibt, da sprudeln die unversiegblichen Quellen ewigen Lebens (Offb. 21,6; 7,17; vgl. 22,17); wenn die Vergänglichkeit vergeht, tritt die Unvergänglichkeit ein: das jetzt noch Unsichtbare, aber in die Sichtbarkeit Einbrechende ist ewig (2. Kor. 4,18); wo kein Leid, kein Geschrei, keine Mühsal mehr ist, da ist Freude (Joh. 16,20–24; Matth. 25,21,23; 1. Petr. 4,13; Jud. 24 u. a.); wo keine Sünde mehr ist, da ist Reinheit, Heiligkeit (1. Thess. 3,13; Kol. 1,22), Gerechtigkeit (2. Petr. 3,13), Vollkommenheit (1. Kor. 13,10; Eph. 4,13; Joh. 17,23).

Vor allem aber: da ist die unmittelbare Gegenwart Gottes unter den Menschen (Offb. 21,3 und ganz ähnlich V. 22): der allmächtige Gott ist selber der Tempel der heiligen Stadt, in der es darum kein sichtbares Heiligtum mehr gibt. Das bedeutet aber: der Gegensatz von Gotteswelt und Menschenwelt, altbiblisch ausgedrückt: von Himmel und Erde, wird aufgehoben in der Einheit des neuen Kosmos.

Damit wird endlich auch die volle Gottesgemeinschaft für die Menschheit wie für den einzelnen Menschen Wirklichkeit. Beides steht nebeneinander in Offb. 21, V. 3 als kollektive, V. 7 als individuelle Wirklichkeit: für den Überwinder, für den, der bis zuletzt bei Gott durchhält, wird Gott sein ganz persönlicher Gott sein, und er wird Gottes Sohn sein. Die volle Gotteskindschaft ist ein eschatologisches Gut, wie es auch Paulus und Johannes wußten und bekannten (Röm. 8,28; 1. Joh. 3,2).

## 2. Die Gegenwart der neuen Welt

Das ganze Neue Testament einschließlich der Apokalypse kennt aber nicht nur zukünftige *ἔσχατα*, sondern auch gegenwärtige; auch die neue Welt nimmt schon jetzt ihren Anfang — „schon jetzt sproßt es“ —, und das erste Vorspiel dieser neuen Wirklichkeit war Leben und Wirken Jesu.

a. Ganz im Anfang des Neuen Testaments vernimmt man ein Präludium der großen Verheißung und Vorausschau der Gottesgemeinschaft von Offb. 21,3, nämlich in Jesu Namen Immanuel (Matth. 1,23); er bedeutet, daß die Erfüllung jener Verheißung „Gott selbst wird mitten unter ihnen sein“ *in ihm* schon ihren Anfang genommen hat: in Jesus ist Gott mitten unter uns. Und zugleich bedeutet die eigenartige Selbstbezeichnung Jesu „der Menschensohn“: er ist der Mensch schlechthin, der Mensch, wie er sein soll, der Mensch der neuen Welt, der Zweite Adam in der Zweiten Schöpfung. So nennt denn Ignatius (Eph. 20,1) ihn auch geradezu den „neuen Menschen“.

b. Aber nach der geheimnisvollen Erkenntnis, daß die Gemeinschaft derer, die in Christo sind, die Kirche, den „Leib Christi“ bilden, kann dieser eine Leib, diese eine Kirche aus Juden und Heiden, gleichfalls schon „der neue Mensch“ genannt werden, der eschatologische Mensch schlechthin, in einer jener merkwürdigen kollektiven Verwendungen individueller Begriffe im Neuen Testament (Eph. 2,15; s. o. S. 245).

c. Aber auch der einzelne Christ beginnt in „Christus“ schon ein „neuer Mensch“ zu werden. „Ist einer in Christo, so ist er ein neues Geschöpf“, so ist in ihm ein Stück der neuen Schöpfung da (2. Kor. 5,17; vgl. Gal. 6,15).

In Christus, in seinem Leib, der Kirche, und in jedem einzelnen Glied an diesem Leib ist keimhaft schon der neue Kosmos da; sie bilden die *ἀπαρχή* der neuen Welt, eigentlich die erste Garbe der neuen Ernte, die Erstlingsgabe beim Erntefest zum Erntebeginn, d. h. den Anfang der großen Weltenernte, auf die das All nach der biblischen Schau der Bibel angelegt ist (vgl. Mark. 4,29; Matth. 9,37 f.; 13,30 u. a.). Die Gemeinde Jesu und jeder einzelne Christ werden im Neuen Testament tatsächlich als Anbruch des neuen Schöpfungstages geschaut. Sie haben ebenso ökumenische wie kosmische Bedeutung: „Das in Christus neubegründete Sohnesverhältnis zu Gott ist der Anbruch nicht nur einer erneuerten Menschheit, sondern einer neuen Welt, weil die Welt nicht ohne den Menschen, aber auch der Mensch nicht ohne die Welt erlöst werden kann.“ Wie eng der Beginn der neuen Schöpfung im menschlichen Bereich mit der Neuschöpfung des Kosmos zusammenhängt, das zeigt schon der Apostel Paulus in dem großartigen Abschnitt Röm. 8,19 ff.: „Die sehnsüchtige Erwartung der gesamten Schöpfung schaut voraus auf die öffentliche Darstellung der Gotteskinder; denn dann wird auch die Schöpfung selbst frei werden von der Knechtschaft unter der Macht des Verderbens zu der Freiheit, wie sie die Kinder Gottes in der himmlischen Herrlichkeit besitzen.“

## V. Die neue Welt Gottes und wir

### 1. Unabdingbare theologische Voraussetzungen und Folgerungen

Die große Frage unserer Tage ist, wieviel von diesen Zukunftsgedanken des Neuen Testaments noch festgehalten werden kann, festgehalten werden muß. Tatsächlich ist der Begriff „Eschatologie“, „eschatologisch“ in unseren Tagen so tiefgehend umgeprägt worden, daß für die zentralen Zukunftsanliegen und -verheißungen des Neuen Testaments kein Raum, keine theologischen Voraussetzungen mehr vorhanden sind. Dazu enthalten die Vorstellungen der Zukunftsschau von Offb. 21 einzelne Elemente, die durch die theologische Revolution unserer Tage in ihrer Brauchbarkeit und Gültigkeit bestritten und weithin beseitigt worden sind: nicht nur die Vorstellung eines Eingreifens Gottes in den Ablauf der Geschichte, sondern über-

haupt die Vorstellung eines Geschichtsendes durch ein globales, ja kosmisches Ereignis; und sogar das personale Gottesbild der Bibel ist eine umstrittene Größe.

Die weltanschauliche Vorgabe dieses neuen Denkens ist ein konsequenter Monismus, der alle Transzendenz leugnet und darum eine Grundvoraussetzung biblischen Denkens ablehnt, nämlich den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen der irdischen Welt und der göttlichen Wirklichkeit. Dazu ist zu sagen: dieser „theologische“ Monismus ist eine unerlaubte Vorwegnahme und zugleich Umdeutung des biblischen *ἔσχατον*. Erst dereinst in der neuen Schöpfung wird der Unterschied von Diesseits und Jenseits aufgehoben sein; dann erst wird es eine einzige ungeteilte Welt geben, aber eine *göttliche* Welt, in der Gott alles in allem sein wird. Demgegenüber wird schon im Ansatz der heutigen Existential-Anthropologie mit ihrer radikalen Umdeutung alles Eschatologischen, alles Transzendenten, ja im Grunde alles *divinum* in das *humanum* der Zugang verschüttet zu der biblischen Botschaft von dem souveränen Gott über der Welt und von der Neuschöpfung des Kosmos durch Gott.

Von dieser Position aus kann man darum zu unserem Thema nur sagen: Die neue Schöpfung bedeutet einen Existenzwechsel, ein neues Selbstverständnis.<sup>1</sup> Hier wird die „Erneuerung“, von der das Neue Testament gewiß *auch* in individuellem Sinn redet (vgl. Röm. 12,2; 2. Kor. 4,16; Kol. 3,10; Tit. 3,5), einseitig personalistisch verstanden, während das Denken der Bibel ebenso personal wie universal ist. Die neue Schöpfung wird im Neuen Testament ebenso dem einzelnen Menschen wie dem gesamten Kosmos verheißen, und das nicht ohne Grund; denn nach dem Evangelium ist, wie schon gesagt, das persönliche Schicksal des Menschen aufs engste mit dem des gesamten Kosmos verflochten. Das sind biblische Grundgedanken, ohne die das Evangelium in seiner Ganzheit nicht dargeboten und verstanden werden kann. Vor allem aber gilt das natürlich von dem personalen, souveränen, schaffenden Gott der biblischen Verkündigung.

Die große Frage, die von den heutigen verschiedenen theologischen Positionen aus ganz entgegengesetzte Antworten erhält, ist die, ob auch der moderne Mensch, der sich nur zu gerne die Ratio als einziges Kriterium für die Wertung auch der biblischen Aussagen anpreisen läßt, Zugang finden kann zu den biblischen Grundgedanken, die im Vorhergehenden angedeutet wurden.

Freilich, das sei nachdrücklich festgestellt, was der Seher Johannes im einzelnen als Visionen und Auditionen entfaltet, vermögen und brauchen wir nicht als eigene Vorstellungen nachzuvollziehen. Aber die Grundintention und die zentrale Botschaft auch der Apokalypse wollen und müssen wir festhalten; denn ihre Grundlagen sind die gleichen wie im gesamten übrigen Neuen Testament.

<sup>1</sup> Vgl. Eta Linnemann, Gleichnisse Jesu, 1961, 39.

## 2. Zukunft und Gegenwart der neuen Welt — Botschaft für unsere Welt

a. Gott hat ein Ziel mit der Welt, er führt sie selbst zu diesem Ziel, das er durch einen souveränen Akt verwirklichen will, und das Ziel heißt: Leben, nicht Tod — Freiheit, nicht Gebundenheit durch widergöttliche Mächte — Friede, nicht Streit — Freude, nicht Leid — volle Gottesgemeinschaft, nicht hoffnungslose Gottesferne — eine heile Welt statt einer verdorbenen.

Diese eschatologische Erwartung ist schlechthin unaufgebbar innerhalb des uns gegebenen und aufgetragenen Evangeliums; dieses Evangelium für die Welt wäre nur halb und weniger als halb, wenn wir den Ausblick auf die Heilung dieser heillosen Welt daraus streichen wollten. Dafür ist Jesus gekommen, daß die Welt heil werde; er hat den Anfang gemacht, er wird das Ende heraufführen. Die Vollendung seines Werkes für die Welt ist an ihn gebunden; er ist der Weltvollender. Das ist ein integrierender Bestandteil des Evangeliums von Jesus Christus, ja das ist eigentlich die Heilsbotschaft selbst: Christus hat das Werk der Rettung, der Heilung, der Erlösung begonnen und wird es vollenden. Was wäre das für eine Erlösung, die nicht vollendet würde?! Bedeutet diese Zusage des Evangeliums wirklich nichts für uns? Hilft es einem blinden Bettler wirklich „keinen Deut“, wie ein Theologe unserer Tage behauptet, wenn ihm zugesagt wird: Einst wirst du teilhaben an einer Welt, in der es keine Blindheit mehr gibt, dann wird auch dir das vollkommene Sehen des Vollkommenen geschenkt werden? Gewiß ist der Nächste aufgerufen, einem solchen Blinden zu helfen, so gut er kann — und solche Hilfe kann viel bedeuten; sie kann die ganze Existenz des Blinden in einem anderen Licht erscheinen lassen —, aber die endgültige Hilfe kann doch nur Gott ihm geben, wenn er dereinst auch dem Blinden ein Licht schenken wird, das unendlich viel herrlicher sein wird als das Augenlicht des irdischen Menschen, so wunderbar auch schon das Gottesgeschenk des irdischen Augenlichtes ist. Ein Angeld der entscheidenden Gotteshilfe ist aber die Zusage der vollkommenen neuen Schöpfung!

Der Ausblick auf Gottes eschatologische Hilfe ist kein Postulat, kein menschlicher Wunschtraum, keine Minderung des „wahren Glaubens“, der sich — nach der (unbiblischen) Forderung moderner Theologie — mit dem Geglaubten, nie Geschauten begnügen sollte, sondern Gottes eigene feste Zusage.

Gott sei Dank, regt sich heute das Verständnis für diese fundamental wichtige Seite des Evangeliums in manchen Neuerscheinungen unserer Tage von neuem. Gerade die Entleerung der Eschatologie hat eine neue Füllung auf den Plan gerufen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. z. B. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; U. Hedinger, *Die Welt im Sakrament der Hoffnung*, in: *Zeitwende* 37 (1966) 742–755 (eine weitere Schrift desselben Verf. über „Hoffnung zwischen Kreuz und Reich“ wird voraussichtlich in diesem Jahr erscheinen); A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik*, Göttingen 1967.

Trotz solcher Anzeichen einer besseren theologischen Zukunft erscheint es in unserer theologischen Situation doppelt kühn, wenn das eschatologische Programmwort Gottes, das auf die neue eschatologische Welt zielt, als Programmwort für einen neuen Abschnitt der ökumenischen Kirchengeschichte gewählt wird. Es geschieht in dem Bewußtsein, daß wir dabei zunächst etwas unvergleichlich viel Kleineres, Engeres, Kurzlebigeres ins Auge fassen, als es jenes Gotteswort anvisiert. Aber wir sind uns zugleich dessen bewußt, daß auch unsere vorübergehende Geschichtsperiode auf das endgültige, ewige Ziel Gottes hinzielt, und vor allem auch dessen, daß der Anfang der neuen Schöpfung schon Gegenwart ist und auch durch uns Gegenwart werden soll. In diesem doppelten Sinn gilt das Programmwort Gottes von Offb. 21,5 auch für uns heute, obwohl unsere Zeit mit ihren vielfältigen Auswegslosigkeiten, nicht zuletzt auch mit ihren theologischen Aporien als eine ebenso schwere Last auf uns liegt wie jene lange vergangenen Zeiten auf dem Zweiten Jesaja und auf dem Seher Johannes.

Von solchen Erwägungen aus dürfen wir sagen: Es ist doch ein zeitgemäßer Gedanke, das Programmwort von der neuen Schöpfung zum Programmwort der nächsten Weltkirchenkonferenz zu machen. Diese Welt braucht die echte, unverkürzte und unverfälschte Eschatologie des Neuen Testaments, den zuversichtlich bezeugten Ausblick auf Gottes schöpferische Tat am Ende. Diese Welt braucht die gewisse Hoffnung, daß sie, in der das Wunder des Lebens darauf beruht, daß jedes Lebewesen vor allem anderen für sich lebt, in der darum alles Leben Raub an anderem Leben ist und eben deshalb alles Leben im Tode endet —, daß diese Welt des Verdens abgelöst wird durch eine vollkommene Welt, deren Leben gespeist wird von der Quelle des ewigen Lebens, von der unaufhörlichen Gegenwart Gottes und der ungestörten Gemeinschaft mit Gott.

b. Aber freilich die eschatologische Verkündigung des Neuen Testaments erschöpft sich nicht im Futurischen und darf sich, zumal in unseren Tagen, nicht darin erschöpfen. Wir haben schon früher festgestellt: das Neue Testament verkündet mit und in seiner Botschaft von den futurischen *ἔσχατα* *a realized eschatology* und vor allem auch „sich gegenwärtig realisierende *ἔσχατα*“ (Ernst Haenchen). Die Eschatologie des Neuen Testaments bewegt sich in allen drei Zeiten, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Der „Anbruch“ der „neuen Schöpfung“ ist da, nicht nur in Christus, sondern auch in seiner Gemeinde, so gewiß diese auch noch ein Teil der alten Schöpfung ist und so gewiß sie Anteil hat an allen deren Mängeln. Aber sie ist auf dem Wege zu Gottes eschatologischem Ziel und steht schon in seinem Licht, seitdem der Erstling der neuen Welt, Christus, in ihr Leben trat und da sie durch die Verbindung mit ihm im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls Anteil an der neuen Schöpfung Gottes erhält.

In diesem Horizont der sich erfüllenden *ἔσχατα* gewinnt auch das Wörtchen *ποιῶ* aus unserem eschatologischen Programmwort eine ganz neue Bedeutung. Es repräsentiert nicht nur den eschatologischen Schöpfungsakt Gottes, sondern es stellt zugleich seine gegenwärtige Zusage für sein schöpferisches Wirken im Glauben und Leben der Christen dar. „Siehe, ich mache alles neu“ bezieht sich — zwar nicht in Offb. 21,5, wohl aber nach der Gesamtschau des Neuen Testaments — auch auf ein gegenwärtiges Schaffen Gottes. Schon jetzt will Gott in seiner Schar etwas sichtbar machen von der kommenden, der im Kommen begriffenen Welt der Liebe und Güte, der Stille und des Friedens, einer Welt, in welcher der Mensch in Gemeinschaft mit Gott lebt. Gott will in uns, unter uns und durch uns schon etwas von diesem Neuen schaffen.

Die göttliche Zusage ist aber schon im Neuen Testament immer begleitet von der Paränese: Gott tut es — laß es an dir geschehen! Der Imperativ des Passivs ist die grammatikalische Grundform der neutestamentlichen Paränese, die Verankerung des Imperativs im Indikativ das Grundprinzip des neutestamentlichen Ethos. So sagt auch unser Programmwort beides: Gott schafft neu — laß dich neu schaffen! Auch für uns, die Christenheit der Jahre 1967 und 1968 gilt: Schon jetzt läßt Gott in der Verkündigung seines Wortes und im Geschehen der Sakramente die unversiegbaren Quellen ewigen Lebens sprudeln — wir aber sollen sie nicht verschütten, nicht trüben, nicht vergiften, sondern an uns wirken und durch uns zu anderen fließen lassen. Schon jetzt schenkt Gott die Freude der Ewigkeit, wie es das Neue Testament vielfältig bezeugt (z. B. 1. Thess. 1,6; 2. Kor. 1,24; Röm. 14,17; Apg. 2,46; 16,34; 1. Petr. 1,8) — wir aber sollen solche Freude nicht verkümmern und vergrämen, sondern in uns hinein- und aus uns weiterstrahlen lassen. So könnten wir fortfahren, indem wir uns an alle die früher genannten Merkmale der neuen Schöpfung erinnern. Die Welt soll durch die Christen schon etwas zu ahnen, ja zu erfahren bekommen von der neuen Schöpfung Gottes, nicht zuletzt auch durch den Gottesdienst der Christen. Hier kann es dann, wie zu der Zeit des Paulus in Korinth, vorkommen, daß Menschen am Rande und jenseits des Randes der Kirche erfahren und bekennen: Wahrhaftig, hier ist Gott gegenwärtig (vgl. 1. Kor. 14,25) — inmitten der Christen, die ihn anrufen, ihn anbeten und ihren Gottesdienst im Leben bewähren.

So wird etwas von der neuen Welt Gottes in den Christen und durch die Christen gegenwärtige Wirklichkeit. Aber auch hier gilt: Gott tut es: „Siehe, ich schaffe ein Neues“. Gott ist es, der in Christus das gute Werk der neuen Schöpfung begonnen hat, der auch heute daran weiterschafft, mitten unter uns und durch uns — er wird es weiterführen bis auf den Tag Jesu Christi, und er wird es durch ihn vollenden an jenem Tage (vgl. Phil. 1,6). Diese große Botschaft der neutestamentlichen Zeugen soll die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 verkünden.

## DIE VIERTE VOLLVERSAMMLUNG DES ÖKUMENISCHEN RATES\*

VON VICTOR E. W. HAYWARD

Jede Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat ihre besonderen Merkmale. Selbstverständlich werden verschiedene Teilnehmer oder Kommentatoren diese Merkmale verschieden sehen und auch beschreiben. Sollte je einmal der Tag kommen, an dem es schwerfiel, eine Vollversammlung von ihren Vorgängerinnen zu unterscheiden, dann wäre das ein tragisches Anzeichen dafür, daß der Ökumenische Rat zu einer bürokratischen Institution herabgesunken wäre und aufgehört hätte, eine *Bewegung* darzustellen — wovor uns Gott bewahre! Der Verfasser selbst würde seinerseits Amsterdam 1948 als prächtig, aber spröde charakterisieren, weil jeder wußte, daß hier Geschichte gemacht wurde. Evanston 1954 brachte ein ermutigend „gefestigtes“ Gefühl mit sich, in dem Sinn, daß hier offenbar wurde, daß die Kirchen sich bereits als Teil einer festgefügtten Gemeinschaft fühlten; auch konnte man es sich auf dieser Konferenz wegen der ungeheuer vielen Ansprachen und Neuentwürfe der Dokumente kaum bequem machen. Die Vollversammlung von Evanston demonstrierte auch die nicht herablassende, gleichrangige Aufnahme von Vertretern aus „jungen Kirchen“ und eine Entschlossenheit, die vertretenen theologischen und regionalen Unterschiede ohne Umschweife anzupacken. So wurde hier ohne Angst vor der Auseinandersetzung eine Festigung erreicht. Neu-Delhi 1961 war bemerkenswert wegen der Erweiterung der Basis, der Integration von Internationalem Missionsrat und ÖRK, der Aufnahme der östlichen orthodoxen Kirchen, der ersten Pfingstkirchen und der wesentlichen Vergrößerung der afrikanischen Delegation. Die Vollversammlung, die zum erstenmal außerhalb der westlichen Hemisphäre zusammenkam, begann die Herausforderung durch die religiösen und wirtschaftlichen Gegebenheiten der Länder der ältesten und jüngsten Kirchen ins Auge zu fassen.

Was wird die Vollversammlung von Uppsala/Schweden im Juli 1968 charakterisieren? Das wird man erst hinterher sagen können. Alles, wovon man an dieser Stelle berichten kann, sind Pläne und Hoffnungen. Die Vierte Vollversammlung wird wahrscheinlich *stärker weltbezogen* sein als alle vorhergehenden, denn sie wird sich ehrlich mit den völlig neuen Situationen auseinandersetzen müssen, die heute durch die Technik und den ständig sich vertiefenden Graben zwischen reichen

---

\* Aus „The Ecumenical Review“, Vol. XIX, Nr. 1, Januar 1967

und armen Nationen entstanden sind. Auf geistigem Gebiet wird sie in ähnlicher Weise die radikale Infragestellung des religiösen Glaubens sehen müssen, die für den säkularisierten Menschen typisch ist, aber sie wird auch das bedeutsame Wachstum bewußter menschlicher Solidarität recht bedenken müssen. Diese Weltzuwendung muß die Christen zu einem neuen Verständnis und Ausüben ihres Glaubens antreiben. Denn, wie wir noch zeigen werden, ein wahrhaft biblischer Ruf zur „Umkehr“ ist ein Aufruf zur Hingabe an das, was Gott in der Geschichte tut, eine Hingabe, die sowohl für die Gemeinschaft insgesamt als auch für den einzelnen persönlich gilt und die den *Gehorsam in Hoffnung* offenbar macht. Drittens wird Uppsala als erste Vollversammlung in der Lage sein, eine völlige „Innen-Ansicht“ von Fragen der *Kircheneinheit* zu bieten. In der heutigen Welt wird die Uneinigkeit der Kirchen in zunehmendem Maße zum akuten Problem. Doch es hat in der ökumenischen Situation seit Neu-Delhi große Fortschritte gegeben. Die Vierte Vollversammlung mit Vertretern aus allen großen Traditionen wird die alten Streitfragen in einer neuen Weise anfassen können. Die Vollversammlung wird vielleicht auch neue ökumenische Türen auf tun können, indem sie das Wesen der Ökumene, wie der Ökumenische Rat es versteht, weiter klärt. Viertens sollte vielleicht die Hoffnung erwähnt werden, daß die nächste Vollversammlung auch deswegen zu einem denkwürdigen Ereignis wird, weil sie *viel größeren Gebrauch von den modernen Mitteln der Präsentation* macht als die vorhergehenden. Und obwohl dies leichter im allgemeinen zu planen, als im besonderen zufriedenstellend durchzuführen ist, wird man in dieser Hinsicht einen Versuch unternehmen.

Die „Wiederentdeckung der Welt“ durch die Kirche ist das erregende neue Ereignis der Gegenwart, das sich unvermeidlich in den Verhandlungen der kommenden Vollversammlung widerspiegeln wird. Viel zu lange waren die Kirchen sowohl in der Theologie als auch im kirchlichen Leben zu sehr mit sich selbst beschäftigt. Christen haben den Eindruck gehabt und vermittelt, daß das, was wirklich vor Gott zähle, sich in der Kirche ereigne — und daß die Menschen außerhalb der Kirche im besten Falle potentielle Kirchenmitglieder und im schlimmsten Falle die „Verlorenen“ seien und ihre Anliegen (die von denen verschieden sind, denen sich die Kirche, wenn auch nur sehr mangelhaft, mitleidvoll zugewandt hat) seien bedeutungslos für die Ziele Gottes und darum auch bedeutungslos für die Kirche. Aber selbst bei diesem Tatbestand ist es überraschend, daß bis vor kurzem die systematischen Theologen — mit der bemerkenswerten Ausnahme Karl Barths — fast völlig die wesentlich missionarische Aufgabe der Kirche ignoriert haben! Seit einiger Zeit werden wir jedoch immer wieder daran erinnert, daß die Kirche ein Teil, wenn auch ein herausragender Teil der Welt ist, daß ihre Existenz eine Pro-Existenz zum Wohl der Welt ist und daß Gott genauso gut durch die Welt zur Kirche, wie durch die Kirche zur Welt spricht. Dieser Wandel ist nicht nur dadurch zustande gekommen,

daß die Kirchen sich in steigendem Maße ihrer Minoritätssituation in der nicht-christlichen Welt bewußt wurden, auch nicht auf Grund des enormen Selbstvertrauens des säkularen Menschen, das er bei einem Blick auf die Leistungen der modernen Wissenschaft und Technik gewinnt, oder auf Grund dessen, daß nun Soziologen den Historikern beispringen und aufzeigen, in welchem Maße die Welt tatsächlich das Leben der Kirchen durchdringt. Dieser Wandel ist vielmehr auch ein genuines Ergebnis eines neuen theologischen Verständnisses der Kirche selbst und auch der Welt im universalen Plan Gottes. Paradoxerweise, so mag es anderen erscheinen, können die Orthodoxen für sich beanspruchen, die Welt durch alle Jahrhunderte hindurch mit dem gebührenden Ernst behandelt zu haben, selbst wenn sie an wirklichem Engagement in und mit der Welt nicht mehr (oder weniger) aufzuweisen haben als andere Kirchen. Denn in ihrem Gottesdienst haben sie sich immer ein Gespür für die stellvertretende und priesterliche Funktion der Kirche bewahrt, die das alltägliche Leben der ganzen Welt dem Schöpfer zur Heiligung darbringt. Gottes Fürsorge gilt der Menschheit und dem gesamten Leben des Menschen. Die Kirche ist jener Teil der sündigen Welt, der in Buße, Glauben und Freude den Gehorsam gegen den Willen des Schöpfers gewählt hat und so die Erstlingsfrucht des Heilswerkes ihres Retters wird.

Dennoch ist auch die schnell zunehmende Säkularisation nicht weniger ein Aspekt der heutigen Situation. Seit der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 haben die Kirchen, die damals vorschlugen, mit den anderen Religionen gegen den Säkularismus gemeinsame Sache zu machen, gelernt, zwischen der Ideologie des Säkularismus, der in der Tat unter das apostolische Urteil fällt „habt nicht lieb die Welt“, und dem geschichtlichen Prozeß der Säkularisation zu unterscheiden, der auf die Befreiung des menschlichen Geistes zielt und der, wie alle anderen Entwicklungen menschlicher Möglichkeiten auch, die gleiche Ambivalenz zwischen einem möglichen guten und einem möglichen bösen Ausgang zeigt.

Es gibt manches an der Säkularisation, das der Christ begrüßen sollte. Sie zeigt die zunehmende Reife und Gelegenheit des Menschen zur Entscheidung, obwohl sie auch seine Macht, die Mitmenschen auszubeuten und zu verstümmeln oder gar die ganze Menschheit zu vernichten, in beängstigender Weise steigert. Eines der Ergebnisse der Säkularisation, das für die Kirche von außerordentlicher Bedeutung ist, ist der teilweise oder völlige Verlust einer ganzen Dimension menschlicher Existenz, nämlich die Beschäftigung des Menschen mit dem Transzendenten und dem Ewigen. Gerade in dem Augenblick, wo eine wirklich weltweite Kultur im Entstehen ist, zeichnet sich die Tendenz ab, daß aller religiöser Glaube unbegreiflich und scheinbar irrelevant wird. Es gibt keine Anzeichen für einen Wandel des menschlichen Wesens oder dafür, daß die Urteilskraft und die Kraft zu moralischer Entscheidung im Wachsen begriffen wären, wie es etwa die Macht des Menschen über die Natur

in der Tat ja ist. Wie lange werden die ethischen Ergebnisse religiöser Systeme ohne ihre Wurzeln überleben können? Entweder ist der christliche Glaube falsch oder aber es wird sich herausstellen, daß eine auf reines Nützlichkeitsdenken ausgerichtete Erziehung letztlich mit der Wirklichkeit menschlicher Sündhaftigkeit nicht fertig wird. Jedoch ist die erste und vorrangige Frage nicht die nach der Moral, sondern nach der Wahrheit und nach dem Sinn menschlicher Existenz. Diese Situation stellt eine enorme Herausforderung an die Kirche dar, das Evangelium so zu verkündigen und zu bezeugen, daß die moderne Welt es verstehen kann. Es genügt keineswegs, nur zu behaupten, die Botschaft sei in der Tat relevant, sie muß als relevant *erwiesen* und durch die Christen *ausgelebt* werden in den Kirchen und in der Welt.

Es gibt heute kein Gebiet, wo wirkliche Zusammenarbeit zwischen allen Kirchen nötiger wäre als in einer gemeinsamen Anstrengung, die biblische Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit wiederzugewinnen. In der heutigen Welt ist soziale Gerechtigkeit mehr als eine Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuen oder zwischen Klassen innerhalb einer Nation. Es geht hier in erster Linie um die Strukturen der internationalen Wirtschaft und darum, der ganzen menschlichen Gemeinschaft jenes Wissen um die Verantwortung der Reichen und Mächtigen gegenüber den Schwachen und Bedürftigen zu vermitteln, das innerhalb einer kleinen entwickelten Gemeinschaft als selbstverständlich angesehen wird. Es ist wesentlich, daß die Kirchen zusammenarbeiten, um allen ihren Einfluß auf die Gegebenheiten wirtschaftlicher Machtstrukturen geltend zu machen. Um das aber wirksam tun zu können, werden sie — in einer Art und Weise, die die Aufmerksamkeit der anderen auf sich zieht — in ihrer eigenen Praxis das verwirklichen müssen, was sie den anderen predigen. Wirtschaftliche Entwicklung und soziale Wohlfahrt von der Kirche und der Welt aus gesehen, wird sehr wahrscheinlich eines der großen Anliegen der Vierten Vollversammlung werden.

Dank der Führung Gottes können die Kirchen gestärkt durch ein neues Maß von Einheit an diese Aufgaben gehen. Die Wiederannäherung zwischen den östlichen und westlichen Kirchen, die zum erstenmal auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 sichtbar wurde, ist im Gange, auch wenn sie noch sehr in den Anfängen steckt. Darüber hinaus begann die römisch-katholische Kirche einen echten Dialog mit anderen Kirchen in einem Tempo, das noch in Neu-Delhi völlig unvorstellbar war. Dieser erstaunliche Wandel im ganzen Klima des gegenseitigen Verstehens und der Zusammenarbeit ist zum Teil der Höhepunkt langer und geduldiger inoffizieller Gespräche und zum Teil das Ergebnis einer großen Erneuerungsbewegung innerhalb der römischen Kirche, die durch Papst Johannes XXIII. eingeleitet wurde. Die Vollversammlung wird bei ihrer Arbeit, sofern möglich, die Konstitutionen und Dekrete des II. Vatikanischen Konzils be-

rücksichtigen und Übereinstimmungen herausstellen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe, die offiziell vom ÖRK und vom Sekretariat für die christliche Einheit zusammengestellt wurde, macht erfolgversprechende Fortschritte auf einigen Gebieten des Denkens und Handelns. Die neu eröffneten Möglichkeiten können z. B. durch die Vereinbarungen über protestantisch-katholische Zusammenarbeit bei der Herstellung und Verteilung gemeinsamer Bibelübersetzungen illustriert werden. Diese Vereinbarungen wiederum bekräftigen die grundlegende Basis für einen weiteren theologischen Dialog sowohl mit den römischen Katholiken als auch mit den konservativen Evangelikalen. Der Weiterentwicklung theologischer und praktischer Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat und den verschiedenen internationalen Zusammenschlüssen der Kirchen (Konfessionsfamilien und Weltbünden) wird nun besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Uppsala kann also in dieser Hinsicht ein weiterer Meilenstein in der Ausweitung ökumenischer Zusammenarbeit werden.

Uppsala wird auch dadurch besonders gekennzeichnet sein, daß eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates zum erstenmal ohne Dr. Visser 't Hooft als Generalsekretär des Rates zusammentritt. Dies wird die erste große öffentliche Veranstaltung sein, bei der Dr. Eugene Carson Blake in seiner neuen Eigenschaft erscheint. Viele, die sich mit Dank gegen Gott an die schöpferischen Leistungen Visser 't Hoofts erinnern, werden auch fürbittend seinem Nachfolger alles Gute wünschen — sowohl in Uppsala als auch in den folgenden Jahren seiner Tätigkeit.

Jede Vollversammlung ist natürlich größer gewesen als die vorhergehende. In Amsterdam vertraten 351 Delegierte 147 Kirchen. In Evanston sah man bereits 502 Delegierte aus 160 Mitgliedskirchen und in Neu-Delhi 577 Delegierte aus 181 Kirchen. Fast 800 Delegierte aus mehr als 220 Mitgliedskirchen werden für Uppsala erwartet, davon mehr als 100 aus Asien, über 80 aus Afrika, aber nur etwa 20 aus Lateinamerika. Rund 40 werden aus Australien sein, während Europa über 300 und Nordamerika über 180 Vertreter entsenden wird. Außerdem werden 25 Fachleute aus dem Gebiet der Mission benannt werden. Selbstverständlich geben diese Zahlen die zahlenmäßige Stärke der Mitgliedskirchen in den verschiedenen Kontinenten wieder. Eines der Probleme, mit dem man sich vor der nächsten Vollversammlung auseinandersetzen muß, wird das sein, wie man eine demokratische Vertretung beibehalten kann und gleichzeitig doch die Gesamtgröße der Vollversammlung begrenzt, um zu verhüten, daß sie zu groß wird, um ihre Funktionen verantwortlich wahrnehmen zu können. Man hat für die Vierte Vollversammlung auch die Anzahl der Plätze für andere Teilnehmerkategorien im Verhältnis zur Gesamtzahl erweitert und folgendermaßen festgesetzt: 165 Berater, 150 Jugend-Delegierte, 85 befreundete Delegierte, 65 Beobachter und 65 besondere Gäste. Der Stab wird ungefähr 180 Leute ausmachen, und die Anzahl der Pressevertreter ist auf 750 begrenzt worden. Das bedeutet insgesamt annähernd 2250 Personen.

Es wäre vermessen zu hoffen, daß das Verhältnis der Laien zu den Theologen unter den stimmberechtigten Mitgliedern dem annähernd gleich sei, das im letzten Sommer auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft erreicht wurde, aber man erwartet dennoch ernstlich, daß die Kirchen bei der Aufstellung ihrer Delegationen in dieser Hinsicht mehr tun als bei früheren Gelegenheiten. Es sollten mehr Frauen benannt werden, und die Tatsache, daß es eine besondere Jugenddelegation geben wird, bedeutet nicht, daß alle anderen Delegierten mittleren Alters oder gar betagt sein sollten!

Uppsala ist eine verhältnismäßig kleine Stadt mit nur 80 000 Einwohnern, 70 km nördlich von Stockholm. Ist sie in der Lage, eine so große Vollversammlung unterzubringen? Sie ist es! Die Teilnehmer werden in den modernen Studentenvierteln der Universität Uppsala untergebracht, und die Universität wird auch für die Sitzungsräume der Kommissionen sorgen. Plenarsitzungen werden in der kürzlich fertiggestellten Sporthalle der Stadt abgehalten werden, wo auch die Büros untergebracht sein werden. Die Gottesdienste der Vollversammlung werden in der alten Kathedrale stattfinden. Die Sektionen werden sich an verschiedenen Orten treffen. Obwohl die Gegebenheiten für die Zusammenkünfte nicht ganz an jene heranreichen werden, die in so großartiger Weise in der Vigyan Bhavan zur Verfügung standen, werden in jeder anderen Hinsicht die Bedingungen für das Leben und die Arbeit der Vollversammlung günstiger sein als in Neu-Delhi. Wir sind dem Ökumenischen Rat von Schweden und besonders seinem Vorsitzenden, Erzbischof Hultgren, für ihre Einladung und für die Vorbereitungen sehr dankbar, mit denen sie von nun an beschäftigt sein werden.

Der Zentralausschuß hat für die Vierte Vollversammlung das Hauptthema gewählt „Siehe, ich mache alles neu“. Dieser biblische Text wird eine gesunde Exegese verlangen, und man wird menschliche Erneuerungen und die göttliche Gabe „eines neuen Himmels und einer neuen Erde“, auf die alle Kreatur sich hinbewegt, nicht miteinander verwechseln dürfen. Aber die „neue Schöpfung“, die in Christus bereits da ist, ist direkt auf Gottes letzte Erneuerung aller Dinge bezogen. Man erfährt etwas von der Erneuerung des Lebens hier und jetzt, genau dann, wenn man Gottes Verheißungen für die Zukunft wirklich ernst nimmt. Dauernde Erneuerung wird von der Kirche verlangt und wird ihr angeboten, sooft sie sich erneut dem Dienst für Gott und seine Ziele in dieser Welt zur Verfügung stellt. Die Titel der sieben Bibelarbeiten, die im Vorbereitungsheft enthalten sind, lauten folgendermaßen: Die Verheißung des Neuen (Jeremia 31,31–34); Das Neue bricht herein (Lukas 5, 18–26 u. 7, 18–23); Das Ärgernis des Neuen (Lukas 23,35–49); Die neue Menschheit (Römer 5,12–21); Die Zucht des neuen Lebens (Römer 6,3 bis 14; vgl. auch Matthäus 5,3–16); Erneuerung in und außerhalb der Geschichte (Römer 8,18–27); Die Feier des Neuen (Psalm 96; vgl. Offenbarung 21).

Wie schon auf früheren Vollversammlungen wird auch diesmal wieder in Sektionen gearbeitet werden, die sich mit grundlegenden Fragen der Kirchen in der heutigen Welt beschäftigen werden. Es wird in Uppsala sechs Sektionen geben, von denen jede wahrscheinlich für einen Teil der Arbeit in kleinere Gruppen unterteilt werden wird, um auf diese Weise den Delegierten die größtmögliche Gelegenheit zu eigenen Beiträgen in der Aussprache zu geben. Keiner der im folgenden genannten Titel ist endgültig. Man hofft, nach Fertigstellung der Dokumente, mit denen sich die Sektionen befassen sollen, die bisherigen allgemeinen Titel präziser formulieren zu können, um damit den genauen Brennpunkt des jeweiligen Gebietes anzugeben. Man wird das Verhältnis der Sektionen zueinander genau bedenken und Überschneidungen zu vermeiden suchen. Man wird sich bei der Vorbereitung der Dokumente auch der Versuchung energisch widersetzen, ein zu großes Gebiet zu erarbeiten und umfassende Schemata anzubieten. Auf diese Weise hofft man zu erreichen, daß die Vollversammlung nicht Dinge wiederholt, die vergangene Vollversammlungen bereits in angemessener Weise gesagt haben, und daß sie sich auf neue Dinge konzentriert, die heute zum Ausdruck gebracht werden müssen. Man muß jener Funktion mehr Aufmerksamkeit als bisher zuwenden, die eine Vollversammlung in einzigartiger Weise erfüllen kann: Da jede Sektion einen Querschnitt durch alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates bietet, wird sie dazu besonders befähigt sein, die Relevanz dessen, was in den Dokumenten gesagt wurde, gegenüber den wirklichen Situationen festzuhalten und Wege vorzuschlagen, wie die Kirchen diese Dinge in ihr eigenes Denken und Handeln übersetzen können.

Heute kann nur eine vorläufige Aufstellung dessen geboten werden, womit sich die verschiedenen Sektionen befassen sollen:

### *Sektion I — Die Einheit der Kirche in einer enger werdenden Welt*

Wie verhalten sich die Anliegen von Glauben und Kirchenverfassung zu der wachsenden Vereinheitlichung der säkularen Welt? Düsenflugzeuge und Satelliten machen unsere Erde zu einem kleinen Planeten. Die Welt wird hineingezogen in eine bewußt erlebte gemeinsame Geschichte, vereint durch die Furcht vor einer universalen Katastrophe, aber auch vereint durch den immer lauter werdenden Ruf nach internationalen Strukturen, welche die Einheit der Menschheit zur Voraussetzung haben, und durch den Traum von der Eroberung des Weltraums durch den Menschen. Wie können Kirchen, die uneins sind, Zeugnis ablegen von Gottes Plan, alle Dinge in Christus zu vereinen? Die Betonung der Einheit aller Christen an jedem Ort, wie sie in Neu-Delhi geschah, bedarf der Ergänzung durch die Betonung der universalen Aspekte der Kirche. Buße für die Sünden der Kirchen muß klarer als die wahre Grundlage für eine Erneuerung in Gnade und Kraft erkannt werden. Die Einheit der Kirche muß mit größerem Verständnis und Glauben wahr-

genommen werden als Werk des Heiligen Geistes. Die Frage des gemeinsamen Handelns in der Mission ist an diese Sektion verwiesen worden in Übereinstimmung mit der ökumenischen Einsicht, daß Einheit und Mission untrennbar miteinander verknüpft sind.

### *Sektion II — Die Kirche in der Mission*

Diese Sektion muß sich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß so vielen Kirchen die missionarischen Impulse fehlen, obwohl sie sich jetzt einer rasch wachsenden Weltbevölkerung gegenübersehen. Das Wesen kirchlicher Mission muß heute von neuem definiert werden. Der grundlegende Ansatz wird der einer „Mission in sechs Kontinenten“ sein, und einige Ergebnisse der Zusammenkunft der Kommission für Weltmission und Evangelisation in Mexiko sollten an dieser Stelle vor die Vollversammlung kommen. Die Abteilung für Weltmission und Evangelisation wird die Ergebnisse einer Untersuchung über „Bekehrung in einem säkularen Zeitalter“ beitragen, womit sie gegenwärtig beschäftigt ist. Hier soll das Verhältnis zwischen Evangelisation und christlicher Antwort auf Gottes Absichten in einer Welt, die sich im Prozeß der raschen universalen Säkularisation befindet, geklärt werden. Eine andere Untersuchung von ähnlich grundlegender Bedeutung, die ebenfalls ihre Ergebnisse dieser Sektion berichten wird, ist jene über die „missionarische Struktur der Gemeinde“. Alle christlichen Gemeinden müssen dazu herausgefordert werden, sich selbst durch ihren Gehorsam gegenüber dem Evangelium als Gemeinden für andere zu erweisen. Das Gemeindeleben sollte so abgewandelt werden, daß die Bedürfnisse der Welt die „Tagesordnung“ für die kirchlichen Vorhaben in Dienst und Zeugnis bestimmen. Was diese Imperative für die theologische Ausbildung bedeuten, wird im einzelnen durchbuchstabiert werden.

### *Sektion III — Die Rolle der Kirchen in der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung*

Von den vielen Fragen, über welche die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft den Mitgliedskirchen des ÖRK berichtet, wird durch diese Sektion die Aufmerksamkeit der Vollversammlung vor allem auf jene Fragen gerichtet, deren Brennpunkte die Weltwirtschaft und die soziale Wohlfahrt sind. Der Graben zwischen den reichen und armen Nationen vertieft sich dauernd, und der technische Fortschritt bedroht die menschlichen Werte in dem gleichen Maße, wie er der Menschheit nie dagewesene Möglichkeiten verschafft. Die Kirchen müssen eine biblische Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit zurückgewinnen und die Forderungen nach Gerechtigkeit auf internationaler wie auf nationaler Ebene unterstützen. Auch hier wird die Sorge um die Struktur wieder eine brennende Notwendigkeit. Das christliche Verständnis von dem, was wahrhaft „menschlich“ ist, muß das kirchliche Kriterium zur Beurteilung wirtschaftlichen und sozialen Wandels und das Ziel des Handelns

auf diesen Gebieten werden. Ihre Verantwortlichkeiten unter den verschiedenen Lebensumständen in wohlhabenden oder sich entwickelnden Nationen bedürfen einer neuen Überprüfung. Auch darf man ihre geschichtliche Rolle der Förderung gegenseitigen Verstehens und gegenseitiger Versöhnung nicht vernachlässigen.

#### *Sektion IV — Die Rolle der Kirchen in den internationalen Beziehungen*

Das Hauptaugenmerk dieser Sektion gilt dem Einsatz der Kirchen für internationalen Frieden, der auf Gerechtigkeit und Freiheit gegründet ist. In diesem Jahr wurde auf einer besonderen Tagung die Funktion der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) nach deren zwanzigjähriger Tätigkeit neu durchdacht. Man hat sowohl die theologischen Voraussetzungen, die dieser Arbeit zugrunde liegen, als auch ihre Methoden neu bedacht. Von hier aus, aber auch von der Dokumentation der Kommission über vordringliche internationale Fragen während der Vollversammlung selbst wird die Sektion Richtlinien für die Aufgabe der Kommission entwerfen. Anderes Material wird Teilen des Berichtes der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft über Fragen entnommen werden, wie die des Verhältnisses zwischen den Nuklearmächten, den widerstreitenden Interessen der entwickelten und sich entwickelnden Nationen, der rassischen, religiösen und ideologischen Spannungen und der ethischen Basis einer internationalen Ordnung, welche die Notwendigkeit radikaler Veränderungen in den bestehenden Machtstrukturen zur Voraussetzung hat.

#### *Sektion V — Gottesdienst im säkularen Zeitalter*

Hier betritt die Vollversammlung völliges Neuland. In einer Zeit, wo Männer und Frauen innerhalb wie außerhalb der Kirche es schwierig finden, das Transzendente zu verstehen oder zu erfahren, wo für so viele Menschen das Gebet als mit dem wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar erscheint und der öffentliche Gottesdienst als ohne Verhältnis zum Alltagsleben betrachtet wird, in einer solchen Zeit muß sich die Vollversammlung ernsthaft mit der radikalen Infragestellung des Glaubens auseinandersetzen, durch die Barrieren emotionaler oder intellektueller Art zwischen der modernen Welt und der Kirche aufgerichtet worden sind. Nur auf dieser Basis wird die Sektion die Frage liturgischer Erneuerung erfolgreich aufnehmen können. Die Christen müssen zu einem tieferen Verständnis ihrer Solidarität mit der Menschheit gerufen werden, zu neuen Erfahrungen der Gnade, Vergebung und Dankbarkeit und zur Bedeutung des Gottesdienstes als einem Akt, in dem alles Leben zur Heiligung durch die Ziele Gottes dargebracht wird. Die Gedankenlosigkeit über all das, was als christlicher Gottesdienst durchgeht, wird verglichen werden mit der Wirklichkeit, wie sie sich in solchen „säkularen Liturgien“, wie jenen der Freiheitsbewegung oder der Pop-Kunst, darstellt.

## Sektion VI — Auf einen neuen Lebensstil zu

Dieser Sektion wird die Aufgabe übertragen, als „Transformator“ zu wirken und die Diskussion von der allgemeinen, internationalen Ebene auf die der persönlichen Einstellung und Entscheidung zu übersetzen. Hier gilt es, das Verlangen der Menschen nach einem wahrhaft menschlichen und darum sinnvollen Leben und die ethischen Probleme, die durch die sogenannte „neue Moral“ und durch die zunehmend pluralistische Struktur der modernen Gesellschaft entstanden sind, voll in Rechnung zu stellen. Hier muß man die Selbstbeherrschung erklären, die zur christlichen Freiheit und zum „neuen Leben“ nötig ist, und man muß der möglichen Hilfe durch die Gemeinschaft im Heiligen Geist Aufmerksamkeit zuwenden. Neue Ziele und Wege der Erziehung sollten gefordert werden, welche die besondere christliche Erziehung in ihren verschiedenen Formen einschließen, aber nicht auf sie begrenzt sind.

Das sind im großen und ganzen die Ziele der Arbeit, die in den Sektionen getan werden soll. Je weniger und schärfer umrissene Ergebnisse von jeder Sektion gezeitigt werden, desto größer wird die Durchschlagskraft der Beratungen der Vollversammlung sein. Dem Druck hin zu ausgefeilten, ausgeglichenen und allumfassenden Berichten kann man kaum widerstehen — aber eiserne christliche Disziplin kann Erfolg haben. Wie wir bereits gesagt haben, sollte die Vollversammlung den Kirchen einen Hinweis darauf geben, wie sie den besten praktischen Nutzen aus den angenommenen Verlautbarungen ziehen können. Aber wie steht es mit ihrem Verhältnis zu den Vorhaben des ÖRK? Das Programm der Vollversammlung in Uppsala wird so angelegt sein, daß die Arbeit der Sektionen angenommen und verfügbar gemacht wird, bevor die verschiedenen Kommissionen an ihre Aufgabe gehen, Richtlinien für die Arbeit der Referate und Abteilungen des Ökumenischen Rates in der Zeit nach der Vollversammlung auszuarbeiten. Sie werden bereits eine gewisse Wertung dessen vornehmen, was erreicht oder nicht erreicht wurde, sie werden die besonderen Vorschläge der auslaufenden Arbeitsausschüsse<sup>1</sup> vor sich haben, und man erwartet von ihnen, diese im Licht der Sektionsaussprachen zu überdenken. Auf der Basis weitgehender Entscheidungen in Grundsatzfragen, die von der Vollversammlung auf ihre Empfehlung hin vorgenommen werden, werden die frisch ernannten Arbeitsausschüsse später detaillierte Programme entwerfen.

Wie bereits angedeutet, will man auf dieser Vollversammlung weniger Reden halten lassen als früher. Darunter werden Ansprachen sein über das Hauptthema, über die Weltsituation, der sich die Kirchen gegenübersehen, und über einige brennende Fragen, die sich daraus ergeben, über das Wesen der Ökumenizität und den

<sup>1</sup> Jeder Abteilung ist für die Zeit zwischen den Vollversammlungen ein „Arbeitsausschuß“ zugeordnet, „der für die Durchführung der Zielsetzung der Abteilung verantwortlich ist“ (Satzungen des ÖRK VII 1). Die Red.

Fortgang der ökumenischen Bewegung, über „die Endgültigkeit Jesu Christi“ und einige Aspekte der Arbeit des ÖRK. Unter den Rednern werden einige konservative Evangelikale sein. Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche wird an einem Abend im Mittelpunkt stehen, ebenso in einer besonderen Versammlung für jene, die Fragen stellen oder Kommentare abgeben möchten. Daneben gibt es selbstverständlich die gewöhnliche Arbeit des Finanz- und des Nominierungsausschusses sowie des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen. Besondere Dokumente werden in Empfang genommen über Erziehung, über Massenkommunikation und von der Jugendabteilung.

Die Publikationen für die Vollversammlung halten sich an das bekannte Schema. Das Vorbereitungsheft ist etwas kürzer und einfacher, aber gut illustriert. Es trägt den Titel „Siehe, ich mache alles neu“ und enthält eine allgemeinverständliche Darstellung der Bedeutung einer Vollversammlung des ÖRK, sieben Bibelarbeiten, zwei Gebete und einen kurzen Abriß (der jedoch länger ist, als der oben gegebene) über die Gebiete, mit denen sich die sechs Sektionen zu befassen haben. Die englische, französische und deutsche Ausgabe<sup>2</sup> sind inzwischen erhältlich, und Übersetzungen in viele andere Sprachen werden in den kommenden Monaten folgen. Ein Berichtsband „*Von Neu-Delhi nach Uppsala*“ und ein *Arbeitsbuch*, das sowohl die Dokumente enthält, die an die Sektionen gehen, als auch Quellenmaterial und Vorschläge für die Kommissionen der Vollversammlung, werden beide zu Beginn des Jahres 1968 veröffentlicht werden. Nicht nur die Delegierten werden genug Zeit haben, sich selbst für eine verantwortliche Teilnahme an der Arbeit der Vollversammlung vorzubereiten, sondern die Christen in der ganzen Welt werden sich an den vorbereitenden Arbeiten und am Gebet beteiligen können. Es wird ernstlich erwartet, daß die Kirchenführer überall diese Publikationen benutzen werden, um sicherzustellen, daß die Vierte Vollversammlung kein isoliertes Ereignis, sondern der Brennpunkt weltweiten Interesses, Diskutierens, Fürbittens und Planens sein wird.

„Brennpunkt sein“ — das ist die wesentliche Funktion einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates. Das große Drama, das die Heilige Schrift entfaltet, ist das des Handelns Gottes mit den Menschen. Die Kirche ist in der Tat ein Querschnitt durch die Menschheit, aber wenn sie geteilt und nur auf ihre örtliche Situation ausgerichtet ist, kann sie ihre wahre Rolle als Träger des Evangeliums hin in alle Welt weder sehen noch zeigen. Wenn jedoch Vertreter der Kirchen aus allen Teilen der Welt zusammenkommen zur Aussprache, zum Gebet und zur Planung für die Erfüllung ihrer weltweiten Aufgaben, dann stellen sie einen Brennpunkt der Einheit und der Sendung der Kirche als ganzer dar. Dies aber nicht nur für sich

<sup>2</sup> Zu bestellen beim Kirchlichen Außenamt, 6 Frankfurt/Main, Postfach 4025. Einzelpreis DM 2.—.

selbst oder für jene, die sie hinterher direkt ansprechen, sondern auch für all jene, die sich im Gebet und in Gedanken mit ihnen vereinigen. Die ökumenische Bewegung ist vor allem das Teilhaben an der *Erfahrung* der Einheit und Sendung, die der Kirche gegeben sind. Jeder Christ hat die Gelegenheit, wenn er solch eine Möglichkeit recht nutzt — ganz gleich, aus welcher Entfernung er es miterlebt —, seine örtliche Aufgabe im Licht einer Schau des Ganzen zu sehen.

# DAS PROBLEM DER INTERKOMMUNION IN ORTHODOXER SICHT

Eine biblisch-ekklesiologische Untersuchung<sup>1</sup>

VON GEORG GALITIS

Nicht ohne Recht hat man unser Jahrhundert „das Jahrhundert des Ökumenismus“ genannt. Ökumenische Bestrebungen charakterisieren unsere Zeit, ein ökumenischer Wind durchweht die Welt, die ökumenische Bewegung wächst und breitet ihre Wurzeln tief in der kirchlichen Erde aus. Es sehnen sich die Kirchen nach einander.

Doch dieser Ökumenismus bringt verschiedene Probleme mit sich. Eines der wichtigsten ist das Problem der Interkommunion, deren Kern die Abendmahls- oder eucharistische Gemeinschaft<sup>2</sup> ist. Und dieses Problem zeigt sich am akutesten bei ökumenischen Tagungen. Da geraten die Leiter mehr oder weniger in Verlegenheit. Und sie überwinden sie entweder oberflächlich, oder in Unkenntnis der historisch-theologischen Tatsachen oder sogar mit Spitzfindigkeiten. Der norwegische lutherische Bischof Eivind Berggrav erzählt<sup>3</sup>:

„Vor einigen Jahren wurde vom Weltrat der Kirchen eine Tagung für *junge christliche Kaufleute*<sup>4</sup> veranstaltet. Als ein paar Tage der Konferenz verstrichen waren, begannen die Teilnehmer zu fragen, ob kein Abendmahl gehalten werden sollte. Nein, das sei leider nicht gut möglich, weil so viele verschiedene Glaubensgemeinschaften vertreten seien. Die jungen, praktischen Menschen kauten vielleicht einen Tag lang an dieser Auskunft herum. Dann aber gingen sie zur Tagungsleitung hin und erklärten, sie *verlangten das Abendmahl*<sup>4</sup>. Die Leitung wußte jedoch keinen Ausweg, ohne eine oder mehrere der Konfessionskirchen, denen die Kaufleute angehörten, zu kränken. Da erklärten die Realisten: ‚Dann machen wir Aufruhr! Wir reisen nicht eher von hier fort, bevor Sie uns einen gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst in der Kapelle erlaubt haben!‘ Sie fügten hinzu: ‚Wir empfinden es als Verleugnung Christi, wenn wir nicht zusammen zu Seinem Tisch treten dürfen.‘

Da war guter Rat teuer, aber er wurde gefunden. Bei einer der ökumenischen Dienststellen in Genf war ein schwedischer Pfarrer angestellt. Der hatte ja die ‚Sukzession‘! Also war es dem ‚katholisierenden‘ Typ der Kirchen erlaubt, von ihm das Abendmahl zu empfangen, während die ‚Protestantischen‘ keinen Anstoß

daran nahmen, daß er in der Sukzession stand. So konnten also alle das Abendmahl empfangen, ohne die Ordnung ihrer Kirchen zu verletzen.“

Und Eivind Berggrav fügt hinzu: „Sie hatten einen glücklichen und großen Tag. Und sie hatten außerdem eine Bresche gebrochen in eine der schwersten Herzbeklemmungen in der Ökumene heutzutage.“ Den ersten Satz, daß sie einen glücklichen und großen Tag hatten, wird natürlich niemand bestreiten — man muß sogar mit großer Ehrfurcht vor ihrem Verlangen nach dem Tisch des Herrn stehen. Gegenüber dem zweiten Satz aber, daß sie nämlich eine Bresche gebrochen haben, habe ich bei aller Hochachtung für den großen Theologen und Bischof erhebliche Bedenken. Wenn das Problem und seine Lösung so einfach wären, würden wir schon längst eine Abendmahlsgemeinschaft haben. Aber gerade weil das Problem so kompliziert, verwickelt und vielseitig ist, braucht auch jeder Versuch zur Lösung viel Vorsicht und Überlegung. Schließlich muß man bedenken, daß es kein sentimentales oder rationales oder kirchenpolitisches, sondern ein *rein ekklesiologisches* Problem ist. Unter diesem Aspekt muß die obenerwähnte Lösung als nur die Symptome heilend erklärt werden, nicht aber die Krankheit selbst, indem sie nur das Äußerliche und das zur Zeit Helfende betrachtet, ohne in die Tiefe und in die Wurzeln, d. h. ins Wesentliche und auf den Grund zu gehen.

Man sage nicht, die Heilige Schrift *allein* würde die Lösung geben. Die Heilige Schrift ist wohl gemeinsames Gut aller Kirchen, und gerade deshalb müßte sie die Basis zur Einigung bieten. Aber, obwohl sie alle Kirchen lesen und ehren, ist ihre Interpretation verschieden. Bei allen ist die Basis gemeinsam, es fehlt aber die einheitliche Auslegung dessen, was sie lehrte,<sup>5</sup> in diesem Falle über die Kirche. So wird das Problem in die Lehre über die Kirche, d. h. in die *Ekklesiologie* verlegt.<sup>6</sup> Und die Haltung jeder Kirche in bezug auf die Abendmahlsgemeinschaft hängt von ihrer Ekklesiologie ab.<sup>7</sup>

Nach dieser kurzen Einführung komme ich nun zu meinem Thema. Natürlich werde ich es vom orthodoxen Standpunkt aus sehen. Und es muß von Anfang an gesagt werden, daß, wie es in der Folge ersichtlich werden wird, die Frage der Abendmahlsgemeinschaft für die Orthodoxen überhaupt nicht existiert, und daß dieses Problem *hauptsächlich ein innerprotestantisches* Problem ist. Es interessiert auch die Orthodoxen, aber nur als ein Problem, das die christliche Welt allgemein beschäftigt. Und deshalb ist die Meinung der verschiedenen reformatorischen Kirchen mehr oder weniger bekannt, während man die orthodoxe Ansicht nur wenig hört — oder, vielleicht besser gesagt, sie sich unter den vielen nichtorthodoxen Stimmen nur wenig hören läßt. Aber trotzdem meinen die Orthodoxen, daß sie der ökumenischen Diskussion Hilfe leisten, wenn sie den Standpunkt der orthodoxen Kirche in dieser Frage darlegen.

So gedenke ich mein Thema nach folgendem Schema auszuführen:

I. Terminologie

II. Biblische Grundlegung

III. Die bisherige Praxis

IV. Der heutige Stand

V. Blick in die Zukunft — der orthodoxe Standpunkt

## I.

Ich fange mit der *Terminologie* an.

Abendmahls- oder eucharistische Gemeinschaft heißt die Interkommunion im engeren Sinne. Diese setzt die Kommunion voraus. Kommunion, die deutsche Form des ins Latein (*communio*) übertragenen griechischen Wortes *koinonia*,<sup>8</sup> heißt eigentlich „die Gemeinschaft“. In der kirchlichen Sprache ist *koinonia-communio* im weiten Sinne die Gemeinschaft der Glieder der Kirche mit Christus, ihrem Haupt, und daher auch miteinander. Also ist *koinonia* = Gemeinschaft das Band, das den Leib Christi, die Kirche, zusammenhält.<sup>9</sup>

Der Leib Christi hat, wie jeder Leib, Fleisch und Blut. Und wie in jedem Leib eine Gemeinschaft des Fleisches und des Blutes besteht, so besteht auch in der Kirche, dem Leibe Christi, die mystische Gemeinschaft des Fleisches und Blutes zwischen dem Haupt und den Gliedern. Das Fleisch Christi wird den Christen eigen, sein Blut durchströmt ihre Adern und so werden sie mit Gott und miteinander zu einem Leib.<sup>10</sup> So ist Kommunizieren gleich Partizipieren an Leib und Blut Christi, durch das man mit Gott vereinigt, vergottet wird, nach der bei den östlichen Kirchenvätern oft zitierten Schriftstelle 2. Petr. 1,4: „daß ihr teilhaftig (*koinonoi*) werdet der göttlichen Natur (*physis*)“.<sup>11</sup>

Wie wird aber jemand zum Glied des Leibes Christi? Natürlich durch die Taufe, deren Voraussetzung der Glaube ist. Das genügt aber nicht. Bei einem lebendigen Organismus kann es sein, daß ein Glied zwar zu ihm gehört, es aber tot ist, da das Blut in ihm nicht zirkuliert. Der Blutkreislauf ist unentbehrlich für das Leben der Glieder. Ohne das Zirkulieren des Blutes existiert vielleicht im weiten Sinne eine Gemeinschaft mit dem Leib, im engen Sinne aber fehlt sie. So ist es auch mit dem mystischen Leib Christi. Durch das Abendmahl wird die Gemeinschaft mit dem Leib und mit seinem Haupt, also das Leben, vollzogen: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch.“<sup>12</sup> Also heißt der Akt, durch den man in Gemeinschaft mit Christus und Seinem Leib, die Kirche, kommt bzw. diese Gemeinschaft bewahrt, griechisch nach 1. Kor. 10,16, Apg. 2,42, vgl. 1. Joh. 1,7 auch *koinonia*, deutsch (nach dem Lateini-

schen) Kommunion (Luther übersetzt *koinonia* an jener Stelle mit *Gemeinschaft*). Näher wird dieser mystische Akt (griechisch *mysterion*, deutsch, nach dem Lateinischen, Sakrament) *hagia* oder *theia koinonia* (heilige oder göttliche Kommunion, Kommunion mit Gott), lat. *sacra communio*, daher deutsch heilige Kommunion bezeichnet.<sup>13</sup> Man kann sagen, daß auch die Taufe, d. h. das *Mysterion* des Eintritts der Gläubigen in die Kirche, gerade das Sakrament der Eucharistie zum Zweck hat; denn man wird getauft, um durch die Kommunion in Gemeinschaft mit Christus zu kommen.<sup>14</sup>

Christus sagte beim ersten Abendmahl, „Das ist mein Leib“.<sup>15</sup> Dieser Leib wird im Abendmahl den Gläubigen zur Kommunion dargeboten. Diese Kommunion des Leibes Christi macht uns nach Paulus zu einem Leib,<sup>16</sup> dem Leib Christi. Und dieser Leib Christi ist nach demselben Apostel die Kirche.<sup>17</sup> Also sind das Partizipieren am Leib Christi = Kirche und das Partizipieren (Kommunizieren) am Leib Christi durch das Abendmahl identisch – oder, anders gesagt, in der Kirche vollzieht sich das Anteilhaben am Leibe Christi = Abendmahl und durch das Abendmahl vollzieht sich das Anteilhaben am Leibe Christi = Kirche. Ohne das Abendmahl ist die Zugehörigkeit zur Kirche unvollständig und unwirksam; außer der Kirche gibt es kein Abendmahl, also kein Leben, nach der obenerwähnten Johannesstelle. So ist die Eucharistie gerade *das Sakrament der Kirche selbst*. Durch dieses Sakrament vollzieht sich die Kirche, wird der Leib Christi erbaut<sup>18</sup> und zusammengehalten. Und so heißt Kommunion auch *die Gemeinschaft mit der Kirche* (Haupt- und Glieder); diese Gemeinschaft *vollzieht sich durch das Abendmahl*.<sup>19</sup>

Nachdem wir den Begriff der Kommunion erörtert haben, können wir auch den Begriff der *Inter-Kommunion* verstehen. Er ist nur verständlich, wenn man an *mehrere Kirchen* denkt. Denn Interkommunion ist die Kommunion zwischen den Kirchen. Und zwar nicht zwischen den Teilkirchen, den Lokalkirchen, die sich für Erscheinungen der einen, heiligen, allgemeinen Kirche in Ort und Zeit wissen und die eine größere Kirchengemeinschaft bilden, sondern gerade zwischen den verschiedenen voneinander getrennten Kirchengemeinschaften, die verschiedenen Konfessionen angehören. So setzt die Interkommunion die Zerspaltung der Christenheit in mehrere Kirchen voraus. Das birgt natürlich eine Antinomie: Christus hat *nur einen Leib*. Deshalb kann es *nur eine Kirche* geben. Diese bekennt man, wenn man im Glaubensbekenntnis sagt: „Ich glaube . . . an *eine* . . . Kirche“. Und wenn Christus *nur eine Kirche* gegründet hat, wie sprechen wir über *Kirchengemeinschaft*? So entsteht die Antinomie zwischen der historischen Tatsache, daß schon mehrere Kirchen existieren, und der theologischen Wirklichkeit, daß es *nur einen Leib Christi* geben kann. Um Aufhebung dieses Gegensatzes und gegebenenfalls um Rechtfertigung der eigenen Existenz bemüht sich die Ekklesiologie jeder Kirche.<sup>20</sup> Zur Ekklesiologie aber sind wir noch nicht gelangt. So lassen wir sie vorläufig und

kommen zur Interkommunion zurück. Es ist also Interkommunion im weiten Sinne die Kommunion, d. h. die *Gemeinschaft zwischen den Kirchen im allgemeinen, besonders aber in den Sakramenten und im Kultus überhaupt* (Sakrament- oder Kultgemeinschaft). Im engeren Sinne aber ist sie die *Abendmahlsgemeinschaft, die den Höhepunkt der Interkommunion bildet*. Gerade diese interessiert uns hier.

## II.

Was sagt dazu das *Neue Testament*? Zur Interkommunion sagt es natürlich nichts. Das Neue Testament setzt nicht mehrere Kirchen voraus. Denn „ist Christus nun zertrennt?“<sup>21</sup> Aber Christus hat durch sein Blut<sup>22</sup> nur eine Kirche gegründet, deren Herr nur einer ist, wie es nur einen Glauben und eine Taufe gibt.<sup>23</sup> Dementsprechend kann eine mystische Gemeinschaft von Mensch zu Mensch = Glied des Leibes Christi, von Lokalkirche zu Lokalkirche = örtliche Versammlung der *einen* Kirche bestehen,<sup>24</sup> aber nicht zwischen voneinander getrennten Teilkirchen.<sup>25</sup> Das *Neue Testament kennt nur Kommunion* und Exkommunion, besser *Ex-kommunikation*.<sup>26</sup>

Wir widmen ein wenig von unserer Aufmerksamkeit diesen beiden Termini im Neuen Testament in der Hoffnung, daß sie uns zur näheren Bestimmung der Interkommunion und besonders der Abendmahlsgemeinschaft helfen werden.

Nach den Einsetzungsworten<sup>27</sup> hat Christus „*alle*“ zur Kommunion eingeladen: „Trinket *alle* daraus“. Selbstverständlich wendete sich dieses „*alle*“ nur an den Kreis der Jünger Christi, nicht an die Außenstehenden und die Ungläubigen. Mit dem Wachstum dieses Kreises durch die Taufe neuer Mitglieder wurde diese das Merkmal für die Zulassung zum Abendmahl.<sup>28</sup> Die urchristliche Schrift der Didache<sup>29</sup> bezeugt diese Haltung, d. h. die Zulassung nur der Getauften zum Abendmahl, und begründet sie mit dem Herrenwort: „Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben.“<sup>30</sup> So werden die Ungetauften ausgeschlossen. Aber auch unter den Getauften darf niemand nach Paulus „unwürdig von diesem Brot essen oder vom Kelch des Herrn trinken“. Denn „der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn“, weil, „welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber zum Gericht“.<sup>31</sup> Auch die Didache<sup>32</sup> schließt vom Abendmahl den Streitenden aus, der sich nicht nach dem Herrenwort Mt. 5,23 f. zuvor versöhnt hat. Diese Stellen, die so grundlegend für die Kommunion bzw. für das Kommunizieren sind, bestimmen zwar, welche zuzulassen, aber auch, welche *nicht* zuzulassen sind. Das wird in den griechischen bzw. orthodoxen Liturgien durch den Ruf *ta hagia tois hagiois*<sup>33</sup> ausgedrückt, der schon seit dem 4. Jahrhundert überliefert ist.<sup>34</sup>

Auch die Kommunion im weiten Sinne bzw. die Exkommunikation wird vom Neuen Testament bestimmt. Dort sieht man den Anfang der Regelung der Bezie-

hungen zwischen den Gläubigen und den Personen, die dem Glauben oder der Moral trotzig widersprechen.<sup>35</sup> So gebietet Christus, daß man den Sünder, der die wiederholten Zurechtweisungen seiner Brüder und der Gemeinde nicht hört, „als einen Heiden und Zöllner hält“.<sup>36</sup> Und Paulus fordert von den Korinthern, daß sie mit moralwidrigen Personen „nichts zu schaffen haben sollen“; noch mehr, er befiehlt: „Tut von euch selbst hinaus, wer da böse ist“.<sup>37</sup> Auch im Titusbrief wird angeordnet: „Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermals ermahnt ist“.<sup>38</sup> Und wieder im 2. Johannesbrief: „So jemand zu euch kommt und bringt diese Lehre nicht, den nehmet nicht ins Haus und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßt, der macht sich teilhaftig (koinonei) seiner bösen Werke“.<sup>39</sup>

Eine Art Exkommunikation sehen wir auch im Falle des Diotrephes.<sup>40</sup> Dasselbe muß auch wohl die Apokalypse-Stelle bedeuten: „Hinaus die Hunde und die Zauberer und Ehebrecher und die Mörder und die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und treibt!“<sup>41</sup> In diesem Sinne sprechen auch die den Geist der ältesten Kirche zum Ausdruck bringenden *Ignatius*<sup>42</sup>, *Polykarp*<sup>43</sup> und die *Apostolischen Konstitutionen*.<sup>44</sup>

### III.

Bald aber beginnt die Kirche, zusammen mit der Entwicklung ihrer Organisation, die Übertretung dieser Forderungen durch Bestrafungen hindern zu wollen.<sup>45</sup> So bestimmt die Kirche die Exkommunikation als Strafe für die, die ein unmoralisches Leben führen, aber auch für Häretiker und Schismatiker. Von den Kanones, die sich auf die Gemeinschaft mit diesen beziehen, sei genannt der 33. des Mitte des 4. Jahrhunderts einberufenen Konzils von Laodizea, der das Zusammenbeten mit Häretikern und Schismatikern verbietet, wie auch der 10. apostolische Kanon, der denjenigen, die mit Exkommunizierten (akoinonetoι) zusammenbeten, mit Exkommunikation droht; auch der 2. Kanon des Konzils von Antiochien um 314 exkommuniziert diejenigen, die mit Exkommunizierten kommunizieren.

Nach dem, was wir gesagt haben, und noch mehr mit Hilfe der Praxis der Kirche, neben den Kommentaren und der Auslegung der Kanones zusammen mit ihrem Geist, können wir nun zuerst den Begriff der Exkommunikation bestimmen. So können wir drei Stufen von Exkommunikation unterscheiden:

1. den Ausschluß von der Kommunion im engeren Sinne, d. h. vom Sakrament der Eucharistie;
2. den Ausschluß vom Gottesdienst und dem Kultus überhaupt, und
3. den Ausschluß aus der Kirche und die Trennung von ihr überhaupt.

Demzufolge muß es auch drei Formen von Kommunion und Interkommunion geben:

1. Die Abendmahlsgemeinschaft
2. die Kultgemeinschaft im allgemeinen und
3. die Kirchengemeinschaft im weiten Sinne, d. h. den Kontakt im allgemeinen zwischen getrennten Kirchen.

Es liegt nicht im Rahmen unseres Themas, uns mit den Punkten 2 und 3 zu beschäftigen.<sup>46</sup> Also konzentrieren wir uns wieder auf den wichtigsten Punkt, die Abendmahlsgemeinschaft.

Aus der Praxis der Kirche ist zu ersehen, daß nicht nur Personen, sondern auch ganze Gruppen und Gebiete exkommuniziert werden können. Diese Exkommunikation hat Geltung für alle, die mit den Exkommunizierten noch in Gemeinschaft stehen, und kann nur aufgehoben werden, wenn auch die dogmatischen oder kirchenrechtlichen Gründe, die diese veranlaßt haben, beseitigt werden. So ist begreiflich, warum eine Zulassung zur Kommunion „gastweise“ oder in Notfällen unmöglich ist. Denn *Zulassung zur Kommunion und Kirchengemeinschaft ist identisch, und die Kirchenzugehörigkeit von jemandem zeigt sich daran, wo er kommuniziert bzw. zur Kommunion zugelassen wird.*<sup>47</sup> So ist in der alten Kirche wie auch schon im Neuen Testament der Begriff der Interkommunion unbekannt. Es gibt nur *communio* und *excommunicatio*.<sup>48</sup>

Diese Haltung den Andersgläubigen gegenüber übernahmen auch die Kirchen der Reformation, nicht nur in bezug auf Rom, sondern auch gegeneinander. Die innere Verwandtschaft aber ließ sie einander nie als ganz fremd betrachten und veranlaßte sie, engere Beziehungen zu suchen.<sup>49</sup> So brach das Problem der Abendmahlsgemeinschaft auf und wurde durch den Pietismus, die Erweckungs- und Allianzbewegungen und die Unionen des vorigen Jahrhunderts<sup>50</sup> zu einer brennenden Frage. Dazu muß man auch die Kriege und Gefangenschaften erwähnen, wo man nicht immer einen Pfarrer seiner eigenen Kirche finden konnte, während einer von einer anderen vorhanden war.

#### IV.

Dieses Problem tritt *heute* am schärfsten in der Mission und in der ökumenischen Bewegung zutage. Die sog. „Jungen Kirchen“ können nicht begreifen, wie es möglich ist, daß Menschen, die an denselben Herrn glauben, nicht vom selben Kelch kommunizieren dürfen. Und auch praktische Gründe veranlassen in der Mission eine mildere Haltung: da mehrere Kirchen im selben Gebiet Mission treiben, ist die Unterscheidung einem neuen Christen oft schwierig, und das Verbot, daß er in einer anderen Kirche kommuniziert, deren Gotteshaus z. B. näher zu seiner Wohnung liegt, in vielen Fällen unhaltbar. Außerdem fordert die Mission im selben Gebiet eine Zusammenarbeit, in der die Trennung am Tisch des Herrn nur

schwerfällt. Gerade diese Zusammenarbeit auch im ökumenischen Bereich und das ständige Anwachsen von interkonfessionellen Zusammenkünften drängt auf eine erweiterte Abendmahlsgemeinschaft.<sup>51</sup> Das Problem wird immer neu gestellt und schafft Situationen, wie die am Anfang erwähnte. Die fehlende Abendmahlsgemeinschaft bildet einen Anstoß und ein Ärgernis für die jungen Leute, die zu ökumenischer Bewegung durch die Jugendverbände kommen, und für die auch die unvermeidliche Unkenntnis der theologischen Schwierigkeiten in Betracht zu ziehen ist.<sup>52</sup> So wird durch den Druck der Verhältnisse die Grenze relativiert: mit Ausnahme der orthodoxen Kirchen verweigert keine der anderen, die dem Ökumenischen Rat angeschlossen sind, einem Glied einer anderen, ihm ebenfalls angeschlossenen Kirche, mindestens in Notfällen, das Abendmahl.

Man kann die Haltung jeder Kirche der Abendmahlsgemeinschaft gegenüber<sup>53</sup> in folgende Kategorien, deren Grenzen sich nicht immer scharf unterscheiden, einordnen:

1. *Geschlossene Kommunion.* Sie besteht, wenn eine Kirche nur ihre eigenen Mitglieder zum Abendmahl zuläßt. So die alte Kirche<sup>54</sup> und, derzufolge, die orthodoxe. Ein wenig von ihnen weicht die römisch-katholische Kirche ab, die nach dem II. Vatikanum, ohne die Geschlossene Kommunion aufzuheben, in bestimmten Fällen und mit Erlaubnis der kirchlichen Behörde eine gewisse Kultgemeinschaft (*communicatio in sacris*) mit den Orthodoxen erlaubt und empfiehlt.<sup>55</sup> Auch die *communicatio* mit den übrigen Christen ist nicht völlig ausgeschlossen, indem der Bischof sich in bestimmten Fällen unter Berücksichtigung aller zeitlichen, örtlichen und persönlichen Umstände entscheiden darf, außer wenn das von einer Lokalsynode oder vom Heiligen Stuhl verboten ist.<sup>56</sup>

2. *Offene Kommunion.* Nach ihr steht das Abendmahl einer Kirche grundsätzlich allen Christen offen, wie umgekehrt allen Gläubigen dieser Kirche erlaubt ist, bei anderen Kirchen zu kommunizieren. So die methodistischen, die kongregationalistischen und die meisten reformierten Kirchen. Wenn das nur in Notfällen oder unter anderen außergewöhnlichen Umständen, wie z. B. bei ökumenischen Treffen,<sup>57</sup> geschieht, spricht man von *begrenzter* Offener Kommunion. Wenn eine Kirche ohne eine Vereinbarung mit einer anderen und nur für ihren eigenen Bereich eine Entscheidung trifft, durch die sie Mitgliedern anderer Kirchen gastweise Zulassung zu ihrem Abendmahl gewährt und ihren Mitgliedern das Empfangen des Abendmahls in einer anderen Kirche erlaubt, ist die Offene Kommunion *einseitig*. Wenn dies dagegen durch eine Vereinbarung von zwei oder mehr Kirchen gegenseitig ausgesprochen wird, so daß jede Kirche die Glieder der anderen zum Abendmahl willkommen heißt und ihren eigenen Mitgliedern erlaubt, bei der anderen zu kommunizieren, so spricht man von *gegenseitiger* Offener Kommunion. Und diese ist gerade die eigentliche *Interkommunion*. Denn „Inter“ bezeichnet hier eine Verein-

barung von zwei oder mehr sonst unverbundenen Kirchen. Ohne besonders ausgesprochenes Übereinkommen besteht eine solche Interkommunion zwischen den lutherischen Kirchen in Nord-Europa, wie auch zwischen der norwegischen Kirche in Norwegen und derselben in Amerika.

3. *Volle Interkommunion*. Sie ist eine gegenseitige freie Zulassung zum Abendmahl, einschließlich *Interzelebration* (*Altargemeinschaft*). Die letztere bedeutet, daß auch jeder Pfarrer der einen Kirche bei der anderen „zelebrieren“, also das Abendmahl spenden und feiern darf. Bei konfessionsverwandten Kirchen ist ein besonderes Übereinkommen nicht nötig, bei nicht konfessionsverwandten jedoch geschieht es durch Vereinbarung, wie z. B. zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchen in Frankreich, den anglikanischen Kirchen und der Altkatholischen Kirche, der Protestantisch-Bischöflichen und der Polnischen National-Katholischen Kirche in den USA, der Protestantischen Kirche der Pfalz und der Kongregationalistischen Kirche in England, der lutherischen Kirche Dänemarks einerseits und der anglikanischen Kirche von England und der reformierten Kirche von Schottland andererseits, der lutherischen und den reformierten Kirchen in den Niederlanden.<sup>58</sup>

Die Bezeichnung Interkommunion trifft natürlich nicht auf die Abendmahlsgemeinschaft *innerhalb* einer bestimmten Kirche zu, auch wenn dort sehr verschiedene Auffassungen über das Abendmahl existieren, wie z. B. bei den Anglikanern, wo die Anglo-Katholiken und die Anglo-Evangelischen, trotz der großen Verschiedenheiten, denselben Kirche angehören und dasselbe Recht zum Abendmahl in allen anglikanischen Gemeinden besitzen. Viel mehr gilt das für die orthodoxe Kirche, die aus einem Komplex mehrerer voneinander unabhängiger Nationalkirchen besteht, die denselben Glauben haben und nur *eine* Kirche bilden, trotz des Plurals („orthodoxe Kirchen“), der manchmal gebraucht wird, nur um die Souveränität jeder Teilkirche zu zeigen. In solchen Fällen wird das „Inter“ nicht gebraucht; die Kirchen stehen einfach *in Kommunion* miteinander. Und „in Kommunion stehen“ bedeutet „zur Kirche gehören“.

Aus dieser Untersuchung des heutigen Standes der Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft kann man mit *H. Weissgerber* zum folgenden Ergebnis kommen:

„Die einzelnen Kirchen haben unterschiedliche, ihrem Kirchenverständnis entsprechende Normen gesetzt; keine Kirche kommt ohne Normen für die Zulassung zum Tisch des Herrn aus. Im Grunde erkennen alle Kirchen die altkirchliche Entscheidung an, daß Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft sei. Die Diskussion um die Abendmahlsgemeinschaft in der modernen ökumenischen Bewegung, in der diese Entscheidung ebenfalls anerkannt wird, dreht sich darum vorwiegend um die Frage, welche Normen für die Abendmahlsgemeinschaft zu setzen seien, bzw. an welche Voraussetzungen die Verwirklichung der Kircheneinheit gebunden sei“.<sup>59</sup>

Übrigens ist es selbstverständlich, daß die moderne Theorie, daß jemand in einer Kirche andern Bekenntnisses „gastweise“ zur Kommunion zugelassen werden oder

daß man wechselseitig „gastweise“ kommunizieren könne, wo keine volle Kirchengemeinschaft besteht, in der alten Kirche unbekannt, ja undenkbar ist.<sup>60</sup>

## V.

Nachdem wir das Problem erörtert, die Bibel gehört und die geschichtliche und heutige Praxis der Kirchen gesehen haben, können wir uns fragen: Wie wird es weitergehen? Gibt es keine Lösung des Problems? Gibt es keine Hoffnung auf eine erweiterte Abendmahlsgemeinschaft?

Die Antwort hängt von jeder einzelnen Kirche ab — generelle Antworten können nicht gegeben werden. Man kann jedoch aufgrund der Theologie jeder Kirche ein wenig in die Zukunft blicken.

Zuerst muß man die Haltung der orthodoxen Kirche von der der reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche unterscheiden. Für die Protestanten bestehen heute gute Aussichten aufgrund folgender Punkte, durch die man leichter einen Ausweg aus der heutigen Situation der fehlenden Abendmahlsgemeinschaft zwischen den aus der Reformation entstandenen Konfessionskirchen finden kann:<sup>61</sup>

1. Die Übereinstimmungen der verschiedenen theologischen Meinungen über das Abendmahl in der protestantischen Welt sind größer als die Differenzen. Das kann die Basis für die Verhandlungen geben.

2. Die zwei brennenden Punkte der innerprotestantischen Diskussion in der Vergangenheit, die Gültigkeit der Eucharistie und die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, werden heute gegenseitig weithin nicht mehr bestritten. Das erleichtert den Dialog.

3. Die Kirchen, die die Abendmahlsgemeinschaft nur in Notfällen erlauben, werden gefragt: Was heißt Notfall? Und was ist ein Normalfall? Gibt es ihn denn überhaupt unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie? Wenn „der Herr nahe ist“,<sup>62</sup> wenn man „weder Tag noch Stunde weiß, in welcher des Menschen Sohn kommen wird“<sup>63</sup> — ist das ein Normalfall? Ob der Normalfall nicht mit dem Maßstab des Notfalles bestimmt werden muß?

4. Der Ausschluß vom Abendmahl beruht auf der generellen Exkommunikationspraxis. Die heutige Begegnung der Kirchen im ökumenischen Feld widerspricht ihr aber. So muß das zu einer Revision der Haltung der Kirchen führen.

5. Den Lehrkonsensus muß man nach heutiger protestantischer Meinung, die durch den führenden Theologen der Ökumene E. Schlink ausgedrückt ist<sup>64</sup>, nicht unbedingt für die Wiederherstellung der Abendmahlsgemeinschaft voraussetzen. Er sei vielmehr als *Frucht* dieser Gemeinschaft zu erhoffen.<sup>65</sup>

Trotz allem darf man jedoch auch die Schwierigkeiten nicht unterschätzen.<sup>66</sup> Eine solche Schwierigkeit bildet für die Anglikaner die Auffassung, daß die Gültigkeit der Weihen und die bischöfliche Verfassung zum Sein der Kirche gehören. Auch bei einigen lutherischen Kirchen besteht insofern eine Schwierigkeit, als nämlich nach ihrer Meinung doch erst die dogmatischen Unterschiede beseitigt werden müssen, ehe man von der gastweisen Zulassung zur generellen Abendmahlsgemeinschaft übergeht. Jedenfalls gewinnt der Gedanke einer vollen Interkommunion im Protestantismus immer mehr an Raum, und man kann glauben, daß es einmal zu ihrer Verwirklichung kommen wird. Ob diese Interkommunion dann die volle Einigung der aus der Reformation entstandenen Kirchen bewirkt, das wage ich nicht zu sagen.

Einen anderen Weg beschreitet die römisch-katholische Kirche. Nach ihrer Lehre<sup>67</sup> gehören der römischen Kirche durch die Taufe, wenn sie richtig gespendet wird, alle Christen an, und, obwohl sie keine volle Gemeinschaft mit ihr haben, sind sie in Christus einverleibt und tragen mit Recht den christlichen Namen. Alle aus Christus kommenden und zu ihm führenden Elemente und Güter, die außerhalb der sichtbaren Grenze der katholischen Kirche existieren, d. h. das schriftliche Wort Gottes, das Leben der Gnade, der Glaube, die Hoffnung, die Liebe, die Gaben des heiligen Geistes etc., gehören de facto und de jure der einzigen Kirche Christi, d. h. der römisch-katholischen. Dementsprechend habe die katholische Kirche Recht über alle Formen des (echten) Christentums und, weil jedes gültige Sakrament ein Sakrament der (römischen) Kirche ist, könne sie eine Sakramentsgemeinschaft mit Nichtkatholiken in bestimmten Fällen erlauben. Diese *communicatio in sacris* hänge hauptsächlich von zwei Prinzipien ab: von der Einheit der Kirche, die durch sie ausgedrückt wird, und von der Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Das erste, der Begriff der Einheit der Kirche, ist der *communicatio* meist hinderlich, das andere macht sie manchmal empfehlenswert. Darüber unterscheidet, wie gesagt, in jedem bestimmten Fall und unter Berücksichtigung aller Umstände der Bischof.<sup>68</sup>

Den Kirchen des Ostens gesteht die katholische Kirche die Gültigkeit der Sakramente zu, durch die sie sich mit ihr am tiefsten verbunden fühlt, wie es im oben erwähnten Dekret über den Ökumenismus des II. Vatikanum heißt. Da ist die Gemeinschaft unter günstigen Umständen und mit Genehmigung der kirchlichen Behörde nicht nur erlaubt, sondern auch empfehlenswert.<sup>69</sup>

Man kann mit Freude eine Änderung der Haltung der katholischen Kirche sowohl den Protestanten wie auch den Orthodoxen gegenüber erkennen. Der Geist des Ökumenismus hat die Politik des „non possumus“ ersetzt. Wendungen wie „Häretiker“ und „Schismatiker“ werden nicht mehr gebraucht, alle Christen sind Brüder. So fängt auch die römisch-katholische Kirche an, im großen Chor der Bestrebungen für die Einheit mitzusingen. Natürlich ist der Weg noch lang, der An-

fang ist aber schon da.<sup>70</sup> Wie sich die katholische Kirche den Protestanten gegenüber weiter verhalten wird, vermag ich nicht zu sagen. Für ihre Stellung aber den Orthodoxen gegenüber sind, trotz der vielen Schwierigkeiten, auch viele gute Aussichten gegeben. Die offizielle Anerkennung, wie gesagt, der Gültigkeit der Sakramente, durch die sie sich am tiefsten mit der Ostkirche verbunden fühlt, und die feierliche Erklärung, daß ihr ganzes geistiges und liturgisches, kanonisches und theologisches Erbe völlig der Katholizität und Apostolizität der Kirche angehört, zeigt, wie sehr die katholische Kirche sich um eine Annäherung an die Orthodoxen bemüht.

Wie steht es aber mit der orthodoxen Kirche? Wünscht sie diese Annäherung, und noch mehr, eine Abendmahlsgemeinschaft mit den Katholiken oder auch mit den Protestanten? Die Frage einer Annäherung, wenn auch von der anderen Seite der gute Wille da ist, kann man nur bejahend beantworten. Daß sie an der ökumenischen Bewegung teilnimmt, vielmehr, daß sie diese sogar durch den Rundbrief des Ökumenischen Patriarchats im Jahre 1920 mitveranlaßt und ins Leben gerufen und mitgegründet hat, spricht für ihren ökumenischen Geist und unterstreicht ihre Bemühungen um die Einheit der Kirchen. Aber auch all die Gesten, die der Primas der orthodoxen mit dem Primas der katholischen Kirche unternommen hat und die zur Aufhebung des gegenseitigen Bannes geführt haben, sind Zeichen für den guten Willen der Orthodoxen, diese Annäherung zu fördern.<sup>71</sup>

Was meint die orthodoxe Kirche aber zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft? Und wie steht sie weiter zum obenerwähnten Entschluß der katholischen Kirche?

Es muß sofort gesagt werden: Sie diskutiert nicht die Möglichkeit einer Abendmahlsgemeinschaft, weder mit den Katholiken noch mit den Protestanten. Denn eine solche Möglichkeit wird einfach von ihrer Ekklesiologie ausgeschlossen. Wie sie in der alten Kirche unbekannt, ja undenkbar war,<sup>72</sup> so ist sie es auch heute in der orthodoxen Kirche, die die altkirchliche Ekklesiologie bewahrt hat.<sup>73</sup>

Zuerst aber gilt es zu fragen: Nach dem orthodoxen Glauben ist für die Gültigkeit der Eucharistie die Voraussetzung unentbehrlich, daß sie von einem Priester vollzogen wird, der von einem Bischof durch Handauflegung in sein Amt eingesetzt worden ist; dieser Bischof muß wieder durch Handauflegung von mindestens zwei anderen Bischöfen, die die apostolische Sukzession haben, in sein Amt eingesetzt worden sein.<sup>74</sup> Wenn die Eucharistie, die von einer anderen Person vollzogen wird, diese Voraussetzung nicht erfüllt, nach der orthodoxen Auffassung, keine gültige Eucharistie ist, woran nimmt dann ein Orthodoxer teil? Und wenn ein orthodoxer Christ an dem Leib und dem Blut Christi, wie seine Kirche ihn lehrt, kommunizieren möchte und zu einer Kirche geht, wo der Pfarrer ihm *nicht* den Leib und das Blut Christi spendet, sondern das, was *seine* Kirche über das Wesen des Abendmahls lehrt, dann darf man — bei aller Hochachtung vor dem christlichen Akt,

der sich im Abendmahl jeder Kirche vollzieht — fragen: Woran kommuniziert er denn? Wenn ein Protestant z. B., der im Abendmahl einen Erinnerungsakt sieht, bei den Orthodoxen kommuniziert, dann findet er im Größeren das Mindere, das er sucht. Aber umgekehrt?

Abgesehen jedoch von diesen praktischen Erwägungen ist die ekklesiologische Seite die wichtigste, die die negative Stellung der Orthodoxen zur Abendmahlsgemeinschaft fordert. Auch wenn eine Kirche dieselbe Lehre über das Abendmahl hat, und wenn es von einem Priester vollzogen wird, der richtig durch einen Bischof mit apostolischer Sukzession ordiniert ist, auch dann gibt es für die Orthodoxen Hindernisse für eine Abendmahlsgemeinschaft. Und die Hindernisse sind, wie gesagt, ekklesiologischer Art, da die Eucharistie ein Gemeinschaftsakt der Kirche ist, durch den ihre Einheit sich verwirklicht und die Kirche selbst zum Ausdruck kommt, und sie als solche *in* und *von* der Kirche vollzogen werden muß.

Damit glaube ich einige Punkte orthodoxer Ekklesiologie deutlich gemacht zu haben. Schon am Anfang ist gesagt worden, daß die Kirche nach der Schrift der Leib Christi ist und daß Christus *nur einen* Leib haben kann. Setzt die Interkommunion jedoch, wie gesagt, mehrere Kirchen voraus, so setzt der orthodoxe (wie übrigens auch der katholische) Ökumenismus *nur eine* Kirche voraus.<sup>75</sup> Das muß den Anfang und die Basis jeder Diskussion mit den Orthodoxen bilden. Der Unterschied zu Rom ist, daß die katholische Kirche dieses grundsätzliche Einssein auf die Auffassung gründet, daß die auf dem Primat und der *Unfehlbarkeit* basierende Ordnung der Universalkirche und die unmittelbare Jurisdiktion des Sedes Petri göttlicher und übernatürlicher Herkunft sei.<sup>76</sup> Für die orthodoxe Kirche dagegen drückt sich dieses Einssein ausschließlich in der Gemeinschaft des Glaubens, in der Gemeinschaft der Sakramente und in der Gemeinschaft des kanonischen (bischöflichen) Aufbaus der Kirche aus.<sup>77</sup> Diese sichtbare Einheit „wird von den Orthodoxen als die in Ort und Zeit konkrete Erscheinung der Fülle Christi und der *Integrität* der Gabe des heiligen Geistes betrachtet. Jede Teilung unter den Christen, jede Unterschätzung oder Verkenennung oder Verfälschung von einem dieser oben erwähnten drei Punkte“, in denen sich die Einheit der Kirche ausdrückt, „wird als Teilung des einen Christus, als Verleugnung seiner Fülle, als Verachtung seiner Gabe gehalten“.<sup>78</sup> Während also für den römisch-katholischen Ökumenismus die unentbehrliche Garantie der Kirchengemeinschaft die Anerkennung des römischen Primats, der Unfehlbarkeit und der Jurisdiktion des Stuhles Petri ist,<sup>79</sup> kann es für den orthodoxen Ökumenismus keine Kirchengemeinschaft geben, ohne die Einheit im Glauben, die allein auch die sakramentale und die kanonische Gemeinschaft erlaubt und bedingt.<sup>80</sup> Wenn die katholische Kirche einerseits die Kirchengemeinschaft mit den Orthodoxen fördert und andererseits die dogmatische Autorität der nicht in Gemeinschaft mit Rom stehenden Bischöfe bestreitet,<sup>81</sup> so trennt

sie die dogmatische Autorität vom Spenden der Sakramente und zeigt, daß im Falle der Anerkennung der Sakramente der anderen Kirche die fehlende Gemeinschaft für sie einfach aus kirchenrechtlichen Gründen komme. Genau dieselbe Denkweise gilt auch für die meisten Protestanten, wo auch diese Trennung möglich ist. Diese Vorherrschaft des juristischen Denkens ist für die Orthodoxen unannehmbar. Man nimmt am Leibe Christi durch die Taufe *und* den Glauben teil, man bleibt mit Ihm und miteinander verbunden durch die Gemeinschaft des *Glaubens* und der *Sakramente*, die beide die Zugehörigkeit zur Kirche legitimieren. Diese mit Christus verbindenden Elemente kann man nicht voneinander trennen. Man kann das Dogma, den Glauben, die Verkündigung *nicht* vom Kultus und von der Liturgie als Gemeinschaftsakt der Kirche scheiden.<sup>82</sup>

Nach der orthodoxen Ekklesiologie ist das Abendmahl *das* Sakrament, das Mittel, durch das, wie gesagt, die Gläubigen sich mit Christus und miteinander vereinen und alle zu *einem* Leib, d. h. *zur Kirche* gemacht werden. So ist das Abendmahl *das Sakrament der Kirche selbst und ihrer Einheit*. Und so bedeutet die Gemeinschaft am Abendmahl gerade die Gemeinschaft an der *Einen* Kirche, das *Zeugnis* und die feierliche *Verkündigung* der Einheit der Kirche. Diese Einheit ist keine moralische, im Sinne einer brüderlichen Gemeinschaft, sondern eine ontologische. „So kann ohne weiteres gesagt werden, daß das Wesen des Sakraments der Eucharistie das Wesen der Kirche bestimmt und umgekehrt.“<sup>83</sup> Das Sakrament der Eucharistie ist gerade das Mittel, durch das sich die sichtbare Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche am klarsten ausdrückt, verkündigt, verstärkt und aufbaut.<sup>84</sup> Durch die Teilnahme am Abendmahl arbeitet jeder Gläubige an der Einheit der Kirche, durch sie bekennt und verkündigt er die Anwesenheit Christi in der Kirche, der sich selbst den Gläubigen hingibt zur Vergebung der Sünden und ihnen die Fülle der Gnade gewährt und durch seinen Geist die Einheit der Kirche erhält. So wird die Kirche zum Zeichen gemacht, daß Christus mit uns ist „alle Tage bis an der Welt Ende“.<sup>85</sup>

Diese Einheit muß, wie gesagt, nicht als eine verwaltungsmäßige, unter einem sichtbaren Oberhaupt, verstanden werden. Im gesamten Körper der Kirche kann es kein anderes Oberhaupt geben außer dem Haupt des Leibes Christi, d. h. Christus selbst. Und wie in jedem Leib, wenn ein fremder Körper eindringt, der ganze Leib sich wehrt, um ihn abzustoßen, so ist es auch im kirchlichen Leibe: Wenn eine fremde Lehre in Erscheinung tritt, wehrt sich die Kirche als ganze durch ihre Glieder. Denn ihre Glieder sind mit ihr vereint, das Blut Christi durchströmt ihre Adern und macht sie lebendig und reaktionsfähig. Diese Einheit der Glieder unter dem Haupt der Kirche ist die orthodoxe Einheit. Und diese wird verwirklicht und zusammengehalten durch das Blut Christi, das den Gliedern eigen wird durch die Eucharistie.

Weiter ist die Eucharistie nach der orthodoxen Ekklesiologie die Verkündigung in der Tat und das feierliche Bekenntnis des *orthodoxen Glaubens*. Im Johannes-evangelium wird Christus als der Logos, das Wort Gottes,<sup>86</sup> bezeichnet. Dieser Logos ist Sarx, Fleisch, geworden.<sup>87</sup> Wenn die Gläubigen an der Sarx Christi kommunizieren, verkündigen sie erstens, daß „das Wort *Fleisch* wurde und unter uns *wohnt*“<sup>88</sup> „bis an der Welt Ende“,<sup>89</sup> *nehmen* aber auch an der Sarx Christi = Wort Gottes *teil*. Und wie in der Liturgie sich die Verteilung des Logos = Sarx Christi an die Gläubigen durch das Abendmahl vollzieht, so vollzieht sich auch die Verteilung des Logos als Verkündigung, als Kerygma des Wortes Gottes, des Christus der orthodoxen Tradition, der die Fülle der Gabe Gottes ist:

„Infolgedessen bedeutet — und deshalb setzt voraus — die Teilnahme an diesem Abendmahl die Annahme dieser Verkündigung, die Übereinstimmung mit diesem Glauben, die bewußte Akzeption dieses Angebotes und dieser Tradition — einer Tradition, die nicht einfach in der Überlieferung bestimmter Ideen oder äußerlicher Auskünfte über Christus von Generation zu Generation besteht, sondern sie ist vielmehr die Erfahrung des gemeinsamen Lebens der Kirche mit ihrem auferstandenen Herrn. Also nur Personen oder Gruppen, die diese Verkündigung, diese Überlieferung, diesen Glauben annehmen, können an der orthodoxen Eucharistie teilnehmen. Umgekehrt könnte die Teilnahme eines Orthodoxen an einem nicht-orthodoxen Abendmahl als Annahme einer anderen Verkündigung betrachtet werden, als Übereinstimmung mit einem anderen Bekenntnis.“<sup>90</sup>

So kann bei fehlender Gemeinschaft der Interpretation des Wortes Gottes auch keine Gemeinschaft am Tische des Herrn existieren, wo das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist, dargebracht wird. „Denn *nur die Einheit und Verbundenheit der Christen in einem gemeinsamen Glauben kann als notwendige Folge ihre sakramentale Gemeinschaft und ihre unauflösliche Einheit in der Liebe als Glieder des einen und gleichen Leibes der e i n e n Kirche Christi ergeben*“, wie es in der Sondererklärung der Orthodoxen zu dem Bericht der I. Sektion auf der Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954<sup>91</sup> heißt.

\*

Nach dem, was zum Problem der Interkommunion gesagt worden ist,<sup>92</sup> kann man leichter die Bedenken der Orthodoxen gegen eine Abendmahlsgemeinschaft mit anderen Kirchen verstehen.<sup>93</sup> Diesen Bedenken liegt kein Obskurantismus oder Superkonservatismus zugrunde, kein Fanatismus, keine Verkennung oder Unterschätzung der Werke der Gnade Gottes innerhalb der anderen Kirchengemeinschaften.<sup>94</sup> Die Gründe für diese Bedenken sind theologischer Art, sie kommen aus der Ekklesiologie her: Die orthodoxe Kirche erkennt sich selbst im Glauben und in der Praxis der anderen Kirchen nicht. Das hindert natürlich keineswegs die brüderliche Liebe, den Kontakt, die Zusammenarbeit mit ihnen und verstößt nicht gegen die Hoffnung auf eine wirkliche Vereinigung, die die einzige Lösung des

Problems der Interkommunion ist. Im Gegenteil meinen die Orthodoxen, daß sie durch diese ihre Haltung die Sache der wirklichen, organischen Vereinigung fördern, indem sie sie höher stellen als eine oberflächliche Annäherung, die durch gegenseitige Rückzüge oder diplomatisches Handeln erreicht wird. Das Ziel dieser Haltung der Orthodoxen, welche ganz und gar auf ihrer Ekklesiologie beruht, ist die wirkliche Einheit, die tatsächliche, organische Vereinigung der Kirchen, die nicht als die Unterwerfung einer Kirche unter eine andere verstanden werden darf, sondern als die Gemeinschaft aller in der Fülle der Gnade und der Liebe Gottes.<sup>95</sup> Und diese Gemeinschaft ist eine Sache Gottes. Zu allem Hoffen, Sehnen, Beten, Arbeiten für diese Gemeinschaft ist das letzte Wort Gott vorbehalten.

### Anmerkungen

(mit Genehmigung des Verfassers gekürzt)

<sup>1</sup> Eröffnungsvortrag zur 4. Ökumenischen Begegnung von Christen aus verschiedenen europäischen Kirchen vom 27. bis 30. Mai 1966 in der Evang. Akademie in Arnoldshain/Taunus.

<sup>2</sup> Ich gebrauche ohne Unterschied die Termini Abendmahl/Eucharistie, Abendmahls-/eucharistische Gemeinschaft usw.

<sup>3</sup> Es sehnen sich die Kirchen, Göttingen 1953, S. 59.

<sup>4</sup> Im Original gesperrt.

<sup>5</sup> Unentbehrliche Hilfe dazu bietet die heilige Tradition, wie sie von den Orthodoxen verstanden wird. Gerade der Bruch mit dieser Tradition ist die Ursache der Uneinigkeit in der Interpretation der Aussagen der Schrift.

<sup>6</sup> Über den kanonischen Aspekt der Interkommunion s. *H. J. Kotsonis*, *Intercommunio im Lichte des kanonischen Rechts*, Athen 1957 (griech.). S. weiter *W. Elert*, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, S. 71 ff., wo auch weitere Literatur.

<sup>7</sup> Vgl. *Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft* (= Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung), Witten/Ruhr 1954, S. 49.

<sup>8</sup> *S. H. Seesemann*, *Der Begriff koinonia im Neuen Testament*, 1933, bes. S. 31–86. Seine „Ausführungen über die Bedeutung von koinonia als ‚Teilnahme, Anteilhaben‘ im Neuen Testament... treffen mit dem Verständnis der alten Kirche genau zusammen“, *W. Elert*, a. a. O. S. 17 Anm. 1.

<sup>9</sup> Über den orthodoxen Begriff von der Kirche als Leib Christi vgl. den 2. Teil meines Aufsatzes über „Die Vergebung als Brücke zwischen den Kirchen“, in: *Kerygma und Dogma* 12(1966), Heft 4. Natürlich hat die Kirche überirdische Dimensionen, als Gott-menschlicher Organismus, in dem sich die menschlichen Glieder der Kirche (lebende-verstorbene), samt der himmlischen Welt, mit dem göttlichen Haupt vereinen. Man kann das göttlich-unsichtbare vom menschlich-sichtbaren Element der Kirche nicht trennen; beide sind untrennbar verbunden, wie die göttliche und die menschliche Natur in Christus untrennbar (und zugleich unvermischt) vereint sind.

<sup>10</sup> Vgl. 1. Joh. 1,7.

<sup>11</sup> S. auch *J. Karmiris*, Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, ed. *P. Bratsiotis* (Die Kirchen der Welt, Bd. I, Teil 1), Stuttgart 1959, S. 106.

<sup>12</sup> Joh. 6,53.

<sup>13</sup> Vgl. auch die anderen neutestamentlichen Bezeichnungen, wie poterion Kyriu (Kelch des Herrn, 1. Kor. 10, 21), trapeza Kyriu (Tisch des Herrn, ebd.), kyriakon deipnon (Herrenmahl, 1. Kor. 11, 20), poterion eulogias (Kelch der Segnung, 1. Kor 10, 16), endlich eucharistia (Danksagung, nach dem Verb eucharistein Mt. 26,27. Mk. 14, 23. Lk. 22,19. 1. Kor. 11, 24). Diese letztere hat sich neben koinonia durchgesetzt.

<sup>14</sup> *M. Stotis*, Das Abendmahl nach der griechisch-orthodoxen Exegese, in: Eine heilige Kirche 27 (1953), Sonderdruck S. 14. Für alle Sakramente der Kirche bildet die Eucharistie den Mittelpunkt und den Zweck. Vgl. *F. Heiler*, Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 250: „Ohne die Taufe kann man kein Glied der Leibes Christi sein und folglich auch nicht am Abendmahl teilnehmen . . . Die Kirchengemeinschaft ist ebenso Abendmahls-gemeinschaft wie Taufgemeinschaft . . .“

<sup>15</sup> Mt. 26,26 par.

<sup>16</sup> 1. Kor. 10,17. „Dieser Satz mündet ein in den Strom der paulinischen Gedanken über den Leib Christi, dessen Glieder die Christen sind. Vielleicht ist er auch die Quelle des ganzen Stromes“. *W. Elert*, a. a. O. S. 31. Den Zusammenhang zwischen dem Ein-Leib-werden durch das Anteilhaben an dem Einen Brot und dem Leibe Christi = Kirche (s. nächste Anm.) hat schon *Kyrrill* von Alexandrien († 444) angenommen.

<sup>17</sup> Röm. 12,4 f. 1. Kor. 12,27. Eph. 1, 22 f. 5,30. Kol. 1, 18.24. 2,19. Vgl. 1. Kor. 6,15. Eph. 4,4.16.5,23. Kol. 3,15. S. auch *E. Schweizer*, Soma in: *G. Kittel*, Theol. Wörterbuch zum N. T., VII, S. 1064 ff. *J. Karmiris*, a. a. O. S. 85 ff.

<sup>18</sup> Nach Eph. 2,20—22.

<sup>19</sup> Vgl. *G. Galitis*, a. a. O., *H. Weissgerber*, Die Frage nach der wahren Kirche, Essen 1963. S. 276.

<sup>20</sup> Näheres s. bei *G. Galitis*, a. a. O.

<sup>21</sup> 1. Kor. 1,13.

<sup>22</sup> Act. 20,28.

<sup>23</sup> Eph. 4,5.

<sup>24</sup> Vgl. *W. Elert*, a. a. O. S. 113 ff., 122 ff., 131 ff., 142 ff., wo auch weitere Literatur.

<sup>25</sup> Vgl. dazu *G. Galitis* a. a. O., *H. Weissgerber* a. a. O.

<sup>26</sup> Darüber s. *F. Hyland*, Excommunication. Its Nature, Historical Development, and Effects. Washington 1928.

<sup>27</sup> Mt 26,27.

<sup>28</sup> Vgl. Hebr. 13,10 S. dazu *O. Midtlet*, Der Brief an die Hebräer (*H. A. W. Meyer*, Kri-tisch-exegetischer Kommentar über das Neue Test. 13), Göttingen 1960<sup>11</sup>, S. 342 f. *E. Wolf*, Abendmahl VI, in *RGG*<sup>3</sup>, Bd. I, Sp. 49.

<sup>29</sup> Did. 9,5.

<sup>30</sup> Mt. 7,6.

<sup>31</sup> 1. Kor. 11, 27.29.

<sup>32</sup> Did. 14,2.

<sup>33</sup> Das Heilige ist für die Heiligen bestimmt — wobei „die Heiligen“ nicht (oder nicht nur) im moralischen Sinne verstanden werden muß.

<sup>34</sup> Hinweise dafür s. bei *F. Schulz*, *Communio sanctorum*, in: *Kerygma und Dogma* 12 (1966), S. 159 Anm. 15.

<sup>35</sup> *S. H. J. Kotsonis*, a. a. O. S. 7.

<sup>36</sup> Mt. 18,17.

<sup>37</sup> 1. Kor. 5,9—13.

<sup>38</sup> Tit. 3,10.

<sup>39</sup> 2. Joh. 10—11.

<sup>40</sup> 3. Joh. 10.

<sup>41</sup> Apok. 22,15.

<sup>42</sup> Eph. 7.

<sup>43</sup> bei *Euseb*. Kirchengesch. IV, 14,7.

<sup>44</sup> VI, 18, 1. 10. 26,1.

<sup>45</sup> Vgl. *H. J. Kotsonis*, a. a. O. S. 8 f.

<sup>46</sup> S. darüber op. cit., wo die Interkommunion im allgemeinen von kanonischer Seite behandelt wird. Vgl. zum ganzen. *R. Slenczka*, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962, S. 239 ff.

<sup>47</sup> *H. Gollwitzer*, Abendmahlsgemeinschaft, in: RGG<sup>3</sup> Bd. I, Sp. 52. Vgl. *O. Tomkins*, Um die Einheit der Kirche, München 1951, S. 79. Vgl. auch die ganze Abhandlung von *W. Elert*, s. o.

<sup>48</sup> Vgl. *H. Weissgerber*, a. a. O. S. 276 f. *G. Florovsky*, Terms of Communion in the Undivided Church, in: *Intercommunion*, ed. *D. Baillie — J. Marsh*, London 1952, S. 47—57. *W. Elert*, a. a. O. bes. S. 39 ff.

<sup>49</sup> Zum geschichtlichen Verständnis der Bemühungen um die Einheit hinsichtlich der Eucharistie s. *H. Weissgerber*, a. a. O. S. 277 ff., *K. R. Bridston*, Interkommunion, in: *Weltkirchenlexikon*, Stuttgart 1960, Sp. 594 f. Innerhalb des Luthertums, s. *Kirche und Abendmahl*. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, ed. *V. Vajta*, Berlin—Hamburg 1963.

<sup>50</sup> *H. Gollwitzer*, a. a. O. S. dazu *H. Weissgerber*, a. a. O. S. 29 ff.

<sup>51</sup> Über die Praxis bei ökumenischen Konferenzen s. *K. R. Bridston*, a. a. O. Sp. 595 f., *H. Weissgerber*, a. a. O. S. 280 ff., wo auch weitere Literatur.

<sup>52</sup> *S. J. Kalogiru*, Erziehung zu ökumenischem Ethos, in: *Internat. kirchl. Zeitschrift*, 1948, S. 29—36, vgl. dazu: *Karl Barth*, Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz, Zollikon—Zürich 1949, S. 61. *Neu-Delhi* 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, ed. *W. A. Visser't Hooft*, S. 29 f. 148 f.

<sup>53</sup> Diese Haltung war eines der Hauptthemen, die in der 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) in Lund, 1952, ausführlich behandelt worden sind. Siehe *O. Tomkins*, *The Third World Conference on Faith and Order*, held at Lund 1952, London 1953. Einen offiziellen deutschen Konferenzbericht gibt es nicht. Auszüge s. in: *Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft* (=Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung), bes. S. 51 f.

<sup>54</sup> W. Elert, a. a. O. S. 65, vgl. S. 64 ff., wo auch weitere Literatur. S. auch oben, Abschnitt III.

<sup>55</sup> Decretum de Oecumenismo (Acta apostolicae Sedis LVII, 1965, S. 90 ff.), § 15.

<sup>56</sup> ebd. § 8. Vgl. J. Karmiris, Orthodoxie und römischer Katholizismus, Bd. II, Athen 1956 (griech.), S. 228 ff.

<sup>57</sup> Siehe E. Berggrav, a. a. O. S. 70 f., H. Weissgerber, a. a. O. S. 280 ff., Tomkins, a. a. O. S. 87 ff. Lund (= Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft), S. 55 ff.

<sup>58</sup> Nach Angaben von H. Gollwitzer, a. a. O. Sp. 52 f.

<sup>59</sup> a. a. O. S. 280 (von mir durch Kursiv hervorgehoben).

<sup>60</sup> W. Elert, a. a. O. S. 143, vgl. S. 142 ff.

<sup>61</sup> S. auch H. Gollwitzer, a. a. O. Sp. 53.

<sup>62</sup> Phil. 4,5.

<sup>63</sup> Mt. 25,13 und par.

<sup>64</sup> bei H. Gollwitzer, a. a. O.

<sup>65</sup> Auch wenn diese für die protestantische Welt möglich und von Geltung ist, ist sie für die Orthodoxen unannehmbar und mit ihrer Ekklesiologie unvereinbar, wie weiter unten gezeigt wird.

<sup>66</sup> Siehe H. Gollwitzer, a. a. O.

<sup>67</sup> Decretum de Oecumenismo, §§ 3. 4. 22.

<sup>68</sup> Ebd. § 8, vgl. das ganze Kap. II.

<sup>69</sup> Ebd. § 15. Vgl. § 17.

<sup>70</sup> S. zum ganzen J. Karmiris, a. a. O. II. S. 228—251, vgl. auch ebd. S. 252 ff., I, S. 97 bis 120. *Ders.*, Die Orthodoxe Katholische Kirche über das II. Vatikanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit, in: Kyrios N. F. 4 (1964), S. 241 ff. und bes. 256 ff., N. A. Nissiotis, Ecclesiology and Ecumenism of the Second Session of the Vatican Council II, in: The Greek Orthodox Theological Review 10 (1964), Nr. 1, S. 22 ff. 30. *Ders.*, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht, in: Kerygma und Dogma 10 (1964), S. 158 ff.

<sup>71</sup> S. H. Schaefer, Anathema 1054—1965, in: ÖR 2/1966 S. 176 ff.

<sup>72</sup> W. Elert, a. a. O. S. 142 ff. S. auch oben.

<sup>73</sup> Es muß vielleicht geklärt werden, daß die orthodoxe, wie die alte Kirche, keine offizielle Ekklesiologie besitzt. Im Neuen Testament finden sich nur Bilder und Gleichnisse von der Kirche. Auch in der patristischen Tradition gibt es keine speziellen ekklesiologischen Abhandlungen, sondern nur Beschreibungen nach der biblischen Lehre, obwohl das Kirchenverständnis und der kirchliche Geist überhaupt das theologische Denken und das Leben der Gläubigen bestimmten, „um so mehr als die Kirche keine abstrakte Theorie, sondern vor allem Leben in Christo ist“ (J. Karmiris). Aber auch in der modernen Ekklesiologie (und nicht nur der orthodoxen) fehlt eine einheitliche und verbindliche Definition über die Kirche.

<sup>74</sup> Mehr darüber s. bei G. Galitis, a. a. O.

<sup>75</sup> Vgl. J. Meyendorff, Un tournant dans l'oecumenisme de l'Eglise romaine, in: Le Messenger orthodoxe, 1965, S. 3—6. S. weiter G. Galitis, a. a. O. Einen Vergleich des römisch-katholischen mit dem orthodoxen Ökumenismus s. bei J. Karmiris, Orthodoxie und römischer Katholizismus I, S. 97—120, vgl. ebd. S. 17 ff. über den orthodoxen Ökumenismus.

Ders., Die Orthodoxe Katholische Kirche über das II. Vatikanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit, in: *Kyrios N.F.* 4 (1964), S. 256 ff.

<sup>76</sup> So wird die *communicatio in sacris* der katholischen Kirche, durch die die kirchliche Einheit manifestiert wird, gemäß cap. 1325, 2 des Corp. Jur. canon. nur den Christen gewährt, die *den Papst als Oberhaupt* anerkennen. Jetzt sind die erwähnten Ausnahmen durch das Dekret *De Oecumenismo* möglich, die jedoch den Grundsatz nicht ändern. Jedenfalls ist die Betonung der juristischen Seite der Einheit sehr charakteristisch.

<sup>77</sup> Vgl. J. Meyendorff a. a. O., J. O. Kalogiru, Über die ökumenische Konferenz von Evanston und den orthodoxen Beitrag dazu, in: Gregorios ho Palamas 1954 und Sonderdruck, Thessalonike 1954 (griech.), S. 12. R. Slenczka, a. a. O. S. 50. S. auch ebd. S. 288.

<sup>78</sup> J. Meyendorff, a. a. O.

<sup>79</sup> Vgl. die mit Rom unierten Kirchen des nicht-lateinischen Ritus, bei denen diese Anerkennung als erste Voraussetzung für die Gemeinschaft mit der (römischen) Kirche gilt, während alles andere an zweite Stelle tritt.

<sup>80</sup> Vgl. dazu J. Karmiris, Orthodoxie und römischer Katholizismus I, S. 97–120. S. auch unten Anm. 91.

<sup>81</sup> Konstitution über die Kirche III, 22.

<sup>82</sup> S. J. Meyendorff, a. a. O.

<sup>83</sup> M. Siotis, Das Abendmahl nach der griechisch-orthodoxen Exegese, a. a. O. S. 13. Vgl. ebd. Anm. 38.

<sup>84</sup> J. Meyendorff, a. a. O. S. auch N. A. Nissiotis, Worship, Eucharist and 'Intercommunion'. An Orthodox Reflection, in: *Worship and the Acts of God*, Nieuwendam 1963, S. 215 ff. Von katholischer Seite vgl. Dekret über den Ökumenismus, § 2. Vgl. auch L. Klein-P. Meinhold, Über Wesen und Gestalt der Kirche, Freiburg/Br. 1963, S. 85 ff.

<sup>85</sup> Mt. 28, 20.

<sup>86</sup> Joh. 1, 1.

<sup>87</sup> Joh. 1, 14.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Mt. 28, 20.

<sup>90</sup> J. Meyendorff, a. a. O. S. auch H. Weissgerber, a. a. O. S. 276. L. A. Zander, Einheit ohne Vereinigung, Stuttgart 1959, S. 219. Vgl. die Praxis der lutherischen, wie auch anderer protestantischer Kirchen, die einen Konvertiten durch Teilnahme am Abendmahl aufnehmen. Erst durch den Empfang des Abendmahles wird der Übertritt vollzogen und die vollgültige Kirchengemeinschaft vom Konvertiten empfangen.

<sup>91</sup> *Evanston Dokumente*, Witten 1954, S. 129–131 (von mir durch Kursiv hervorgehoben). Es muß erwähnt werden, daß auch die katholische Theologie die Voraussetzung der Einheit im Glauben nicht verkennt. Die neue Bestimmung des Dekretes über den Ökumenismus aber, die dieser Voraussetzung widerspricht, bestätigt, trotz der Versuche, die man zur Rechtfertigung oder zum Ausgleich der katholischen Thesen unternehmen würde, doch gerade die Vorherrschaft des juristischen Denkens und Handelns.

<sup>92</sup> Über die Probleme einer Interkommunion im weiteren Sinne (d. h. einer *communicatio* außer der in der Eucharistie), über die Möglichkeit einer Interkommunion „*kat'oikonomian*“ einschließlich des *casus necessitatis* (in articulo mortis etc.), wie auch über die Übertretungen der diesbezüglichen Kanones und Prinzipien im Laufe der Geschichte, siehe u. a. H. J.

Kotsonis, a. a. O. bes. S. 49—76, 82—96. 276 ff. Das Prinzip der Oikonomia wird von der panorthodoxen Prosynode behandelt werden. Das Thema steht als erstes im Kap. VII (Theologische Themen) des von der panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (1961) genehmigten Kataloges.

<sup>93</sup> Beispiele von Mißverständnissen der orthodoxen These führt *J. Kalogiru*, Erziehung zu ökumenischem Ethos, an, a. a. O. S. 30 f. vgl. S. 33 f. Auch romantische Vorschläge über eine Altargemeinschaft mit Rom zuerst und dann mit den anderen sog. katholischen Kirchen bis schließlich mit allen christlichen Kirchen, „ohne weitere Übereinkunft in dogmatischen Fragen“ (so z. B. mein hochverehrter Lehrer Prof. *Friedrich Heiler*, Neue Wege zur Einheit der Kirche, in: Eine heilige Kirche, N. F. Nr. 1, 1963, S. 17 ff., der doch auch ebd. S. 12 anerkennt, daß „die volle kirchliche Einheit . . . ihren feierlichen Ausdruck allein in der steten Abendmahlsgemeinschaft besitzt“) ignorieren bei aller Großartigkeit das orthodoxe Verständnis vom Verhältnis zwischen Kirche und Abendmahl und die Überzeugung der Orthodoxen, daß eine solche Gemeinschaft von getrennten Kirchen nur oberflächlich sein und den aufrichtigen Bemühungen um eine volle Gemeinschaft in der Einen Kirche nur schaden könne.

<sup>94</sup> Vgl. *J. Meyendorff*, a. a. O., *H. J. Kotsonis*, a. a. O. S. 282 f.

<sup>95</sup> *J. Meyendorff*, a. a. O.

VOR DREISSIG JAHREN: WELTKIRCHENKONFERENZ  
VON OXFORD 1937 – EIN ÖKUMENISCHES KONZIL?

*I. Ökumenische Bewegung und Häresie*

„Ein Konzil kann . . . dadurch, daß es eine brennende Frage stellt, Kirchen zusammenführen.“ Treffender als mit diesem Satz aus dem Bericht der Studiengruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der alten Kirche für die ökumenische Bewegung“<sup>1</sup> kann man die Weltkonferenz des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum nicht beschreiben. Die „brennende Frage“, die Oxford 1937 den Kirchen stellte, war die Frage nach dem rechten Verhältnis von „Kirche, Volk und Staat“, wie sie damals durch die politische und kirchliche Entwicklung in Rußland, Italien und vor allem in Deutschland aufgeworfen worden war. Eine neue Häresie, deren sichtbarster Ausdruck die Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ war, bedrohte die Einheit der Kirche. Wie sollte sich die ökumenische Bewegung dieser neuen Häresie gegenüber verhalten? Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum in Fano im August 1934 erklärte: „Durch die außerordentliche Ausdehnung der Funktionen des Staates, die sich in jüngster Zeit auf allen Gebieten durchgesetzt hat, und durch die Entstehung von autoritären oder totalitären Staaten in einigen Ländern ist die jahrhundertealte Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in einer neuen und oft sehr zugespitzten Form in den Mittelpunkt des geistigen Ringens getreten. Die gegenwärtige Fragestellung bekommt dadurch ihren besonderen Ernst, daß die dauernd wachsende Organisierung des gesamten Volkslebens, wie sie durch die moderne Wissenschaft und Technik möglich gemacht wird und für die Kontrolle und Dirigierung der wirtschaftlichen Kräfte erforderlich geworden ist, zusammenfällt mit einer dauernd wachsenden Säkularisierung alles menschlichen Denkens und Handelns.“<sup>2</sup> Der Gegner des „Christentums“ war nach Meinung der meisten damaligen, führenden ökumenischen Persönlichkeiten „ein säkularisiertes Denken und Leben“.<sup>3</sup>

Der totale Staat war das Produkt dieses säkularisierten Denkens und Gegenstand göttlicher Verehrung durch die neue Häresie. Die von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum (ÖRPC) in Genf unter der Führung Dr. J. H. Oldhams begonnene Studienarbeit konzentrierte daher ihre Bemühungen in den folgenden Jahren auf die Herausarbeitung des Begriffes eines christlichen Staates. Hervorragende Gelehrte, Laien und Theologen, Juristen, Völkerrechtler und Wirtschaftswissenschaftler, unter ihnen Männer mit Namen von Weltruf wie E. Huber, Emil Brunner, Dr. Oldham, E. Geismar, H.-D. Wendland, Zankow, W. Menn, Runestam, Bulgakow und Berdjajew, arbeiteten an diesem Pro-

<sup>1</sup> FO/67: 7, FOCB 3 (b) Januar 1967, ÖRK, Studienabteilung. Bericht an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, vervielfältigtes Exemplar, S. 10.

<sup>2</sup> The Universal Christian Council for Life and Work, Minutes of the Meeting of the Council, Fano 24.—30. 8. 1934, S. 68 ff.

<sup>3</sup> ebenda.

jekt mit. Auf die ausführlichen Vorarbeiten dieser Männer konnten die Delegierten in Oxford bei ihren Beratungen zurückgreifen. Dennoch mißlang die Herausarbeitung eines gemeinsamen christlichen Staatsverständnisses. In der Sektion II, die sich mit dem Thema „Kirche und Staat“ befaßte, standen sich vier Auffassungen vom Wesen des christlichen Staates gegenüber. *Erstens*: Der Staat „ist der Ausfluß des das ganze Universum durchdringenden göttlichen Gesetzes“.<sup>4</sup> Das war die Begründung im ontologischen Naturrecht. Hinter ihr standen vorwiegend anglo-katholische Kreise.

*Zweitens*: Der Staat „geht auf die moralische Weltordnung Gottes zurück. Die sittlichen Gebote, die in das Gewissen aller Menschen geschrieben sind, sollen im Staate verwirklicht werden“. Als Kennzeichen dieser moralischen Weltordnung Gottes wurden die „Ideale der Humanität, Freiheit, Gleichheit und allgemeiner Wohlfahrt“ und die „freie Selbstentfaltung“ des Menschen genannt. Das war die Begründung des Staates im individualistischen, rationalen Naturrecht der Aufklärung. Sie wurde vor allem vertreten von Methodisten, Kongregationalisten, Presbyterianern und Baptisten, kurz von Vertretern solcher Kirchen, die im Raume der angelsächsischen Demokratien zu Hause waren.

*Drittens*: Eine Gruppe schließlich legte besonderes „Gewicht auf den Zusammenhang zwischen Staat und Volk, wobei das Volk als eine von Gott geordnete, alle anderen überragende Gemeinschaftsform des menschlichen Lebens aufgefaßt“ wurde. Das waren die Verfechter der Lehre von der Schöpfungsordnung, die Vertreter der „deutsch-christlichen“ Theologie.

*Viertens*: Der Staat „ist ein Deich gegen das Chaos, ein hartes, aber unumgängliches Mittel des göttlichen Willens, wodurch ein relativ befriedetes und humanes Leben ermöglicht wird“. Hier wurde der christliche Staat rein negativ in der Sünde des Menschen begründet. Man darf hinter dieser Begründung vor allen Dingen Vertreter des skandinavischen Luthertums vermuten, die sich für diese Sicht auf Luther berufen konnten.

Diese vier Ansichten miteinander zu versöhnen, erwies sich in der kurzen Zeit der Oxford-Konferenz als unmöglich. Man konnte schließlich nicht mehr erreichen, als sich auf einen Satz über die Grenzen des Staates zu einigen. Er lautete: „Da wir an den heiligen Gott als die Quelle der Gerechtigkeit glauben, betrachten wir den Staat nicht als letzte Quelle des Rechtes, sondern als seinen Hüter. Er ist nicht der Herr, sondern der Diener der Gerechtigkeit. Es kann für den Christen keine andere letzte Autorität geben als Gott allein.“<sup>5</sup> Die Frage nach dem Wesen des christlichen Staates blieb offen. Dafür kam man aber an einem anderen Punkte des Gespräches weiter, an dem man es theologisch eigentlich gar nicht hätte erwarten können: in der Frage der Kirche. Und zwar gelang dieser Fortschritt auf eine ganz „untheologische“ Weise. Man fragte: Wer soll dem totalen Staat das Wort von seinen Grenzen sagen? Die Antwort lautete: „Letzten Endes kann niemand als die Kirche den Staat auf seine Grenzen hinweisen.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vgl. „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, Bericht der Weltkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, Genf 1938, S. 132 (Im Folgenden abgekürzt: Oxfordbericht).

<sup>5</sup> Vgl. Oxfordbericht, S. 150.

<sup>6</sup> ebenda, S. 131.

Die Kirche ist Träger der Botschaft. Welche Kirche? Die Volkskirche, die Staatskirche oder die Freikirche? Das Wort der Einzelkirche ist kraftlos. Sie kann nicht Sprecherin sein. „Ausgangspunkt ist“ und muß sein, „die weltumspannende Gemeinschaft der Christen, die Una Sancta. . . . Hier liegt die erste Aufgabe der Kirche, wirklich in lebendiger Weise Kirche zu sein, d. h. eine Gemeinschaft, deren Einheit so tief ist, daß sie durch keine irdischen Scheidungen der Rassen, Völker oder Klassen zerstört werden kann“. <sup>7</sup> Daß diese Einheit ihren sichtbaren Ausdruck finden mußte, war den in Oxford Versammelten klar. Aber wie konnte das geschehen?

Es war nur natürlich, bei einer Antwort auf diese Frage von den vorhandenen „ökumenischen Bewegungen“ auszugehen. Bereits im Mai des Jahres 1933 hatte auf Einladung des Erzbischofs Temple in York/England eine informelle Beratung zwischen Vertretern von „Glauben und Kirchenverfassung“, des ÖRPC, des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, des Internationalen Missionsrates, des Christlichen Studentenweltbundes und anderer Weltjugendbünde stattgefunden mit dem Ziel, über einen engeren organisatorischen Zusammenschluß dieser Bewegungen zu beraten. Man war nicht weit gekommen. Ein Mann wie Dr. Oldham konnte damals noch erklären, daß ein irgendwie gearteter engerer Zusammenschluß „unmöglich“ sei. Derselbe Oldham entwarf im Sommer 1936 einen Plan für eine Konzentration der ökumenischen Kräfte, der auf die Bildung „eines ständigen Organs der Kirchen für die Erfüllung ihrer gemeinsamen ökumenischen Aufgaben“ <sup>8</sup> hinauslief. Wie war es zu dieser Wandlung in Oldhams Überzeugung gekommen?

Der Verfasser hat im Archiv des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf im Nachlaß Oldhams unter den Notizen über die erste Vorbereitungskonferenz über das Thema „Kirche, Volk und Staat“ vom April 1934 in Paris einen bisher unbekanntem Brief Bonhoeffers gefunden. Dieser Brief ist an Henriod gerichtet und stammt vom 7. April 1934. Vermutlich hat Henriod, der damalige Generalsekretär des ÖRPC, diesen Brief nach Paris mitgenommen und Oldham gezeigt. In diesem Brief Bonhoeffers heißt es: „Auch die Ökumene muß sich entscheiden . . . Wenn die Ökumene das jetzt nicht begreift, wenn da nicht ein paar ‚Stürmer‘ sind, die das Himmelreich an sich reißen (Matth. 11,12), dann ist die Ökumene nicht mehr Kirche, sondern ein nichtsnutziger Verein, in dem schöne Reden gehalten werden! ‚Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht‘, glauben heißt aber sich entscheiden, und wenn alle die Weisen und Alten und Mächtigen hier nicht mitwollen und zurückscheuen aus allerlei Bedenken, — dann greifen Sie an, gehen Sie vorwärts, lassen Sie sich nicht aufhalten und irremachen; . . . es muß einer vorangehen, unerschrocken und furchtlos — seien Sie es! . . . Christus sieht auf uns herab und fragt, ob da noch einer sei, der ihn bekenne.“ <sup>9</sup>

Warum Oldham diesen an Henriod gerichteten Brief behalten hat, ist dem Verfasser nicht bekannt. Fühlte Oldham sich angesprochen? Wollte er derjenige sein, „der vorangeht, unerschrocken und furchtlos, der angreift und bekennt“? — Wir wissen, daß ökumenische Studienarbeit für Oldham mehr war als bloßer Gedanken-

<sup>7</sup> Vgl. Oxfordbericht, S. 250.

<sup>8</sup> Rouse-Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Bd. II, S. 393.

<sup>9</sup> Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, München 1967, S. 427.

austausch. Sie war für ihn Dienst an der missionarischen Verkündigung der Kirche. „Darum“, so schrieb er, „wird sie ihr Ziel nur erreichen, wenn sie über die rein intellektuelle Sphäre hinausreicht und lebendiger Ausdruck einer Kirche wird, die eine Gemeinschaft von Menschen ist, in deren Herzen die Flamme missionarischer Verkündigung leuchtet . . .“<sup>10a</sup>

Ganz sicher aber ist der Brief Bonhoeffers in den Akten Oldhams ein Hinweis auf den Einfluß, den der Kampf der Bekennenden Kirche in Deutschland auf führende ökumenische Persönlichkeiten und ihre Besinnung auf das Wesen der Kirche und ihre Einheit ausgeübt hat. Darum wäre es falsch, in den Einheitsbestrebungen der ökumenischen Bewegung der Dreißigerjahre so etwas wie kirchliches Machtstreben auf Weltebene erblicken zu wollen. Oldham machte sich aus seiner Kenntnis des Kampfes der Bekennenden Kirche keine Illusionen. „Wieder einmal sieht sich die Kirche Christi durch die gesamte Welt hin“, so schrieb er 1934, „vor eine Lage gestellt, die in vieler Beziehung der Situation ähnlich ist, in der sie in den ersten Jahrhunderten der heidnischen Macht des römischen Imperiums Auge in Auge gegenüberstand“. Ihr „Zeugnis kann“ angesichts eines „Staates, der eine Totalitätspolitik aufgenommen hat, . . . nur auf Kosten von Leiden und Martyrium geschehen“.<sup>10b</sup> Genauso wie Leiden und Martyrium der Kirche eine sichtbare Sache sind, so muß auch die Einheit der Kirche sichtbar werden.

So trat Oldham im August 1936 mit folgendem Vorschlag auf: „Die Veranstaltung der ökumenischen Konferenzen im Jahre 1937 bietet eine Möglichkeit, die für viele Jahre nicht wiederkehren wird, die ganze Frage der Zukunft der ökumenischen Bewegung neu zu überprüfen . . . In der geschichtlichen Entscheidungsstunde, in der die Kirche steht, müssen diese Fragen aufs sorgsamste überdacht und mit aller den Kirchen zu Gebote stehenden staatsmännischen Weisheit behandelt werden. Der beste Weg, das zu tun, wäre die im Benehmen mit den anderen ökumenischen Bewegungen zu vollziehende Ernennung eines Ausschusses, der vor den Konferenzen von Oxford und Edinburgh zusammentreten und den Konferenzen einen Bericht vorlegen würde.“<sup>10c</sup> Sein Vorschlag wurde von der Bewegung für Praktisches Christentum und der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung auf ihren Sommertagungen 1936 angenommen. Für die Realisierung stand wenig Zeit zur Verfügung. Man stelle sich nur einmal vor, der Stab des Ökumenischen Rates in Genf würde mit der Vorbereitung der Vierten Vollversammlung in Uppsala 1968 erst im Juli dieses Jahres beginnen! Schon dieser Gedanke macht die ganze Kühnheit des Planes deutlich, den der nun ins Leben gerufene Ausschuß von 35 führenden Persönlichkeiten aus allen Zweigen der ökumenischen Bewegung zu beraten begann. Noch erstaunlicher aber als die Kürze der Vorbereitung ist die Tatsache, daß der Ausschuß der Fünfunddreißig, als er im Westfield-College in London vom 8. bis 10. Juli 1937, also unmittelbar vor der Weltkonferenz von Oxford, zusammentrat, keinen ausgearbeiteten Plan vor sich liegen hatte. Die Korrespondenz jener Monate und Wochen zeigt, wie unsicher die führenden ökumenischen Persönlichkeiten über die nächsten von ihnen zu ergreifenden Schritte waren. Dennoch gelang es den Mitgliedern des Fünfunddreißiger Ausschusses in drei Tagen, sich auf den Plan für

<sup>10a</sup> Vgl. J. H. Oldham „Kirche, Staat und Volk“, Genf 1934, S. 25.

<sup>10b</sup> ebenda, S. 9.

<sup>10c</sup> Rouse-Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Bd. II, S. 392.

einen Ökumenischen Rat der Kirchen zu einigen, der noch heute in seinen Grundlagen gültig ist.<sup>11</sup>

Drei Dinge sind an diesem Plan bemerkenswert:

Erstens: Die vorgeschlagene neue Organisation war bewußt als Ökumenischer Rat der *Kirchen* geplant. Erzbischof Temple begründete das so: "Our whole movement can only exist so far as the churches take real responsibility for it."<sup>12</sup>

Zweitens: Der Fünfunddreißigerausschuß schuf bestimmte ständige Einrichtungen für das Zusammenleben der Kirchen, wie den ökumenischen Kirchentag (die spätere Vollversammlung), „der alle fünf Jahre zusammentreten“ sollte, und den Zentralen Rat, „der jährlich zusammentreten und der Vollzugsausschuß des ökumenischen Kirchentages werden sollte, sobald sich dieser konstituiert hat“<sup>13a</sup>; Damit waren Strukturformen geschaffen, in denen die in den Kirchen bereits vorhandene „Konziliarität“<sup>13b</sup> nun auch auf zwischenkirchlicher, bzw. gesamtkirchlicher Ebene Ausdruck finden konnte.

Drittens: Die „Väter von Westfield“ legten den Grundsatz fest, daß „die vorgeschlagene neue Organisation weder die Vollmacht besitzen sollte, kirchenregimentliche Funktionen auszuüben, noch die Kirchen ohne ihre Zustimmung zum gemeinsamen Handeln zu verpflichten“.<sup>14</sup> Mit diesem letzten Grundsatz, der noch heute in der Verfassung des ÖRK Gültigkeit hat, wurde dem für alle Konzile entscheidenden Prozeß der Rezeption der Konzilsbeschlüsse Raum geschaffen. Dieser Vorschlag des Fünfunddreißiger-Ausschusses wurde der Konferenz von Oxford und ebenso der im August in Edinburgh tagenden Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt. Beide Konferenzen nahmen den Vorschlag mit überwältigender Mehrheit an. Trotzdem setzte bald eine heftige Kritik an diesen Beschlüssen ein.

## II. Die Rezeption der Beschlüsse von Oxford

Gründe gegen die Rezeption des Beschlusses von Oxford zur Gründung eines ökumenischen Rates der Kirchen wurden von drei Seiten vorgebracht.

### 1. Ökumenische Bewegung und Nation

Die lautstärkste Kritik kam von seiten des totalen Staates Hitlers. Den Ton hierbei gab Alfred Rosenberg in seiner Schrift „Protestantische Rompilger“ mit dem bezeichnenden Untertitel „Der Verrat an Luther und der Mythos des 20. Jahr-

<sup>11</sup> Text des Berichtes des Fünfunddreißiger Ausschusses im Oxfordbericht, S. 270 ff.

<sup>12</sup> Zitiert nach WCC Minutes and Reports of the sixteenth meeting of the Central Committee, Paris, France, August 1962, S. 77.

<sup>13a</sup> Oxfordbericht, S. 273.

<sup>13b</sup> Dieser allgemeinere Begriff der Konziliarität meint „die Tatsache, daß die Kirche zu allen Zeiten sie repräsentierender Versammlungen bedarf und auch tatsächlich bedurft hat. Diese Versammlungen mögen sich vielfältig voneinander unterscheiden; die Konziliarität, die Notwendigkeit, daß sie stattfinden, ist aber eine konstante Struktur der Kirche, eine Dimension, die zu ihrem Wesen gehört.“ FOCS 3 (b) S. 1.

<sup>14</sup> Oxfordbericht, S. 272.

hundreds“ an. Er sprach von einem „ökumenischen Völkerbund“ und nannte die ökumenische Bewegung eine „schlechte Nachahmung des römischen Beispiels“.<sup>15</sup> Oxford nannte er eine „großangelegte politische Machtdemonstration gegen die innere Selbständigkeit der Völker“ und eine „dreiste Einnischung in deutsche Verhältnisse“.<sup>16</sup> Erbst hatte ihn ganz besonders die „Stellungnahme der Konferenz zur Abwesenheit der Delegation der Deutschen Evangelischen Kirche“.<sup>17</sup> Durch Paßentzug hatte die Geheime Staatspolizei Vertretern der Bekennenden Kirche die Teilnahme an der Konferenz in Oxford unmöglich gemacht. Dazu erklärte Oxford: „Wir sind tief bewegt angesichts der Prüfungen vieler Pfarrer und Laien, die unerschütterlich von Anfang an in der bekennenden Kirche für die Herrschaft Christi und für die Freiheit der Kirche Christi, Sein Evangelium zu verkünden, eingetreten sind“.<sup>18</sup> Ebenso beschlossen die Delegierten, daß diese Botschaft der DEK durch eine besondere Delegation der Konferenz überbracht werden sollte. Das machte die Regierung des Dritten Reiches ganz besonders nervös. Rosenbergs Verleumdung der ökumenischen Bewegung wurde darum vom Reichsführer SS Heinrich Himmler in praktische Richtlinien zur Bekämpfung der christlichen Kirchen umgesetzt.<sup>19</sup> Hier heißt es unter der Überschrift „Weltprotestantismus, Ökumene und Oxfordbewegung: 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.“ Und weiter unten: „II. Arbeitsanweisungen: 1. Zur Ökumene. a) Der Oberabschnitt Südwest hat die Aufgabe, einen V-Mann in die ökumenischen Vereinigungen, deren Sitze sämtlich in Genf sind, hereinzubringen. b) Die Verbindungen und Reisen deutscher Theologen und Laienführer nach dem Ausland müssen festgestellt werden. . . . e) 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“.<sup>20</sup>

Praktisch bedeutete das für die Bekennende Kirche in Deutschland, daß ihre führenden Vertreter von 1937 an durch ständig verschärfte geheimpolizeiliche Maßnahmen gehindert wurden, an ökumenischen Konferenzen und Besprechungen teilzunehmen und die Rezeption der Beschlüsse der Weltkirchenkonferenz von Oxford sichtbar zu machen. Dennoch war der Wille zur Rezeption der Beschlüsse von Oxford zur Gründung eines Ökumenischen Rates der Kirchen in der Bekennenden Kirche in Deutschland unverkennbar. Die Vorläufige Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche rief am 12. und 19. Juli, den beiden Sonntagen während der Weltkirchenkonferenz in Oxford, mit folgenden Worten ihre Gemeinden zur Fürbitte für Oxford auf: „Wir bitten Dich für die in Oxford zur Weltkirchenkonferenz

<sup>15</sup> A. Rosenberg, „Protestantische Rompilger“, München 1937, 1. Auflage. S. 62 f.

<sup>16</sup> ebenda, S. 71 und 73.

<sup>17</sup> Oxfordbericht, S. 267 ff.

<sup>18</sup> ebenda, S. 267.

<sup>19</sup> Arbeitsanweisung des RFSS vom 15. 2. 1938 zur Bekämpfung der christlichen Kirchen. Abgedruckt in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 3. Band 1953/54, Tübingen 1954, S. 374 ff.

<sup>20</sup> ebenda, S. 388.

versammelten Glieder aus den Kirchen in aller Welt. Du wollest sie mit Deinem heiligen Geist leiten, daß sie ein gutes Bekenntnis ablegen zu Jesus Christus, unserem Herrn, und wir mit ihnen vereinigt werden im rechten Glauben und in der brüderlichen Liebe.“ So wie die Bekennende Kirche für die Weltkirchenkonferenz in Oxford und den Ökumenischen Rat der Kirchen betete, handelte sie auch. Ein lebendiges Beispiel für diesen Willen zur Rezeption der Oxforder Beschlüsse war Dietrich Bonhoeffer, der auch im Kriege den Kontakt der Bekennenden Kirche mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen aufrechterhielt und zusammen mit dessen Generalsekretär, Dr. Visser 't Hooft, im September 1941 in Genf ein Memorandum über die Friedensziele, die Christen aus Deutschland und Holland gemeinsam vertreten können, ausarbeitete.<sup>21</sup>

## 2. Ökumenische Bewegung und Institution

Der Ökumenische Rat der Kirchen war von den „Vätern von Westfield“ bewußt als Rat von Kirchen geplant. Diese Entscheidung wurde weniger von Außenstehenden als aus den Reihen der ökumenischen Bewegung selbst heraus kritisiert. Die Verfechter dieser Kritik sahen in den Kirchen in erster Linie Institutionen, und Institutionen waren für sie notwendigerweise schwerfällig und unbeweglich. Für sie war klar, „daß die Abhängigkeit der Kirchen von völkischen Tendenzen und von staatlichen Mächten es den mehr oder minder offiziellen Organisationen nicht erlaube, ernste und wirksame Friedensarbeit zu treiben“.<sup>22</sup> Darum nannte Siegmund-Schultze „die Beschlußfassung von Oxford wegen des Weltkirchenrates voreilig“<sup>23a</sup> und schrieb: „Die große Frage, ob sie. . . nicht schwere Rückschläge mit sich führen muß, liegt im Schoße der nächsten Jahre verborgen“. Der Name von Siegmund-Schultze deutet schon an, daß dieser Vorwurf der „Institutionalisierung“ der ökumenischen Bewegung vor allem aus den Kreisen des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen stammte. Der Weltbund beteiligte sich nicht an der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die Begründung, die der geschäftsführende Präsident des Weltbundes, Dr. W. P. Merrill, für diesen Entschluß gab und die sich der Exekutivausschuß des Weltbundes im Dezember 1937 zu eigen machte, ist bezeichnend: „ . . . The more I reflect on the present situation in the light of our past history, the more clearly becomes my judgement the World Alliance must preserve essentially its historic position, that is, to be a voluntary association, working through, but not subject to, the organized Church bodies; and never losing sight of its one great objective, the pursuit of peace through goodwill and international cooperation.“<sup>23b</sup> Sie zeigt die fehlende theologische Basis des Weltbundes, sein aus einem überholten religiösen Individualismus stammendes mangelndes Verständnis für das Wesen der Kirche und eine völlige Verkennung des Ernstes der politischen Lage und der Wirklichkeit der eigenen Lage. Das Beispiel der deutschen Weltbundesvereinigung ist hier illustrativ. Sie beschloß 1934 „auf Großkundgebungen zu verzichten“ und den „Mitgliederbestand durch Kleinarbeit zu wahren“. 1939 im De-

<sup>21</sup> W. A. Visser 't Hooft „Die ganze Kirche für die ganze Welt“, Stuttgart 1967, S. 279. Dietrich Bonhoeffer.

<sup>22</sup> Siegmund-Schultze in: „Ökumenisches Jahrbuch 1936/37“, Zürich 1939, S. 29.

<sup>23a</sup> ebenda, S. 28.

<sup>23b</sup> Archiv des ÖRK, Genf, Box World Alliance, Minutes of the Executive Committee, December 1937.

zember strich sie aus ihrem Namen das Wort „international“ und beschloß endlich mitten im Kriege ihre Auflösung als eingetragener Verein. Eine Neugründung nach dem Kriege scheiterte, weil auch der Weltbund auf Weltebene zerbrach. Die Church Peace Union, der amerikanische Zweig des Weltbundes und — finanziell gesehen — der Hauptträger der Arbeit, wollte die Friedensarbeit auf alle Religionen ausweiten, während der kontinentale Zweig des Weltbundes eine stärkere kirchliche Bindung vorzog. Da man sich nicht einigen konnte, beschloß der Weltbund 1947 seine Auflösung.

Die düsteren Prognosen, die Weltbundkreise über die Gefahren einer Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung aufgestellt hatten, erfüllten sich nicht. Im Gegenteil, die nächsten Jahre zeigten, daß der Beschluß zur Gründung eines Ökumenischen Rates der Kirchen neue Kräfte in der ökumenischen Bewegung geweckt hatte. Der Ökumenische Rat der Kirchen tat seinen Mund für die Stummen auf. Man braucht nur Namen wie Bischof Berggrav in Norwegen, Bischof Bell in England, Dr. Visser 't Hooft in Genf, Dietrich Bonhoeffer und Martin Niemöller in Deutschland zu nennen. In Holland und Norwegen entstanden Bekennende Kirchen. Die Beschlüsse des im Aufbau begriffenen ÖRK waren nicht vom Geiste des Kompromisses geprägt, wie viele vorausgesagt hatten. Das beste Beispiel war die Antwort des ÖRK auf die sogenannte „Godesberger Erklärung“ deutsch-christlicher Kirchenführer. Die DC-Kirchenführer verkündeten: „Überstaatliches und internationales Kirchentum . . . weltprotestantischer Prägung ist politische Entartung des Christentums“. — Darauf entgegneten William Ebor, Marc Boegner, W. A. Visser't Hooft und William Paton als Mitglieder des Vorläufigen Ausschusses des ÖRK: „Wir glauben an die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche. Die nationale Gliederung der christlichen Kirche ist nicht ein notwendiges Element ihres Lebens. Sie hat ihren Segen, aber sie hat auch ihre Gefahr. Anerkennung der geistlichen Einheit aller derer, die in Christus sind, abgesehen von Rasse, Nation und Geschlecht (Gal. 3, 28; Kol. 3, 11), gehört jedoch zum Wesen der Kirche: Die Kirche ist berufen, dieser Einheit einen klaren, sichtbaren Ausdruck zu verleihen . . .“<sup>24</sup> Daraufhin lief vom Kirchlichen Außenamt der damaligen Reichskirche in Deutschland telegrafisch Protest in Genf ein: „Erwarten sofortige Zurückziehung der Kundgebung.“<sup>24</sup> Der ÖRK nahm seine Erklärung, obwohl der Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Bischof Heckel, damit drohte, den finanziellen Beitrag der DEK an den ÖRK zu sperren, nicht zurück.

Im Zweiten Weltkrieg entwickelte der Ökumenische Rat der Kirchen, dem man institutionelle Unbeweglichkeit prophezeit hatte, durch seinen kleinen Mitarbeiterstab in Genf auf dem Gebiet der Kriegsgefangenenbetreuung und der Flüchtlingshilfe eine erstaunliche Fähigkeit zu improvisieren und in den schwierigsten und unmöglichsten Situationen immer wieder einen Ausweg zu finden.

Und schließlich sei es erlaubt, denjenigen, die mit dem Schlagwort von der „Institutionalisierung“ des ÖRK arbeiten, die Frage zu stellen, ob sie meinen, es wäre ohne den Ökumenischen Rat der Kirchen und die von ihm geleistete Arbeit zur Sichtbarmachung der Einheit der Kirchen zu einem zweiten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche und zu einem ökumenischen Dialog gekommen, wie wir ihn heute haben.

<sup>24</sup> Kirchliches Jahrbuch 1933—1944, S. 293 f. und 330 f.

### 3. Ökumenische Bewegung und Konfession

Der Plan des Fünfunddreißiger Ausschusses sah als Leitungsgremium des ÖRK u. a. einen „zentralen Rat von etwa sechzig Mitgliedern, der jährlich zusammentreten und der Vollzugsausschuß des ökumenischen Kirchentages werden soll“, vor. Seine Zusammensetzung war regional gedacht, das heißt, „zwölf Mitglieder sollten aus Nordamerika kommen, die mit Hilfe des Federal Council zu ernennen sind, neun Mitglieder aus Großbritannien, achtzehn Mitglieder aus den Ländern des europäischen Kontinents (die den verschiedenen Ländern zugeteilt werden), neun Vertreter der orthodoxen Kirchen, sechs Vertreter der jungen Kirchen und sechs Vertreter aus Südafrika, Australien und anderen sonst nicht vertretenen Gebieten“.<sup>25</sup> Gegen dieses sogenannte „regionale Prinzip“ wurden Anfang 1938 von seiten der konfessionellen Weltbünde, das heißt des Lutherischen Weltkonvents (LWC) und des Baptistischen Weltbundes, Bedenken erhoben. Wir befassen uns im folgenden nur mit den Einwänden des LWC. Sein Exekutivausschuß stellte im August 1937 in Amsterdam die Forderung auf, „daß die Vertretung bei der vorgesehenen Generalversammlung, dem vorgesehenen Zentralaussschuß und bei den vorgesehenen Ausschüssen und Kommissionen nach Kirchen und Bekenntnissen, nicht aber nach Gebieten geordnet werden solle“.<sup>26</sup> Der damalige Präsident des LWC, Landesbischof Marahrens von Hannover, „wurde angewiesen, wegen des Plans zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit sämtlichen, dem Weltkonvent angeschlossenen Kirchen Fühlung aufzunehmen. Endlich behielt sich das Exekutivkomitee vor, zu dem Plan selbst noch eine Stellungnahme abzugeben“.<sup>27</sup> Für die diesem Beschluß zugrunde liegende Frage, ob der Ökumenische Rat regional oder konfessionell zu gliedern sei, gibt S. Grundmann folgende theologische Begründung: „Hinter ihr steht ein erster theologischer Gegensatz. Wenn man die Spaltung der Christenheit in Konfessionen als eine Tatsache ansieht, die nur auf menschliche Fehler, Irrtümer und Sünden zurückgeht, . . . so ist es folgerichtig, bei der Gliederung ökumenischer Organisationen auf die konfessionellen Gruppierungen möglichst wenig Rücksicht zu nehmen und eine Gliederung nach geographischen oder nationalen Gesichtspunkten zu bevorzugen, worin man dann wohl auch einen ersten Schritt zur Beseitigung der sündhaften Spaltungen selbst sieht. Wenn man hingegen die Entstehung der Konfessionen als kirchlich legitime Vorgänge ansieht, wird man für eine konfessionelle Gliederung solcher Organisationen eintreten müssen.“<sup>28</sup> Grundmanns Darstellung erweckt den Anschein, das im LWC vertretene Luthertum habe zur Frage der konfessionellen Gliederung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Anfang an eine einheitliche, theologisch begründete Stellung eingenommen. Daß diese Ansicht auch heute noch vertreten wird, zeigt ein Aufsatz in der „Lutherischen Rundschau“ mit dem Titel „Faith and Order — mehr Mut zum Dialog“.<sup>29</sup> Hier wird die Forderung erhoben, „dem Faith and Order-Gespräch den Charakter einer weltweiten Begegnung der konfessionellen Gesamtpositionen zunächst einmal formal zu verschaffen, und zwar dadurch, daß man die konfessionellen Kirchenfamilien als solche zur Mitarbeit einlädt“.

<sup>25</sup> Oxfordbericht, S. 273.

<sup>26</sup> Zitiert nach S. Grundmann „Der Lutherische Weltbund“, Köln 1957, S. 360.

<sup>27</sup> ebenda, S. 360.

<sup>28</sup> ebenda, S. 507.

<sup>29</sup> Kurt Schmidt-Clausen und Paul E. Hoffmann in: Lutherische Rundschau, 1963, S. 148.

Dazu muß vom Standpunkt des Historikers aus festgestellt werden, daß es eine einheitliche Stellungnahme des LWC, also so etwas wie eine „konfessionelle Gesamtposition“, von Anfang an nicht gegeben hat. Im Gegenteil, Landesbischof Marahrens als Präsident des Lutherischen Weltkonventes dachte in erster Linie national, in zweiter Linie landeskirchlich und erst in dritter Linie konfessionell. Er war als Leiter der Delegation der Deutschen Evangelischen Kirche für die Weltkonferenz in Oxford vorgesehen. In dieser Eigenschaft wurde er in den sogenannten Vierzehner-Ausschuß hineingewählt, der die vorbereitenden Arbeiten für die Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Utrecht betrieb, und später in den Vorläufigen Ausschuß des ÖRK. Es gibt keinerlei Hinweise dafür, daß Landesbischof Marahrens in dieser Eigenschaft für das konfessionelle Prinzip eingetreten ist. Warum sollte er auch? Der LWC kannte selber das regionale Prinzip und wandte es in der eigenen Verfassung an. Die Zahl der Delegierten wurde von den drei Hauptgruppen des Weltkonventes festgelegt, das heißt Deutschland, Skandinavien und Amerika. Der Präsident des Lutherischen Weltkonventes sollte im Wechsel jeweils von einer der drei regionalen Hauptgruppen gestellt werden. Ebenso war festgelegt, daß jede der drei Hauptgruppen je einen Vertreter im Präsidium und im Schatzmeisteramt haben sollte. Das „konfessionelle Prinzip“ war 1937 ein ausgesprochenes Anliegen der amerikanischen Lutheraner, also letzten Endes ein regional, beziehungsweise territorial bestimmtes Anliegen. Es entsprang Spannungen, die zwischen dem Federal Council of Churches und dem National Lutheran Council in Amerika bestanden. In einem Brief von Dr. Schönfeld, dem Direktor der Forschungsabteilung des ÖRPC in Genf, vom 19. 3. 1937 an Dr. Oldham heißt es: „Haben Sie eigentlich davon gehört, daß die United Lutheran Church und offenbar auch die Augustana Synode keine Delegierten nach Oxford schicken wollen, obwohl sie Delegierte nach Edingburgh entsenden wollen? Und zwar auf Grund der folgenden Erklärung: ‚The National Lutheran Council regrets to note the widespread departure from that principle (the principle of limited, authorized representation) in many Christian activities, including particularly ecumenical movements. This takes place especially through the method of cooption whereby individuals are drafted and given certain rights alongside of those who represent the Churches. This is actually derogation of the Christian church although no doubt not so intended. It fails to recognize the wide difference between the voice of the individual and the voice of that supreme social unit, the church. It is in reality an outstanding example of the evils of individualism.‘ Wir hörten, daß dies vor allem auf die persönliche Haltung von Dr. Knubel zurückgehen soll, und daß eine Reihe der lutherischen Kirchenführer mit seiner Haltung nicht übereinstimmen. Letzten Endes stehen vielleicht auch noch tiefere Gründe oder Gegensätze zwischen dem Federal Council und den lutherischen Kirchen dahinter. Wir haben uns schon an Dr. Lilje gewandt, daß er eventuell mit dazu hilft als Generalsekretär des LWC, daß diese Schwierigkeiten und Mißverständnisse überwunden werden.“<sup>80</sup> Zu diesen Gegensätzen zwischen dem Federal Council und den lutherischen Kirchen, von denen Dr. Schönfeld spricht, gehörten z. B. Gegensätze in der Beurteilung des Antisemitismus und Nationalsozialismus in Deutschland. Der Federal Council bemühte sich 1933 vergeblich, lutherische Kirchenführer in den USA zu Stellungnahmen gegen die Judenverfolgung in Deutschland zu bewegen. Lutherische Kirchenzeitungen in

<sup>80</sup> Archiv des ÖRK, Akte Oldham, Brief Schönfelds an Oldham vom 19. 3. 37.

den USA brachten noch in den Jahren 1935 und 1936 erstaunliche Leitartikel, in denen die Politik Hitlers und sein Antisemitismus gelobt wurden.<sup>31</sup> Die Beobachtung, daß die Vertreter des konfessionellen Prinzips in den Reihen des amerikanischen Luthertums zu suchen sind, bestätigt der amerikanische Lutheraner A. Ross Wentz, Mitglied des Exekutivausschusses des LWC seit 1936, wenn er über die Reaktion auf die in Utrecht im Mai 1938 beschlossene Verfassung des ÖRK schreibt: „The representatives of the Lutheran churches in Europe seemed satisfied with the provision that »world confessional organizations« might designate a certain number of persons to represent »minority churches« in the Assembly and on the Central Committee . . . This minimum of concession to the desires of the Lutheran churches could be welcomed by the Executive Committee of the LWC at its meeting in 1938.“<sup>32</sup> Wenn der Präsident des LWC, Landesbischof Marahrens, in den Gründungsjahren des ÖRK das „konfessionelle Prinzip“ nicht vertreten hat, so handelte er damit durchaus im Sinne der Mehrheit der im LWC vertretenen Kirchen.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als der Lutherische Weltkonvent nun unter amerikanisch-lutherischer Finanzierung und Führung wieder aufgebaut und zum Lutherischen Weltbund ausgebaut wurde, kam das amerikanische Anliegen des konfessionellen Prinzips zum Zuge. Man hätte erwarten können, daß sich diese Tatsache auch auf die Gestaltung der Verfassung des LWB ausgewirkt haben würde. Nun stellt aber S. Grundmann selber fest: „Was auf den ersten Blick am meisten in die Augen fällt, ist eine weitgehende Übereinstimmung in der Struktur und der Organisation der beiden Körperschaften (das heißt von ÖRK und LWB) . . . Die Reihe der Parallelen ließe sich noch fortsetzen und bis in die Einzelheiten hinein verfolgen. Sie würden alle zu dem Ergebnis führen, daß der Ökumenische Rat wie der Weltbund weitgehend vom demokratischen Prinzip beherrscht werden. Diese Parallelität ist nicht zufällig . . .“; denn „die erwähnten Strukturprinzipien entstammen vorwiegend dem angelsächsischen Rechtsdenken“.<sup>33</sup> Diese Beobachtung S. Grundmanns von der Parallelität der Strukturen zeigt, wie irreführend es ist, hinter der Debatte „konfessionelles oder territoriales Prinzip“ einen „tiefen theologischen Gegensatz“ zu sehen. Zutreffender wäre es, vom Einfluß nicht-theologischer Faktoren zu sprechen.

Vor allem aber läßt sich nachweisen, daß die „Väter von Westfield“ sich bei ihrer Ausarbeitung des Planes für einen Ökumenischen Rat der Kirchen nicht von einer negativen Beurteilung der Konfessionen haben leiten lassen. Wenn sie das territoriale Prinzip in ihren Vorschlag einbauten, so übernahmen sie damit nur bereits vorhandene Strukturen einer territorialen Vertretung der Kirchen, wie sie in den beiden Bewegungen für Praktisches Christentum und Glauben und Kirchenverfassung bisher schon angewandt worden waren. Sie mußten ja auch daran denken, solchen Kirchen eine Möglichkeit der Mitarbeit zu geben, die in keinem konfessionellen Weltbund Mitglied sein konnten.

<sup>31</sup> Vgl. „The National Lutheran“, Vol. 33 Nr. 2, Februar 1965, S. 5 ff. Frederic K. Wentz „Theological Fault — Political Failure“.

<sup>32</sup> A. R. Wentz „A Basic History of Lutheranism in America“, Muhlenberg Press 1955, S. 376.

<sup>33</sup> S. Grundmann „Der Lutherische Weltbund“, S. 509 ff.

Die Parallelität der Verfassungsstrukturen von ÖRK und LWB zeigt aber noch mehr. Beide ökumenischen Organisationen standen und stehen noch vor dem Problem, neue Strukturformen zu entwickeln, um dem in den Kirchen bereits vorhandenen „Prinzip der Konziliarität“ nun auch auf zwischenkirchlicher weltweiter Basis Ausdruck zu verleihen. Bei der Entwicklung solcher neuen Formen der Konziliarität, wie sie die ökumenische Bewegung unserer Zeit fordert, kann es natürlich Meinungsverschiedenheiten über Zweckmäßigkeit und Angemessenheit der einzelnen Strukturformen geben. Grundsätzlich aber besteht Einverständnis darüber, daß solche Strukturen der Konziliarität entwickelt werden müssen. Daß ÖRK und LWB in dieser ökumenischen Aufgabe der Entwicklung neuer Formen der Konziliarität zusammenarbeiten können und müssen, hat Dr. Visser 't Hooft 1947 auf der Vollversammlung des LWB in Lund ausgesprochen, als er sagte, daß „die ökumenische Aufgabe nur wahrgenommen werden kann, wenn die hauptsächlichen konfessionellen Bünde und Zusammenschlüsse ihrer Aufgabe nachgehen, nämlich die Kirchen ihrer eigenen Konfessionsfamilien zu enger Gemeinschaft zusammenzufügen und dadurch den Weg zu bereiten für die noch größere und schwierigere Aufgabe, die im Aufbau der weiteren ökumenischen Bruderschaft liegt“.<sup>34</sup>

### III. Konziliarität und Autorität

Wir haben das Geschehen der Weltkirchenkonferenz von Oxford im Jahre 1937 in Kategorien aus dem Bereich der Geschichte der Konzilien der alten Kirche beschrieben. Tragen wir damit nicht Begriffe an das Geschehen von Oxford heran, die im Jahre 1937 den Architekten des Planes für einen Ökumenischen Rat der Kirchen völlig ferngelegen haben? In seinem berühmten Aufsatz „Bekennende Kirche und Ökumene“ schreibt Dietrich Bonhoeffer im Sommer 1935<sup>35</sup>: „Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche? Oder umgekehrt: Hat die reale neutestamentlich bezeugte Ökumenizität der Kirche in den ökumenischen Organisationen sichtbaren und angemessenen Ausdruck gefunden? . . . Es ist die Frage nach der Autorität, in der die Ökumene spricht und handelt. . . . Diese Vollmachtsfrage ist entscheidend, und es geht ohne tiefsten inneren Schaden der Arbeit nicht an, daß sie unbeantwortet bleibt. Erhebt die Ökumene den Anspruch, Kirche Christi zu sein, so ist sie ebenso unvergänglich wie die Kirche Christi überhaupt. . .“<sup>36</sup> Und am Schluß seines Aufsatzes deutet Bonhoeffer selbst die Richtung an, in der er die Antwort auf die von ihm gestellte Frage sucht: „Ob sich die Hoffnung auf das Ökumenische Konzil der evangelischen Christenheit erfüllen wird, ob ein solches Konzil nicht nur in Vollmacht die Wahrheit und die Einheit der Kirche Christi bezeugen wird, sondern ob es Zeugnis wird ablegen können gegen die Feinde des Christentums in aller Welt, ob es ein richtendes Wort sprechen wird über Krieg, Rassenhaß und soziale Ausbeutung, ob durch solche wahre ökumenische Einheit aller evangelischen Christen in allen Völkern einmal der Krieg selbst unmöglich wird, ob das Zeugnis eines solchen Konzils Ohren finden wird, die hören, — das steht bei unserem Gehorsam gegen die uns gestellte Frage und dabei, wie Gott unseren Gehorsam gebrauchen will. Nicht ein Ideal ist aufgerichtet, sondern ein

<sup>34</sup> Zitiert nach Kurt Schmidt-Clausen und Paul E. Hoffmann op. cit. Luth. Rundschau 1963, S. 147.

<sup>35</sup> GS I, S. 240—261.

<sup>36</sup> GS I, S. 245.

Gebot und eine Verheißung — nicht eigenmächtiges Verwirklichen eigener Ziele ist gefordert, sondern Gehorsam.“<sup>37</sup> Diese Frage wurde gehört. Dr. Visser 't Hooft, der zusammen mit Dr. Oldham die theologische Vorarbeit für Oxford leitete, schrieb im Blick auf die Weltkonferenz: „Vertreter der Kirche können niemals zusammenkommen, ohne wenigstens den Versuch zu machen, ihrer hauptsächlichen Verpflichtung nachzukommen, und das heißt eben, *die Kirche zu sein* und die Herrschaft Jesu Christi über die Welt zu verkündigen . . . Gegenüber falschen Anschauungen von Staat und Volk muß die Kirche die Existenz einer gottgegebenen Gemeinschaft, die über alle menschlichen Scheidungen hinausreicht, bezeugen, und zwar als eine Wirklichkeit, nicht nur als ein Ideal. Das schließt ein, daß die Konferenz, wenn sie überhaupt der Gelegenheit und dem Ruf der Stunde gerecht werden will, die Verpflichtung hat, zu versichern, daß auch sie selbst Organ dieser Gemeinschaft ist.“<sup>38</sup> Bonhoeffer hatte mit seinem Gedanken eines Konzils, den er bereits im Jahre 1933 geäußert hatte (vgl. GS II, S. 49 und 55), viele Christen in seiner eigenen Bekennenden Kirche und in der ökumenischen Bewegung schockiert. W. A. Visser 't Hooft ging darum 1937 mit dem Begriff des Konzils auch sehr vorsichtig um und stellte fest: „Der Anspruch . . ., die Konferenz sei gar mit einem wahrhaft ökumenischen Konzil vergleichbar, steht außerhalb jeder Debatte.“<sup>39</sup> Dennoch läßt sich nicht bestreiten, daß die Weltkirchenkonferenz von Oxford bei aller Vermeidung des Anspruchs, so etwas wie ein ökumenisches Konzil zu sein, doch „konziliar gehandelt“ hat. „Fast alle Konzile der alten Kirche wurden einberufen, weil die Einheit durch eine Häresie bedroht oder durch ein Schisma zerbrochen war; sie hatten alle direkt oder indirekt die Aufgabe, die Einheit zu beschützen oder wiederherzustellen.“<sup>40</sup> Die Häresie, die damals die Einheit der christlichen Kirche bedrohte, war die deutsch-christliche Häresie von der Volksgebundenheit der einzelnen Kirche. Ihr gegenüber erklärte die Konferenz von Oxford: „Vollends ist die Vergottung des Volkes, der Rasse oder der Klasse — ebenso wie die eines politischen oder kulturellen Ideals — Götzendienst.“<sup>41</sup> Die Weltkirchenkonferenz von Oxford hat diesen Satz nicht aus eigener Autorität ausgesprochen, sondern weil sie erkannt hatte und bekennen wollte, daß „die Kirche keine wichtigere Aufgabe hat und der Welt keinen größeren Dienst leisten kann, 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“.<sup>42</sup> Oxford sprach so aus dem Gehorsam gegenüber der Autorität des Herrn aller Konzile, des Herrn der Kirche, Jesus Christus, und gebunden an die Norm der Heiligen Schrift, unter der jedes Konzil steht.

War Oxford also ein ökumenisches Konzil? — Ja und Nein! Ja, denn „Konzile sind in erster Linie um ihres Inhalts, der Wahrheit des Evangeliums und ihrer Rezeption durch die Kirche willen ökumenisch. Die äußeren Bedingungen sind

<sup>37</sup> GS I, S. 261 — D. Bonhoeffer war als Delegierter der BK für Oxford nominiert.

<sup>38</sup> Siehe „Die Kirche und ihr Dienst an der Welt“ von Dr. W. A. Visser 't Hooft u. Dr. J. H. Oldham, Furche-Verlag Berlin 1937, S. 87 ff.

<sup>39</sup> W. A. Visser 't Hooft, op. cit. S. 88.

<sup>40</sup> FOCB 3 (b) S. 3.

<sup>41</sup> Oxfordbericht, Botschaft an die christlichen Kirchen, S. 261.

<sup>42</sup> ebenda, S. 260.

innerhalb gewisser Grenzen veränderlich“.<sup>43</sup> Nein, denn „die Voraussetzung für die Abhaltung eines ökumenischen Konzils ist die Einheit der Kirche. Eine Versammlung, die von voneinander getrennten, nicht in eucharistischer Gemeinschaft lebenden Kirchen beschiedt wird, kann zwar die Einheit entscheidend fördern, kann aber nicht als Konzil bezeichnet werden. Die eucharistische Gemeinschaft muß der Ausgangspunkt sein.“<sup>44</sup>

Nun fand in Oxford am zweiten Sonntag der Konferenz eine Feier des Heiligen Abendmahls nach anglikanischem Ritus statt. Sie wurde als offene Kommunion gehalten, und Delegierte, die getaufte, abendmahlsberechtigte Glieder anderer christlicher Kirchen waren, wurden zur Teilnahme eingeladen. Tatsächlich mußten gleichzeitig zwei Gottesdienste stattfinden, da für die Zahl derjenigen, die teilzunehmen wünschten, eine Kirche nicht ausreichte. Die Abendmahlsfeiern wurden für die Delegierten vom Erzbischof von Canterbury und für die Jugend und Gäste vom Bischof von Chichester gehalten. Nur die orthodoxen Delegierten sahen sich nicht in der Lage, an diesem Abendmahlgottesdienst teilzunehmen und fühlten sich darum ausgeschlossen. Oxford war also nicht eine Versammlung, die von in eucharistischer Gemeinschaft lebenden Kirchen beschiedt war. So können wir Oxford nicht als ökumenisches Konzil im vollen Sinne des Wortes bezeichnen.

Aber Oxford war sehr wohl ein Werkzeug zur Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils. Oxford ermöglichte es den Kirchen, einen Konsensus in Fragen zu formulieren, die in der bisherigen Geschichte der Kirche nicht berührt oder Gegenstand der Trennung geworden waren. Die Konferenz trug so dazu bei, den Kirchen vor Augen zu führen, daß sie alle vor ähnlichen Problemen standen, die sie nötigten, das Evangelium unter neuen Umständen und in neuen Fragestellungen zu bekennen. Den Kirchen diese gewaltige Aufgabe erneut ins Bewußtsein gerufen zu haben, ist das große Verdienst der Weltkirchenkonferenz von Oxford. Sie veranlaßte die Kirchen dazu, die trennenden Entscheidungen der Vergangenheit im Lichte des gegenwärtigen Geschehens zu überprüfen. Damit trug Oxford dazu bei, den Vorgang der Rezeption lebendig zu erhalten und zu vertiefen.

Wie die Geschichte der Konzilien der alten Kirche zeigt, ist die Rezeption kein abgeschlossener Vorgang. Man wird die Rezeption nicht verstehen, wenn man sie z. B. nur kirchenrechtlich begreifen wollte. Sie ist ein „vielschichtiger Vorgang“ und in ihrem Kern als „geistliches Geschehen“ zu verstehen. Die Entscheidungen der Konzile müssen stets neu angeeignet werden, und diese stets neue Aneignung setzt ihrerseits stets neue Auslegung voraus.

In diesem Sinne kann man die Geschichte der ökumenischen Bewegung der letzten 30 Jahre verstehen als einen Prozeß der Rezeption der 1937 in Oxford gefaßten Beschlüsse. Alle großen Entscheidungen in der ökumenischen Bewegung, angefangen von der Gründung des ÖRK in Amsterdam 1948, der Formulierung des sozialetischen Begriffes der „verantwortlichen Gesellschaft“, des Zusammenschlusses von ÖRK und Internationalem Missionsrat 1961 in Neu-Delhi bis hin zu den Aussagen der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft des ÖRK im Sommer 1966 in Genf zu den Fragen einer internationalen Wirtschaftsordnung haben ihre Wurzeln in den Arbeiten und Beschlüssen der Weltkonferenz des Ökumenischen

<sup>43</sup> FOEB 3 (b) S. 11.

<sup>44</sup> ebenda, S. 10.

Rates für Praktisches Christentum vom Juli 1937 in Oxford. Alle Mitgliedskirchen des ÖRK stehen noch heute in dem vor 30 Jahren eingeleiteten Prozeß der Rezeption der Beschlüsse dieses „ökumenischen Konzils in spe“. Die Arbeitsgruppe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Die Bedeutung der Konzile der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung“ sagt von der Unabgeschlossenheit des Rezeptionsvorgangs: „Diese bleibende Offenheit ist sowohl für die einzelnen Kirchen als auch für ihre Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung nicht nur eine Aufgabe, sondern auch eine Verheißung. Denn nur indem sie diesen Prozeß lebendig erhalten, kann es zu einer kritischen gegenseitigen Rezeption der alten und auch der neueren Konzile und damit auch zur Überwindung konfessioneller Spaltungen kommen.“<sup>45</sup>

Armin Boyens

## DAS INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG – STRASSBURG

Die Geschichte des Ökumenischen Instituts, Straßburg, ist verbunden mit der vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki. Hier konnte Landesbischof D. Dietzfelbinger berichten, daß die Forschungsarbeit in Kopenhagen begonnen habe, wobei die Teilnahme von drei lutherischen Beobachtern am II. Vatikanischen Konzil sowie das Erscheinen des von Prof. K. E. Skydsgaard herausgegebenen Sammelbandes „Konzil und Evangelium“ ein sichtbares Zeichen nach außen hin waren. Das Weltluthertum hatte sich damit verantwortlich in das ökumenische Gespräch eingeschaltet. Es war Prof. Dr. Skydsgaard, Kopenhagen, der in Helsinki folgende vier Fragen stellte:

1. Wie erklären wir den anderen, wer wir selbst sind?
2. Wie verstehen wir den anderen und wie stellen wir ihn dar?
3. Sind wir dazu bereit, mit dem anderen zusammen diese doppelte Besinnung aufzunehmen? und
4. Weshalb sollen wir uns auf die Arbeit mit der Theologie anderer Kirchen einlassen?

Die Vollversammlung stimmte der Errichtung einer „Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung“ mit überwältigender Mehrheit zu. Über den Zweck dieser Stiftung heißt es in ihrer Verfassung:

„Zweck dieser Stiftung ist es, zur Wahrnehmung der ökumenisch-theologischen Verantwortung der lutherischen Kirchen beizutragen. Die Stiftung soll ihre Arbeit durchführen durch:

- (1) sachgemäße und kritische theologische Forschung, sowohl historischer wie systematischer Art, auf Gebieten, in denen christliche Kirchen in Dingen der Lehre und Kirchenordnung getrennt sind und kontrovers-theologische Fragen bestehen.

Zu diesem Zweck ist sie zur Berufung von Forschungsprofessoren ermächtigt.

<sup>45</sup> FOCB 3 (b) S. 9.

- (2) Abhaltung von theologischen Seminaren und Konferenzen auf wissenschaftlicher Ebene.
- (3) Kontakte und Gespräche mit Theologen aus anderen Kirchen, um
  - a) eine unmittelbare Kenntnis ihrer lehrmäßigen Überzeugungen und theologischen Methoden zu erhalten,
  - b) das Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus und seiner Kirche, wie es in der lutherischen Reformation neu entdeckt worden ist, zu vermitteln,
  - c) die Erkenntnis der christlichen Wahrheit durch solche theologischen Begegnungen zu vertiefen.
- (4) Veröffentlichungen der Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit und solcher Konferenzen und Gespräche.“

Als Sitz für das Ökumenische Institut wurde Straßburg gewählt. Straßburg hat eine wichtige Rolle in der Geschichte der Reformation gespielt. Schon damals war es ein Mittler zwischen den verschiedenen reformatorischen Bewegungen. Heute hat die Stadt zwei theologische Fakultäten, eine protestantische mit lutherischer und reformierter Beteiligung und eine katholische. Bei der Suche nach einer Umgebung, in der das Forschungszentrum fruchtbar arbeiten konnte, wo verschiedene christliche Traditionen vertreten waren, lag der Gedanke nahe, daß Straßburg sich als ein Treffpunkt für die drei großen Konfessionen der westlichen christlichen Kirche anbot.

Straßburgs Geschichte ist durch die Beziehungen zu den beiden Ländern Frankreich und Deutschland geprägt. Seine Einwohner sprechen mit gleicher Geläufigkeit Französisch und Deutsch. Bedingt durch ihre Lage an der Grenze zwischen diesen beiden Ländern hat die Stadt in jüngster Zeit neu ihre Aufgabe entdeckt, auch auf politischem Gebiet ausgleichend zu wirken. Dadurch öffnen sich gewiß auch Möglichkeiten für eine breitere geographische Wirkung. In der Begegnung mit dem heutigen Katholizismus, die zunächst die Hauptaufgabe für die Arbeit des Forschungszentrums darstellt, ist der Kontakt mit dem erneuerten Katholizismus in Frankreich von großer Wichtigkeit. So gewinnt die geographische Lage auch eine ökumenische Bedeutung. Und vielleicht kann gerade diese Stadt, in der der Gedanke eines vereinigten Europas so viele überzeugte Anhänger hat, Anregungen dafür geben, wie sich neue Wege für Zeugnis und Einheit unter den Kirchen in einer sich wandelnden Welt finden lassen.

Durch seine Lage im Herzen Europas ermöglicht Straßburg eine schnelle Verbindung mit einer großen Anzahl von protestantischen und katholischen theologischen Fakultäten. Paris, Heidelberg, Tübingen, Freiburg und Basel, um nur einige zu nennen, lassen sich leicht erreichen. An mehreren dieser Universitäten bestehen ökumenische Institute, und es wird sehr wesentlich sein, mit ihnen enge Verbindung aufzunehmen.

Im ersten Stadium der Arbeit, das bis zur Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki und dort zur Errichtung der Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung führte, galt die besondere Aufmerksamkeit der Beobachtung des II. Vatikanischen Konzils. Die Vertreter, die der Lutherische Weltbund als Beobachter entsandte, wurden deshalb aus den Männern gewählt, die mit der römisch-katholischen Theologie vertraut waren oder in der Arbeit für die geplante Stiftung standen.

Eine der Veröffentlichungen, die großes Interesse unter den nicht-römischen Kirchen in der Vorbereitung auf die Fragen des Konzils gefunden hat, ist das Buch „Konzil und Evangelium“, das von Prof. Skydsgaard herausgegeben wurde und Beiträge von Theologen enthält, die in enger Beziehung zur Arbeit der Stiftung stehen. Als Fortsetzung sind zwei weitere Bände erschienen („Dialog unterwegs“; „Wir sind gefragt . . . Antworten evangelischer Konzilsbeobachter“; beide Bände auch englisch und französisch). Diese Bände geben bereits einen Hinweis auf das Studienprogramm des Forschungsinstituts in Straßburg. Natürlich wird die Begegnung mit der römisch-katholischen Theologie keineswegs die einzige Perspektive der Forschung bleiben. Sie wird aber doch — bedingt durch das Konzil und dessen Folgen für das theologische Leben innerhalb der ganzen heutigen ökumenischen Bewegung — an erster Stelle in der Arbeit des Stabes stehen. Es braucht nicht betont zu werden, daß viele Probleme, mit denen sich die Forschung befassen wird, sofort weite ökumenische Perspektiven öffnen werden. So wird diese Arbeit nicht ohne Einfluß auf ein neues Gespräch mit der östlichen orthodoxen Theologie und dem Anglikanismus bleiben. Sie wird erneut die großen Anliegen der Reformation aktualisieren und zeigen, in welchem Sinn die Theologie der Reformation die westliche Theologie vor Abwegen bewahrt hat; sie wird aber auch bestätigen, daß eine Erneuerung von der Heiligen Schrift her Wesensverwandtschaften mit anderen Kirchen sichtbar werden läßt.

Die Arbeit des Forschungszentrums wird durch das Kuratorium geleitet, dem Kirchenführer und Theologen von internationalem Ruf angehören. Es steht unter dem Vorsitz von Bischof D. Dietzfelbinger.

Das Kuratorium hat Prof. Skydsgaard gebeten, die Leitung des Forschungsprogramms zu übernehmen. Er wird den Stab entsprechend beraten und die Arbeit mit ihm durchsprechen.

Ab 1. September 1964 wurde Theol. Dr. Vilmos Vajta als Forschungsprofessor in den Forschungsstab nach Straßburg berufen. Ab 1. August 1964 hat das Kuratorium Pastor Jean-Jacques Heitz von der Kirche Augsburgischer Konfession im Elsaß und in Lothringen zum Forschungsassistenten an das Institut in Straßburg berufen. Am 1. April 1965 trat der Berichterstatter sein Amt als weiterer Forschungsprofessor am Institut unter gleichzeitiger Beibehaltung seines Lehrstuhls an der Augustana Hochschule an. Die Berufung eines dritten Professors in das Forschungskollegium ist erfolgt. Neben dem Forschungskollegium arbeiten bisher vier Damen als Dolmetscherinnen und Sekretärinnen mit.

Im Haus des Instituts sind schon zahlreiche Tagungen abgehalten worden, besonders im Rahmen von Veranstaltungen des württembergischen bzw. badischen Pastoralkollegs und Vorträgen von namhaften Theologen sowie den Forschungsprofessoren. Die erste größere Tagung fand vom 22.—26. Februar 1966 auf dem Liebfrauenberg in der Nähe Straßburgs statt. Die Tagung stand unter dem Gesamthema: Der theologische Dialog mit dem römischen Katholizismus nach dem II. Vatikanischen Konzil. Über 60 Teilnehmer verschiedener Kirchen aus 16 Ländern nahmen an der Tagung teil. Im August und September (18. 8.—6. 9. 1966) wurde erstmals ein Seminar für ökumenische Forschung abgehalten.

1966 wurde ein dreisprachiges Jahrbuch „Oecumenica“ von den Forschungsprofessoren herausgegeben.\* Das Jahrbuch 1967 ist im Druck.

\* Rezension siehe in diesem Heft, S. 309. Die Red.

Neben diesen offiziellen Veröffentlichungen stehen die Veröffentlichungen des Forschungskollegiums in Büchern und Zeitschriften. Die Studienarbeit der Zukunft bezieht sich auf die Frage der Liturgie und des Gottesdienstes, auf das Problem des Amtes und der Ekklesiologie und auf Geschichte und Praxis des Konziliarismus und Ökumenismus. Im Blick auf diese Themen sind bereits größere Forschungsprojekte in Angriff genommen worden; Teilausschnitte daraus werden in den Jahrbüchern des Instituts veröffentlicht werden. Natürlich geht auch sonst eine reiche ökumenische Aktivität vom Institut aus. So ist es bereits einmal ein Ort der Begegnung zwischen der Kommission des Lutherischen Weltbundes und der römischen Delegation gewesen, die gemeinsam über die Frage des katholisch-lutherischen Dialogs verhandeln. Das Institut ist aber auch in den Personen seiner Mitarbeiter an Studienarbeiten und Kommissionsverhandlungen im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen beteiligt (lutherisch-reformiertes Theologengespräch, Kommission für die Erforschung der altkirchlichen Konzile).

Im Oktober 1967 wird ein Colloquium für Theologieprofessoren unter dem Gesamtthema „Dialog als theologische Methode“ stattfinden. Im Sommer 1968 wird ein zweites Seminar über das Thema „Evangelium und Sakrament“ gehalten werden. Eine umfassende Auswertung des II. Vatikanischen Konzils unter Beteiligung zahlreicher Fachleute ist vorgesehen und wird für die nächsten Jahre die wissenschaftliche Hauptaufgabe des Instituts sein.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

## ENZYKLIKA DES PATRIARCHEN ATHENAGORAS VON KONSTANTINOPEL AN ALLE ERZBISCHÖFE UND METROPOLITEN SEINES AMTSBEREICHES

Protokollnummer 98

An Seine Eminenz, den Herrn Metropolitan Athenagoras von Thyatira und Großbritannien, Exarch von Irland, Schweden, Norwegen und Malta, unseren geliebten Bruder und Mitdiener.

Gnade sei mit Eurer Eminenz und Friede von Gott. Wie Eure geliebte Eminenz zur Genüge wissen, geht die ökumenische Bewegung unter der Leitung des Geistes der Liebe Christi, der den Verstand und die Herzen der Gläubigen erleuchtet und erwärmt, auf ihr Ziel zu, und kein Hindernis vermag mehr ihren triumphierenden Zug zu dem Ziel aufzuhalten, das der Herr seiner Kirche gegeben hat: zur Vereinigung, die sich im Empfang seines kostbaren und teuren Blutes aus dem gleichen Kelch realisieren wird.

In dieser bedeutsamen Sache schauen wir in Liebe auf Simon Petrus im Alten Rom, der seinem Bruder Johannes im anderen heiligen Boot zuwinkt, daß er komme und ihm helfe, da das Netz zu zerreißen droht.

Als natürliche Folge des Strebens und des Verlangens der Kirchen nach Einheit und des aufrichtigen und weltweiten Interesses, das für diese Einheit bekundet wird, ist der Eindruck entstanden, daß es den Christen erlaubt sei, da zur Beichte zu gehen und das Abendmahl zu empfangen, wo es ihnen beliebt, d. h. daß unsere orthodoxen Christen zu römisch-katholischen Kirchen und ihren Geistlichen wie auch zu

anderen Konfessionen gehen dürften und daß auch umgekehrt Gläubige anderer Konfessionen zu unseren orthodoxen Geistlichen und heiligen Kirchen kommen dürften.

Dieser Tatbestand war auf der Sitzung unseres Heiligen Synod Gegenstand sorgfältiger Untersuchung. Es wurde beschlossen, den hochverehrten Herren Erzbischöfen und Metropolitnen unseres Amtsbereiches ein Rundschreiben zu senden, um der frommen Gemeinde folgendes bekanntzugeben:

Wenn wir die heiligen Kirchen der Katholiken, Protestanten und anderer zum Gottesdienst da aufsuchen, wo wir selbst keine Kirche oder Kapelle haben, dann tun wir es auf Grund eines Dispens und aus der Not heraus. Das bedeutet jedoch nicht, daß orthodoxe Christen die sakramentale Gnade von einem nichtorthodoxen Priester empfangen dürften, denn es ist in dieser Angelegenheit weder zu solch einem Beschluß gekommen, noch gibt es bisher Sakramentsgemeinschaft zwischen der orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen.

Indem wir Eure Eminenz davon in Kenntnis setzen, empfehlen wir gemäß einem Synodalbeschluß, daß Sie Ihre Herde mit einem Hirtenbrief darüber aufklären, damit die Einfältigen nicht aus Unkenntnis Fehler begehen.

Indem wir Ihnen, unserem Geliebten, in Aussicht stellen, daß wir Sie über die weitere Entwicklung dieser Angelegenheit informieren werden, wünschen wir Ihnen, daß Sie in guter Gesundheit das Ende der Großen Fastenzeit erleben und mit Jubel der herrlichen Auferweckung Christi entgegengehen.

14. März 1967

Athenagoras von Konstantinopel  
Geliebter Bruder in Christo

## CHRONIK

In einer Erklärung zum Nahost-Konflikt forderte der Ökumenische Rat seine Mitgliedskirchen auf, die Friedensbemühungen der Vereinten Nationen zu unterstützen und in diesem Sinne auf ihre Regierungen einzuwirken.

Einen intensiveren Informationsaustausch über kirchliche Unionsverhandlungen in aller Welt, wobei das Genfer Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung als Um Schlagstelle dienen könnte, befürwortete eine von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK nach Bossey einberufene Konsultation über Fragen der Kirchenunion. Die Tagung vom 9. bis 15. April führte als erste ihrer Art auf Anregung kirchlicher Unionsausschüsse 42 Teilnehmer aus Kirchen zusammen, die an 27 verschiedenen Unionsverhandlungen in 26 Ländern aller Kontinente teilhaben. Insgesamt waren acht professionelle Traditionen und acht Unionskirchen vertreten. Von deutscher Seite nahmen an den Beratungen u. a. Generalsuperintendent Dr. Schönherr (Eberswalde), Oberkirchenrat Roos (Pfalz) und Oberkonsistorialrat Dr. Schlingensiepen (EKU) teil.

Über die seit fünf Jahren geführten und nunmehr im April in Bad Schauenburg (Schweiz) abgeschlossenen lutherisch-reformierten Gespräche wird Prof. Wilhelm Dantine (Wien) in der nächsten Nummer ausführlich berichten.

Für eine dynamischere Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche setzte sich die 1965 zur Prüfung der verschiedenen Möglichkeiten eines Gesprächs und einer Zusammenarbeit eingesetzte „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ auf

ihrer 5. Tagung in Ariccia, Rom, ein. Die Tagung fand vom 15. bis 19. Mai unter dem gemeinsamen Vorsitz von Bischof Willebrands, Sekretär des Vatikanischen Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit, und Dr. Eugene C. Blake, Generalsekretär des ÖRK, statt.

In Rom ist am 26. Mai der erste Teil des Ökumenischen Direktoriums veröffentlicht worden. Es enthält die vom Sekretariat für die Förderung der christlichen Einheit erarbeiteten Richtlinien zur Durchführung des Konzildekretes über den Ökumenismus. Der deutsche Text kann von der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

Der Reformierte Weltbund und der Lutherische Weltbund haben erstmalig den Austausch offizieller Beobachter vereinbart, die gegenseitig an den Exekutivausschusssitzungen teilnehmen werden.

Für gemeinsame Gottesdienste zwischen römischen Katholiken und Anglikanern in den Kirchen beider Konfessionen als einen ersten Schritt auf christliche Einheit zu hat sich der Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael A. Ramsey, ausgesprochen.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras, hat die orthodoxen Gläubigen daran erinnert, daß bisher keine Abendmahlsgemeinschaft zwischen der orthodoxen und anderen Kirchen besteht. (Vgl. dazu den Text unter „Dokumente und Berichte“ sowie den Artikel von Prof. Galitis in diesem Heft.)

An Verhandlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Niederlanden, die auf eine umfassendere Mitgliedschaft zielen, nehmen auch Vertreter der römisch-katholischen Kirche und der „Gereformeerde Kerken“ teil.

## VON PERSONEN

Nach dem Rücktritt des 87jährigen Erzbischofs Chrysostomos wurde der bisherige Hofprediger und Professor für Kirchenrecht und Pastoraltheologie an der Universität Saloniki Hieronymus (Kotsonis) zum Erzbischof geweiht und als Primas der Kirche von Griechenland eingesetzt.

Zum neuen Erzbischof von Schweden hat die Regierung in Stockholm in der vergangenen Woche den bisherigen Bischof von Härnösand, Dr. Ruben Josefson, ernannt. Er wird Nachfolger von Erzbischof Dr. Gunnar Hultgren, der am 1. Oktober dieses Jahres in den Ruhestand tritt.

Nach Vollendung des 65. Lebensjahres ist Dr. Ernest A. Payne (London), seit 1954 stellv. Vorsitzender des Zentralaussschusses des ÖRK, als Generalsekretär der Baptisten-Union von Großbritannien und Irland in den Ruhestand getreten.

An Stelle des aus Gesundheitsgründen zurückgetretenen Bischofs D. Dr. Lajos Vetö wurde Prof. Dr. Ernö Ottlyk zum Bischof des Kirchendistrikts Nord der lutherischen Kirche Ungarns gewählt.

Prediger Wilhelm Gilbert (Wiesbaden), Bundesvorsteher des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden in Deutschland, hat am 1. Juli Direktor Paul Schmidt

(Berlin) in der Leitung der Deutschen Evangelischen Allianz abgelöst.

Am 28. April starb im Alter von 75 Jahren Prof. D. Dr. Friedrich Heiler, der in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung eine führende Rolle spielte. Zwei Vorlesungen, die er anlässlich seines 75. Geburtstages zu Anfang dieses Jahres in München und Marburg über „Meine ökumenischen Begegnungen“ und „Das Werden der Ökumene“ gehalten hat, werden im Herbst als Beiheft zu dieser Zeitschrift erscheinen.

Am 6. Juni verstarb der Leiter der Informationsabteilung des ÖRK, Philippe Maury, im Alter von 50 Jahren.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem \*) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, 6 Frankfurt a. M., Postfach 4025, angefordert werden.

Oscar Cullmann, „Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche“. Theologische Literaturzeitung, Nr. 1, Januar 1967, S. 2—22.

Ausgezeichneter Versuch einer „kirchen-geschichtlichen Würdigung“ des Konzils, der nicht nur von der „Textsammlung“ aus „beurteilen“ will. Folgendes Zitat ist bezeichnend für den herausfordernden Charakter dieser „Würdigung“: „Wo der Protestantismus den Katholizismus im Synkretismus gegenüber der Welt überbietet, hat er jede Daseinsberechtigung neben dem Katholizismus verloren ... Der Katholizismus braucht neben sich einen Protestantismus, der die biblische Konzentration ... bewußt zur höheren Norm für die Verkündigung an die Welt macht“ (S. 22).

Concilium, Heft 4, April 1967. Hauptthema: „Ökumenischer Dialog über die Sakramente“ mit einer Einleitung von H. Küng und Beiträgen von Max Thurian „Die Beichte in den evangelischen Kirchen“, Michael Hurley „Was können die katholischen Christen aus der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen?“, John Meyendorff „Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche“ und Wim Boelens S. J. „Das Abendmahls-gespräch in der evangelischen Kirche“.

A. J. M. van Weers, „Karl Barth Goes to Rome“. frontier, Summer 1967, II Vol. 10, S. 91-95\*). Ein Bericht über den Besuch Karl Barths in Rom vom 22.—29. September 1966. Vgl. auch Karl Barths Bericht in der kleinen Broschüre „Ad limina apostolorum“ (EVZ-Verlag, Zürich).

Gregory Baum, „Restlessness in the Church“. the ecumenist, A Journal for promoting Christian Unity, Vol. 5, No 3/March-April, 1967, S. 33—36\*.)

Zur Enzyklika „Populorum Progressio“ Pauls VI. vom 28. 3. 1967: Französischer Originaltext in „le développement des peuples“, Apostolats des Editions, Librairie Saint-Paul, 13, rue Emile Zola, Lyon. Deutsche Übersetzung von „Populorum Progressio“ im Paulus-Verlag, Recklinghausen, DM 2.50.

Stimmen zur Enzyklika:

Herder Korrespondenz, 5. Heft, Mai 1967, S. 201—204. Leitartikel „Neue Akzente in der katholischen Gesellschaftslehre?“ zeigt auf, daß „die Kirche bei ihren Aussagen über das gesellschaftliche Leben mit naturrechtlichen Festlegungen zurückhaltender geworden ist“.

Klaus Lefringhausen, „Der Papst und das Drama Welthunger“. Junge Kirche, Heft 5/1967, S. 245—250.

Oswald von Nell-Breuning S. J., „Klarheiten und Unklarheiten in der Enzyklika“. Industriekurier, Nr. 60/1967 vom 22. April, S. 13.

Peter Heyde, ebenda, „Aufruf an alle Christen der Welt“.

Horst Hohendorf, ebenda, „Nähert sich der Papst marxistischen Thesen?“

Eberhard Müller, „Rote Fahnen auf dem Vatikan?“ Eine Analyse der neuen Sozialenzyklika. Sonntagsblatt, Nr. 21 vom 21. Mai 1967, S. 11.

Alexander Rost, „Der Papst schockiert die Welt“. Bericht über eine Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung über Entstehung und Hintergründe der Enzyklika. Die Zeit, Nr. 22 vom 2. 6. 1967, S. 32.

\* \*  
\*

Friedrich-Wilhelm Krummacher, „Gesandt in die Welt“. Zum Thema der Fünften Vollversammlung des LWB. Lutherische Rundschau, Heft 2, April 1967, S. 181—197.

Hans W. Florin, „Die Königsherrschaft Jesu Christi in Afrika“. Ebenda, S. 198—208. Der auf der Sitzung der Theologischen Kommission des LWB in Båstad, Schweden, gehaltene Vortrag stützt sich auf eine 1964/1965 im Auftrage der LWB-Abteilung Weltmission unternommene Studienreise nach Südafrika zur Untersuchung der Situation der dortigen lutherischen Kirchen.

C. G. Baeta, „Unionsverhandlungen in Ghana“. Evangelisches Missions Magazin, Heft 3/1966, S. 133—136.

Leslie E. Cooke, „Auf dem Wege zu einer Theologie zwischenkirchlicher Hilfe. Christlicher Gehorsam im Dienst“. Evangelisches Missions Magazin, Heft 1/1967, S. 43—54. Diesen Vortrag hat der kürzlich verstorbene Direktor der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe des ÖRK, Leslie E. Cooke, im März 1966 bei einem Treffen mit führenden kirchlichen Persönlichkeiten Latein-Amerikas in Sao Paulo gehalten.

Friedrich Heyer, „Weltpanorama der Orthodoxie“. Lutherische Monatshefte, Heft 3, März 1967, S. 111—117. Ein beachtenswerter Beitrag, der aufzeigt, daß die Orthodoxie aufgehört hat, Ostkirche zu sein.

Robert Stupperich, „Zwischen staatlichem Druck und kirchlicher Opposition“. Osteuropa, Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens, Heft 4, April 1967, S. 209—218. Zur Charakteristik der religiösen Lage in der UdSSR. Mit folgenden Unterabschnitten: Die kirchliche Opposition, Die Denkschrift an Podgornyj, Die Wirkung der Aktion, Die Verfolgung der Baptisten.

Bertold Spuler, „Die orthodoxen Kirchen“. Internationale Kirchliche Zeitschrift, Januar—März 1967, 1. Heft, S. 1—28. Der Beitrag stellt eine Ergänzung aus alt-katholischer Sicht zu dem oben genannten Aufsatz Friedrich Heyers „Weltpanorama der Orthodoxie“ dar.

Istina, Nr. 4, Oktober—Dezember 1966, ist dem Thema „Russie et Chrétienté“ gewidmet. Sie enthält u. a.: „Lettre du R. P. Spiller au métropolitte Nicodème“, „Une interview de V. A. Kouroïèdov aux Izvestija“, „Nouvelles dispositions législatives sur la religion“ und „A propos de l'Eglise des Catacombes“.

Erich Eichele, „Gedanken zur Weltgebetswoche für die Einheit der Christen“, Un a Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 1/2 1967, S. 15—24.

Yves Congar, „Theologie des Gebetes für die Einheit“, ebenda, S. 38—47.

Boris Bobrinskoy, „Die theologischen Grundlagen des gemeinsamen Gebetes für die Einheit“, ebenda, S. 25—37.

#### Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft

Eduard Wildbolz, „Zur ‚Revolution‘ auf der Genfer Konferenz Juli 1966“. Ein Diskussionsbeitrag. Zeitschrift für Evangelische Ethik, Mai 1967, Heft 3, S. 176—178.

Hans Christoph von Hase, „Christen leben in der technischen und gesellschaftlichen

Revolution unserer Zeit". Anmerkungen zur Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf vom 12. bis 24. Juli 1966, Die Innere Mission, Heft 11, November 1966, S. 489—508.

S. L. Parmar, „Laissez-Faire Is Not Enough“ (Church and Society' Series). The Christian Century, May 3, 1967, S. 587—589\*).

Erwin Wilkens, „Eine Skala von Problemen“. Die Hinterlassenschaft der „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“. Sonntagsblatt, Nr. 24, 11. Juni 1967, S. 13.

World Conference on Church and Society. The Official Report with a Description of the Conference by M. M. Thomas and Paul Abrecht, Geneva 1967.

Risk, Vol. III, No. 1+2, 1967, „The Development Apocalypse“ or „Will international Injustice kill the Ecumenical Movement?“ Ein Nachtrag zur Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft aus der Sicht der Jugenddelegierten.

\* \*  
\*

Wolfgang Hoffmann S. J., „Im Schatten der großen Politik“. Krise im Sudan. Stimmen der Zeit, Heft 6, Juni 1967, S. 417—432. Ein ausgezeichnete, gründlicher und wohldokumentierter Bericht über eine Christenverfolgung größten Ausmaßes, die sich weithin unbemerkt von der Weltöffentlichkeit im südlichen Teil des Sudans vollzieht. Die Zahl der geflüchteten Einwohner aus dem südlichen Sudan hat die Zahl von 250 000 bereits überschritten.

Der Überblick. Dienste in Übersee. Nr. 8, April 1967. Enthält eine Weltkarte, auf der die Arbeitsplätze und die Anzahl der in „Dienst in Übersee“ tätigen Mitarbeiter eingetragen sind.

The Christian Century, May 17, 1967, S. 643—644\*). Leitartikel: „A Tragically Self-defeating Policy“. Ein aufschlußreicher Kommentar zu der vom Generalsekretär des ÖRK, Eugene Carson Blake, am 26. April d. Js. in den USA gehaltenen Rede über das amerikanische

Eingreifen im Vietnam-Krieg und die daraus resultierende „große Tragödie“ der zunehmenden Isolierung der Vereinigten Staaten von der übrigen Welt.

Neue Veröffentlichungen und Studienmaterial aus dem Ökumenischen Rat:

Ökumenische Diskussion, Nr. 4/1966, „Erziehung und die Natur des Menschen“. Ein Studiendokument, das von der Gemeinsamen Studienkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Weltrates für christliche Erziehung erarbeitet worden ist. Das Dokument soll der für diesen Sommer in Nairobi geplanten Weltkonferenz des Weltrates für christliche Erziehung vorgelegt werden.

Ökumenische Diskussion, Nr. 1/1967. „Die Ehe und die Trennung der Kirchen“. Ein Studiendokument, das von dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung und dem Referat für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft im Juli 1966 auf einer Studientagung des ÖRK erarbeitet worden ist.

Swanwick Konsultation, Kurzbericht über die Weltkonsultation über zwischenkirchliche Hilfe in Swanwick/Großbritannien im Sommer 1966, vervielfältigtes Exemplar, 156 Seiten.

The Church for Others, Two Reports on the Missionary Structure of the Congregation. Final Report of the Western European Working Group and North American Working Group of the Department on Studies in Evangelism.

Faith and Order Paper no. 48. Minutes of the Meeting of the Working Committee 1966 at Zagorsk, USSR, 27. August bis 1. September. 1966.

The Ecumenical Review, Vol. XIX No. 2, April 1967. Enthält Beiträge zum 20jährigen Jubiläum der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) des ÖRK mit Beiträgen von Lord Caradon, S. H. Amisshah, André Appel, J. Russel Chandran, Prinz Sadruddin Aga Khan, Eugene Carson Blake und anderen.

## NEUE BÜCHER

### ÖKUMENE

*Oecumenica* 1966. Jahrbuch für ökumenische Forschung. Hrsg. F. W. Kantzenbach und V. Vajta. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1966. 236 Seiten. Leinen DM 24.—.

Das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, das bereits an den Veröffentlichungen des Lutherischen Weltbundes über das II. Vatikanische Konzil beteiligt war, tritt nun mit einer ersten eigenen Publikation an die Öffentlichkeit, einem dreisprachigen Jahrbuch, dem weitere Bände folgen sollen. Dieses Jahrbuch strebt — und das ist besonders zu begrüßen — von vornherein in seiner gesamten Aufmachung internationale Reichweite an: Die Beiträge stammen von bedeutenden Fachgelehrten aus Deutschland, Frankreich, England und Schweden; jeder Autor schreibt in seiner Sprache (mit einer kurzen Zusammenfassung in den beiden anderen Sprachen); drei Verlage haben den Band betreut. So kann dieses Jahrbuch schon in seiner Form als richtungweisend für ökumenische Publikationen gelten.

Was den Inhalt anbelangt, widmen sich alle Beiträge dem großen ökumenischen Thema unserer Zeit, der Ekklesiologie. Zwei Aufsätze befassen sich mit den Ergebnissen des II. Vatikanischen Konzils (*Clément* über die Konstitution *De Ecclesia* und *Persson* über die „ekklesiologische Gesprächslage“ nach dem Konzil). Besonders beachtlich, daß sich ein Aufsatz (*Blum*, über Eucharistie, Amt und Opfer) mit der Problemstellung in der Alten Kirche und den daraus zu ziehenden Folgerungen beschäftigt. Der Dominikaner *Congar* bietet eine neue Interpretation der Apostolischen Sukzession, der Straßburger Theologe *Mehl* befaßt sich kritisch mit der katholischen Ekklesiologie. Begrüßenswert schließlich, daß auch die anglikanische Theologie mit einem Beitrag (*Allchin*) vertreten ist, obwohl oder weil sich das Institut bisher nur mit der Erforschung des Katholizismus beschäftigte. Die beiden Forschungsprofessoren des Instituts stellen sich ebenfalls mit zwei Arbeiten über die evangelische Sicht des ökumenischen Problems (*Kantzenbach*) und einer Interpretation der Enzyklika „Mysterium Fidei“ (*Vajta*) vor.

Alles in allem, eine wohlabgerundete Leistung, die einen guten Einblick in die Arbeit des Instituts gibt und den — wie mir scheint — verheißungsvollen Stand des Gesprächs widerspiegelt.

Hans Weissgerber

*Werner Jentsch*, Vielfalt und Einfalt. Eine ökumenische Besinnung. Eichenkreuz-Verlag, Kassel 1966. 222 Seiten. Paperback DM 9.80.

Es ist nicht uninteressant, einmal eine solche Reflexion über „Vielfalt und Einfalt“ aus den Reihen des CVJM zu lesen, der ja zu den ältesten ökumenischen „Vorfahren“ gehört. (Die „Einführung“ klärt die beiden Themenbegriffe.)

Anlaß und Kern des Buches ist die vierte Weltkonferenz des CVJM, die vom 8. bis 14. August 1965 in Tozanso Gotemba, Japan, stattgefunden hat. Das Büchlein ist ein sehr gut geschriebener, lezenswerter Beitrag der „Jugendökumene“ zum ökumenischen Gespräch.

Otmar Schulz

*J. I. Packer* (Hrsg.), All in Each Place. Towards Reunion in England. The Marcham Manor Press, Appleford, Abingdon, Berkshire 1965. 237 Seiten. Leinen 18s.

Seit der ersten britischen Faith-and-Order-Konferenz in Nottingham 1964 (vgl. ÖR 14, 1965, S. 51–56), auf der man sogar einen Termin nannte, bis zu welchem die Kirchen Großbritanniens sich nach Möglichkeit zu einer Kirche vereinigen sollten (Ostern 1980), sind die grundlegenden Fragen um die Einheit der Kirche auf der Insel intensiver als woanders gestellt worden.

Die Autoren des vorliegenden Buches gehen in der Argumentation vor allem von den anglikanisch-methodistischen Gesprächen aus, in denen die anglikanische Kirche zwangsläufig die Weichen für mögliche Gespräche mit anderen Freikirchen stellt. Was das Buch vor allem so interessant macht, ist die Tatsache, daß alle Beiträge von Anglikanern stammen, die man zum evangelikalischen Flügel ihrer Kirche rechnen könnte und die die Einheit keineswegs so sehen wie die meisten ihrer Bischöfe. Sie machen eigene konstruktive Vorschläge und erbiten Reaktionen darauf. Drei solcher Reak-

tionen sind mit abgedruckt, darunter die des „liberalen“ Kongregationalisten John Huxtable, der in Nottingham mit den Evangelikalen besonders hart ins Gericht ging.

Ein wirklich eigenständiger Beitrag zum Thema „alle an jedem Ort“, wie der Titel des Buches treffend lautet!

Otmar Schulz

*Ursula Brennecke*, Gelebte Verantwortung - ein ökumenischer Rundblick in die Frauenarbeit der Kirchen. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1966. 240 Seiten. Leinen DM 5.20.

Die Verfasserin legt die Probleme, die die veränderte Stellung der Frau in Ehe, Familie, Beruf, Gesellschaft — und besonders in der Kirche — mit sich gebracht hat, in weltweitem Horizont dar. Dieser Wandel stellt nicht nur die Frauen Europas vor neue, zum Teil noch nicht bewältigte Fragen, sondern in gesteigertem Maße die Frauen in den Ländern mit überstürztem sozialen und politischen Umbruch in der Ökumene. Begründung und Begrenzung der Frauenarbeit in den Kirchen wird an markanten Beispielen untersucht, die speziellen Probleme der Frauen im hauptberuflichen kirchlichen Dienst werden behandelt. Ein besonderes Kapitel gilt den Bemühungen des Ökumenischen Rates um die die Frauen betreffenden Fragen.

Im Anhang, der über die Hälfte des Buches ausmacht, sind Originaldokumente abgedruckt, so die Berichte der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates zur Frauenfrage, Resolutionen und Beispiele aus der Arbeit des „Referates für Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft“, eine Übersicht über den Stand der Diskussion zum Dienst der Theologin unter Berücksichtigung verschiedener Ansichten, z. B. auch der Stellung der orthodoxen Kirchen, Dokumente aus den jungen Kirchen.

Erika Dachs

## CATHOLICA

*Die Autorität der Freiheit*. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. I. Hrsg. Johann

Christoph Hampe. Kösel-Verlag, München 1967. 630 Seiten. Ln. DM 48.—.

Hiermit legt der bekannte Autor des vielbesprochenen Kommentars der ersten Konzilszeit „Ende der Gegenreformation?“ den ersten Band eines dreibändigen Sammelwerkes über das Zweite Vatikanische Konzil vor. Es soll die Aneignung des Konzils erleichtern und die Weiterentwicklung befruchten. Hampe ist mit fast allen evangelischen Beobachtern und Berichterstattern einig, daß die römisch-katholische Kirche ein großes Stück ihres ökumenischen Nachholbedarfs aufgeholt hat und damit in das Gesamtgespräch der Christenheit eingetreten ist; so geht auch die Aneignung des Konzils die ganze Christenheit an. Hierzu werden die wesentlichen Konzilstexte (in Band I die Konstitutionen über die Offenbarung, die Kirche — diese nur teilweise — und die Liturgie in der endgültigen Übersetzung von 1966) eingebettet zwischen den innerkonziliaren Väter-Dialog davor und nachkonziliare Kommentare katholischer und evangelischer Gutachter danach. Das Ganze wird durch eine Geschichte des Konzils eingeleitet, die jedoch nicht die chronologische Abfolge wiedergibt, sondern wesentliche Ereignisse in kritischen Kommentaren festhält. Dazu liefert der Herausgeber selbst zwei Beiträge, wie er auch den einzelnen Kapiteln Hinweise auf ihre Schwerpunkte voranstellt.

Eine kritische Besprechung ist erst nach Vorlage des gesamten Werkes möglich, zumal der erste Band kein Register und auch keine Quellenangaben enthält. Doch sei jetzt schon darauf hingewiesen, daß Hampe dieses Text- und Kommentarwerk so wenig als endgültig oder gar als abschließend angesehen haben möchte, wie das Konzil sich selbst. Es soll der Wegmarkierung in die Zukunft dienen. Dabei wird nicht verschwiegen, daß auf dem Konzil „kaum eine Frage gelöst, eine Lehre, die uns trennt, gemindert, kein Streit ganz und gar geschlichtet wurde. Das Trennende wurde bestenfalls geklärt und erhob sich dadurch zuweilen nur noch höher. Das Konzil hat auch neue Fragen geschaffen . . .“ (S. 21).

Zum Programm von Herausgeber und Mitarbeitern scheint auch die Auswahl der Konzilsvoten und der Kommentare zu gehören. Von 38 Beurteilungen stammen 21

aus katholischer, 11 aus lutherischer, 5 aus mehr reformierter und eine aus methodistischer Tradition. Ein oberflächlicher Blick kann hier einigermaßen geglückte Ausgewogenheit konstatieren. Doch bei näherem Zusehen gibt es keinen katholischen Gutachter, der die Ottaviani-Linie mit ihren Argumenten vertritt und keinen nichtrömischen, der mit biblisch-exegetischem Gewicht den Ekklesio-Zentrismus, der sich heute in allen Kirchen breitmacht, grundsätzlich in Frage stellt. So bleibt die Vielfalt katholischen und ökumenischen Denkens auf eine ökumenische Generalrichtung beschränkt, wenn auch dort kritische Einzelaspekte zu ihrem Recht kommen. Ob eine solche Basis für ein ökumenisches Kommentarwerk nicht zu schmal ist, wird sich auch wieder erst nach Vorlage aller Bände zeigen lassen.

Joachim Lell

**Adolf Kolping**, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*. Carl Schünemann Verlag, Bremen 1964. 431 Seiten. Leinen DM 19.80.

Erst das II. Vaticanum hat der nichtrömischen Christenheit die Augen dafür geöffnet, daß die römisch-katholische Kirche nicht jener monolithische Block ist, als den sie sich dem Außenstehenden oftmals darstellte. Die Vielfalt der theologischen Positionen und Denksätze wie auch die Breite und Lebendigkeit der inneren Auseinandersetzungen sind — gerade von evangelischen Theologen — weithin nicht genügend zur Kenntnis genommen, was sich für den beginnenden Dialog notwendigerweise nachteilig auswirken muß. Das gilt nicht zuletzt für die katholische Theologie in Deutschland, deren bahnbrechender und befruchtender Einfluß auf die Konzilsverhandlungen an entscheidenden Stellen sichtbar wurde. Diesen Nachholbedarf an Information über Entwicklungen, Schwerpunkte und Tendenzen in der deutschen katholischen Theologie seit dem I. Vaticanum, ergänzt durch charakteristische Dokumente, Kurzbiographien, Zeittafel und Literaturangaben, deckt der vorliegende Band in sachlicher Ausgewogenheit des Stoffes und des Urteils. Das kritische und klärende Gespräch mit der protestantischen Theologie,

den geistesgeschichtlichen Strömungen und dem ökumenischen Aufbruch unserer Zeit tritt dabei ständig und oft überraschend ins Blickfeld. Eine ebenso fesselnde wie unerläßliche Lektüre!

Kg.

*Auf dem Wege zur christlichen Einheit*. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Ausgewählte Texte. Herausgegeben und eingeleitet von Johannes Beumer SJ. (Sammlung Dietrich Band 314). Carl Schünemann Verlag, Bremen 1966. 373 Seiten. Leinen DM 19.80.

Der katholische „Ökumenismus“, dem das II. Vaticanum zum Durchbruch verhalf, hat eine lange Vorgeschichte. Von den ersten Spuren, die der Herausgeber im Humanismus zu entdecken meint, bietet die vorliegende Sammlung diesbezügliche Texte von bekannten wie unbekannteren katholischen Autoren bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als dem Beginn der modernen ökumenischen Bewegung (auch Solowjew wird einbezogen, hingegen vermißt man z. B. Sailer und Wesenberg). Freilich sind die jeweils zugrundeliegenden Vorstellungen und geistesgeschichtlichen Hintergründe zu verschieden, um sich in eine folgerichtige Entwicklungslinie einordnen zu lassen. Indes wird man ja Ähnliches weithin auch von der Vorgeschichte des ökumenischen Gedankens im Protestantismus sagen müssen, obwohl hier von vornherein weitgespanntere Entfaltungsmöglichkeiten und Erfordernisse vorlagen. Das Studium der in diesem Band zusammengestellten Quellen erhellt somit zumindest die größere Problematik, vor die sich der katholische „Ökumenismus“ wesensmäßig gestellt sieht, und läßt darum Erreichtes besser würdigen und noch Unerreichtes nachsichtiger beurteilen.

Man möchte dem Band eine Fortsetzung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart wünschen, denn erst in diesem Zeitraum wird ausgeformt und aktualisiert, was sich in früheren Epochen nur verhüllt oder ansatzweise vorfindet.

Kg.

**Laurentius Klein OSB**, *Das Ringen um die Einheit. Die ökumenische Bewegung der neueren Zeit*. Paulinus-Verlag, Trier 1967. 224 Seiten. Kart. DM 13.80.

Der ökumenisch bekannte und aktiv tätige Abt der Benediktiner-Abtei St. Matthias in Trier, die besonders die Kontakte mit der anglikanischen Kirche pflegt, möchte in diesem Büchlein „nicht weniger und nicht mehr als eine kurzgefaßte, allgemeinverständliche Information über die heutigen Einheitsbestrebungen der Christen geben“ (S. 9). Es ist einleuchtend, daß für ihn der Schwerpunkt letztlich auf dem Dialog mit Rom liegt und daß deshalb das Konzil und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten und Gesprächsansätze den Kern seiner Ausführungen bilden. Hier ist wirklich manches Wertvolle und Richtungweisende gesagt, das Beachtung und Beherzigung verdient, auch über die geistlichen und geistigen Voraussetzungen zwischenkirchlicher Begegnungen.

Dagegen wirkt das einleitende Kapitel über den „Weltkirchenrat“ (dieser mißverständliche Terminus scheint unausrottbar zu sein!) ein wenig dürftig und läßt kaum etwas von den tieferen Triebkräften der ökumenischen Bewegung erkennen. Auch sind die gemachten Angaben hier und in der anschließenden kleinen Konfessionskunde nicht immer verlässlich und auf dem neuesten Stand. In dem Kapitel über „die interkonfessionelle Lage in Deutschland“ bleiben Organe und Wirken der innerdeutschen Ökumene wie z. B. die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ völlig unerwähnt, obwohl gerade auf dieser Ebene seit Jahren eine enge Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche bei der gemeinsamen Gestaltung der Ökumenischen Gebetswoche besteht. Nicht zuletzt sind die Literaturhinweise unbefriedigend (übrigens wird unsere Zeitschrift nicht „herausgegeben vom Weltkirchenrat“ — siehe das Impressum!).

So haften diesem in seiner Intention begrüßenswerten Büchlein doch einige bedauerliche Mängel an, die das angestrebte Ziel nur bedingt erreichen lassen. Kg.

Heinz Schütte, Protestantismus. Selbstverständnis — Ursprung — Katholische Besinnung. Verlag Fredebeul & Koenen, Essen-Werden 1966. 573 Seiten. Ganzleinen DM 29.80.

Es ist sicherlich ein gewagtes Unterfangen, den Protestantismus, „sein Selbstver-

ständnis und seinen Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart“ darzustellen und ihn aus katholischer Sicht zu würdigen. Heinz Schütte, vor wenigen Jahren durch sein umstrittenes Buch „Um die Wiedervereinigung im Glauben“ bekannt geworden, hat sich diesem Wagnis in einer Münsteraner Dissertation unterzogen; was dabei herausgekommen ist, ist ein umfangreiches Kompendium, das ein fast getreues und fast umfassendes Gesamtbild des sogenannten Protestantismus abgibt. Ich sage *fast*, möchte das aber erst später begründen.

Verf. stellt zunächst Selbstaussagen protestantischer Theologen über den Protestantismus und anschließend die wichtigsten Lehraussagen zusammen, die für den Protestantismus als Bezeugung des Evangeliums entscheidend sind. Einem Überblick über die theologischen Probleme des Protestantismus folgt eine Darstellung der Abgrenzung gegenüber der katholischen Kirche und ihrer Gründe. Dies der erste Hauptteil. Der zweite enthält eine Darstellung der Lehre Luthers im Spiegel der Lutherforschung und eine in die Einzelheiten gehende Berichterstattung der reformatorischen Theologie im Spiegel der neutestamentlichen Forschung und der systematischen Theologie. Dies alles ist aus tiefer Sachkenntnis gründlich und sorgfältig zusammengestellt vorgetragen. Wer sich — auch als evangelischer Christ — über wesentliche Aspekte des Protestantismus orientieren will, darf mit Aussicht auf Gewinn nach diesem Buch greifen. Die „katholische Besinnung“ ist sehr behutsam und ironisch vorgetragen. Die abschließenden kurzen Erwägungen über die Versöhnung stammen — wie das ganze Werk — aus dem konziliaren Geist; sie erwecken, da die Kurie diesen Geist zu dämpfen bestrebt scheint, bei dem protestantischen Beobachter ein wenig Skepsis. Leider.

Aber zurück zu unserer Einschränkung. Sie mögen den Wert des Buches nicht mindern, aber sie wollen bei der Lektüre bedacht sein. Es fehlt der sog. „freikirchliche“ Protestantismus, was naheliegt, da sich Vf. auf die deutschsprachige Theologie beschränkt, in der er nur eine geringe Rolle spielt. Dann scheint es mir, als habe Vf. protestantisches Selbstzeugnis und Abgrenzung gegenüber Rom zu sehr betont (mit-

unter unter Berücksichtigung willkürlich ausgewählter Einzelzitate), während das „Wesen des Protestantismus“ vielleicht eher aus seinen dogmatischen Aussagen zu ermitteln ist, aus denen sich die Selbstbetrachtungen sekundär ergeben. Ferner vermißt man die Theologie des Protestantismus. Wie sie aus den Bekenntnisschriften der protestantischen Kirchen zu erheben ist, läßt sich aus ihnen die normative und verbindliche Lehre des Protestantismus erkennen. Schütte läßt nur die theologischen Interpreten zu Wort kommen. Und schließlich: Vf. beschäftigt sich im wesentlichen mit Kirchengeschichte und Systematik klassischer Prägung. Das aber ergibt nicht das ganze Bild des Protestantismus, das heute doch sehr stark von der Exegese geprägt ist. Es mag sein, daß die sogenannte „moderne Theologie“ die Nachhutgefechte des 19. Jahrhunderts liefert — dann wäre Schüttes Bild vom Protestantismus womöglich bald ganz zutreffend.

Hans Weissgerber

## ORTHODOXIE

*Der Orthodoxe Gottesdienst.* Band I: Göttliche Liturgie und Sakramente. Herausgegeben von Erzpriester Sergius Heitz. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz o. J. 571 Seiten. Leinen DM 24,80, Leder DM 38,50.

Die Kenntnis der orthodoxen Liturgie ist heute nicht mehr eine konfessionskundliche Spezialität, sondern eine ökumenische Notwendigkeit. Zwischenkirchliche Beziehungen und die unmittelbare Begegnung mit orthodoxen Gemeinden im eigenen Land erfordern es, die Orthodoxie dort kennenzulernen, wo ihr Herz schlägt: im Lobpreis und in der Anbetung. Bisher fehlte es jedoch an einer brauchbaren und handlichen Ausgabe der gottesdienstlichen Texte in deutscher Sprache. Beides bietet die vorliegende Veröffentlichung in wohlgeordneter und übersichtlicher Form, die sowohl den neuesten Ergebnissen der Liturgiewissenschaft wie dem heutigen Sprachgefühl Rechnung trägt. Wer den Zugang zur orthodoxen Glaubenswelt und Frömmigkeit in ihrer gelebten Darstellung sucht, findet hier den unentbehrlichen Schlüssel. Kg.

## THEOLOGISCHE BESINNUNG

Roger Schutz, *Dynamik des Vorläufigen.* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. 128 Seiten. Leinen DM 12,80. — Herder-Bücherei Bd. 272. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1967. DM 2,80.

Diese programmatische Schrift des Priors von Taizé, deren deutsche Übersetzung Rudolf Pfisterer in seiner Rezension der französischen Ausgabe dringend empfahl (vgl. ÖR 3/1966 S. 288 f.), liegt jetzt gebunden wie auch als Taschenbuch vor. Angesichts der ökumenischen Hochkonjunktur, die auf der anderen Seite mit einer merkwürdigen Stagnation und Müdigkeit verqu coastet ist, sollte der beschwörende Appell, der hier laut wird, nicht ungehört verhallen: „Heute kann der Ökumenismus nur aus einer Dynamik leben, die ihn immer wieder dazu zwingt, in eine neue Dimension vorzustoßen. Andernfalls wird die Woge, die ihn gegenwärtig vorantreibt, wieder verebben, anstatt nach und nach die Christen und durch sie alle Menschen zu erreichen“ (S. 9 bzw. S. 11). Kg.

Jean-Louis Leuba, *A la découverte de l'espace oecuménique.* Bibliothèque Théologique. Editions Delachaux et Niestlé C. A., Neuchâtel (Suisse) 1967. 239 Seiten.

Der auch bei uns weithin bekannte Professor an der Theologischen Fakultät zu Neuenburg hat hier Aufsätze gesammelt, die in den letzten 20 Jahren in verschiedenen deutschen und französischen — unter anderem auch in der „Ökumenischen Rundschau“ 1960/63 — erschienen sind. Der übergeordnete Gesichtspunkt, der auch der Sammlung den Namen gibt, ist „die Entdeckung des ökumenischen Raumes“. In vier Abschnitten sind die Aufsätze zusammengeordnet, biblische, historische, systematische und ökumenische im eigentlichen Sinn. Der Autor fragt sich zwar in seiner Vorbemerkung, ob nicht manche seiner älteren Arbeiten durch die ökumenischen Fragen, die das Vatikanische Konzil gestellt hat, überholt seien. Aber er meint wohl mit Recht, daß „die Suche nach dem inneren Zusammenhang der christlichen Wahrheit“, die der beherrschende Gesichtspunkt der Auswahl seiner Texte darstellt, noch drän-

gender geworden sei als früher. „Zwar ist sich der vorwärtsdrängende Flügel der Christen aller Konfessionen in den letzten 20 Jahren der Einheit des Leibes Christi bewußt geworden, eine notwendige Folgerung aus dem einen Herrn. Aber dieses Bewußtsein bleibt noch reichlich verdunkelt. Selbst da, wo es klar hervortritt, ist es mehr ein Postulat der Liebe als eine Forderung der Wahrheit. Die konfessionellen Fronten sind in Bewegung gekommen. Sie stehen heute nicht mehr starr gegeneinander.“ Damit ist die entscheidende Absicht des Verfassers angedeutet, die er in all seinen Untersuchungen durchzuhalten versucht. Im letzten Aufsatz der Sammlung „Protestanten und Katholiken fragen sich gegenseitig“ (Paris 1966) steht der Satz: „Ökumenismus ist nicht gleichbedeutend mit Konfusion oder konfessionellem Selbstmord. Die Liebe des Herzens wäre schwärmerisch ohne die Wahrheit des Glaubens, so wie man ihn empfangen hat. Aber die Wahrheit des Glaubens verlangt, daß der Spiegel der Einsicht und der Tat, die ihr folgt, unaufhörlich von neuem gereinigt werde, sobald er glanzlos, und wiederhergestellt wird, sobald er zerbrochen ist.“ Friedrich Epting

*Toleranz.* Beiträge von Helmut Weber, Stylianos Harkianakis und Helmut Echter nach. Nachwort von Helmut Echter nach. Evangelisches Forum, Heft 7. Hrsg. von der Evangelischen Akademie Tutzing. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. 66 Seiten. Engl. brosch. DM 4.80.

Drei Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing werden in diesem Heft veröffentlicht. H. Weber schildert die theologiegeschichtliche Entwicklung des Toleranzbegriffs im römisch-katholischen Bereich und zeigt anhand einer Rede Pius XII. (1953), der „Rede über Gewissensfreiheit und Toleranz“, Kardinal Beas (1963) und der Konzilsvorlage zur Religionsfreiheit (das Referat wurde vor der Verabschiedung des Konzilsdekrets abgeschlossen) die Wandlungen der letzten Jahre auf. — Betont nicht geschichtlich, sondern „systematisch-spekulativ, d. h. von den Grundprinzipien der christlich-orthodoxen Moral und Dogmatik aus“ entwickelt S. Harkianakis den Toleranzbegriff einer Kirche, die „von sich behauptet, die getreue Fortsetzung der

wahren Kirche Christi zu sein“. Im Referat „aus evangelischer Sicht“ fügt H. Echter nach außer einer Darlegung des spezifisch protestantischen Beitrags zum Toleranzproblem neben theologiegeschichtlichen auch weiter ausgreifende philosophie-geschichtliche Erwägungen hinzu.

Gemeinsam ist allen Beiträgen die Auffassung der Toleranz als eines zutiefst personalen, und zwar nicht auf das Individuum ausgerichteten, sondern partnerschaftlich-reziproken Problems. Instruktiv sind die aus der jeweiligen Sicht gegebenen Definitionen und damit auch Abgrenzungen, z. B. bei Weber trotz zugestandenen engen Zusammenhangs von Toleranz und Religionsfreiheit die systematische Selbständigkeit der letzteren.

Ein dankenswerter Beitrag zur ökumenisch-theologischen Vertiefung und Bereicherung der Fragen nach der Bedeutung von Toleranz und Religionsfreiheit.

Claus Kemper

*James Atkinson, Rome and Reformation. A Stubborn Problem Re-examined. Christian Foundations Nr. 11. Verlag Hodder & Stoughton, London 1966. 94 Seiten. Paper Back 3/6 s.*

Mit der leichten Hand, wie sie nur intensives Quellenstudium und der Blick für das Wesentliche einer komplizierten historischen Entwicklung verleihen können, zeichnet der Verfasser, Glied der Kirche von England und Theologieprofessor an der Universität in Hull, in zwei Abschnitten ein Bild von Reformation und Gegenreformation auf dem Kontinent bis zum Ende des Konzils von Trient und der Entwicklung in England von Wycliffe bis zum Ende der Regierungszeit Elisabeths I. Auf der Grundlage der vor 400 Jahren gegebenen Antworten, die nach seiner Ansicht damals an den gestellten Fragen vorbeigingen, versucht Atkinson dann im dritten Abschnitt, Wege für das neuerliche Gespräch zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche seit Johannes XXIII. zu weisen. Die beiden Grundgedanken lassen sich mit seinen eigenen Worten ausdrücken: „Dem Verfasser erscheint es wichtig, jene Probleme von neuem zu erwägen, um derentwillen in der Reformationszeit gute Christenmenschen auf keinen

Fall nachgeben wollten, und wiederum zu fragen, warum ein großer Teil der Kirche des 16. Jahrhunderts sich keiner theologischen Reformation unterwerfen wollte.“ Und: „In der veränderten Situation unserer Tage appelliert der Verfasser an Rom und den Protestantismus, hinter das Konzil von Trient bis zum Augsburger Reichstag von 1530 zurückzugehen und die Dinge mit einer vierhundertjährigen geschichtlichen Erfahrung neu zu bedenken“ (S. 10 und 88, Übers. des Rezensenten).

Angesichts der Fülle des auf engem Raum ausgebreiteten Materials erscheint der Schluß auf den ersten Blick zwingend. Es fragt sich allerdings, ob er aufrechterhalten werden kann, wenn man bedenkt, daß die Reformation auch in theologischer Hinsicht mehr umfaßte als nur das Werk Luthers und der englischen Reformatoren. Das Eigengewicht der reformatorischen Arbeit Calvins in Genf und die eigenständige (reformierte) theologische Entwicklung nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 in Deutschland, die von der Pfalz ausging, muß doch stärker als geschehen in Rechnung gesetzt werden. Deshalb erscheint der Appell Atkinsons nicht ohne weiteres von der heutigen Situation in England, wo der großangelegte Versuch einer „reformierten“ Reformation durch die Westminster-synode Episodisch blieb, auf die kontinental-europäische Lage übertragbar.

Wer englisch mit einigen theologischen Fachausdrücken lesen kann, sollte sich das Büchlein nicht entgehen lassen, weil man aus ihm ein besseres Verständnis für die anglikanische Einstellung sowohl gegenüber der Reformation als auch gegenüber dem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche erwerben kann.

Claus Kemper

Van A. Harvey, Theologische Begriffe. Herkunft und Bedeutung erklärt in über 300 Artikeln. Chr. Kaiser-Verlag, München 1966. 208 Seiten. Kart. DM 11.—, geb. DM 14.50.

Eine angemessene Würdigung dieses Handbuchs müßte vom amerikanischen Original ausgehen, das aber dem Kritiker nicht zugänglich war. Van A. Harvey, Professor für systematische Theologie in Dallas/Texas, hat in Deutschland studiert. Mit seinem Handbuch wendet er sich an amerikanische Laien, die sich für theologische Fragen in-

teressieren. Amerikanischen Laien mußte bei ihrer Beschäftigung mit moderner Theologie auffallen, wie viele Begriffe aus der kontinentalen Theologie, aus den Arbeiten von Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer stammen. Ihnen zu Nutz und Frommen hat Van A. Harvey sich große Mühe gegeben, einen umfassenden Dolmetscherdienst im besten Sinne des Wortes von deutschem in amerikanisches Sprechen und Denken zu tun. Dieses Bemühen muß in USA Anklang gefunden haben, wie die Tatsache der mehrfachen Auflage des Originals zeigt.

Ob es aber möglich ist, die Zielrichtung des Handbuchs umzukehren und Van A. Harveys Versuch sozusagen ins Deutsche „zurückzuübersetzen“, kann fraglich erscheinen. Ein auf amerikanische Mentalität zugeschnittenes Handbuch muß nicht ohne weiteres auch für deutsche Leser geeignet sein. Nur aus dieser „Umkehrung“ kann sich der Kritiker manche Ungereimtheiten in der Auswahl der Begriffe, Unebenheiten in der Sprache und Amerikanismen erklären.

Armin Boyens

## WELTWEITE SENDUNG

Gerhard Rosenkranz, Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen. Francke Verlag, Bern und München 1967. (Sammlung Dalp 100). 328 Seiten. Leinen DM 15.80.

Der christliche Glaube und die großen Weltreligionen sind in der kleiner gewordenen Welt einander nähergekommen, haben sich angezogen und abgestoßen, sich berührt und in Frage gestellt. Althergebrachte Gegensätze scheinen zurückzutreten und dem Verbindenden Platz zu machen. Die Einheit der Religionen ist zu einer ebenso weitverbreiteten wie anfechtbaren Hypothese geworden. Bis tief hinein in die ökumenische Bewegung ziehen sich die Auseinandersetzungen um die Gegenwart Christi und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auch in den anderen Religionen. In dieser Situation idealistischer Sehnsucht oder verwirrender Schwärmerei kommt das nüchtern klärende Buch von Gerhard Rosenkranz zur rechten Zeit. Ausgehend von dem Suchen nach jener

„Einheit der Religionen“ stellt Rosenkranz historisch und systematisch erst das Christentum in der Sicht der Weltreligionen, sodann die Religionen in der Sicht des christlichen Glaubens dar, um schließlich in einer auf die Wesens- und Wahrheitsfrage konzentrierten Analyse die „existentielle Konfrontation“ als Dialogform zwischen den Weltreligionen zu empfehlen.

Profunde Wissenschaftlichkeit und gute Allgemeinverständlichkeit, geschichtlicher Rückblick und aktuelle Gegenwartsbezogenheit, sachentsprechende Quellenbelege und klare Gedankenführung, verständnisvolle Weite und strikte Bindung an das Evangelium vereinen sich in diesem Werk zur Unterrichtung eines weiteren Leserkreises über Lebens- und Glaubensfragen, die sich heute im Weltmaßstab stellen und daher niemand gleichgültig lassen können und dürfen.

Kg.

*Rolf Italiaander* (Hrsg.), Die Gefährdung der Religionen. Ein Symposion der Weltreligionen. J. G. Oncken-Verlag, Kassel 1966. 308 Seiten, 125 Bilder. Paperback DM 19.80.

*Georg Vicedom* (Hrsg.), Jesus Christus und die Religionen der Welt. Die Botschaft des Neuen Testaments in der Auseinandersetzung mit den Fragen der Religionen nach Wahrheit, Offenbarung und Erlösung. Aussaat-Verlag, Wuppertal 1966. 160 Seiten. Kart. celloph. DM 4.50.

Spätestens seit Toynbee dürfte es klar sein, daß die Religionen gefährdet sind; wie gefährdet sie sind, wird in diesem Symposion-Band deutlich.

Nun ist aber das Ganze keine Lamentatio, sondern eine recht gelungene Sammlung nüchterner, gut informierender Beiträge über die Religionen in verschiedenen Erdteilen, über die Auseinandersetzung des Islam und Buddhismus mit dem Marxismus, über das heutige Judentum etc.

Italiaander, der selbst den längsten, aber frisch geschriebenen Beitrag über die Mannigfaltigkeit der Religionen in Afrika beisteuert, ist es gelungen, Experten wie Neill, Vicedom, Ben-Chorin, E. Benz u. a. für Beiträge zu gewinnen.

Ein spannendes und lehrreiches Buch für Fachleute wie Laien. —

Der Intention nach anders angelegt ist das Buch von Georg F. Vicedom, dem Missionswissenschaftler aus Neuendettelsau. Er fragt nach der Bedeutung der Begriffe Wahrheit, Offenbarung und Erlösung in den Religionen und mißt die dabei herauskommenen Ergebnisse am christlichen Verständnis dieser Begriffe.

Obwohl er den anderen Religionen viele positive Züge einräumt, steht am Ende doch — wenn auch in der Formulierung gemildert — der Absolutheitsanspruch des Christentums. Otmar Schulz

*Eugene A. Nida*, Gott spricht viele Sprachen. Der dramatische Bericht von der Übersetzung der Bibel für alle Völker. Vorwort von D. Kurt Scharf. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1966. 208 Seiten, 8 Bildseiten. Taschenbuch DM 5.80.

*Gerrit H. Wolfensberger*, Die Bibel im heutigen Asien und Afrika. Weltmission heute Nr. 30. Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1966. 32 Seiten. Geh. DM 1.80.

Welch eine große Rolle das Sprachenproblem in unserer Welt spielt, haben nicht zuletzt alle diejenigen, die z. B. einmal an einer ökumenischen Konferenz teilgenommen haben, erfahren. Wieviel größer aber noch das Problem der Sprache für einen Missionar ist, der es mit Menschen zu tun hat, für deren Sprache es keinerlei Wörterbuch oder Grammatik gibt, zeigt Prof. Nida in diesem sehr flüssig geschriebenen Buch, zu dem Kurt Scharf ein treffliches Geleitwort geschrieben hat. Das ist aktuelles Material zum Thema Mission und damit gleichzeitig zum Thema Ökumene, wie es sich Pastoren und Lehrer kaum besser wünschen können.

Die kleine Schrift Gerrit Wolfensbergers ist von vorn bis hinten ein einziger dringender Appell, mehr Bibeln für Asien und Afrika zur Verfügung zu stellen und sie wirksamer zu verbreiten. Beides ist angesichts des stetigen und raschen Anwachsens der Bevölkerung und des Abnehmens des Analphabetentums jener Gebiete eine um so brennendere Aufgabe. Dieser Appell darf nicht ungehört verhallen. Otmar Schulz

*Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart.* Herausgegeben von Horst Bürkle. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966. 284 Seiten. Lw. DM 32.80.

Wer einmal versucht hat, im weiten Feld der „einheimischen Theologie“ Anhalt und Richtung zu finden, wird es begrüßen, gerade für den vielschichtigen indischen Bereich zuverlässige Orientierung zu bekommen. Freilich sollte man wissen, was von diesem Sammelband zu erwarten ist: von den elf Autoren sind nur vier Inder; und von 254 Textseiten sind nur 83, also kaum ein Drittel, den indischen Theologen vorbehalten. Der Herausgeber möchte damit an der „ökumenischen theologischen Teamarbeit“ teilnehmen lassen, wie sie ja in Indien in der Tat in Übung ist. Der *authentische* indische Beitrag fällt dabei freilich allzu knapp aus. Statt der wiederholten und sich fortgesetzt überschneidenden Äußerungen z. B. über Brahmabandhav, Appasamy oder Chenchiah, so instruktiv sie sind, hätte man doch lieber einige charakteristische Partien aus dem Werk dieser Inder selbst gelesen. Der Vergleich ist auch lehrreich im Hinblick auf das, was in diesem Band sonst an indischer Theologie geboten wird: in Originalität und Intensität theologischer Denkbemühung reicht es kaum an jene drei heran, allenfalls mit Ausnahme des Beitrags von J. G. Arapura, der, nach einem Bekenntnis zur „universalen Meta-Theologie“ des Vedanta im Anschluß an Tillichs Symbolverständnis die ganze Theologie mit indischen Mitteln aus den Fesseln der „Begrifflichkeit“ zu befreien unternimmt. Surjit Singhs Erörterung von Metaphysik und Personalismus deckt beachtliche Analogien zwischen indischen und westlichen Denkansätzen auf, kommt aber über das Referieren kaum hinaus. Herbert Jai Singh zeichnet ein präzises Bild der sozialen und geistigen Lage, die heute den Hintergrund theologischer Arbeit in Indien bildet. J. R. Chandran schließlich gibt eine Übersicht der bisherigen Entwicklung und berührt sich darin mit den verschiedenen nichtindischen Beiträgen. Vielleicht ist gerade dies charakteristisch für die Situation: man weiß viel über „indische Theologie“ zu sagen, und insofern sind alle Beiträge dieses Bandes lehrreich; aber indische Theologie in actu kommt nur selten zum Zuge.

Ist es Zufall, daß der in allen Arbeiten bei weitem meist genannte Name der von Tillich ist? Auch das wäre immerhin ein bemerkenswerter Befund, daß nicht wenige indische protestantische Theologen heute, unter lautstarker Absage an den „Barthianismus“, offenbar zu einem „Tillichianismus“ unterwegs sind. Gewissermaßen als Gegenpol sei noch auf eine der gewichtigsten Arbeiten des Bandes hingewiesen, die des Katholiken K. Klostermaier über indisch-christliches Mönchtum (samnyasa), getragen von eingehender Vertrautheit mit dem Hinduismus und gerade darum wohlthuend frei von spekulativem Überschwang und oberflächlicher Adaptation, eben darum auch frei für das Wagnis der illusionslosen Konfrontation, mit der auch die indische christliche Theologie stehen und fallen wird.

Hans-Werner Gensichen

## KIRCHE UND WELT

*Harvey Cox, Stadt ohne Gott?* Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966. 304 Seiten. Leinen DM 19.80.

Es mag vielleicht etwas eigenartig klingen, aber dieses Buch des jungen baptistischen Theologen mußte einfach geschrieben werden. Die hier verarbeiteten theologischen Erkenntnisse, bisher nur diffus vorhanden, haben geradezu darauf gewartet, zu einem Lichtstrahl gebündelt zu werden. Der verbindende Gesichtspunkt ist der Versuch, die Wirklichkeit ernst zu nehmen. Wo beides — theologische Einsicht und Ernstnehmen der Wirklichkeit — so zusammenkommt wie bei Cox, entsteht beinahe zwangsläufig ein theologischer Bestseller. (240 000 Exemplare dieses Buches sind innerhalb eines Jahres in den USA verkauft worden.)

Cox schreibt mit großer Überzeugungskraft von den Dimensionen der Säkularisierung, die eine „echte Konsequenz biblischen Glaubens“ sei (S. 28), wobei seine Hauptgewährsmänner Dietrich Bonhoeffer und Max Weber zu sein scheinen, und doch: im Grunde ist das ganze Werk zu optimistisch, als daß es zu überzeugen vermöchte. Diese dort entworfene „mündige“ Welt ist eine Utopie, eine schöne und verlockende, aber eben doch eine Utopie. So konnte man in der Zeit des Idealismus schreiben, heute

nicht mehr. Roger Garaudy hat schon recht, wenn er meint, Cox habe das Element der Entfremdung nicht ernst genommen. Das ist die Schwäche des Ansatzes, die die Wirkung des ganzen Buches in Frage stellt.

Otmar Schulz

*Disputation zwischen Christen und Marxisten.* Herausgegeben von Martin Stöhr. Chr. Kaiser Verlag, München 1966. 272 Seiten. Kart. DM 10.—.

Der Herausgeber dieser zwölf Vorträge ist zugleich wesentlich beteiligt gewesen an dem Zustandekommen dieser Begegnung deutscher Theologen mit tschechoslowakischen Marxisten. Auf zwei Tagungen der Evangelischen Studentengemeinde wurden zu je gemeinsamem Thema marxistische und theologische Beiträge vorgelegt. Der Sinn des Lebens (Machovec/Fred Blum), Zum Begriff der Entfremdung (J. Cerny/W. Matthias), Was ist der Mensch? (M. Zuna/W. Pannenberg), der christliche Glaube zwischen Absterben und Anpassung (M. Prucha/H. Geyer), Kirche und Gesellschaft (E. Kadlecova/T. Rendtorff) — diese Themen gaben den Anlaß, die vom Herausgeber genannten beiden Möglichkeiten eines Disputs unter Beweis zu stellen: 1. Daß es eine Verständigungsmöglichkeit gibt; und 2. daß Menschen miteinander reden. Der Dialog gilt ihm als ein ökumenischer, weil die ökumenische Diskussion mit dem Blick auf die gesamte Ökumene, d. h. auch die Nichtchristen geführt werden muß. Der Intention des Herausgebers und Initiators des Bandes zufolge reiht sich diese Disputation ein in ein Verständnis der christlichen Aufgabe, die die würdigen Ziele des Humanismus aufnimmt. Es gehe um eine Wiedergeburt des Marxismus und des Christentums, die nur dann möglich sei, wenn man nicht sich selbst im Sinn habe, sondern die Welt. Solche Konzentration auf den Menschen hat als der gemeinsame Grundton zu gelten. Stöhr meint auch, daß solche Orientierung die fruchtlose Diskussion um die Existenz Gottes überbietet, weil sie sie hinter sich läßt, indem sie sich der Wirklichkeit zuwendet, die von Gottes Wirklichkeit zeugt. Die Möglichkeit zu diesem marxistisch-christlichen Dialog sieht der Herausgeber in jener Entspannung, die nicht nur mit dem zweiten Vatikanischen Konzil, sondern zuvor schon durch die Entstalin-

sierung angezeigt sei. Betrachtet man diese Zusammenstellung, dann kann man vielleicht sagen: Die Lage ist für Protestanten aller Lager wieder günstiger geworden. So legt denn der Band auch in den einzelnen Beiträgen nicht nur Zeugnis ab von einer gemeinsamen Bemühung, sondern auch von einer lehrreichen Vielfalt, die ja immer die konkrete Gestalt der Freiheit sein wird. Der Band ist nicht repräsentativ, was die Autoren angeht, aber sehr wohl der Sache nach.

Trutz Rendtorff

*Roger Garaudy/Johann Baptist Metz/Karl Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* rororo 944. Hamburg 1966. 139 Seiten. DM 2.20.

*Branko Bosnjak/Wilhelm Dantinel/Jean-Yves Calvez, Marxistisches und christliches Weltverständnis.* Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. Schriften zum Weltgespräch 1. Verlag Herder, Freiburg i. B./Wien 1966. 167 Seiten. Kart. DM 18.—.

Die Tagungen der Paulus-Gesellschaft, zunächst dem Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie gewidmet, entwickeln sich in jüngster Zeit zu einem prominenten Forum marxistisch-christlicher Diskussion. Die mehr akademische Diskussion, die in der Marxismuskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft ihren Ort hat, wird hier recht wesentlich ergänzt durch eine aktuelle öffentliche. Sie zeugt von der Annäherung weltanschaulicher Systeme und hat in den beiden hier anzuzeigenden Bänden einen Niederschlag gefunden. Die Konfrontation von Karl Rahner und seinem Schüler Metz mit dem französischen Marxisten Garaudy drängt die Gesprächspartner zu Formulierungen, die die „offizielle“ Theologie und Theorie überschreiten. Wenn Garaudy eine „Besinnung auf das Wesentliche“ bei den Christen und den Marxisten fordert, so ist schon diese Formulierung charakteristisch für eine Situation, in der die Grenzen der Positionen von innen her in Frage gestellt werden. Das Problem der Zukunft, in Deutschland philosophisch und theologisch durch Ernst Bloch angeregt, nimmt dabei eine Schlüsselstellung ein. Die Materialien der christlich-marxistischen Erörterung bekommen in dem Horizont dieser

Frage einen anderen Stellenwert. So mutet die Gesprächsführung des Marxisten, der vor allem auf das Verhältnis wahrer Menschlichkeit im Diesseits und christlicher Transzendenz abhebt, geradezu traditionell an im Vergleich zu Rahners durch Metz temperamentvoll unterstrichener Wendung zur Zukunft. Rahner definiert das Christentum „als Religion der absoluten Zukunft“, durch die jede innerweltliche Besorgung der Zukunft des Menschen ihre tiefe Begründung und ihren Rechtstitel erhält und — so sagt der Theologe — auch immer entideologisiert wird. Das Gespräch wendet sich damit ab von der Last der Geschichte, die gerade dem Auge des Marxisten Kirche und Christenheit im Licht von Schuld und Nichterfüllung erscheinen lassen. Aber der auch schon alt gewordene Marxismus läßt seinerseits Gemeinsamkeiten konzedieren, wo es um die Menschlichkeit der Zukunft überhaupt geht. Heimlicher Mitautor dieses Dialogs ist das Zweite Vatikanum. Garaudys Beitrag hat den Titel „Vom Bannfluch zum Dialog. Ein Marxist zieht Schlußfolgerungen aus dem Konzil“. Nach Salzburg (1965) und Herrenchiemsee (1966) folgte in diesem Jahr eine Begegnung auf dem Terrain des Marxismus, in der Tschechoslowakei.

Aus dem gleichen Gesprächszusammenhang stammen die vom Herder-Verlag als Auftakt einer neuen Reihe veröffentlichten Abhandlungen über das Weltverständnis. Der Verlag teilt mit, daß er eine „Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch“ gegründet hat, die die „neue Weltsituation in ihre Ursprünge hinein“ verfolgen soll, „um damit den Horizont für die kommenden geistigen Entscheidungen freizulegen“. Diese Sprache klingt zwar verräterisch anspruchsvoll. Aber auch hier wird die „Zukunft des Humanum“ leitmotivisch genannt. Während in dem ersten Bande der Franzose Calvez S. J. als Sozialwissenschaftler mehr die allgemeinen Bedingungen eines Dialogs von Christen und Marxisten untersucht (Die Koexistenz der Kirche mit dem Marxismus), sind die beiden Beiträge des Marxisten Bosnjak (Zagreb) (Zum Sinn des Unglaubens) und des protestantischen Theologen Dantine (Wien) (Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer) inhaltlich auf die Gottesfrage bezogen. Bosnjak geht von der Frage aus: „Ist ein Gespräch von Gott möglich?“, wäh-

rend Dantine den Zusammenhang von „Gottesglaube und Schöpfungsgedanke“ zugrunde legt. Auch hier zeigen sich dann aber in der Durchführung kaum noch überraschende Annäherungen, wenn Dantine die Formel „Gott ist tot“ im Geiste der Religionskritik der dialektischen Theologie positiv aufzunehmen sucht. Dann argumentiert nämlich die Theologie in einer Weise, die von der traditionellen Religionskritik des Marxismus nicht mehr eigentlich getroffen wird. So klingen denn auch die Deutungen, die Bosnjak der menschlichen Existenz gibt, eher willkürlich. Sie haben einen stark eklektischen Zug und verdeutlichen kaum noch eine Gegenposition, die in der reflektierten protestantischen Theologie nicht mitbedacht werden könnte. Beide Gesprächsbeiträge sind denn auch typisch für eine Situation, in der theologische und marxistische Weltdeutung um ein Wirklichkeitsverständnis ringen, dessen Bedingungen die Tradition solcher Deutung problematischer werden läßt. Man wird vielleicht erwarten müssen, daß dieser christlich-marxistische Dialog auch wieder mit den Wirklichkeitswissenschaften konfrontiert wird. Erst dann wird auch die heute aktuelle ökumenische Dimension erreicht, wie sie im Zusammenhang der Genfer Weltkonferenz 1966 sichtbar geworden ist. Der Band wird abgeschlossen von einem Beitrag Fettschers, der als Nachwort die schon erreichte Verständigung insofern relativiert, als er andere Positionen und nicht überwundene Gegensätze thematisch macht.

Trutz Rendtorff

*Sex und Moral.* Ein Report der Kirchen in England. Mit einem Vorwort von Präses D. Dr. Joachim Beckmann. Chr. Kaiser Verlag, München 1967. 111 Seiten. Kart. DM 6.50.

Der Stellungnahme christlicher Sexualethik zu Fragen der Ehe und Geschlechtlichkeit galt die zweijährige Arbeit eines vom Britischen Kirchenrat eingesetzten Ausschusses von Vertretern verschiedenster Wissenschafts- und Berufsweige, dessen Bericht hier in deutscher Übersetzung vorgelegt wird. Daß darin nicht einfach die herkömmlichen moraltheologischen Normen unbesehen übernommen und schematisch appliziert, sondern vom Wesen der Ehe und der personalen Ganzheitlichkeit der Geschlechts-

beziehungen her weiterhelfende Antworten für die sich wandelnde Gesellschaftssituation unserer Zeit gesucht werden, mag dazu beigetragen haben, daß der Britische Kirchenrat die Ergebnisse nur mit Zurückhaltung entgegennahm. Kein Zweifel indes, daß die hier entwickelten Gedankengänge und Lösungsversuche eingehend bedacht werden müssen — nicht nur in den Kirchen Großbritanniens, die diese Fragen schon seit längerem in großer Offenheit erörtern, sondern auch in den anderen Kirchen der Ökumene, die fast ausnahmslos vor den gleichen Problemen stehen, sie aber meist noch nicht anzupacken wagen (was Präses D. Beckmann besonders im Blick auf die Evangelische Kirche in Deutschland beklagt).

Kg.

## BIBLISCHE WEGWEISUNG

*Suzanne de Diétrich*, Was Gott mit uns vorhat. Ein Wegweiser durch die Bibel. Aus dem Französischen von Mathias Thurneysen. Friedrich Reinhardt Verlag AG, Basel 1966. 360 Seiten. Leinen DM 19.80.

Soldh eine Stimme tut wohl! Die Autorin weiß um die Probleme der theologischen Forschung und nimmt sie ernst. Und doch geschieht bei ihr, was so selten geworden ist: ihr verschlagen die vielen offenen Fragen nicht die Sprache, sondern sie vermag von dem zu reden — nur selten zögernd, meist voller Vertrauen —, der das Licht in der Dunkelheit und Wirrnis der Welt ist. Entsprechend wird die Christologie zu dem Schlüssel für ihre Arbeit mit der Bibel von der Genesis bis zur Offenbarung.

Dies ist eine Bibelkunde *sui generis*, welche uns die große ökumenische „Lehrerin für das Bibellesen“ hier geschenkt hat, eine willkommene Hilfe bei der Bibelarbeit vor allem für den, der nicht Fachtheologe ist. Otmar Schulz

*Ernst Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966. 137 Seiten. Kartonierte DM 6.80.

Das Büchlein enthält Vorträge, die der Verfasser im April 1966 als Shaffer-Lectures in der Yale Divinity School gehalten hat und sich mit der Frage beschäftigen, „in

welchen geschichtlichen Raum das Johannesevangelium einzuordnen sei“. Unter den drei Gesichtspunkten „Die Herrlichkeit Christi“, „Die Gemeinde unter dem Wort“ und „Christliche Einheit“ wird Joh. 17 einer sorgfältigen Exegese unterzogen, wobei der Ansatz der 1951 gehaltenen Göttinger Antrittsvorlesung des Verfassers „Ketzer und Zeuge“ (Exegetische Versuche und Besinnungen I S. 168 ff.) modifiziert und ergänzt wieder aufgegriffen wird. Es ist hier nicht der Ort, um in ein neutestamentliches Fachgespräch mit dem Autor einzutreten. Da aber Joh. 17, 21 — um ein für die Ökumene bestimmendes Leitthema herauszugreifen (das freilich nicht aus dem übergreifenden Zusammenhang gelöst werden darf!) — meist ziemlich undifferenziert als Magna Charta für die Einigung der Kirchen gebraucht wird, sollte man die hier vorgetragene Deutung als „Sammlung des Himmlichen unter der Herrschaft des Wortes“ sehr gründlich durchdenken: „Das Ziel des Erdenweges in der Nachfolge Jesu ist die endgültige Einigung der Gemeinde im Himmel, wo sie wie ihr Herr der irdischen Verfolgung entrückt ist“ (S. 127 f.). Mit dieser Vorstellung bereite Johannes gnostische Verkündigung vor oder stehe bereits unter ihrem Einfluß.

Wir möchten wünschen, daß die gedankenreiche Schrift des Tübinger Neutestamentlers im ökumenischen Bibelstudium Gegenstand ernsthafter Besinnung würde.

Kg.

*Lothar Coenen / Erich Beyreuther / Hans Bietenhard* (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. R. Brockhaus-Verlag, Wuppertal 1965 f. 1. und 2. Lieferung, je 112 Seiten. Großes Lexikonformat. Subskriptionspreis pro Lieferung DM 16.80.

Mit dem „Theologischen Begriffslexikon zum Neuen Testament“ soll offensichtlich ein Werk geschaffen werden, das eine Lücke zwischen dem Cremerschen Wörterbuch und dem Kittelschen Theologischen Wörterbuch schließt und das auch dem Nichttheologen ein intensiveres Erarbeiten wichtiger Begriffe des NT ermöglicht. Es ist auf zwei Bände angelegt, und die beiden vorliegenden Lieferungen, die bis „Elias“ reichen, lassen vermuten, daß das gesteckte Ziel er-

reicht werden kann, obwohl immerhin etwa ein Viertel des neutestamentlichen Vokabulars erfaßt werden soll. Vom „großen Bruder“, dem Theologischen Wörterbuch, stammt offenbar die Idee, die griechischen Wörter nach Stämmen geordnet zu erklären. Nicht ganz einleuchtend ist dabei, weshalb die griechischen Wörter nach dem Original noch in Lautschrift wiedergegeben werden. Entweder der Benutzer kann Griechisch, dann liest er das Original ohne Umschrift, oder er kann kein Griechisch, und dann nützt ihm auch die Umschrift wenig (dasselbe gilt für das Hebräische)!

Die deutschen Leitwörter, die für die Anordnung der Stichwörter entscheidend sind, sind in der ThWB-Reihenfolge erklärt: Klassischer Gebrauch / AT mit LXX / Judentum / NT.

Etwas wirklich Neues, zugleich aber auch das Fragwürdigste an diesem Unternehmen, sind die praktischen Anregungen „Zur Verkündigung“, die jedem wichtigeren Stichwort beigegeben sind und größtenteils von dem Mitherausgeber Lothar Coenen stammen. Hier empfängt das Lexikon seine entscheidende evangelikale Prägung. Die so wichtige hermeneutische Arbeit des einzelnen wird hier vorweggenommen und in entscheidende Bahnen gelenkt. Wenn man diesen Teil schon meint bringen zu müssen, so hätte man doch wenigstens mehrere Verfasser zu Wort kommen lassen sollen.

Otmar Schulz

## BIOGRAPHISCHES

*Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse. Chr. Kaiser-Verlag, München 1967. 1128 Seiten. Ln. DM 46.—

W. A. Visser 't Hooft hat einmal Dietrich Bonhoeffer mit Blaise Pascal verglichen. Beide starben im Alter von 39 Jahren, bei beiden finden wir „das Meteorische, ein kurzes Leben, aber gelebt mit einer unglaublichen Intensität; 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 Bonhoeffers zwingen uns, gerade weil sie ein Torso geblieben sind, zum Mit- und Weiterdenken“ (W. A.

Visser 't Hooft in „Die ganze Kirche für die ganze Welt“, Hauptschriften Band 1, Stuttgart 1967, S. 275).

E. Bethge, der Herausgeber der „Gesammelten Schriften“ Bonhoeffers, hat in langjähriger, gründlicher Arbeit nun auch die Biographie Bonhoeffers fertiggestellt. Man kann den Fleiß Bethges, der keine Mühe gescheut hat, um auch die unscheinbarsten Nachrichten über Spuren Bonhoeffers zu sammeln, nur bewundern. Noch mehr als diese Leistung aber muß man bewundern, daß E. Bethge der für einen engen Freund naheliegenden Versuchung nicht erlegen ist, hier und dort Lücken im Bonhoeffer-Bild zu schließen, zu ergänzen oder zu glätten und so das Unfertige, „Fragmentarische“ zu „vervollständigen“. Im Gegenteil, E. Bethge hat den herausfordernden Charakter der Gedanken Bonhoeffers, den Denkanstoß, der von Bonhoeffers Leben ausgeht, durch seine Biographie noch verstärkt.

E. Bethge hat das Wort seines Freundes beherzigt: „Gerade das Fragmentarische kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen. ... Wenn auch die Gewalt der äußeren Ereignisse unser Leben in Bruchstücke schlägt, wie die Bomben unsere Häuser, so soll doch möglichst noch sichtbar bleiben, wie das Ganze geplant und gedacht war.“ (Widerstand und Ergebung S. 80). Wie das Ganze geplant und gedacht war — das hat E. Bethges Biographie vollends sichtbar gemacht, indem sie mit Sachlichkeit und Unsentimentalität sich ganz auf das Nachzeichnen des „Kontextes“ beschränkt hat. Und das ist gut so; denn allzu viele haben sich ohne Rücksicht auf den Kontext schon „ihren Bonhoeffer“ zurechtgemacht. Solche voreiligen Versuche benutzen vorwiegend Material aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen. In einem gründlichen Exkurs über „Die neue Theologie“ (S. 950—1002) hat E. Bethge sich mit solchen einseitigen Versuchen auseinandergesetzt und manche Fehlinterpretation richtiggestellt.

Nicht so ins Auge springend, aber nicht weniger wichtig, ist das, was E. Bethge über die Mitarbeit Bonhoeffers in der Ökumene berichtet. Diese Berichte erstrecken sich über die Seiten 232—843. An der Schlüsselstellung, die Bonhoeffer in den Beziehungen zwischen ökumenischer Bewegung und Be-

kennender Kirche in Deutschland in den Jahren von 1933—1943 innegehabt hat, wird deutlich, wie partiell die jüngste Geschichtsschreibung über den Kirchenkampf auf der einen Seite und über die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der anderen Seite ist. Der wichtigste Aufsatz Bonhoeffers „Die Bekennende Kirche und die Ökumene“ vom Sommer 1935 kommt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung von Rouse-Neill nicht vor. Auf der anderen Seite wird der Kampf der Bekennenden Kirche selbst von hervorragenden Kennern dieses Gebietes auf weiten Strecken als eine innerdeutsche Angelegenheit dargestellt. Bethges Biographie zeigt hier auf, welche wichtigen Querverbindungen zwischen der Bekennenden Kirche in Deutschland und führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung wie Bischof Bell und Dr. W. A. Visser 't Hooft über Bonhoeffer gelaufen sind. Diese Verbindungen haben dazu geführt, daß man sich in seinen Entschlüssen gegenseitig beeinflusst hat. Es wäre dringend notwendig, die beiderseitige Geschichtsschreibung vom Gesichtspunkt der gegenseitigen Beeinflussung her zu überprüfen, um sichtbar zu machen, wie das Ganze, das Miteinander von Ökumene und Bekennender Kirche, geplant und gedacht war. Aus diesem Grunde ist Bethges Bonhoeffer-Biographie auch zu wünschen, daß sich bald jemand findet, der eine Übersetzung dieses Werkes ins Englische besorgt.

Armin Boyens

Wilhelm Niemöller, Neuanfang 1945. Zur Biographie Martin Niemöllers nach seinen Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahre 1945. Stimme-Verlag, Frankfurt am Main 1967. „antworten 16“. 133 Seiten. Kart. DM 9.80.

Daß 1945 nach dem Zusammenbruch des Hitlerstaates für die zukünftige Fahrt der Evangelischen Kirche in Deutschland Weichen gestellt oder auch nicht gestellt worden sind, wissen und spüren alle, die sich heute mit Fragen der Kirchenreform befassen. Einer, der sich mit aller Macht dagegen gestemmt hat, daß die Evangelische Kirche in den „alten Gleisen“ weiterfährt, war Martin Niemöller. Seine Predigten und Reden aus dem Jahre 1945 sind ein lebendiges Zeugnis dieses Willens. Es ist das große

Verdienst seines Bruder und Biographen W. Niemöller, aus den Tagebuchaufzeichnungen Martin Niemöllers aus dem Jahre 1945 wichtige Einzelheiten aus diesem Ringen um einen Neuanfang ergänzt und dadurch das Geschichtsbild plastischer gestaltet zu haben. Kirchenpräsident D. Sucker steuert einen Beitrag über den Neuanfang in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau bei, und Präsident D. Wischmann berichtet über den Neuanfang des Kirchlichen Außenamts unter M. Niemöllers Leitung nach 1945.

Armin Boyens

W. A. Visser 't Hooft, Die ganze Kirche für die ganze Welt. Hauptschriften Band 1. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1967. 314 Seiten. Ln. DM 28.—.

Der Kreuz-Verlag hat es unternommen, die Hauptschriften des ersten Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser 't Hooft, herauszubringen. Eine solche Sammlung der Hauptschriften W. A. Visser 't Hoofts existiert unseres Wissens weder auf Englisch, Französisch oder Holländisch. Der Kreuz-Verlag leistet hier also eine wichtige Pionieraufgabe, für die man ihm dankbar sein muß. Die Sammlung wird zwei Bände umfassen, deren erster jetzt erschienen ist. Er umfaßt Vorträge, Vorlesungen und Predigten aus den Jahren von 1937 bis 1966, deren Themen von der „Königsherrschaft Christi in der Kirche und in der Welt“ über den „Pluralismus — als Gefahr oder Chance“ bis zu einem Vortrag über Rembrandt als „Prediger der Barmherzigkeit Gottes“ reichen (die wichtigsten Beiträge dieses ersten Teils sind übrigens auch schon in dem 1966 vom Ev. Missionsverlag/Stuttgart veröffentlichten Band „Ökumenische Bilanz. Reden und Aufsätze aus zwei Jahrzehnten“ enthalten). Diese weitgespannte Thematik zeigt die Weite und Aufgeschlossenheit des „christlichen Staatsmannes“ W. A. Visser 't Hooft und zugleich das biblisch-christliche Zentrum seiner ökumenischen Persönlichkeit. Aber die Schriften zeigen noch mehr als die Person, sie zeigen die Sache, der W. A. Visser 't Hooft mit seiner ganzen Person und seinen reichen Gaben gedient hat: die ökumenische Bewegung. Und hier stellen die Vorträge und Vorlesungen Visser 't Hoofts einen ungemein lebendigen und darum uuentbehrlichen

Kommentar zur Geschichte der ökumenischen Bewegung dar, d. h. zu derjenigen, die bereits von Rouse-Neill bis zum Jahre 1948 schriftlich fixiert worden ist, und dem Fortsetzungsband bis zum Jahre 1968, an dem jetzt Historiker aus aller Welt arbeiten. Die Reden und Vorträge Visser 't Hoofts markieren in unübertrefflicher Weise Meilensteine auf dem Wege der ökumenischen Bewegung.

Zum besseren Auffinden dieser Meilensteine möchte der Rezensent anregen, im Inhaltsverzeichnis in Klammern die Jahreszahl hinter dem Vortragstitel einzufügen. Die erklärenden Anmerkungen zu den einzelnen Überschriften im Text sind hilfreich, sollten aber mit der im Vortrag benutzten Terminologie übereinstimmen (z. B. S. 62: Ökumenischer Rat der Kirchen statt Weltkirchenrat). Ein Bibelstellenregister und ein Namen- und Sachregister sind dem Band beigegeben.

Armin Boyens

Albert Schweitzer, Straßburger Predigten. Hrsg. von Prof. Dr. Ulrich Neuenschwander. Verlag C. H. Beck, München 1966. 169 Seiten. Leinen DM 9.80.

Aus dem überraschenderweise nicht sehr umfangreichen Predigtarchiv Albert Schweitzers werden in dem vorliegenden Band 17 Predigten veröffentlicht, die in den Jahren 1900—1913 und 1918/19 an St. Nicolai in Straßburg gehalten sind. Sie zeigen den Urwald doktor von einer bisher unbekannt Seite, die ihm doch selbst sehr wichtig war und in die er „viel ganz persönliches Bekenntnis“ hineinlegte. Zeitgenössisches Denken spiegelt sich in diesen frühen Predigten ebenso wider wie die beginnende Ausformung jener Leitgedanken und Wesenszüge, die ihn zu der einmaligen Persönlichkeit werden ließen, als die er in die Menschheits- und Geistesgeschichte eingegangen ist. Aus ihnen läßt sich schon damals „die Einheit von Theologie, Glauben und Leben dieses Mannes“ ablesen, wie der Herausgeber abschließend feststellt. Man sollte sein gediegenes Nachwort „Albert Schweitzer als Prediger“ zuerst lesen, um sich den rechten Zugang zu dieser nicht nur historisch bereichernden Lektüre weisen zu lassen.

Kg.

## FESTSCHRIFTEN

*Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewahrung.* Festschrift für Bischof D. Dr. h. c. Friedrich Müller. Herausgegeben von Franklin Clark Fry. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967. 384 Seiten. Leinen DM 29.50.

*Kirche und Staat.* Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst D. D. Herausgegeben von Kurt Aland und Wilhelm Schneemelcher. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967. 317 Seiten. Gebunden DM 38.—.

Festschriften geraten über den konkreten Anlaß hinaus meist schnell in Vergessenheit und werden dadurch nach einem oft zitierten Wort zu „Massengräbern“ für viele respektable Beiträge und Untersuchungen, denen anderswo vielleicht bleibendere Beachtung zuteil geworden wäre. Darum sei an dieser Stelle wiederum auch auf den ökumenischen Quellenwert von zwei Festschriften hingewiesen, die zudem ökumenisch bekannten und hervorragenden Persönlichkeiten gewidmet sind — dem verehrungswürdigen Bischof der lutherischen Kirche Siebenbürgens, D. Friedrich Müller, zum 80. Geburtstag am 28. Oktober 1964, und dem Bevollmächtigten der EKD am Sitz der Bundesrepublik, Bischof D. Hermann Kunst, zum 60. Geburtstag am 21. Januar 1967.

In der Festschrift für Bischof Müller spiegelt sich auf mannigfach variierte Weise der Problemkreis wider, der den Jubilar, wie die 165 Titel seiner Bibliographie am Ende des Bandes ausweisen, zeitlebens beschäftigt hat: das Verhältnis von Glaube und Geschichte, oder genauer: die Bewahrung des Glaubens in der jeweiligen Geschichtswirklichkeit. Albrecht Peters gibt eingangs zu diesem Thema eine biblisch-systematische Grundlegung. Mehrere Abhandlungen haben geschichtliche Vorgänge und kirchliches Leben in der siebenbürgischen Kirche zum Gegenstand. Weiter wird der Bogen gespannt in den Beiträgen zur biblischen Verkündigung wie zur lutherischen Reformation und Lehre insgesamt, wobei dann auch ausgesprochen ökumenische Fragestellungen auftauchen wie „Das Problem der Kirchenunion“ (Kurt Schmidt-Clausen) und „Die Einheit, die wir suchen. Geschichtliche Kon-

tinuität und Erneuerungsbereitschaft als Faktoren kirchlicher Glaubensbewährung“ (Lukas Vischer) — nicht zu vergessen den mit sieben Bildern ausgestatteten Aufsatz von Arno Lehmann über die Kunst in den jungen Kirchen. —

Daß in der Festschrift für Bischof Kunst das Verhältnis von Staat und Kirche in Vergangenheit und Gegenwart im Mittelpunkt steht, ergibt sich aus der Lebensarbeit des Geehrten. Diesem vielschichtigen Komplex wird in den ersten drei Beiträgen im Blick auf das Neue Testament (Wilhelm Schneemelcher), die alte Christenheit (Kurt Aland) und die Reformationszeit (Wilhelm H. Neuser) nachgegangen, ergänzt durch „Thesen zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre“ (Gerhard Gloege). Mit der gegenwärtigen Situation befassen sich u. a. Eugen Gerstenmaier „Staat ohne Kirche?“, Siegfried Grundmann „Laizistische Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht“, Paul Collmer „Der Sozialstaat“, Gustav Heinemann „Neue Fakten und Formen des politischen Engagements der evangelischen Kirche“, Joachim Beckmann „Kirche und Kriegsdienstverweigerung im 20. Jahrhundert“, Günter Howe „Kirche und Atomfrage“. Vom römisch-katholischen Standpunkt aus schreibt Paul Mikat über „Kirche und Staat in nachkonziliärer Sicht“. Aus den grundsätzlichen Betrachtungen seien hervorgehoben: Edmund Schlink „Über die Befreiung der Kirchen zum Dienst an der Welt“, Georg Picht „Der Begriff der Verantwortung“ und Helmut Thielicke „Das Ost-West-Problem unter theologischem Aspekt“.

Schon die Nennung dieser Themen zeigt, daß der Band vieles enthält, was auf der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ zur Diskussion stand und darum auch in der so dringlichen Weiterarbeit an diesen Fragen gebührende Berücksichtigung finden sollte. Kg.

*Oikonomia*. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Hrsg. F. Christ. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet. Verlag Herbert Reich, Hamburg 1967. 394 Seiten. DM 40.—.

Laut Geleitwort vereinigt der Band „36 Arbeiten protestantischer, katholischer und orthodoxer ... Cullmannschüler, die der

Überzeugung sind, daß die Heilsgeschichtliche Theologie ... gerade in der gegenwärtigen Situation eine besondere Bedeutung und Aufgabe hat ... Es handelt sich also ... um eine thematisch einheitliche Zusammenstellung einzelner Aufsätze, die alle die *Oikonomia Gottes* in der Geschichte zum Gegenstand haben“. Die Exegese des AT und NT ist mit 14 Beiträgen vertreten, Patristik und Dogmengeschichte mit 7, die Dogmatik mit 5, die Ethik mit 1, die Ökumenik mit 4 und die Praktische Theologie mit 5. Die Weite hinsichtlich der Fachgebiete und ihrer Vertreter ergibt in der engen Bezogenheit auf ein Thema ein eindrucksvolles Kompendium ökumenischer Studienarbeit. Die Fülle des Stoffs kann hier nur andeutungsweise angezeigt werden. Spezialstudien (etwa zu Mk. und Joh., Eusebius, Calvin, Bultmann, Mariologie, Bachs Passionen) wechseln ab mit umfassenderen Überblicken (z. B. über Etappen der atl. Heilsgeschichte, über Hochscholastik oder Mission). Näher erwähnt seien hier nur die Beiträge zum ökumenischen Gespräch. José Míguez y Bonino stellt das Problem von Schrift und Tradition in das „Koordinatensystem“ der Heilsgeschichte. Nikos A. Nisiotis legt die Aufnahme des ntl. „jetzt“ in der orthodoxen Theologie dar. Pierre-Yves Emery erörtert das Verhältnis von Heilsgeschichte und Sakramenten im Hinblick auf kirchliche Einheitsbestrebungen. R. P. Jesus Silvestre Arrieta SJ befaßt sich mit der heilsgeschichtlichen Schau der Kirche auf dem Vaticanum II. Insgesamt geurteilt empfiehlt sich die Festschrift ebenso sehr durch die Beiträge im einzelnen wie durch ihre Anlage im ganzen. Wiard Popkes

## SEKTEN

Kurt Hutten, Seher — Grübler — Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 10., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage. Quell-Verlag, Stuttgart 1966. 800 Seiten, 16 Bildtafeln. Leinen DM 42.—.

Die 10. Auflage dieses respektablem Werkes ist einer gründlichen Überarbeitung unterzogen. Neue Gemeinschaften, z. B. innerhalb der Pfingstbewegung, sind aufgenommen, die Darstellung der Christengemein-

schaft wurde im Einvernehmen mit ihren Vertretern revidiert, die Vorgeschichte der Neuapostolischen mußte aufgrund erst jetzt zugänglich gewordener Dokumente umgeschrieben werden, statistische, organisatorische, personelle und bibliographische Angaben waren auf den gegenwärtigen Stand zu bringen. Eine immense und in jeder Hinsicht abgerundete Leistung bietet sich uns dar, die dem gelehrten Fleiß wie der einzigartigen Sachkunde des Verfassers gleichermaßen zur Ehre gereicht. Hand in Hand mit der Vervollständigung des Gesamtbildes

geht eine vertiefte Erforschung der geschichtlichen Zusammenhänge und theologischen Wurzeln dieser vielgestaltigen Welt der Sekten und Sondergemeinschaften.

Bemerkenswert, wie manche Gruppen, z. B. unter den Pfingstgemeinschaften und Adventisten, Zeichen eines wachsenden ökumenischen Bewußtseins aufweisen. Diesen auch von Hutten registrierten Tendenzen (S. 66, 557) sollte in einer späteren Auflage oder in einer gesonderten Untersuchung einmal weiter nachgegangen werden. Kg.

## NACHWORT DER SCHRIFTFÜHRUNG

Mit dieser Nummer beginnen wir die informatorische und thematische Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz von Uppsala. Es liegt auf der Hand, daß gerade unsere Zeitschrift hierin ihre besondere Aufgabe sehen muß. Dafür wünschen wir ihr freilich eine noch größere Wirkungsbreite, als die gegenwärtige Abonnentenzahl zu bieten vermag. Man wolle es deshalb nicht von kommerziellen Beweggründen, sondern ausschließlich von der Sache her verstehen, wenn wir darum bitten und anregen, daß jeder Bezieher wenigstens *einen* neuen Abonnenten oder Pfarrkonferenzen die „Ökumenische Rundschau“ zumindest für die Zeit vor und nach Uppsala bestellen würden, um über Zusammenhänge, Vorhaben und später auch die Ergebnisse der Weltkirchenkonferenz unterrichtet zu sein. Der ökumenische Gesprächsbeitrag aus dem Mutterlande der Reformation sollte gerade in diesen Jahren weit intensiver zur Geltung kommen, als es bisher der Fall ist. Man braucht nur an Themen zu erinnern wie die nicht nur in der deutschen Theologie umstrittene Stellung der Heiligen Schrift, die Grenzen der Offenbarung, die Aufgabe der Kirche im Strukturwandel der Gesellschaft, die vielzitierte „Theologie der Revolution“ u. a. m. Es fehlt aber in den deutschen Kirchen immer noch an der Fähigkeit, unsere theologische Verantwortung im ökumenischen Kontext zu erkennen und wahrzunehmen. Wir können dies indes nicht ständig beklagen, wenn wir noch nicht einmal von den vorhandenen Möglichkeiten der Information und des Gespräches, wie sie sich in der „Ökumenischen Rundschau“ konzentriert und gezielt anbieten, hinreichend Gebrauch machen!

Einen zweiten Schwerpunkt findet das vorliegende Heft in der immer noch ungelösten Frage der Abendmahlsgemeinschaft — diesmal dargestellt aus der Sicht der orthodoxen Kirche und ergänzt (siehe unter „Dokumente und Berichte“) durch die neueste Enzyklika des Patriarchen von Konstantinopel. Hieran wird deutlich, wie weit wir in der Ökumene noch von der Gemeinschaft am Tisch des Herrn entfernt sind — für viele sicherlich eine Enttäuschung, für uns alle aber ein Appell, den Ruf zur Einheit noch ernsthafter zu hören und als verpflichtend zu befolgen.

Ein dritter Schwerpunkt liegt in dem Bericht des neuen Studiensekretärs der Ökumenischen Centrale, Pastor Armin Boyens, über die Oxford-Konferenz, die vor 30 Jahren stattfand und entscheidende Weichenstellungen für den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung traf — Weichenstellungen, die bis heute nicht unumstritten geblieben sind und ständiger Überprüfung bedürfen. Hierzu gibt der Beitrag von A. Boyens bedenkenwerte Hinweise.

Der Bericht von Prof. F. W. Kantzenbach über das Ökumenische Institut in Straßburg schließlich will die Übersicht über die ökumenischen Institute und Seminare ergänzen, die wir vor zwei Jahren brachten.

Wir sind darauf aufmerksam gemacht worden, daß im Vorspann zu dem Bericht über die Gebetswochen-Konsultation (Heft 2/1967 S. 182) ein kleiner Irrtum unterlaufen ist, der zwar mit der Sache nichts zu tun hat, der Ordnung halber aber doch berichtigt werden soll: Der Bericht war nicht der dritten, sondern der *vierten* Zu-

sammenkunft der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, die sich aus acht Vertretern des ÖRK und sechs der röm.-kath. Kirche zusammensetzt, vorzulegen. Wir nennen nochmals Daten und Orte der bisherigen Sitzungen dieses Ausschusses:

- 22.–24. Mai 1965, Bossey
- 17.–20. November 1965, Ariccia (Rom)
- 14.–16. Mai 1966, Bossey
- 20.–22. November 1966, Crêt-Bérard
- 15.–19. Mai 1967, Ariccia.

Kg.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pastor Armin Boyens, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Assessorin Erika Dachs, Frankfurt a. M., Westendstr. 89 / Dekan Friedrich Epting, Tübingen, Neckarhalde 27 / Prof. Dr. Georg Galitis, Joh. Sehou 4, Athen 606 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Rev. Victor Hayward, Genf 20, Route de Ferney 150 / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Kehl, Friedrichstr. 8 / OKR Claus Kemper, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Joachim Lell, Bensheim, Ernst-Ludwig-Str. 7 / Pastor Dr. Wiard Popkes, Münster, Bonhoefferstr. 55 / Privatdozent Dr. Trutz Rendtorff, Münster, Wichernstr. 44 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Dr. Gustav Stählin, Mainz, Friedrich-von-Pfeiffer-Weg 7 / Pastor Dr. Hans Weissgerber, Loccum, Evang. Akademie.

---

## Ökumenische Rundschau Nr. 1/67

mit den Berichten zur Tagung

### **Kirche und Gesellschaft**

ist durch einen Nachdruck wieder erhältlich. Wir bitten alle Besteller, denen wir in der Zwischenzeit eine Absage erteilen mußten, neu zu bestellen. Preis bei 140 Seiten DM 5.—.

**Evang. Missionsverlag · 7 Stuttgart 1**

## Vom Werden der Ökumene

von Professor *Friedrich Heiler* †

Der jüngst heimgegangene ökumenische Gelehrte hielt anlässlich seines 75. Geburtstag am 30. Januar 1967 vor der Philosophischen Fakultät in München und der Theologischen Fakultät in Marburg zwei Vorlesungen, die hier zum Abdruck kommen. Alle, die den Verfasser persönlich oder aus seinen Schriften kennen, sollten sich diese lebendigen Berichte über seine ökumenischen Begegnungen und Erfahrungen aus fast fünf Jahrzehnten als einen Beitrag zur Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht entgehen lassen. Das Heft wird im September erscheinen. Vorbestellungen sind zur genauen Bestimmung der Auflage sehr erwünscht.

Beiheft Nr. 6 mit Vorwort von Dr. *Hanfried Krüger*.

ca. 64 Seiten. Preis ca. DM 5,50.

für Bezieher der Ökumenischen Rundschau DM 4,50.

Im Frühjahr erschien Beiheft Nr. 5

### Wort und Abendmahl

Bericht über die 2. theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Herausgegeben von Dr. *Ronald R. Williams*, Bischof von Leicester

110 Seiten. Preis für Bezieher DM 5,80, sonst DM 7.—.

Die Reihe wird fortgesetzt.

## DER DIENST DER REFORMATOREN AN DER EINHEIT DER KIRCHE

VON PAUL-WERNER SCHEELE

Für einen *evangelischen Christen* mag es eine Selbstverständlichkeit sein, daß die Reformatoren — allem anderen Anschein zum Trotz — der Einheit der Kirche gedient haben. Ihnen ist es gewiß, daß die Reformation aufs Ganze gesehen zur unverfälschten Lehre Christi zurückgeführt, daß sie Mißverständnisse, Fehlhaltungen und Entstellungen abgebaut hat. Eben das wird er als ihren Dienst an der Einheit verstehen, wie immer er diesen des näheren auffaßt. Verschiedene Konzeptionen der christlichen Einheit, die im evangelischen Raum verbreitet sind, finden weit über dessen Grenzen hinaus überzeugte Anhänger. Auch diese werden es nicht schwer haben, im Reformationsgeschehen einen Dienst an der Einheit zu sehen. Interpretiert einer das Neue Testament so, daß es von Anfang an Zeugnis einer verschiedengestaltigen Vielfalt von Gemeinden, Theologien, ja von divergierenden Glaubensbekenntnissen ist, nicht aber Ausdruck der gottgegebenen Einheit, ist ihm von daher klar, daß es nie die eine Kirche, wohl aber eine gewisse Einheit im Geiste gegeben hat, dann kann er leicht im Einsatz der Reformatoren eine spezifische Ausprägung christlicher Existenz sehen, die etwa Teilen der frühen Paulinen entspricht, und darin ihren besonderen Dienst an der Einheit erkennen. Wer immer annimmt, daß die gottgeschenkte Einheit wesentlich ein transzendentes Gut ist, das nur von jenem Glauben erreicht wird, der diese Welt übersteigt und überwindet, nie aber in der Geschichte konkret gefunden werden kann, der mag selbst in der Spaltung der einen, manifesten Gemeinschaft ein entscheidendes Freiwerden für die wahre Einheit sehen. Ähnliches gilt für alle, welche die christliche Einheit als rein eschatologisches Gut werten. Sie sind der Überzeugung, daß die Bitte Christi um Einheit erst am Ende der Zeiten erfüllt wird. Erst wenn alles dem Sohn untergeordnet ist und dieser sich und das Seine dem Vater übergibt, erst wenn Gott alles in allem ist, wird die Einheit unter uns wirklich (vgl. 1. Kor. 15, 24—28). Sie vorher haben und halten wollen, erscheint als unfrommes Antizipieren und Manipulieren. Selbstverständlich wird bei dieser Sicht der Einheit vieles im Denken und Tun der Reformatoren als Dienst an der Einheit gerühmt werden müssen, als Hinausführen aus der Enge der vermenschlichenden Mißdeutungen und Fehlformen in jenen offenen, weiten Raum, in dem wir der letzten Ankunft des Herrn und dem Herabsteigen des himmlischen Jerusalems samt seiner Einheit entgegengehen sollen.

Wird der *Katholik* nicht ganz anders urteilen müssen? Gewiß ist auch für ihn die christliche Einheit ein transzendentes und eschatologisches Gut. Er weiß, daß die Einheit wesenhaft Gabe des Herrn ist und deshalb bereits in ihrer geringsten Verwirklichung alle menschlichen Möglichkeiten übersteigt. Er ist davon überzeugt, daß die Fülle der Einheit erst am Ende gegeben und empfangen wird. Gleichwohl glaubt er, daß die Einheit schon jetzt da ist, daß sie als transzendente und eschatologische Wirklichkeit unter uns ist, daß mit ihrem „noch nicht“ geheimnisvoll ein „schon jetzt“ verbunden ist, und das nicht nur im Sinne eines Paradoxons, sondern so, daß der Dienst an der schon jetzt gegebenen Einheit die gottgeforderte Weise ist, sich für die am Ende verheißene Fülle zu bereiten. Gewiß hat man auch bei solch einem Verständnis die Möglichkeit, ja die Pflicht, Wollen und Vollbringen der Reformatoren tunlichst gerecht zu werden. Man wird vieles von dem anerkennen, was sie gesagt und getan haben. Muß man am Ende nicht aber doch ehrlicher- und konsequenterweise sagen: So unwahrscheinlich ist, was jene geleistet haben, das eine ist nicht aus der Welt zu schaffen, daß nicht zuletzt durch ihre Mitwirkung die Einheit der Christenheit zerrissen wurde. So machtvoll der sittliche und religiöse Einsatz war, er führte in die falsche Richtung, da er von der Einheit ablenkte. Kann einer, der die konkrete Einheit der Kirche hier und heute gegeben sieht, anders urteilen?

Die hier angestregten Überlegungen sind von der Überzeugung getragen, daß eine anderslautende Beurteilung nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Sie gehen bewußt und ausdrücklich davon aus, daß die vorfindliche Trennung der Christen nicht der Normalzustand ist, der zwar in Einzelheiten verbessert werden sollte, im wesentlichen aber „in Ordnung“, weil der biblischen Pluralität, der wesenhaften Transzendenz oder der noch ausstehenden eschatologischen Erfüllung gemäß ist. „Eine solche Spaltung widerspricht . . . ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die hl. Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.“<sup>1</sup> Das soll mit dem II. Vatikanischen Konzil festgehalten und zugleich soll gesagt werden: Auch der so verstandenen Einheit haben die Reformatoren auf vielfältige Weise gedient.

Natürlich wird damit kein Pauschalurteil über ihr gesamtes Wirken intendiert. Wir wollen uns durchaus der Gefahr aller Reformationsjubiläen bewußt sein, durch eine falsche Glorifizierung der Reformatoren diese selbst entscheidend zu verfehlen. Ihnen hat an der Verherrlichung Gottes allein und an der Erkenntnis der Sündhaftigkeit aller Menschen so viel gelegen, daß es wie blanker Hohn ist, wenn man ihnen selbst gegenüber genau entgegengesetzt verfährt. Wie die Reformatoren sind wir davon überzeugt, daß nur Einer stets und uneingeschränkt der Einheit gedient hat, während wir alle uns immer wieder an ihr versündigen, so sehr wir uns um sie bemühen möchten. Wenn im folgenden demnach vom Dienst der Reformatoren an der Einheit gehandelt werden soll, dann soll ihr Versagen nicht:

bestritten sein. Es wird aus der Betrachtung ausgeklammert, nicht zuletzt deshalb, weil es uns nicht zusteht zu richten, während wir immer Anlaß haben zu *danken*. Es geht somit letzten Endes nicht darum, katholischerseits einige freundliche Worte anlässlich des 450jährigen Reformationsjubiläums zu finden, noch soll versucht werden, lange verkannte oder gelegnete positive Wirklichkeiten nolens volens anzuerkennen. Es kommt darauf an, im Dienst der Reformatoren den Herrn am Werk zu sehen, um ihm dafür besser danksagen und um lebendiger darauf eingehen zu können. Selbstverständlich bleibt die Auswahl des zu Nennenden unvollständig und von der persönlichen Perspektive des Betrachters bestimmt. So mag es sein, daß wichtige Dinge außer acht bleiben, während weniger Bedeutsames gewürdigt wird. Darauf sollte der Leser gefaßt sein und sich von vornherein bereithalten, seinerseits den Dienst der Reformatoren an der Einheit weiter und tiefer zu sehen und lebendiger zu beantworten.

Als erster Dienst der Reformatoren sei ihr *Wille zur Umkehr* genannt. Während die Renaissance weithin eine historisierende Rückkehr in vergangene Zeiten suchte und der Humanismus vielfach bei einer literarischen Hinkehr zu den Quellen stehenblieb, ging es den Reformatoren um die radikale Umkehr zum Herrn. Gewiß verbanden sich damit Motive der Renaissance und des Humanismus. Das Christentum der Antike und seine ältesten literarischen Quellen rückten in neuer Weise in den Blickpunkt. Das war aber nicht das Entscheidende. Namentlich Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus kann deutlich machen, daß er mehr wollte. Seine 1. Ablaßthese aus dem Jahre 1517 ist die Grundthese seines ganzen Lebens und Wirkens: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: ‚Tut Buße‘ usw. (Mt. 4,17), so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll.“ Wie das Leben des einzelnen Christen eine ständige Umkehr sein muß, so existiert die Einheit der Kirche nur in der fortwährenden Bekehrung. Es ist nicht so, daß von Zeit zu Zeit einmal eine Erneuerungsbewegung notwendig wird, um eine Art Blutreinigung durchzuführen. In jedem Augenblick ihres Werdens muß sich die Kirche zur *Metanoia* anschicken. Als *Ecclesia semper reformanda* ist sie nicht eine Gemeinschaft, die immer wieder einmal reformiert werden sollte. Sie muß immerzu neu werden! Folgerecht hat das Konzil vom Mühen um die Einheit gesagt: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung.“<sup>2</sup> „Wir müssen uns alle bekehren, alle Kirchen. Bekehren zu dem, was Christus will, zusammen suchen, was Christus meint.“<sup>3</sup> Die Reformation hat als Bußbewegung nicht nur von der Notwendigkeit der Umkehr geredet, sie hat sie zu praktizieren gesucht und hat überdies mancherlei Hilfen dargeboten, die der Bekehrung zu dienen vermögen. Oft sind die unbewußten Fehler die verhängnisvollsten. Sie vergiften die Luft, ohne daß man es merkt. Zweifellos gab es in der Christenheit viele solcher Quellen des Unheils, ohne daß man sich dessen bewußt war. Etliche Attacken der Reformatoren haben der Kirche mit dazu verholfen, diese zu erkennen

und sich von ihnen weg zur einen Quelle des Heils hinzuwenden. Ohne Zweifel ist es auch heute etwas vom Wichtigsten, was sich die Getrennten einander schenken können, daß sie dem andern helfen, seine Wunden zu erkennen. Natürlich ist nicht das rechthaberische, selbstsichere Herabschauen auf den anderen gemeint noch das lieblose, verletzende Sichbeschäftigen mit dessen Schwächen. Abgesehen davon, daß ein solches Verfahren einen selber von der Umkehr und damit von der Einheit abbringt, provoziert es im andern allzuleicht eine ähnliche Haltung: Rechthaberei, Selbstverteidigung, Ehrsucht, Lieblosigkeit. Spürt hingegen der andere, daß man ihm in brüderlicher Mitsorge helfen will, dann kann es geschehen, daß sich ihm erstmals der Blick eröffnet und er gleichsam mit den Augen des getrennten Bruders seine Fehler erkennt. Die Theologiegeschichte ist voller Beispiele dafür, daß die gespaltene Christenheit sich diesen Dienst oft geleistet hat. Jedes dieser Beispiele bezeichnet zugleich einen Dienst an der Einheit! Christliche Einheit ist Einheit von Sündern, die miteinander Buße tun.

Daß dies geschieht, ist nicht das Ergebnis irgendeiner Selbsterkenntnis und eines, wenn auch vom Mitbruder geförderten, so im Grunde doch selbstmächtig geleisteten Aufschwungs. Wirkliche Umkehr ereignet sich nur dort, wo Gott in das Leben des Menschen tritt. Das weist uns auf eine weitere unschätzbare Hilfe der Reformatoren hin: Mit unerhörter Energie und Entschiedenheit haben sie sich darum bemüht, die *Gotttheit Gottes* zu bezeugen, gegen alle Beeinträchtigungen zu verteidigen und überall zur Geltung zu bringen. Gott und sein Wort: das war das Generalthema der Reformatoren, so unterschiedlich sie es im einzelnen auffaßten. Gott und sein Wort: das ist der Generalnenner der christlichen Einheit. Vieles gutgemeinte ökumenische Bemühen heute kann den Blick für diese Wahrheit trüben. Zweifellos hatte auch die Christenheit vor der Reformation weithin vergessen, wie sehr alles vom Herrn abhängt. Es ist hier nicht der Ort, die vielen Ursachen dafür zu nennen, daß es so weit kommen konnte. Im Grunde bedarf es keiner besonderen Ursachen, daß der Mensch Gott aus dem Blick verliert. Hingegen braucht es letzte Ursächlichkeit, wenn er Gott wahrhaft erkennen soll: Es bedarf göttlichen Einsatzes. Das schließt freilich nicht aus, daß der brüderliche Dienst in diesem Geschehen eine wichtige Funktion hat, nicht kraft besonderer Fähigkeiten, sondern weil Gott es so will und wirkt. Ohne Zweifel hat der Herr mittels der Reformatoren vielen aufs neue, anderen erstmals gezeigt, wer er ist und wie er wirkt.

Unermüdet haben Luther und Calvin wie ihre Getreuen verkündet: Er allein ist heilig, Er allein ist Herr, Er allein ist. Für sie gehörte es zum wahren Gottesdienst, daß alle menschlichen Ansprüche abgebaut werden. Dazu zählt auch das selbstherrliche Mitwirkenwollen bei der Verwirklichung der christlichen Einheit. Die Einheit der Kirche ist Werk des dreieinigen Gottes. In ihm hat sie Urbild und Ursache, er ist ihre Kraft und ihr Ziel. Gewiß ist es nicht zuletzt der reformatorischen Christenheit zu verdanken, wenn diese Grundstruktur der Einheit in der

Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi so eindrucksvoll bekannt wurde: „Die Liebe des Vaters und des Sohnes in der Einheit des Hl. Geistes ist die Quelle und das Ziel der Einheit, welche der dreieinige Gott für alle Menschen und die ganze Schöpfung will.“<sup>4</sup> „Die Einheit, die geschenkt ist, ist die Einheit des dreieinigen Gottes, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind.“<sup>5</sup> Dem entspricht es, wenn das Konzil bekennt: „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit der Personen.“<sup>6</sup> Die Einheit, die Christus will, ist göttlichen Ursprungs. Die Welt kann sie weder machen noch fassen, sie kann sie nicht einmal denken. Das muß der Christenheit mehr und mehr bewußt werden, wenn sie sich in dem großartigen gegenwärtigen Aufbruch zur Einheit nicht entsetzlich verrennen will. Es geht nicht um ein Werk, das zu leisten ist, es geht um die Gnade, die empfangen werden muß. Dabei ist freilich zu fragen, ob das reformatorische Ja zur Gottheit Gottes tief und weit genug reicht! Denkt man groß genug von den Möglichkeiten des Herrn, wenn man meint, jegliche menschliche Wirksamkeit in den entscheidenden Dingen leugnen und bekämpfen zu müssen? Kann sich in der Formel von der *Allein*wirksamkeit Gottes nicht neben deren hilfreichem Gehalt auch ein ungotter Kleinglaube verbergen, der die *All*wirksamkeit Gottes verkennt, die auch im Menschen und durch ihn schaffen will? Diese Fragen schuldet der Katholik seinen evangelischen Brüdern, während er von ihnen immer wieder ermahnt werden muß, Gott allein die Ehre zu geben. Gewiß hängt die Realisierung der Einheit mit davon ab, ob die getrennten Brüder sich diesen wechselseitigen Dienst leisten und inwieweit sie die so dargebotene Hilfe annehmen.

Es ist den Reformatoren zu danken, daß sie mit dem Bekenntnis zur Gottheit Gottes ihr entschiedenes *Ja zu seinem Wort* verbunden haben. Sie wissen: Der jedes menschliche Reden absolut übersteigende Herr hat sich selbst ausgesprochen. Auf solche Weise hat er alles ins Leben gerufen. So ist auch die Einheit der Kirche *creatura Verbi*. Die Verkündigung Christi, sein Gebet, sein Machtwort bringen die Menschen zusammen. Weil das Wort des Herrn seinem Wesen und Leben in einzigartiger Weise verbunden ist und bleibt, können in ihm die Seinen eins werden gleich wie Vater und Sohn eins sind (vgl. Joh. 17, 20–22). „An erster Stelle wird das Volk Gottes durch das Wort des lebendigen Gottes zur Einheit versammelt“, so hat das Vatikanum II diese Wahrheit bekannt<sup>7</sup>.

In dem Maße, in dem die Getrennten das Gotteswort unverkürzt hören, uneingeschränkt bejahen und unverfälscht der Welt bezeugen, wird ihre Einheit realisiert. Das sollte seit dem Einsatz der Reformatoren der Christenheit unvergeßlich eingepreßt sein! Offen bleibt die Frage, ob die Reformatoren und die ihnen Verpflichteten lebendig und klar genug gesehen und bedacht haben, daß Gottes Wort die personale Antwort des Menschen sucht, ermöglicht und verwirklicht. Gewiß kann man darauf verweisen, daß gerade ihnen daran gelegen war, die zentrale Stellung des Glaubens neu zu würdigen. Bleibt nicht aber auch hier noch zu fragen, ob der

Glaube selbst hinreichend als *dialogales Geschehen* verstanden wird? In bezug auf die Einheit der Christen bedeutet das: Muß man nicht besser als bislang sehen und sagen, daß auch die Realisierung der christlichen Einheit ein dialogales Geschehen ist? Gott will nicht ein Machtwort sprechen, das „auf jeden Fall“ die Einheit schafft. Er will sein Wort zuerst im Glaubenden wirksam werden lassen. Soweit dieser es aufnimmt und beantwortet, soweit wird die Einheit Wirklichkeit. Das hohepriesterliche Gebet (Joh. 17) kann uns nicht nur zeigen, wie die Einheit von Vater und Sohn im Dialog besteht, wie sie Wort und Antwort ist; mit seiner Hilfe sollten wir auch zu erkennen beginnen, daß unser „Einssein wie Vater und Sohn“ in einem fortwährenden Gespräch der Liebe wahr werden soll. Dieses Gespräch ist nach allen Richtungen hin zu führen: Zuerst und zumeist als gnädiges Hineingenommensein in den Lebensaustausch der Dreieinigkeit; damit verbunden aber auch als Dialog mit dem christlichen Nächsten wie mit allen getrennten Brüdern; schließlich als Hinhören auf das Wort jener „Wolke von Zeugen“, die uns voraufgegangen ist. Die Konferenz von Neu-Delhi hat für das Letztere den m. E. hilfreichen Ausdruck „ecumenicity in time“ gebraucht: „Es gibt sozusagen eine ‚Ökumenizität der Zeit‘, die dadurch verwirklicht wird, daß man sich ernsthaft mit zweierlei befaßt: mit den alten Zeugen und zugleich mit den Gaben des Lichtes und der Wahrheit, die der Geist im Laufe der Geschichte dem Volk Gottes zu besonderen Zeiten und in unterschiedlichen Traditionen verliehen hat.“<sup>8</sup>

So sehr die Antwort Gott gegenüber immer wieder nur Amen und Alleluja lauten kann, so *vielgestaltig* kann und muß die Antwort der einzelnen Christen und Gemeinschaften sein. Daß auch das durch die Reformation erneut erhellt worden ist, muß als weiterer Dienst an der Einheit angesprochen werden. Allzuoft ist die christliche Einheit mit der eines Monolithen, einer uniformierten Partei, eines totalen Einheitsstaates verwechselt worden. Indes braucht Gott die Menschen nicht gleichzuschalten, um sie zu verbinden. Es genügt ihm auch nicht, sie trotz der bestehenden Unterschiede irgendwie doch noch zusammenzubringen. Er will und schafft die Verschiedenheit und in ihr die Einheit! „Gerade die Vielfalt . . . vereint“, lautet ein kühnes Wort des Konzils<sup>9</sup>. Somit ist die Christenheit verpflichtet, ihr Eigenstes zu bewahren und beizutragen, um so die *Einheit in Verschiedenheit* zu realisieren. Das gilt, auch wenn wir stets versucht sind, Eigensinn, Eigenstes und Eigentliches zu verwechseln. Nicht das selbstsüchtige Beharren und Sichdurchsetzen, die volle und freie Hingabe wird das Eigenste zur Reife und Fülle kommen lassen und der Einheit jene reiche Vielgestalt geben, die der Herr ihr zugehört hat. Das verweist uns auf eine weitere Wahrheit, die den Reformatoren neu aufging, deren Verkündigung zu ihren wichtigsten Hilfen auf dem Weg zur Einheit zu zählen ist:

Die christliche Einheit ist *Frucht des Sterbens und Auferstehens*. Nicht mit einer großen Geste, nicht durch irgendeinen souveränen Vollmachtsakt, in der notvollen Hingabe bis zum Letzten hat der Herr uns seine Einheit überantwortet. Weil der

eine Hirte sein Leben für seine Schafe hingeopfert hat, gibt es die eine Herde (vgl. Joh. 10, 15 f). Von Anfang an hat die evangelische Christenheit *Jesu Kreuz* in ihrer Mitte und in der Mitte des Weltgeschehens gesehen. So glaubte sie nicht nur den Urquell ihres Lebens zu erfassen, sie sah im Kreuzesgeschehen die Summe alles dessen, was zu wissen not tut. Auch die Elemente der Einheit, von denen bislang die Rede war, sind hier zusammengefaßt: Das Kreuz Christi kann uns die Augen öffnen für unseren wahren Zustand. Es zeigt uns, wie sehr wir *Sünder* sind, und wie lebensnotwendig es ist, daß wir zur *Umkehr* kommen. Am Kreuz hat sich der wesenhaft *verborgene Gott* (vgl. Jes. 45, 15) erschütternd offenbart, ganz anders als menschliche Gedanken und Ahnungen es erwarten konnten. Hier spricht er sein letztes *Wort*, das Wort des Richters und Retters. Am Kreuz erhöht, zieht er *alles* an sich (vgl. Joh. 12, 32) und begründet so die Einheit *in Verschiedenheit*. Vom Kreuz her zeigt der Herr den einzigen Weg, der zur wahren Einheit führt: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht“ (Joh. 12, 24). Das hat für die ökumenische Bemühung schwerwiegende Konsequenzen. So wenig die Einheit dadurch zustande kommt, daß man etwas von dem preisgibt, was einem anvertraut wurde, so sehr liegt alles daran, daß man für sie hingibt, was immer man kann. Erst wenn die Christen es lernen, mit ihrem Herrn zu sterben, werden sie zur vollen Einheit aufstehen.

Es ist in diesem Zusammenhang des Nachdenkens wert, daß man alle bislang erwähnten Einheitselemente zum Anlaß genommen hat, Trennungen festzustellen und nicht selten zu vertiefen. So hat man gesagt, die evangelische Christenheit sei dadurch qualifiziert, daß sie sich als *Ecclesia semper reformanda* verstehe, während sich etwa die katholische Kirche mehr oder weniger mit dem Reich Gottes identifiziere. Des weiteren hat man geltend gemacht, die protestantischen Gemeinschaften seien und blieben im „Protest gegen jeden absoluten Anspruch, der für eine bedingte Wirklichkeit erhoben wird“<sup>10</sup>, sie setzten sich ein für die Gottheit Gottes gegen alle Vermischungs- und Vermenschlichungstendenzen. Immer wieder stößt man schließlich auf die Formulierung, die evangelische Kirche sei jene des Wortes, die der des Sakramentes gegenüberstehe. Andere sprechen von der Kirche des Wortes, die sich ganz und gar von der des Lehramtes unterscheide. Dem entspricht es, wenn G. Ebeling die eigentliche Differenz zwischen den Konfessionen darin gegeben sieht, daß auf der evangelischen Seite die werthafte Existenz, auf der katholischen die sakramentale Existenz erstrebt und realisiert wird<sup>11</sup>. Hier „*theologia crucis*“, da „*theologia gloriae*“ lautet die Formel anderer.

Gewiß müssen wir uns darum bemühen, die uns trennenden Unterschiede in den Blick zu bekommen — wie sollten wir sie sonst überwinden können! Das darf uns indes nicht die Problematik aller solcher Versuche übersehen lassen. Das Evangelium belehrt uns, wie gefährlich es ist, „Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie

die übrigen Menschen“ zu sagen (Luk. 18, 11). Selbst wenn man sich davor hütet, die eben skizzierten Unterscheidungen in diesem Sinne zu verstehen, bleibt eine große Gefahr: Gerade jene, die auf eine ungute Polemik samt einer entsprechenden Disqualifizierung des andern verzichten, reden nicht selten einer Einheit das Wort, die dem biblischen Zeugnis nicht gemäß ist. Sie sagen etwa (oder setzen es unausgesprochen voraus): Wie es eine Kirche des Wortes geben muß, so auch eine des Sakramentes. Wie es recht ist, daß bei den einen der Karfreitag in der Mitte steht, so mag bei anderen Weihnachten oder Ostern diesen Platz innehaben. So erfreulich die sich solcherweise manifestierende Offenheit und Verständnisbereitschaft ist, sie kann die Vorstellung wecken bzw. unterstützen, es genüge, das eine oder andere von dem aufzunehmen, was der Herr uns anvertrauen will, und so eine Vielzahl von christlichen Möglichkeiten zu realisieren, die alle zusammen die volle Einheit bilden. In Wirklichkeit haben wir nicht die Wahl, uns für das Wort oder das Sakrament zu entscheiden. Christus hat uns Wort *und* Sakrament gegeben. Seine Einheit ist *worthaft und sakramental*. Ähnliches gilt von vielen Elementen, die das konfessionelle Systematisieren nur als Gegensätze zu sehen vermag.

Freilich vermögen wir niemals, alle gottgegebenen Elemente der Einheit gleichermaßen aufzunehmen. Dennoch müssen wir sie immer alle zusammen zu bejahen und uns zu eigen zu machen suchen. Wir können nicht dem einen dieses, dem anderen jenes Element überlassen, um uns am Ende mit allen zu einer Summe der Einheit zusammenzufinden. Christliche Einheit ist ein untrennbares Ganzes. Sie entsteht nicht durch ein Addieren getrennter Elemente, sondern durch das Kommunizieren ihrer Glieder. Dabei geschieht es dann, daß das eine ergänzt, was dem anderen fehlt. Erst aus dieser Sicht heraus wird man den Dienst der Reformatoren an der Einheit ganz ermessen können, ist er doch nicht für eine besondere Gruppe geschehen, etwa um dieser eine spezifische Möglichkeit christlicher Existenz zu erschließen. Er ist für alle unternommen worden, die zu der einen Kirche berufen sind. Ob er allen zugute kommt, wird mit davon abhängen, wie weit man ihn erkennt, bejaht, lebt und seine Früchte weitergibt, und wie weit man offen und bereit ist für alle anderen Elemente der christlichen Einheit, die der Herr den Seinen zudacht hat.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Ökumenismuskonkordat des II. Vat. 1.

<sup>2</sup> A.a.O. 7.

<sup>3</sup> Erzbischof M. Baudoux im II. Vat.; s. J. Ch. Hampe, *Ende der Gegenreformation?*, Stuttgart und Mainz 1964, 348.

<sup>4</sup> L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, 159, 1.

<sup>5</sup> A.a.O. 162, 7.

<sup>6</sup> Ökumenismusdekret 2.

<sup>7</sup> Priesterdekret 4; vgl. Kirchenkonstitution 5 und 9.

<sup>8</sup> L. Vischer, a.a.O. 171 f.

<sup>9</sup> Kirchenkonstitution 32.

<sup>10</sup> P. Tillich, Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, 210.

<sup>11</sup> G. Ebeling, Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterschied zwischen den Konfessionen, in: Im Lichte der Reformation, Göttingen 1963, 5—29.

# „WER WENIG IM LEBEN HAT, SOLL VIEL IM RECHT HABEN“

Beiträge zu einer ökumenischen Rechtstheologie

VON HELMUT SIMON

„Es ist eine der Herausforderungen für die Theologie unserer Zeit, die traditionelle Rechtsfremdheit vieler Christen überwinden zu helfen.“ So lesen wir im Sektionsbericht II der Genfer „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ (34)<sup>1</sup>. Zugleich wird in den Empfehlungen der Sektion und auch in der Schlußbotschaft des Plenums zu einem weiteren Studium der Theologie des Rechts, der Begründung von Recht und Staat und der Kriterien für gerechtes Recht und politische Ordnung aufgefordert (95, ferner Seite 268).

## *Neue Impulse aus Genf*

Darf also der rechtlich Engagierte aufatmen? Allzulange mußte sich das Recht als Stiefkind der evangelischen Theologie empfinden. Das beruhte nicht auf Gleichgültigkeit. Es ist vielmehr anzuerkennen, daß schon die Weltkonferenz von Oxford im Jahre 1937 über „Kirche, Volk und Staat“, die sich mit Volkstumsideologien und neu entstandenen totalitären Staaten konfrontiert sah, die „Aufrechterhaltung von Recht und Gerechtigkeit als christliches Anliegen“ bezeichnete und mehrere Ansätze für ein christliches Rechtsdenken nannte<sup>2</sup>. Die Amsterdamer Weltkirchenkonferenz von 1948, die gegenüber extrem kapitalistischen oder kommunistischen Systemen die Formel von der „Verantwortlichen Gesellschaft“ prägte, forderte noch deutlicher, daß „die Autorität des Rechts in den Beziehungen der Völker genauso anerkannt und zur Geltung gebracht werden (müsse) wie im Leben der einzelnen Nationen“<sup>3</sup>. Da aber auf den großen Konferenzen politische, soziale und internationale Aufgaben auf den Nägeln brannten, blieb es in Sachen Recht im wesentlichen bei Appellen, um deren Entfaltung sich dann die Studienabteilung des Ökumenischen Rates bemühen mußte. Von deren Tagungen ist namentlich die Treysa-Konferenz im Jahre 1950 zu erwähnen mit dem Arbeitsthema: „Was kann die Kirche aufgrund der Bibel zur Wiederaufrichtung des menschlichen Rechtes sagen?“, die sich um eine „trinitarische“ Begründung des Rechtes in allen drei Artikeln des christlichen Glaubens bemühte und auf der sich drei verschiedene Richtungen protestantischen Rechtsdenkens abzeichneten<sup>4</sup>. Das berührte sich eng mit ähnlichen Bestrebungen im deutschen Sprachbereich, nachdem die Mißachtung des Rechts im Dritten Reich eine lebhaftige Neubesinnung ausgelöst hatte. Hier kam es neben zahlreichen Beiträgen einzelner Autoren<sup>5</sup> schon 1949 auf Veranlassung

der ersten Synode der EKD zu dem Göttinger Gespräch über „Kirche und Recht“, das anfangs unter Anlehnung an überkommene Fragestellungen der praktischen Rechtswissenschaft in voller Breite verlief<sup>6</sup>. Später konzentrierte sich die Kommissionsarbeit auf das Problem der Institutionen, worüber bislang leider nur der Zwischenbericht „Recht und Institution“ veröffentlicht werden konnte<sup>7</sup>. Die Folgejahre brachten dann zwar verdienstvolle Stellungnahmen und Denkschriften zu aktuellen Einzelfragen auch rechtlicher Art, wie Ehe- und Familienrecht, Strafrechtsreform, Kriegsdienstverweigerung, Eigentum, NS-Verbrechen, Recht auf Heimat, Mitbestimmung, Notstandsrecht und dergleichen. Die anfangs so hoffnungsvollen Bemühungen um ein systematisches Rechtsdenken ermatteten jedoch mehr und mehr.

Wem diese Vorarbeiten vertraut sind, für den brachten die Genfer Dokumente zum Rechtsthema nichts eigentlich Neues und theologisch eher weniger als etwa die Treysa-Konferenz. Schon nach Anlage und Vorbereitung der Genfer Konferenz war das auch nicht anders zu erwarten. Wer die fast mißtrauische Skepsis der erwachenden Völker gegenüber den bisherigen Leitbildern kennt, wird verstehen, daß der Planungsausschuß nicht einmal den Eindruck erwecken durfte, als wolle man durch Vorentwürfe die Entschließungen präjudizieren. Ohne gründliche Studien ist aber ein Denkfortschritt nicht zu erzielen. Nicht nur verwirrt die erdrückende Vielfalt und Unterschiedlichkeit der weltweiten, rechtlich relevanten Phänomene, die im Genfer Bericht anschaulich beschrieben werden (31). Nicht nur prallen gerade hier normatives Denken und soziologische Betrachtungsweisen aufeinander. Auch im Grundsätzlichen brechen immer wieder uralte Gegensätze auf: Recht als Niederschlag höchster Werte — Recht als ideologischer Überbau oder social engineering; revolutionäres Verlangen nach Gerechtigkeit — Forderung nach verlässlicher Ordnung und Rechtssicherheit im raschen Umbruch; Recht als Instrument eines kräftigen Staates — Begrenzung der Staatsmacht durch die rule of law im Rechtsstaat; die Würde des einzelnen als höchster Rechtswert — Recht im Dienste der Gemeinschaft. Zudem mußte auf einer Konferenz, die entsprechend ihrem Arbeitsthema nach einer „christlichen Antwort auf die technische und soziale Revolution unserer Zeit“ fragte und die viel Verständnis für die revolutionären Sehnsüchte in weiten Teilen der Welt zeigte, der Rechtsgedanke von vornherein einen schweren Stand haben. Denn da das menschliche Recht dazu neigt, statisch und konservierend der Entwicklung nachzuhinken, scheint es in Zeiten tiefgreifender revolutionärer Veränderungen eher ein Hindernis für die Fortentwicklung zu sein. Daß man gleichwohl in Genf die Funktion des Rechts in der II. Sektion breiter als auf jeder früheren Weltkonferenz behandelte, daß es in manchen Punkten zum Konsensus kam und daß mit dem Beifall des Plenums sogar getadelt werden konnte, im Bericht kämen die Majestät und Autorität des Rechts noch viel zu schwach zum Ausdruck, sollte man in einer solchen Situation als wichtigen

Ertrag dankbar anerkennen. Welche Hoffnungen sich im übrigen gerade bei den notleidenden und unterdrückten Völkern auf das Recht richten, klingt in einer Losung aus der dritten Welt an: „Wer wenig im Leben hat, soll viel im Recht haben.“

### *Zur Methode der rechtstheologischen Weiterarbeit*

Neben diesem erneuten Ansporn sehe ich ein wesentliches Ergebnis der Genfer Konferenz darin, daß sie — ohne sich dessen theoretisch bewußt zu sein — eine neue elastische Methode in der Behandlung auch der Rechtsfrage praktizierte: Häufig pflegt man auf kirchlichen Konferenzen von theologischen Grunderkenntnissen und Prinzipien auszugehen und zu prüfen, welche Aussagen sich von daher über Recht und Staat gewinnen lassen. Geradezu klassisch zeigt sich diese deduktive Methode im scholastischen Naturrecht, das aus axiomatischen, an den Himmel projizierten Obersätzen stufenweise Rechtsgrundsätze ableiten will. Ein formal verwandtes Verfahren ist auch im Protestantismus verbreitet: Beispielsweise wird das traditionelle protestantische Staatsdenken von der Prämisse beherrscht, der Staat sei — auf dem Hintergrund des Sündenfalls — eine unerläßliche, von Gott gestiftete Notordnung gegen den Einbruch des Chaos — eine Vorstellung, die zutreffend sein mag. Von diesem gedanklichen Ansatzpunkt aus gelangt man aber unversehens zu höchst spekulativen Aussagen über ein angebliches Wesen des Staates und versperrt sich so den Zugang zu den konkreten Nöten des modernen demokratischen Staates in der Industriegesellschaft. Zu welch unmenschlichen Ergebnissen ein solches Verfahren führen kann, ließe sich vielfältig nachweisen bis hin zur Begründung der Todesstrafe aus dem Sühnegedanken oder der Benachteiligung unehelicher Kinder im Interesse der Ehemoral.

In Genf ließ sich eine andere Methode beobachten<sup>8</sup>, die nicht zuletzt darauf beruhen mochte, daß in einer Zeit, in der die Theologie bis in ihre Grundlagen erschüttert zu sein scheint<sup>9</sup>, niemand so recht den Mut hat, aus theologischen Obersätzen eine ökumenische Rechtslehre zu entwickeln. Schon die starke Beteiligung von Nichttheologen legte es nahe, nicht bei theologischen Grundvorstellungen über Staat und Recht anzusetzen, sondern gerade umgekehrt bei den faktisch vorfindlichen Gegebenheiten und Aufgaben, so wie wir sie nach Vernunft und Erfahrung erkennen. Darüber hinaus diskutierte man unbefangen die verschiedensten Lösungsversuche, wie sie von den weltlichen Wissenschaften angeboten werden. Angesichts einer gewissen Animosität gegenüber der Theologie und der in Genf abgelehnten „Huldigung der Experten“ (22) muß betont werden, daß selbstverständlich auch bei dieser Methode die Einbeziehung theologischer Glaubenserkenntnisse unverzichtbar bleibt. Schon bei der Umschreibung und Erhellung der vorfindlichen Situation und der Feststellung der vordringlichen Nöte können Christen nicht davon absehen, daß ihr Glaube ihre Blickrichtung mitbestimmt. Schon

hier wird die Theologie immer wieder korrigieren, in Frage stellen, Schuld aufdecken oder auch anspornen müssen. Insbesondere läßt sich weder aus der Einsicht in das, was ist, noch durch schöpferische Intuition allein die Frage beantworten, wie denn nun Christen angesichts der vorfindlichen Aufgaben hier und heute handeln sollen. Die in Genf aufgeworfene Frage, welche Rolle die Situation oder der Kontext im Prozeß der Rechtsbildung und -anwendung spielen (40), wird man wohl doch dahin beantworten müssen, daß die Situation nur die jeweiligen Aufgaben stellt (allenfalls mit einer Intensität, daß sich eine bestimmte Lösung aufdrängt, oder so, daß nur für wenige Alternativen Spielraum bleibt). Auch die weltlichen Wissenschaften, die häufig wertvolle vorformulierte Lösungsalternativen anbieten, müssen zumindest in ethischen Grenzfällen offenlassen, welche der verschiedenen Möglichkeiten vorzuziehen ist. Die theologische Ethik kann dann unschätzbare Dienste leisten. Nicht etwa dadurch, daß man sie mit dem Verlangen nach konkurrierenden, sensationell neuen Vorschlägen überfordert; denn den Theologen werden im allgemeinen für ein bestimmtes Problem nicht mehr oder andere Lösungen einfallen als denjenigen, die mit diesen Problemen näher befaßt sind, und die Kritik, die Kirche wiederhole ja nur, was anderwärts schon gesagt sei, erscheint mir töricht. Einen entscheidenden Beitrag kann die theologische Ethik aber darin leisten, daß sie uns hilft, unter den verschiedenen vorgeprägten, an sich bekannten Möglichkeiten die dem christlichen Glauben gemäßere und damit verbindlichere auszuwählen, und indem sie dann den Christen darin bestärkt, im Dschungel ideologischer oder machtpolitischer Interessen auf dem gewählten Weg zu bleiben. Und hier behält all das seine Bedeutung, was die bisherige rechtstheologische Forschung über die Beziehungen zwischen dem Recht und den drei Artikeln des christlichen Glaubens, insbesondere auch dem Zentrum des christlichen Glaubens an Christus, aufgewiesen hat. In Genf hat man denn auch daran festgehalten, daß die Bezugspunkte einer wohlbegründeten Lehre vom Recht seien: die Beziehung des Menschen als Geschöpf zu seinem Schöpfer und zur Schöpfung, über die er haushalten soll; seine Beziehung zu Christus, unserem Herrn und Erlöser, als Ausdruck der Liebe und der Vollendung des Personseins; sein Verhältnis zum Heiligen Geist, der in der Wahrheit und der Liebe tätig ist und die Kirche ermächtigt, ihre Sendung in einer sich verändernden Welt zu erfüllen (34).

Diese pragmatische Methode, bei der man von den vorfindlichen Aufgaben der Gegenwart ausgeht, die Empfehlungen der Wissenschaften beachtet und die theologische Ethik insbesondere bei der Wahl zwischen an sich bekannten Lösungsversuchen einschaltet, ähnelt dem politischen Pragmatismus der biblischen Autoren. Sie hat jedenfalls Vorzüge. Sie beschränkt sich nicht auf theologische Erkenntnisse, sondern setzt die Vernunft dazu frei, Erfahrung und wissenschaftliche Sachkunde guten Gewissens so einzusetzen, wie es auch Christen in ihrem tatsächlichen Verhalten ohnehin tun und wie es in Genf ausdrücklich gebilligt wurde (35). Diese

Methode führt uns in Solidarität mit den Nöten der Welt an die konkreten Aufgaben bis in die Einzelheiten heran, wobei aus dem Zustandekommen der Entscheidungen erkennbar wird, daß sie angesichts bestimmter Situationen getroffen werden und also nicht stets und überall verbindlich, sondern im Gegenteil geschichtlich überholbar sind. Diese Methode relativiert auch den Streit zwischen Situations- und Prinzipienethik, erleichtert das in Genf geforderte gemeinsame Handeln mit solchen Nichtchristen, die sich für den an sich bekannten gleichen Weg entschieden haben, und könnte sich gerade auf ökumenischen Konferenzen mit ihrer Mehrzahl an theologischen Richtungen bewähren. Denn sie berechtigt am ehesten zu der Hoffnung, daß man angesichts bestimmter Aufgaben auch mit unterschiedlicher theologischer Begründung die gleiche Wahl treffen und sich über eine gemeinsame Entscheidung verständigen kann, zumal es immerhin gemeinsam anerkannte, genuin christliche Handlungsgrundlagen, wie etwa den Liebes-, Dienst- und Versöhnungsgedanken im Eintreten für den Nächsten, insbesondere den Schwachen, gibt. Mit diesen Gedanken vermag die Rechtstheologie erfahrungsgemäß wenig anzufangen, soweit von ihnen aus die Rechtsordnung *begründet* werden sollte; für die Auswahl zwischen verschiedenen rechtlichen Strukturen und für deren rechten Gebrauch können sie jedoch ausschlaggebend werden.

### *Vorfindliche Bestandteile der Rechtsordnung*

Wendet man die skizzierte Methode auf den Bereich des Rechts an, dann ist es auch für eine theologische Rechtsethik legitim, zunächst einmal nach menschlicher Einsicht die vorfindlichen Phänomene des Rechtslebens und die daraus entspringenden gegenwärtigen Probleme zu beschreiben. Der vorliegende Beitrag muß sich auf den Versuch einer groben Systematisierung dieser Phänomene beschränken, die dem Genfer Vortrag des Holländers Max Kohnstamm folgt<sup>10</sup> und sich im übrigen auf die Vorfindlichkeiten des eigenen Erfahrungsbereiches konzentriert. Während vielfach das Recht einseitig als Inbegriff von Regeln für das menschliche Zusammenleben aufgefaßt wird, hatte Kohnstamm die Rechtsordnung in ihrer Ganzheit vor Augen und nannte drei unentbehrliche Faktoren, die in der Art ihres Zusammenwirkens den Charakter der jeweiligen Rechtsordnung bestimmen, nämlich Regeln oder Gesetz — institutionelle Einrichtungen — Vollzugsgewalt.

#### *1. Vollzugsgewalt*

Bei der theologischen Würdigung des Faktors Vollzugsgewalt führte die übliche Methode zu besonders bedenklichen Ergebnissen. Wie schon angedeutet, richtete der Protestantismus — namentlich das Luthertum mit seinem radikalen Sündenverständnis — sein Interesse bevorzugt auf den Staat, von Gott als zwischenzeitliche Erhaltungs- und Notordnung der gefallenen Welt verordnet, um als relatives,

vorläufiges und notwendiges Bollwerk dem Einbruch der Unordnung zu wehren. Bei dieser Sicht rückt aber zwangsläufig die staatliche Herrschafts- und Vollzugsgewalt in den Vordergrund; denn die Macht des Bösen in der noch unerlösten Welt erfordere vor allem einen starken Staat mit einem System adäquater Gegengewichte.

Gegenüber den beiden anderen Faktoren ist man meist hilflos; mitunter begnügt man sich damit, das Recht als Regel und die Gestaltung der institutionellen Einrichtungen der Obrigkeit als Zwangsinstrumente zur Eindämmung der Unordnung anzuvertrauen. Diese Sympathie für einen starken Staat als kräftigen Ordnungsfaktor verbindet sich in Zeiten der Not oder der Entfesselung eines hemmungslos-egoistischen Individualismus häufig mit dem Verlangen der Massen nach einer neuen Gemeinschaftsordnung mit besseren sozialen und politischen Lebensbedingungen. In Oxford hat man höchst anschaulich beschrieben, wie damals mancherorts der neue Staat als machtvoller Träger und Erfüller der kollektiven Sehnsucht und als Helfer aus höchster Not voll Dankbarkeit, Verehrung und Hingabe begrüßt wurde<sup>11</sup>. In Genf verspürte man namentlich bei Delegierten aus der „dritten Welt“ das Verlangen nach einem handlungsfähigen, starken Staat, der, gestützt auf die Armee, den jungen Völkern unter Überwindung kolonialer Strukturen über die Stammeszerplitterung hinweg und aus ihren schweren wirtschaftlichen und sozialen Nöten hinaus zur Selbstintegration verhilft (vgl. den Teil des Sektionsberichtes über die Aufgabe des Staates in Entwicklungsländern).

Nun ist es gewiß richtig, daß zum Funktionieren jeder Rechtsordnung Vollzugsgewalt gehört und daß man nicht in das Gegenextrem einer schwärmerischen Machtverdammung fallen darf, die den jeweiligen Träger der Vollzugsgewalt dergestalt entmachten möchte, daß er nicht mehr verantwortlich handeln kann. In Genf erklärte man ausdrücklich: „Obwohl wir die Versuchungen und Gefahren des Machtgebrauchs kennen, sehen wir die Antwort nicht im Rückzug aus den Verantwortlichkeiten der Macht, sondern im Gebrauch der Macht zum Dienst“ (94, vgl. 4 und 68). Die Christen im Westen werden auch mehr Verständnis dafür aufbringen müssen, daß in bestimmten Situationen das Risiko eingegangen werden muß, der Vollzugsgewalt einen größeren Spielraum gegenüber den beiden anderen Faktoren zu lassen. Aber Macht ohne Bändigung durch Gesetze und institutionelle Einrichtungen wird zur Tyrannei, was auch bei der Freisetzung revolutionärer Kräfte niemals übersehen werden darf. Vollzugsgewalt ist nichts Abstraktes, sondern sie wird durch fehlbare Menschen ausgeübt, und es gehört zu den Ungereimtheiten bestimmter theologischer Staatslehren, daß sie einerseits von der Macht des Bösen in der unerlösten Welt und der Notwendigkeit eines kräftigen staatlichen Gegengewichts her argumentieren, andererseits aber der Obrigkeit ein Übermaß an Vertrauen einräumen, als sei nicht gerade der mit Macht ausgestattete Amtsinhaber besonderen Versuchungen ausgesetzt.

In Genf, wo man nicht von vorgefaßten Prämissen her dachte, spielte die Forderung nach Machtkontrolle eine große Rolle: Die Vollzugsgewalt wird zugleich an die Gesetze, die sie vollzieht, gebunden, und durch die institutionellen Einrichtungen, durch die hindurch sie wirkt, kanalisiert. Darauf ist noch zurückzukommen. Ein allgemeines Kriterium für die Begrenzung der Vollzugsgewalt, das von der bisherigen Rechtstheologie herausgearbeitet wurde, sei schon hier angedeutet: Die Rechtsordnung hat — heilsgeschichtlich gedacht — deshalb für Ordnung, Frieden und Wohlfahrt zu sorgen, um dadurch Raum für die ungestörte Predigt des Evangeliums an alle Menschen zu schaffen. Von hier aus gesehen werden Christen nicht etwa eine Verchristlichung der Rechtsordnung anstreben, sondern für eine weltanschauliche Neutralität des Staates optieren, die die christliche Verkündigung nicht ausschließt. Eine solche Auffassung, die eine allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit fordert (vgl. 87), ist — anders als die in Genf erfreulich klar, allerdings ohne Begründung abgelehnte Verchristlichung des Staates (35) — auch in der pluralistischen Gesellschaft annehmbar<sup>12</sup>.

In Genf lenkte man ferner die Aufmerksamkeit auf die Technik als eine neue Quelle ungeheurer Macht sowie auf die vielen sonstigen, teils verborgenen Machtzentren bis hin zu Wirtschaftsverbänden, Armee, Gewerkschaften und Massenmedien, deren Wirksamkeit im Streben nach einer verantwortlichen Gesellschaft aufzudecken sei und die ebenfalls der Kontrolle bedürften. Leider begnügte man sich mit allgemeinen Appellen an den Staat, der die Verteilung der Macht zu überwachen, den Gebrauch der Macht verantwortlich zu halten und das Handeln anderer Kräfte zum Wohl der Allgemeinheit zu begrenzen habe (5 ff). Gewiß hat der Staat als der derzeitige Repräsentant der Gesamtbevölkerung und als Initiator planvoller Zusammenarbeit eine Schlüsselstellung (vgl. Sektion I, 97). Aber wir würden uns doch wohl vom Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft entfernen — und das ist in Genf gerade nicht geschehen —, wenn es dem jeweiligen Träger der Staatsgewalt überlassen bliebe, die anderen Kräfte unter Berufung auf ein von ihm selbst definiertes Gemeinwohl zur formierten Gesellschaft gleichzuschalten. Die Verantwortung des Staates könnte vielmehr — zumindest in den hochentwickelten pluralistischen Gesellschaften — primär darin bestehen, für eine demokratische Strukturierung der anderen Machtzentren und für eine Publizität ihres Wirkens zu sorgen sowie eine übermäßige Konzentration von Macht zu verhindern. Hier konkret zu werden und nicht in allgemeinen Appellen zu verharren, darin sehe ich die Aufgabe für die Weiterarbeit.

Aus der Fülle der sonstigen Probleme sei noch eines herausgegriffen: Herkömmlicherweise gilt als bevorzugter Träger der Vollzugsgewalt der Staat, der in seinem Machtgebrauch sogar als souverän angesehen wurde. In den Augen mancher Christen war es ausgemachte Frivolität, diese staatliche Souveränität anzuzweifeln, und chiliastische Träumerei, Hoffnungen auf überstaatliche Einrichtungen wie den

Völkerbund zu richten. Heute rückt mehr und mehr die Weltgesellschaft ins Blickfeld, und es erscheint nicht mehr ausgeschlossen, daß die Staaten in ihrer bisherigen Gestalt vergehen und sich in übergreifende Rechtsgemeinschaften auflösen, ähnlich wie früher einmal die Stammesgemeinschaften. Die Gefahren des atomaren Zeitalters und die wirtschaftliche Abhängigkeit der Völker untereinander fordern gebieterisch, die Souveränität der Staaten zu begrenzen und zunehmend Vollzugsgewalt an überstaatliche Einrichtungen abzugeben. Diese innerweltliche Beobachtung sollte die theologische Ethik zu der Prüfung veranlassen, ob der Staat wirklich als eine von Gott gestiftete und daher unaufgebbare Institution anzusehen ist. Täte man nicht besser, vom Oberbegriff der Rechtsordnung her zu denken, deren Element „Vollzugsgewalt“ heute noch vorwiegend vom Staat, morgen aber vielleicht schon von anderen Institutionen verwaltet wird? Dann würde sich auch die in Genf aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Staat und Recht (26) leichter dahin beantworten lassen, daß der Staat eine historisch gewordene Einrichtung im Rahmen der aus Vollzugsgewalt, Normen und Strukturen bestehenden Rechtsordnung ist. Im übrigen hat man in Genf unmißverständlich ausgesprochen, daß der Staat als menschliche Institution kein ewiges Wesen oder ewige Gestalt hat (90) und keinesfalls der einzige Verwalter von Macht sein soll (9), und wie ein roter Faden zieht sich das Nachdenken über Schaffung und Stärkung überstaatlicher, sei es regionaler, sei es weltweiter Einrichtungen, bis zur Internationalisierung der Entwicklungshilfe, durch die Konferenzberichte hindurch. Allerdings litten die Überlegungen etwas darunter, daß auch die Behandlung des Rechtsproblems unter das Oberthema „Wesen und Auftrag des Staates“ gepreßt wurde.

## 2. Gesetzesregeln

Daß zu jeder Rechtsordnung, sei sie staatlicher oder überstaatlicher Art, in Gestalt von Regeln oder Gesetzen ein normatives Element gehört, kann auch der begabteste Soziologe nicht hinwegdiskutieren. Zu fragen ist lediglich: Wonach bestimmt sich der Inhalt dieser Regeln, wer setzt sie in Geltung und welchen Grad an innerer Verbindlichkeit können sie beanspruchen? Sind sie nur ideologischer Überbau, den die jeweils Herrschenden zur Aufrechterhaltung der bestehenden Machtverhältnisse und Güterverteilung errichten? Lassen sie sich als Bestandteile eines Gesellschaftsvertrages auf Gegenseitigkeit begreifen? Oder sind sie gar ein mehr oder minder gebrochener Abglanz höchster göttlicher Gerechtigkeit? Im Wege systematisierender Beobachtung lassen sich mehrere Arten von Rechtsregeln unterscheiden:

a) Gewissermaßen auf der untersten Ebene umfaßt das jeweilige positive Recht eine Fülle einfacher, nach Vernunft und Erfahrung formulierter Gesetze, die zeit-

lich und örtlich durchaus wandelbar sind, vergleichbar mit den Spielregeln beim Fußball, die auch anders sein könnten, deren Übertretung aber den Spieler — anders als bei Rugby — disqualifiziert. Auf ihren Inhalt färben unvermeidlich die moralischen und kulturellen Leitbilder der jeweiligen Rechtsgemeinschaft ab. Doch sollte sich die theologische Ethik davor hüten, die Spielregeln des positiven Rechts ethisch zu überfrachten und in der Rechtsordnung eine moralische Anstalt zur Erzwingung sittlicher Tugenden zu sehen. Daß bei Rechtssetzung und Rechtsfindung gewisse, allgemein anerkannte, elementare Überzeugungen zu respektieren sind, wird noch auszuführen sein. Sobald aber der Bereich dieser fundamentalen Überzeugungen verlassen wird, herrscht namentlich in der pluralistischen Gesellschaft keine Einmütigkeit mehr über die ethischen Leitwerte, ihre Allgemeingültigkeit, ihre Erkennbarkeit und ihre Rangordnung untereinander. Insbesondere auf dem Gebiet des Strafrechts kann es die Stabilisierung der Rechtsordnung gefährden, wenn der Staat in ethischen Streitfragen die gültige Norm bestimmt und die Anhänger der gegenteiligen Auffassung auch noch durch Verhängung von Kriminalstrafen verfolgt (vgl. Anm. 12). Andererseits zeigt sich gerade beim Strafrecht, aber auch auf allen anderen Rechtsgebieten, der hohe Wert des Vorhandenseins klarer Spielregeln. Das gilt vor allem dort, wo das rechtsstaatliche Strukturprinzip der sogenannten Gesetzmäßigkeit staatlichen Handelns anerkannt ist, wonach jeder Eingriff von Staatsorganen, insbesondere die Verhängung von Strafen, voraussetzt, daß ein förmliches, vom Parlament beschlossenes Gesetz ihn erlaubt, und wonach diese Gesetze solange fortgelten, bis der Gesetzgeber sie durch förmliche Gesetze ändert. Dadurch wird bezweckt, daß das Handeln der Vollzugsgewalt durchsichtiger, vorausberechenbarer, kontrollierbarer und verlässlicher wird, wobei regelwidrige Pflichtverletzungen der Amtsinhaber Schadensersatzansprüche oder sogar Bestrafung nach sich ziehen können. Die Rechtstheologie tut gut daran, auch solche Regelungen zur Kenntnis zu nehmen.

b) Neben der Fülle des einfachen positiven Rechts, das in den verschiedenen Rechtsordnungen durchaus unterschiedlich ist, läßt sich noch ein gewisser Bestand an höherrangigen Rechtsgrundsätzen feststellen, die bei allen gesitteten Völkern eines Kulturkreises anerkannt werden und die man — vergleichbar dem *ius gentium* der Römer — als Kulturrecht bezeichnen könnte. Vielfach gehen sie in die Menschenrechtskataloge der Verfassungen ein. Soweit sie nicht bloße Programmsätze sind, sondern — wie z. B. im Grundgesetz der Bundesrepublik — als unmittelbar geltendes, höherrangiges Recht anerkannt werden, sind sie für Gesetzgebung und Rechtssprechung von erheblicher praktischer Bedeutung, auf die hier leider nicht eingegangen werden kann. Neben den traditionellen Freiheitsrechten, die dem Bürger einen für die Vollzugsgewalt unantastbaren Bereich persönlicher Lebensgestaltung gewährleisten sollen, treten heute vor allem die Teilhaberechte auf Arbeit, soziale Sicherheit und Bildung in den Vordergrund.

Wie verhalten sich Christen zu diesem Angebot innerweltlicher Rechtsgrundsätze? Der Versuch, sie als ein für *alle* Kulturkreise jederzeit und allerorten verbindliches Naturrecht zu begründen, z. B. auf diesem Wege die Eigentumsrechte naturrechtlich zu zementieren, hat in den eingangs genannten rechtstheologischen Forschungen überwiegend Widerspruch gefunden. Auch in Genf war man gegenüber solchen Versuchen spürbar zurückhaltend. Man muß sich aber andererseits davor hüten, diese Rechtsgrundsätze einfach als Ideologie zu diskreditieren. Sie lassen sich zwar nicht als unfehlbarer und unveränderlicher Ausdruck absoluter göttlicher Gerechtigkeitssetzungen werten, wohl aber als Niederschlag der Weisheit eines durch schwere Erfahrungen geläuterten hohen und späten Menschentums. Im ökumenischen Sprachgebrauch wird man sie zu den mittleren Axiomen zählen dürfen. Daß diese Rechtsgrundsätze zur Errichtung einer innerweltlichen, pragmatischen Gerechtigkeitsordnung von größtem Wert sind, werden auch die Anhänger einer unbedingten Situationsethik anerkennen, zumal ja auch unsere Vorfahren schon Situationsethik betrieben haben und jene Rechtsgrundsätze vielfach dem Ergebnis mitverantwortlichen Nachdenkens und Handelns früherer oder anderer Christengemeinden in ihrer Situation entsprechen. Darüber hinaus bleibt zu beachten, daß die Grundrechtskataloge an der Würde des Mitmenschen orientiert sind, und schon das verbietet grundsätzliche theologische Einwände gegen den Versuch, durch Verbürgung konkreter Einzelrechte diesem Menschen zu einer menschenwürdigen Existenz zu verhelfen. In Genf ging man bemerkenswert weit: Man bezeichnete den Gedanken des Mitmenschen (person-in-community) als den Integralpunkt aller Fragen von Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Gleichheit (35), verstand die Beteiligung des Christen am politischen Leben als ein Mittel, die Grundrechte und die Würde des Menschen zu verteidigen (68), und setzte sich energisch für eine Charta der Menschenrechte ein (durchgängig, u. a. 32): „Christen haben eine wichtige Aufgabe, um diesen Rechten zu größerer Achtung und Befolgung zu verhelfen und um die Entwicklung eines internationalen Mechanismus zu ihrem wirksamen Schutz zu ermutigen. Sie können ferner in ihren eigenen Gesellschaften darauf dringen, daß die international anerkannten Normen der Menschenrechte mit Hilfe von verfassungsrechtlichen Bestimmungen, Gesetzen und Verwaltungsmaßnahmen wirksam durchgesetzt werden.“

c) Es bleibt die Frage, ob es nicht sogar über dieses *ius gentium* hinaus noch absolut gültige Kriterien für die Gestaltung des positiven Rechts und für die Beurteilung eines Systems als eines ungerechten gibt. In der Menschheit herrscht eine unstillbare Sehnsucht nach Gerechtigkeit, und immer wieder wurde versucht, diese Gerechtigkeit inhaltlich durch Grundsätze zu bestimmen, die als sachgerecht aus der Natur der Sache, als wertgerecht aus der Welt sittlicher Werte oder als vernunftgerecht aus der Natur des Menschen folgen sollen. Demgegenüber heißt es in den Genfer Dokumenten: „Christen sind darin einig, daß sie selbst auch nicht

den Inhalt der wahren göttlichen Gerechtigkeit kennen und daß sie deshalb keine ihrer Erkenntnisse absolut setzen dürfen“ (35). „Es gibt keine eindeutige Sammlung allgemeingültiger Regeln, die eine unmittelbare Antwort auf diese Schwierigkeiten (in den konkreten Situationen) ermöglichen“ (67). Diese Thesen sind von erheblicher Tragweite. Denn wenn dem Menschen der Inhalt der ewigen und alleinigen Gerechtigkeit Gottes unzugänglich und unverfügbar ist, dann bleiben Rechtssetzung und Rechtsfindung das notwendig unzulängliche Wagnis menschlichen Tuns mit dem Ziel, eine relative, vorläufige Ordnung des Zusammenlebens zu schaffen, die zwar auf die unerreichbare Gerechtigkeit ausgerichtet sein soll, sich aber mit dem Nahziel der Rechtssicherheit begnügen muß. Je länger, je mehr frage ich mich allerdings, ob diese Thesen wirklich uneingeschränkt richtig sind. Auch in den Genfer Dokumenten bricht immer wieder die Forderung nach mehr Gerechtigkeit durch, die wie der Magnet auf Eisenspäne eine anziehende und richtungweisende Kraft ausübt. Das Begehren nach sozialer Gerechtigkeit hat heute auf internationaler Ebene im Verhältnis der Entwicklungsländer zu den Ländern der Alten Welt die gleiche Sprengkraft wie im vorigen Jahrhundert im innerstaatlichen Bereich. Muß nicht dieser Gerechtigkeitsgedanke mindestens als das „Gewissen“ des menschlichen Rechtes anerkannt werden, das zwar wie jedes Gewissen irrt und verführbar ist, das aber zumindest das Empfinden dafür wachhält, daß menschliche Rechtsordnungen stets verbesserungsbedürftig und nirgends frei von Schuld sind und daß der menschliche Gesetzgeber nicht schrankenlos alles und jedes anordnen darf? Darüber hinaus bleibt die Frage an die theologische Ethik, ob es nicht zumindest ein an der Würde des Mitmenschen orientiertes Natur-Unrecht gibt, d. h. schlechthin ausgeschlossene Möglichkeiten menschlichen Handelns, die der menschliche Gesetzgeber niemals als rechtens erzwingen könnte. Selbst wenn es nicht möglich sein sollte, verbindliche Rahmenrechtsätze für *jedermann* zu postulieren, dann sollten uns doch Judenmorde, die Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, Sklaverei und ebenso die Anwendung von Massenvernichtungsmitteln eindringlich lehren, daß es mindestens für *Christen* Grenzen des Handelns gibt, deren Überschreitung eine Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens bedeuten würde. Tatsächlich hat die theologische Ethik — auch in Genf — wiederholt auf solche Grenzen hingewiesen. Sie sollte dann aber auch keinesfalls so tun, als bestünde auf dem Gebiet des Rechts thoretisch unbegrenzte Gestaltungsfreiheit.

Je weniger allgemeinverbindliche Normen für Rechtssetzung, Rechtsfindung und den Gebrauch der Vollzugsgewalt anerkannt werden, um so wichtiger wird dann die Frage, auf welche Weise die Fülle der übrigen Gesetze zustande kommt, wie also der Prozeß der Entscheidungsbildung strukturiert ist. Gegenüber statisch-obrigkeitlichen Auffassungen setzt sich heute zunehmend die Vorstellung durch, daß die Willensbildung im Staat, ja die staatliche Ordnung für die moderne Industriegesellschaft überhaupt, als dialogischer Prozeß begriffen werden muß<sup>13</sup>. So be-

zeichnet es das Bundesverfassungsgericht<sup>14</sup> als eine Grundanschauung der freiheitlichen Demokratie, daß sie die historisch gewordenen staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse als stets verbesserungsfähig und -bedürftig ansieht, daß damit eine nie endende, sich immer wieder unter neuen Aspekten neu stellende Aufgabe gegeben ist, eine Aufgabe, die in Anpassung an die sich stets wandelnden Tatbestände des sozialen und politischen Lebens durch stets erneute Willensentscheidungen gelöst werden müsse. Der richtige Weg zur Bildung dieser Willensentscheidungen kann — so heißt es weiter — nur die ständige geistige Auseinandersetzung zwischen den einander begegnenden sozialen Kräften und Interessen, den politischen Ideen und den sie vertretenden politischen Parteien sein — nicht in dem Sinne, daß er immer objektiv richtige Ergebnisse liefert, denn dieser Weg ist ein „process of trial and error“, aber doch so, daß er durch die ständige gegenseitige Kontrolle und Kritik die beste Gewähr für eine relativ richtige politische Linie als Resultante und Ausgleich zwischen den im Staat wirksamen politischen Kräften gibt. Ein adäquates gesetzgeberisches Mittel für eine solche Willensbildung sind z. B. öffentliche Hearings, vor denen Christen und vielleicht auch die Kirchen nicht zurückschrecken sollten. Wenn wir ferner darauf angewiesen sind, die relativ richtige Entscheidung als Resultante im Parallelogramm der Kräfte zu suchen, dann sind Meinungs- und Pressefreiheit sehr viel mehr als bloße private Freiheitsrechte. Sie hängen nicht nur eng mit der Freiheit der Evangeliumsverkündigung zusammen, sondern sie sind in dieser Sicht konstitutive Elemente der Rechtsordnung, da sie die Voraussetzung für eine kritische öffentliche Diskussion schaffen und dadurch zugleich eine Kontrolle des Machtgebrauchs gewährleisten. Eine übermäßige Pressekonzentration und die Bildung von Meinungsmonopolen sind für eine solche Rechtsordnung verderblich. Auch ist zu prüfen, was angesichts der Tendenz, sogar Wertentscheidungen durch Anwendung anonymer kybernetischer Methoden zu technisieren, geschehen kann.

### *3. Institutionelle Einrichtungen*

Die Probleme des Gesetzgebungsverfahrens, der außerparlamentarischen Meinungsbildung und der Gesetzmäßigkeit staatlichen Handelns gehören bereits zum Bereich der institutionellen Strukturen, deren Berücksichtigung der Rechtsethik neue Anregungen geben könnte. Bislang befaßte man sich bevorzugt mit Vollzugsgewalt und Normen und daneben nur noch mit solchen Institutionen wie Ehe, Familie oder Eigentum, die man herkömmlich als Ordnungen, Stiftungen oder Mandate bezeichnete und die theologisch besonders ergiebig zu sein scheinen. Nähert man sich der Welt des Rechts nach der eingangs skizzierten Methode, dann treffen wir auf eine Vielzahl weiterer institutioneller Einrichtungen, die man in Genf erfreulicherweise im Blickfeld hatte. Je freiheitlicher diese Einrichtungen

sind, desto mehr entschärfen sich die Probleme des Mißbrauchs der Vollzugsgewalt und der Beurteilung ungerechter Gesetze.

Ein wichtiger und großer Teil der vorfindlichen Institutionen unseres Erfahrungsbereiches läßt sich unter dem Begriff der rechtsstaatlichen Demokratie zusammenfassen. Deren Idealtypus wird durch folgende Einrichtungen charakterisiert: Das Volk als der eigentliche Inhaber der Staatsgewalt verleiht in allgemeinen, freien und geheimen Wahlen mit regelmäßiger Wiederholung Herrschaft auf Zeit, wobei es im Mehrparteiensystem zwischen den Repräsentanten verschiedener, chancen gleicher Richtungen wählen kann. Hinzu kommt das institutionelle Recht auf verfassungsmäßige Bildung und Ausübung einer Opposition und der Schutz der andersdenkenden Minderheiten durch die Grundrechte. Die Staatsgewalt ist zwischen dem Parlament, der Exekutive und den Gerichten aufgeteilt, die sich gegenseitig unterstützen, aber auch hemmen und kontrollieren sollen. Für alle Staatsorgane, auch das Parlament, sind die Verfassung und die darin verbürgten Grundrechte verbindlich; die Regierung ist dem vom Volk gewählten Parlament verantwortlich, die Verwaltung darf nur in Bindung an förmliche, vom Parlament verabschiedete Gesetze handeln, der Bürger kann den Schutz unabhängiger Gerichte anrufen, die ihrerseits unter Bindung an Verfassung und Gesetze nach vorgeschriebenen Verfahrensordnungen zu entscheiden haben. Das gleiche Ziel wie die Gewaltenteilung verfolgt die Übertragung von Bereichen der Staatstätigkeit auf leichter überschaubare Körperschaften zu grundsätzlich selbstverantwortlicher Wahrnehmung<sup>15</sup>.

Das geringe Verständnis gerade auch mancher Christen für diesen Bereich institutioneller Einrichtungen ließe sich nicht nur an der bekannten Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius nachweisen (vgl. auch die unreflektierte Erwähnung des Rechtsstaates im Sektionsbericht III, 66). Gewiß, die konkreten Ausprägungen des demokratischen Rechtsstaates sind keine theologischen Axiome, keine unveränderliche Heilslehre, sondern praktizierte Erfahrungsweisheit früherer Generationen. Sie genügen nicht für alle Zeiten und lassen sich nicht ohne weiteres an jeden Ort verpflanzen, und der Genfer Bericht verdient Zustimmung darin, daß in unterschiedlichen Situationen und Entwicklungsstadien verschiedene politische Strukturen und Institutionen wünschenswert sein können (89, vgl. auch 54). Aber sie sind immerhin die schöpferische und erlittene geschichtliche Antwort unserer Väter auf Aufgaben, die sich für jede Rechtsordnung stellen und an denen die theologische Ethik nicht vorbeigehen kann. Überall besteht z. B. die Aufgabe, einen Weg für relativ richtige Entscheidungen zu finden und dem Mißbrauch der Macht durch geeignete Institutionen zu wehren: Des Menschen Fähigkeit zum Recht macht den Rechtsstaat möglich, des Menschen Neigung zum Unrecht macht den Rechtsstaat nötig.

■ In der Lösung dieser Aufgaben könnte sich die eingangs skizzierte Methode gerade im Bereich institutioneller Vorfindlichkeiten besonders bewähren. Aus theologischen Axiomen ließen sich diese Einrichtungen schwerlich herleiten. Wohl aber kann die Rechtstheologie dem Christen helfen, aus dem Angebot der in seinem jeweiligen Lebensbereich vorfindlichen innerweltlichen Einrichtungen solche vorzuziehen, die den Einsichten der biblischen Anthropologie am ehesten entsprechen und durch die hindurch die Liebe zum Mitmenschen am ehesten wirksam werden kann. Die Rechtstheologie wird ferner das selbstgerechte Establishment verfestigter Strukturen immer wieder kritisch in Frage stellen und das Wirken der unsichtbaren Gewalt in ungerechten Gesellschaftssystemen (*viola blanca*) aufdecken müssen und sich auch an der Überlegung beteiligen, wo und in welcher Weise etwa die von den Vätern ererbten Einrichtungen der rechtsstaatlichen Demokratie so fortgebildet werden müssen, daß sie in unseren veränderten Lebensbedingungen funktions-tüchtig bleiben. Hier stellt sich eine Vielzahl von Aufgaben im Blick auf die wachsenden Funktionen des Staates, die Organisation der Wirtschaft, die Eigentumsordnung, das Aufkommen überlegener Führungseliten, den Bedeutungsverlust der Parlamente, den Verbandspluralismus usw. (vgl. 21). In Genf formulierte man lapidar: „Die traditionellen Strukturen und Richtlinien sind für unsere Zeit nicht angemessen, und wir haben die besten Methoden für die Zukunft noch nicht entdeckt.“<sup>16</sup> Bei längerer Konferenzdauer hätte man ganz sicher mehr sagen können.

In diesem Beitrag soll wenigstens an einem Beispiel angedeutet werden, wie die traditionellen Einrichtungen heute fortentwickelt und ergänzt werden könnten (vgl. Anm. 12). Während in der Vergangenheit das staatspolitische Problem der Demokratisierung des Staates und der rechtsstaatlichen Bändigung seiner Macht im Vordergrund stand, wird im industriellen Massenzeitalter die Strukturierung der Wirtschaft immer vordringlicher. Der Alltag des einzelnen wird durch seine Stellung im Betrieb stärker bestimmt als durch seine Einordnung im Staat. Auch kann die Konzentration wirtschaftlicher Macht ähnlich bedrohlich werden wie staatliche Machtanhäufung. Soll man die damit angeschnittenen Probleme dadurch lösen, daß man die größeren wirtschaftlichen Unternehmungen durch Sozialisierung in Gemeinschaftseigentum überführt und einer zentralen Planung unterstellt? Würde man nicht damit die wirtschaftliche Macht erst recht konzentrieren und die Abhängigkeit des Arbeitnehmers steigern, und lehrt nicht das Beispiel großer Kapitalgesellschaften, daß die Frage, wer jeweils Eigentümer der Anteile ist, als zweitrangig hinter der anderen Frage zurücktritt, wie das Unternehmen organisiert ist und wer das Management beruft? In der Bundesrepublik diskutiert man daher statt über Sozialisierung über die sogenannte Mitbestimmung der Arbeitnehmer, die den meisten Genfer Delegierten unbekannt war und leider auch nicht recht verständlich gemacht werden konnte. Das Betriebsverfassungsgesetz hat diese Mitbestimmung durch Schaffung von Betriebsräten vorgesehen, jedoch nur in der Form eines

Mitspracherechts auf sozialem Gebiet, z. B. bei Kündigungen. Heute geht es um eine Ausweitung der wirtschaftlichen Mitbestimmung, genauer gesagt darum, wer die Unternehmensleitung beruft. In der Montanunion ist sie bereits mit anscheinend gutem Erfolg in der Weise eingeführt, daß die Aufsichtsräte zur Hälfte von Arbeitnehmervertretern besetzt sind und daß auch im Vorstand ein Arbeitnehmervertreter als Arbeitsdirektor mitwirkt. Das beruht auf der Erkenntnis, daß der Betrieb nicht einfach der Herrschaftsbereich des freien Unternehmers ist, sondern ein komplexer sozialer und rechtlicher Organismus, in dem sowohl Kapitalgeber als auch Arbeitnehmerschaft, Betriebsleitung und letzten Endes sogar die Verbraucherschaft zusammenwirken. Zugunsten der erweiterten wirtschaftlichen Mitbestimmung sprechen die Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit, die demokratische Teilhabe aller Beteiligten an der Entscheidung und der rechtsstaatliche Gedanke der Aufteilung der Macht. Sie mag nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Aber sie entspricht jedenfalls der Genfer Forderung, neue politische, wirtschaftliche und soziale Institutionen zu schaffen und gesetzlich zu definieren, durch die das Volk Kontrolle über den Vorgang der Beschlußfassung, einschließlich des Bereiches von Produktion und Arbeit, gewinnen und behaupten kann (103, vgl. auch 21 und Sektion I, 38).

#### *Christologische Begründung der Rechtsordnung?*

Fragen wir nach diesem Überblick über das komplizierte Zusammenspiel von Regeln, Strukturen und Vollzugsgewalt noch einmal nach der theologischen Begründung der Rechtsordnung. In Genf mußte man einräumen, keine volle Übereinstimmung darüber gefunden zu haben, inwieweit eine wohlbegründete Lehre über die Rechtsordnung in unsere Glaubensartikel eingebaut ist (34). Ausdrücklich fragte man aber nach den Folgerungen für den Fall, daß der Ausgangspunkt des theologischen Nachdenkens, wie viele behaupteten, ein christologisches Verständnis des Menschen und die Herrschaft Christi über alle Mächte und über die Geschichte sein müsse (38). Über diese Frage ist in der bisherigen Rechtstheologie viel nachgedacht worden (vgl. Anm. 12). Ich meine, es wäre eine unergiebigere Spekulation, die menschliche Rechtsordnung ontologisch im Gedanken der Königsherrschaft Christi begründen und von daher gar unmittelbare Rechtsgrundsätze für eine christokratische Rechtsordnung ableiten zu wollen. Man sollte überhaupt nicht mißverständlich von einer christologischen „Begründung“ des Rechts sprechen und darin eine konkurrierende Möglichkeit neben einer Begründung des Rechts in einer göttlichen Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung sehen. Denn in Wahrheit geht es bei der christologischen Sicht zunächst einmal um etwas anderes, nämlich um die „erkenntnistheoretische“ Frage, ob nicht allein Jesus Christus als der Mittler zwischen Gott dem Schöpfer und der Menschheit und als der wahre Ausleger des Gebotes aufdeckt, was Gott als Schöpfer und Erhalter von uns will. Und zum anderen folgt aus der „Machtergreifung“ Christi über alle Mächte und Gewalten

vielleicht nicht mehr, aber keinesfalls weniger, als daß *keine* Rechtsordnung, wie immer sie entstanden und gestaltet sein mag, außerhalb der zwar verborgenen, aber im Glauben realen Herrschaft des Kyrios Christus steht und daß daher Paulus in Römer 13 so merkwürdig selbstverständlich zur Annahme der menschlichen Rechtsordnung in ihrer geschichtlich vorfindlichen Faktizität mahnen kann. In dieser Sicht bleibt einerseits die jeweilige Rechtsordnung, was sie ist, nämlich unzulängliches Menschenwerk, dessen Annahme sich niemals unbegrenzt oder in unkritischem Konformismus vollziehen kann. Die christologische Sicht verbietet aber andererseits das Vorurteil, als sei diese Rechtsordnung eine „unangemessene Sphäre für christliche Anwesenheit“ (60), der Dienst darin ein uneigentlicher Dienst unter der Herrschaft irgendwelcher anderen Mächte oder Gesetzmäßigkeiten. Die weltliche Rechtsordnung wird im Gegenteil ein bevorzugter Ort solidarischer Bewährung, an dem die Christen sich den konkreten Aufgaben ihrer Situation stellen und nach der eingangs geschilderten Methode, also unter Anwendung von Vernunft, Erfahrung und wissenschaftlichem Sachverstand und zugleich im Hören auf das ungekürzte *eine* Wort Gottes in Evangelium und Gesetz prüfen, wie diese Aufgaben hier und heute am relativ besten zu lösen sind.

### *Recht und Revolution*

Von dieser Sicht aus gewinnt die Rechtstheologie vielleicht auch am ehesten Zugang zu dem Problem der Revolution. Sie erschwert es zumindest, den jeweiligen Status quo mit einer ewigen göttlichen Ordnung zu identifizieren, sich Veränderungen prinzipiell zu widersetzen oder sich in Zeiten des Wandels mit den herkömmlichen Antworten auf Fragen wie Geburtenkontrolle, Eigentumsregelung oder Scheidung zu begnügen (vgl. 69 und 29). Die Theologen werden zu prüfen haben, ob man noch weitergehen und die im Reich des wiederkommenden Herrn gültige künftige Gerechtigkeit als fernen Orientierungspunkt für christliches Rechtsdenken ansehen kann. Eine solche „Rechtstheologie der Hoffnung“ könnte ähnliche reformfreundige, ja revolutionäre Impulse zur Folge haben wie seinerzeit das Naturrecht der Aufklärung, das dem unerträglichen Rechtszustand jener Zeit das Pathos eines ersehnten, natur- und vernunftgemäßen, gerechten Rechts entgegenstellte. Der vorliegende Beitrag muß sich auf einige mehr juristische Bemerkungen zu der in Genf gestellten Frage beschränken (27), welchen konstruktiven Beitrag das menschliche Recht in revolutionären Situationen leisten kann, wobei ich vorab auf den instruktiven Bericht von Trutz Rendtorff „Revolution und Rechtsordnung“ verweisen darf<sup>16</sup>.

Unter Revolution verstand man in Genf zweierlei: einerseits einen raschen, fundamentalen Umbruch der sozialen, ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse als Folge etwa der technischen Revolution und andererseits den aktiv

gewollten, notfalls gewaltsamen Umsturz der bestehenden Ordnung. Das Recht kann seiner Funktion nach zu solchen Veränderungen immer nur einen begrenzten Beitrag leisten. Denn die Rechtsordnung ist in ihrem Zusammenwirken von Normen, Strukturen und Vollzugsgewalt eine Ordnung der bestehenden Verhältnisse, und revolutionäre Entwicklungen bahnen sich erfahrungsgemäß vorwiegend in außerrechtlichen Bereichen an oder brechen als Widerspruch gegen die rechtliche Zementierung unerträglich gewordener Verhältnisse aus.

Eine Rechtsordnung muß aber nicht notwendig konservativ-statisch sein, und m. E. läßt sich ihre Qualität auch danach beurteilen, wieweit sie offen ist für Reformen, wieweit sie also auf einen dialogischen Prozeß in dem schon erwähnten Sinne angelegt ist und damit das gewaltsame Erzwingen von Änderungen möglichst erübrigt. In Genf forderte man wiederholt, daß die Rechtsordnung geeignete Mechanismen umfassen muß, die Veränderungen ermöglichen (16, 30), und das ist wohl auch der bevorzugte Beitrag des Rechts für revolutionäre Situationen. Dazu kann gehören, daß die Verfassung Leitwerte aufstellt, deren Anerkennung notfalls durch Gerichte erzwungen werden kann (vgl. den Kampf um die Bürgerrechte in den USA), daß eine evolutionäre Rechtsfortbildung durch Gesetzgebung und Rechtsprechung unter Anerkennung eines sogenannten richterlichen Prüfungsrechtes begünstigt und die öffentliche Diskussion von Reformvorschlägen durch die Opposition und Kräfte des außerparlamentarischen Raumes gewährleistet werden sowie Staatsschutz- und Notstandsmaßnahmen gegenüber Gegnern der bestehenden Ordnung auf wirklich ernste Gefährdungen dieser Ordnung beschränkt bleiben. In Genf bezeichnete man es als Aufgabe der Christen, die Chancen eines solchen Systems voll zur Unterstützung und Verwirklichung der verfassungsmäßigen Ordnung auszunutzen und allmähliche Verbesserungen durch Inanspruchnahme der bestehenden Möglichkeiten gewissermaßen „herauszuprozessieren“ (81).

Es gibt aber, so heißt es weiter im Bericht (82), offensichtlich Fälle, in denen 1. Verfassungen keine angemessenen Garantien bieten, 2. die Gesetzgebung nicht verfassungskonform ist, 3. die Machtstrukturen eine gute Verfassung und Gesetzgebung unwirksam machen oder 4. keine angemessenen Möglichkeiten für wirksame, hinreichend rasche Änderungen und Ergänzungen zur Verfügung stehen. Solche Verhältnisse können zu einer verständlichen Vertrauenskrise gegenüber dem Recht schlechthin führen. In Wahrheit offenbaren sie allerdings nur das Versagen der Verantwortlichen und erhärten die mitunter geleugnete These, daß es eben relativ bessere und relativ schlechtere Rechtsordnungen gibt. Die Rechtslehre bietet für solche Fälle den Gedanken des Widerstandsrechts an, das in Genf in abgestufter Form überraschend eindeutig anerkannt wurde: „Wir glauben, daß zur Verteidigung der Verfassung Gesetze übertreten werden können und daß die Verfassung zur Verteidigung der Menschenrechte übertreten werden kann“ (82, vgl. 92).

Dieses Widerstandsrecht wird eindrucksvoll in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 formuliert und könnte nach Ansicht des Bundesverfassungsgerichtes auch dem Grundgesetz der Bundesrepublik inhärent sein<sup>14</sup>. Keine Rechtsordnung wird freilich darauf verzichten, es nach Voraussetzung, Grenzen und Mitteln zu präzisieren. Dabei kann in der rechtlichen Anerkennung eines passiven Widerstandes, der sich als negatives Nicht-Befolgen staatlicher Anforderungen äußert, einschließlich der Anerkennung der Wehrdienstverweigerung, weitergegangen werden als in der rechtlichen Respektierung des aktiven Widerstandes, insbesondere soweit dieser durch gewaltsame Mittel ausgeübt wird. Nach Auffassung des Bundesverfassungsgerichtes setzt die Ausübung des aktiven Widerstandsrechts voraus, daß es als Notrecht die Bewahrung oder Wiederherstellung der verfassungsmäßigen Ordnung bezweckt, daß das bekämpfte Unrecht offenkundig ist und daß alle in der Rechtsordnung vorgesehenen Rechtsbehelfe keine Aussicht auf wirksame Hilfe mehr bieten. Auch in Genf dachte man auf dieser Linie, ging aber noch einen Schritt weiter, indem man sogar die aktive Beteiligung an der revolutionären, gewaltsamen Beseitigung einer bestehenden verfassungsmäßigen Ordnung erörterte und zur Verteidigung der Menschenrechte in außergewöhnlichen Situationen als ultima ratio nicht für ausgeschlossen hielt (84). Dieser weitere Schritt wird aber wohl ein kasuistisch nicht zu umschreibendes Wagnis bleiben müssen, das ethisch geboten sein kann, aber im positiven Recht eines jeden Staates als Hochverrat behandelt werden wird. In Genf sah man deutlich die Problematik dieses Grenzfalles. Bei aller Offenheit für revolutionäre Veränderungen verwarf man eine „eschatologische Romantisierung“ der Revolution (33, 37), die den revolutionären Prozeß als solchen, ähnlich wie früher einmal den Krieg, zum Vater aller Dinge macht. Man wies darauf hin, es gebe keine Garantie dafür, daß die tatsächlichen Ergebnisse der Gewaltanwendung den erstrebten Ergebnissen entsprechen und daß die Gewalt, wenn sie einmal freigesetzt ist, von ihren Initiatoren kontrolliert werden kann. Daher forderte man eine genaue Bestimmung der Ziele, für die Gewalt angewendet wird, eine klare Erkenntnis der in der Gewaltanwendung liegenden Übel und das Bemühen, sie immer durch Barmherzigkeit zu mildern (85).

Für die Rechtsethik wirft dieser Grenzfall namentlich vier, teils schon in Genf angeschnittene Fragen auf: Lassen sich, erstens, aus dem Gedanken des *ius gentium* und des Natur-Unrechts, die sich bei der nachträglichen Beurteilung nationalsozialistischer Unrechtsmaßnahmen als sehr fruchtbar erwiesen haben, Kriterien für einen revolutionären Umsturz bestehender Ordnungen gewinnen? Welche Folgerungen sind, zweitens, aus der rechtsgeschichtlich erhärteten Erfahrung zu ziehen, daß auch revolutionäre Veränderungen niemals die unerreichbare, vollkommene Gerechtigkeit schaffen können, sondern bestenfalls ein dialektischer Prozeß von Verbesserung zu Verbesserung und zugleich von Irrtum zu Irrtum sein

können, daß aber häufig die erfolgreichen Revolutionäre zu konservativ-tyrannischen Gegnern weiterer Veränderungen werden (vgl. 56)? Müßte nicht zumindest jedes revolutionäre Konzept von Anfang an rechtliche Strukturen für eine Fortsetzung des Veränderungsprozesses auch nach gelungenem Umsturz umfassen (26)? Wann kann, drittens, das durch eine erfolgreiche Revolution geschaffene neue Recht anerkannt werden (31)? Genügt zur Beantwortung dieser Frage insbesondere der Grundsatz von der normativen Kraft des Faktischen? Was folgt, viertens und letztens, daraus, daß angesichts der Machtmittel der modernen Staatsapparate die gewaltsamen Revolutionen ähnlich problematisch werden wie angesichts der Massenvernichtungsmittel eine kriegerische Lösung zwischen den Staaten? Zwingt diese Einsicht nicht dazu, nicht nur energisch für die Beseitigung der Ursachen von sozialen und internationalen Konflikten einzutreten, sondern zugleich dafür, daß verbleibende Konflikte mit den Mitteln einer dazu geeigneten Rechtsordnung bewältigt werden können? Das Verfahren, eine solche Rechtsordnung zu schaffen, beschrieb Kohnstamm in seinem erwähnten Vortrag „Friede im Atomzeitalter“ als die niedere, aufreibende, geduldige und unromantische Aufgabe, innerhalb der vorhandenen Strukturen die Risse aufzuspüren, wo eine Verwandlung ansetzen könnte, und dann an die Arbeit zu gehen.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> „Appell an die Kirchen der Welt“, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen, 1967. Die Ziffern in den Klammern bedeuten, wenn nichts anderes gesagt wird, die Abschnitte des Sektionsberichts II.

<sup>2</sup> „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, herausgegeben von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates, 1938, S. 134 f.

<sup>3</sup> Die erste Vollversammlung des ÖRK, Furche-Verlag, Tübingen 1948, S. 122.

<sup>4</sup> „Die Treysa-Konferenz 1950“, herausgegeben von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates, S. 4.

<sup>5</sup> Einen Überblick enthält meine Dissertation: „Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie“, Bonn 1952. Neuerdings vom katholischen Standpunkt die Dissertation von Alfred Reber: „Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute“, Frankfurt 1962.

<sup>6</sup> Verhandlungsbericht, Referate und Thesen. Erschienen 1950 bei Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

<sup>7</sup> Herausgegeben 1956 von Hans Dombois.

<sup>8</sup> Deren Schrittmacher in der deutschen Rechtstheologie war Ernst Wolf in seinem denkwürdigen Vortrag „Königsherrschaft Christi und der Staat“, Heft 64 der Reihe „Theologische Existenz heute“.

<sup>9</sup> Vgl. dazu den Genfer Eröffnungsvortrag von Visser 't Hooft, S. 35.

<sup>10</sup> „Appell an die Kirchen der Welt“, S. 100 ff.

<sup>11</sup> „Kirche und Welt in ökumenischer Sicht“, S. 121 f.

<sup>12</sup> Wegen weiterer Einzelheiten darf ich auf frühere Veröffentlichungen verweisen: Zum Überblick über die Strömungen der Rechts-theologie „Hören und Handeln“, Festschrift f. E. Wolf, 1962, S. 341 ff; zur Problematik einer Verchristlichung des Rechts „Katholisierung des Rechts?“, Heft 16 der Bensheimer Hefte, 1962; zum Problem von Strafrecht und Ethik „Zur rechtlichen Beurteilung von Schwangerschaftsunterbrechungen und Sterilisationen“, in Band 41 der Stundenbücher, 1964, S. 146 ff; zum Thema des Rechtsstaates „Ist in der theolog. Ethik Platz für den Rechtsstaat?“ in „Kirche in der Zeit“, 1963, S. 6 ff und in Heft 119 der Reihe „Theologische Existenz heute“, 1964; zur Fortbildung des traditionellen Rechtsstaatsgedankens zum demokratischen und sozialen Rechtsstaat „Formierte Gesellschaft oder sozialer Rechtsstaat?“ in „Kirche in der Zeit“, 1966, S. 486 ff.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Rolf-Peter Calliess „Kirche und Demokratie“, Heft 133 der Reihe „Theologische Existenz heute“, 1966.

<sup>14</sup> Im sog. KPD-Urteil.

<sup>15</sup> Zum demokratischen Rechtsstaat und seiner theologischen Würdigung siehe die Beiträge von Ulrich Scheuner, Ernst Wolf und Helmut Simon in Heft 119 der Reihe „Theologische Existenz heute“, 1964.

<sup>16</sup> Ökumenische Rundschau 1967, S. 81 ff.

# DER ÖKUMENISCHE ERTRAG DER LUTHERISCH-REFORMIERTEN GESPRÄCHE IN EUROPA

VON WILHELM DANTINE

Es war ein Theologengespräch, das sich an die vier Jahre hindurch erstreckte, von dem im folgenden die Rede ist<sup>1</sup>. Seine Aufgabe war streng theologischer Natur, und es hatte sich glücklich so gefügt, daß der theologische Eros von Anfang an die Zügel ergriff und nicht mehr losließ und die Verhandlungen so leitete, daß kirchenpolitischer Pragmatismus und konfessionell-ökumenische Strategie jeweils neu durch die Suche nach der theologischen Wahrheit aus dem Felde geschlagen werden konnten.

Es ist ein verhältnismäßig schmales Ergebnis, das wir unseren Kirchen hier vorgelegen, aber in der Beschränkung auf diese wenigen theologischen „Thesen“ und den „Bericht“ dürfte vielleicht — wenn man als Teilnehmer einmal so unbescheiden reden darf — eine der wichtigen Leistungen dieser Arbeit zu sehen sein, der sich diese Theologen, die aus den europäischen lutherischen und reformierten Kirchen entsandt waren (Unions-Leute fehlten!), in Verantwortung gegenüber ihren Kirchen unterzogen hatten. Das Bewußtsein, erst bruchstückhaft Teilfragen angeschnitten zu haben, dies aber wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die theologische Existenz unserer Kirchen umfassend und gründlich tun zu müssen, war in allen Phasen dieses Arbeitsganges lebendig. Genau dies aber darf beanspruchen, als ein echtes Charakteristikum einer „ökumenischen“ Theologie gewertet zu werden. Es konnte sich eben nicht mehr darum handeln, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Gegenüberstellung aufzuzählen und dazu theologische Erläuterungen zu geben. Es ging aber auch nicht mehr an, Sinn und Wert dieses Gegenüber dadurch zu relativieren, daß man Gemeinsames aus den Gegensätzen durchscheinen läßt und damit dem Salz seine wirksame Bitterkeit und seine reinigende Kraft nimmt. Vielmehr stand die unerbittliche Frage nach der wirklichen, gegenwärtigen Wahrheit und ihrer geschichtlichen Kraft jeweils zur Debatte, so daß wir nicht mehr nur über konfessionelle Wahrheitsmomente nachdenken konnten, sondern in Konfrontation mit den Aussagen der Bibel bezeugen mußten, was wir heute als evangelische Wahrheit erkennen und anerkennen können. Gemäß dieser geleisteten theologischen Anstrengung kann es hier nur unsere Aufgabe sein, diese als solche im Blick auf ihren ökumenischen Aspekt zu untersuchen. Wie die kontinentalen Kirchen auf das „Gespräch“ ihrer Theologen reagieren werden, steht ja noch offen in der

Geschichte unserer Gegenwart; dies wird aber mitbestimmt werden davon, wie nun die Debatte über die Thesen sich gestaltet.

Es dürfte sinnvoll sein, wenn wir uns im Anschluß an den „Bericht“ klarzumachen versuchen, in welcher ökumenischen Situation sich die beiden protestantischen Kirchen in Europa befinden. Diese ist nicht nur nicht uninteressant, sondern neuerdings hat sie durch die Veröffentlichung des parallellaufenden amerikanischen „Gespräches“ eine charakteristische Beleuchtung erfahren. Es dürfte für nicht wenige europäische Lutheraner ziemlich überraschend gekommen sein, daß ausgerechnet die durch keine „Union“ belasteten amerikanischen Lutheraner, die deshalb bei uns vielfach hoch im Kurs standen, plötzlich mit den Calvinisten gemeinsam auf den Plan traten und sich nicht scheuten, der gemeinsamen Veröffentlichung einen provozierenden Titel zu geben<sup>2</sup>, der auf alle Fälle einen Ausbruch aus jener strengen konfessionshistorischen Zwei-Bereiche-Doktrin der gemeinsamen protestantischen Tradition andeuten soll, nach welcher die unmittelbar aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bis in alle Ewigkeit dazu verdammt seien, zu ko-existieren, d. h. nebeneinander einhergehend zu verbleiben. Es scheint jedenfalls so, als ergreife die ökumenische Woge einer kritischen Rückfrage an den bisherigen kirchengeschichtlichen Weg der Konfessionen nun auch in den USA und sonst in der Welt das bislang seltsam ausgesparte Feld der Beziehung zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, was übrigens auch das neue Heft der „Lutherischen Rundschau“<sup>3</sup> zum Thema des Reformationsjubiläums deutlich demonstriert.

Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die relativ starke Zurückhaltung der kirchlichen Gremien<sup>4</sup> gegenüber einer fortschreitenden Annäherung der beiden Kirchen speziell in Mitteleuropa mit unserer besonderen geistigen und kirchlichen Geschichte sowie mit deren eigenwilligen Deutung und Schau zusammenhängt. Obwohl es weder mit den historischen Tatsachen noch auch mit der geistigen und geistlich-theologischen Entwicklung in der Bevölkerung wie in der kirchlich engagierten und aktiven Laienschaft, mit Einschluß vieler Pfarrer, im Einklang steht, hält sich hartnäckig das Dogma von einer zerstörerischen und auflösenden Wirkung all dessen, was auch nur entfernt nach „Union“ riecht. Die Erinnerung daran, daß sich z. T. in Unionsgebieten die aufklärerischen und liberalen Tendenzen relativ stark halten und durchsetzen konnten, hat nicht nur vergessen lassen, daß dies in konfessionsgebundenen Kirchen z. T. mindestens ebenso sehr der Fall war, sondern bis heute ist nicht recht ekklesiologisch jenes Phänomen untersucht worden, das doch so eindrücklich vor aller Augen stand, nämlich die eigentümliche Widerstandskraft der Unionsgebiete im Kirchenkampf. Nicht, daß dieses Phänomen nicht häufig genug zur Kenntnis genommen, belobt oder auch in seiner fruchtrtragenden Realität beargwöhnt worden wäre, aber für die ekklesiologische Reflexion hat es noch kaum etwas abgegeben. Die Zwangsvorstellung von der kirchen- und glau-

benszerstörenden Wirkung aller Union blieb nicht nur, sondern verstärkte sich, schuf den Unionschristen heute noch z. T. ein schlechtes Gewissen und lähmt den gemeinsamen kirchlichen Willen, neu nach einer Ekklesiologie zu suchen, die fähig ist, das tradierte Konfessionskirchentum ebenso wie die Unionen kritisch nach ihrer wahren kirchlichen Existenz zu befragen und die erstaunliche Heiligung des ewigen Nebeneinander nach ihrer Berechtigung sich ausweisen zu lassen.

Eine Enttabuisierung dieses seltsamen innerprotestantischen Dreiecksverhältnisses: Luthertum—Calvinismus—Union kann unter ökumenischem Aspekt nur hilfreich und sinnvoll sein. Denn die theologische Statik dieser Relation hat ohne Frage dazu beigetragen, daß das theologische Gewicht des Protestantismus im Gespräch der Kirchen untereinander, insbesondere seit der Einbeziehung der östlichen Orthodoxie und dem beginnenden Dialog mit Rom, seltsam zurücktrat, trotz der starken Positionen, die dem Lutherischen und Reformierten Weltbund innerhalb des Ökumenischen Rates zukommen. Aber schon der Umstand, daß die beiden Weltbünde nur bedingt den deutschen Unionsprotestantismus vertreten können, verweist auf ein hier vorliegendes Dilemma, das nach seiner Überwindung ruft. Oder sollte es wirklich sinnvoll sein, daß die ökumenische Vorarbeit, die die Unionen auf alle Fälle auf innerprotestantischem Terrain geleistet haben, wie auch immer man zu den sie gründenden Vorgängen im 19. Jahrhundert steht, im Zeichen der Ökumene und nun angesichts des Reformationsjubiläums im zwanzigsten Jahrhundert auf Eis gelegt bleibt?

Es mag ein historischer Zufall sein, daß diese lutherisch-reformierten Gespräche ihre vorläufige Zwischenbilanz im selben Jahre vorlegen, in dem der Protestantismus die 450. Wiederkehr des Reformationsbeginnes begeht. Schon aus den bisherigen Hinweisen geht hervor, daß es den Gesprächsteilnehmern stets darum ging, die Sicht auf den reformatorischen Ursprung der lutherisch-reformierten Gemeinsamkeit wie auf ihre Gegensätze freizulegen, und darum bei aller gebührenden Einschätzung der geschichtsmächtigen Kraft, die zur Herausbildung des beiderseitigen konfessionellen Kirchentums führte, doch Orientierung und Maß nicht bei letzterem, sondern beim Ereignis der Reformation selbst zu nehmen. Denn daß dieses unmittelbar heute wieder neu zur Debatte steht, und zwar in geistigen Räumen, die selbst nichts oder kaum etwas mit dem kirchlichen Protestantismus zu tun haben<sup>5</sup>, sollte doch wohl nicht übersehen werden, ob uns dies nun lieb oder leid ist. Dieser Durchsicht zurück zum eigentlichen Pulsschlag des reformatorischen Geschehens entspricht andererseits die gemeinsame Absicht des gesamten Theologenteams, die Frage nach der in der Gegenwart sinnerfüllten und für die Zukunft tragfähigen Verbindlichkeit der theologischen Wahrheit streng und kompromißlos zu stellen. Das wiederum mußte bedeuten, daß bei aller Ernstnahme des ökumenischen Anliegens doch auch keineswegs bloß Lieblingsgedanken der ökumenischen Aktivisten unserer Tage als Leitmotive angenommen werden konnten, sondern

diese ebenso streng wie die konfessionskirchlichen Traditionen einer kritischen Überprüfung zu unterziehen waren, wie verantwortliche evangelische Theologie allezeit die Aufgabe hat, ihr Wächteramt nach allen Seiten hin wahrzunehmen.

Wir haben mit dieser Einleitung in etwa den Hintergrund zu beleuchten versucht, aus dem die theologischen Thesen, aber auch vor allem der „Bericht“<sup>6</sup> hervorgegangen ist. Letzterer soll für sich sprechen und wird hier nicht näher erläutert. Im folgenden sei daher der Blick vorwiegend auf die Thesenreihen gerichtet, wobei ich mir herausnehme, die Thesen über das „Gesetz“ vorwegzunehmen, weil sie wohl diejenigen sein werden, die künftig am meisten zur Debatte stehen dürften. Man darf zudem wohl auch ein wenig aus der Schule plaudern und berichten, daß in der sehr nachhaltigen Diskussion über die Theologie des Gesetzes das lutherisch-reformierte Theologenteam erst so recht in den eigenen theologischen Dialog eingetreten ist, der für die Ergebnisse insgesamt dann maßgeblich wurde. So sind zwar die Thesen über das „Wort Gottes“ als erste behandelt worden, ihre endgültige Ausfeilung wurde aber erst nach der Verabschiedung der Gesetzes- und Bekenntnisthesen vorgenommen, so daß auch sie noch von der Diskussionserfahrung um das „Gesetz“ mitbestimmt wurden. Die Aufmerksamkeit gegenüber der Selbsterfahrung unserer Gesprächssituation dürfte kein unwichtiges Detail im Ganzen der vorgelegten Arbeit darstellen, und dem soll nun auch hier in etwa Rechnung getragen werden.

### 1. Zur Theologie des „Gesetzes“

Schon der Umstand, daß die lutherisch-reformierte Theologenkommision eine eigene Thesenreihe über das „Gesetz“ in Angriff nahm und dann auch formulierte, ist nicht ohne Bedeutung. Naturgemäß hatte sich in der umfangreichen und z. T. leidenschaftlichen Diskussion über das „Wort Gottes“ die Notwendigkeit herausgestellt, das Problem von „Gesetz und Evangelium“ in Angriff zu nehmen. Für die nach gründlicher Erörterung erfolgte Entscheidung für eine gesonderte Behandlung einer Theologie des Gesetzes war nicht so sehr ausschlaggebend gewesen, daß eine Bearbeitung des gesamten Fragenkomplexes der Relation Gesetz—Evangelium rein zeitmäßig die Theologengruppe überfordert hätte, vielmehr schälte sich bald die Einsicht heraus, daß die traditionelle stereotype Thematik der Relation dieser beiden Größen wesentliche Aspekte des Gesetzes ungebührlich in den Hintergrund treten läßt, und zwar gerade solche, die für das Gespräch der Konfessionen von Wichtigkeit sind. Natürlich blieb die Zuordnung und das Gegenüber des Evangeliums jederzeit zu bedenken, und dies ist auch in den, den Formulierungen vorausgehenden, Referaten und Aussprachen ausgiebig geschehen, so daß diese Relation in die Thesen selbst impliziert wurde. Wir treten jetzt in die Erörterung einiger besonderer Problemkreise ein.

a. Wer die außerordentlich komprimierten Sätze der „Thesen über das Gesetz“<sup>7</sup> aufmerksam studiert, wird feststellen können, daß möglichst sparsam mit der überlieferten Terminologie umgegangen wird und sie nur an einigen Stellen begegnet, andererseits aber die reformatorischen wie die konfessionstheologischen Fragestellungen durchaus aufgenommen erscheinen. In besonderer Weise gilt dies für die Lehre vom *usus legis*, vom „Gebrauch des Gesetzes“. Wir erinnern uns, daß man bis vor kurzem hier insofern eine besondere luth.-ref. Lehrdifferenz erblickte, als man an der Vorliebe für den *tertius usus* (dritten Gebrauch) einen reformierten Hang zur Gesetzlichkeit feststellte, während umgekehrt den Lutheranern, ungeachtet der Herkunft des *tertius usus* von Melanchthon und seiner Verankerung in der Konkordienformel, vorgeworfen wurde, ihr Desinteresse am „dritten Brauch“ mache von vornherein ihre Ethik kraftlos und schaffe eine Anfälligkeit für eine naturrechtliche Ordnungstheologie, die das Evangelium für die Aufgabe der Weltgestaltung nahezu außer Kurs setze. Hier mündet ja auch der heiße Streit um die „Zwei-Reiche-Lehre“ oder setzt hier an, wie man will. Nun hat aber eine gewissenhafte Untersuchung der theologiegeschichtlichen Entwicklung gezeigt, daß die Gesetzeslehre als Ganzes und mit ihr auch besonders die Frage nach den verschiedenen *usus* wie aber auch die Zwei-Reiche-Lehre erst seit etwa hundert Jahren zum spezifischen innerprotestantischen Streitobjekt geworden ist. Zwar liegen sicherlich von Anfang an in der je verschiedenen Akzentuierung des „ersten“ und „dritten“ Brauches des Gesetzes Differenzierungen vor, die nicht bagatellisiert werden dürfen. Die reformierte Vorliebe für ein „Weisungs“-Verständnis des Gesetzes steht in einem inneren Zusammenhang mit ihrer Betonung der Weltheiligung, und zwar in Form einer bestimmten Art von „Christianisierung“, die den lutherischen Verdacht, hier schienen problematische theo- und christokratische, vielleicht sogar ekklesiokratische Intentionen auf, nicht ohne Berechtigung lassen. Andererseits aber ging das ursprünglich lutherische Verständnis des *usus primus legis* (erster Gebrauch des Gesetzes), die Anwendung des Gesetzes auf das breite Welt-Feld der *iustitia civilis*, der „bürgerlichen Gerechtigkeit“, ebenfalls auf eine Welt-Heiligung aus dem Glauben aus — man denke nur an die Idee vom Berufsgedanken in seiner ursprünglichen Absicht. Die spätere Preisgabe des Welt-Geschehens an eigenständig-autonome „Ordnungen“ stellt einen Verfall dar, der durch das in der altprotestantischen Orthodoxie wieder zur Herrschaft gelangende naturrechtliche Ordo-Denken veranlaßt oder zum mindesten ermöglicht war. Dadurch wurde nämlich das Feld der natürlichen Sittlichkeit und der bürgerlichen Ordnungen, d. h. das sogenannte „Reich zur Linken“, zwangsläufig dem Anspruch des „Gesetzes“ wie des „Evangeliums“ entrückt, bzw. es wurden infolge der noch anhaltenden religiös-christlichen Grundhaltung die an sich autonomen ontologischen Strukturen des Welt-Ordo als eigenständige Offenbarungsstrukturen sanktioniert und damit die Unerreichbarkeit der „Welt“ für den Herrschaftsanspruch Christi geradezu legiti-

miert. Das steht nicht nur der Grundintention von Luthers Rede von den beiden Reichen oder Regimenten entgegen, sondern macht auch die weiterverwendete Rede vom *primus usus legis* zu einer direkten „Leerformel“ — hier werden die Konsequenzen des orthodoxen Rückfalles in das Schema von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung deutlich. Infolge der charakteristisch anderen geistigen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten im reformierten Einflußbereich hat sich dort der durchaus analoge Einfluß durch die aristotelische Schulphilosophie anders ausgewirkt: Es kam zu einer Art Neutralisierung und Entmythisierung des Feldes des natürlichen Rechtes, das freilich auch nicht so stark als „Reich zur Linken Gottes“ religiös aufgewertet worden war und darum die Nötigung mit sich brachte, diesen ganzen Bereich erst christlich zu überformen, d. h. zu christianisieren. Hier schien (und scheint vielen heute noch!) die Anwendung des dritten Brauches des Gesetzes wirkliche Hoffnungschancen zu besitzen. Heute allerdings, in einer nach nihilistischen Epoche, da fortschreitende, geistig-geschichtliche Prozesse die früheren Gegebenheiten zerstört und verwandelt haben und da die Theologie ganz allgemein von den naturrechtlich-ontologistischen Strukturen sich zu befreien unterwegs ist, scheint es möglich und sinnvoll zu werden, die reformatorischen Intentionen wieder unmittelbar aufzunehmen. Dann aber ist der Gedanke der Welt-Heiligung mit Hilfe des *usus primus* mit der Intention des *usus tertius* nicht mehr im absoluten Gegensatz zu begreifen, vielmehr können sich die hier nur mehr vorliegenden verschiedenen Akzentuierungen komplementär ergänzen. Das bedeutet aber, daß es sinnlos geworden ist, an dieser Stelle das konfessionelle Kriegsbeil zu schwingen und eine gegenseitige Verketterung durchzuhalten. Die notwendigen Abgrenzungen nach beiden Seiten und ihren Extremauswüchsen sind in gemeinsamer theologischer Verantwortung durchaus gemeinsam formulierbar.

b. Diese eben angedeutete Sicht resultiert nun aus theologischen Einsichten, die das gesamte Verständnis des christlichen Glaubens betreffen, was verständlicherweise in den knappen Thesen nicht explizit ausgeführt werden konnte. An einer Stelle aber, in den Thesen 4—6, kommt dies doch unmittelbar zur Sprache. Hier wurde die traditionelle lutherische Bezogenheit von „Gesetz“ und „Schöpfung“ bewußt beibehalten und unterstrichen und konnte sich bei unseren reformierten Gesprächspartnern durchsetzen, nachdem in großer Einmütigkeit eine Theologie der Schöpfung erarbeitet war, die sich charakteristisch von dem altprotestantischen, bis in die Gegenwart reichenden Verständnis deutlich abhebt. Hier ist in der Kommission eine erhebliche und schwierige Arbeit geleistet worden, hier kamen aber auch in besonderer Weise Ergebnisse der modernen Bibelexegese ebenso wie neue systematische Gesichtspunkte zum Tragen. Die Beziehung von Schöpfung und Geschichte, das Verständnis der Schöpfung von der „Neuschöpfung“ her, überhaupt die Erkenntnis, daß Glaube an den Schöpfer seinen inneren Grund in der Versöhnungs- und Rechtfertigungsgewißheit hat — das alles beendet eine jahr-

hundertealte Tradition, die weit über die Scholastik zurückreicht und so stark war, daß sie den kirchlichen Protestantismus seinerzeit zu Vereinnahmungen wußte und die sie sprengenden Ansätze bei Luther, auf den wir uns heute berufen können, so gut wie gänzlich ausmerzen konnte. Diese althergebrachte Identifizierung von „Schöpfung“ mit „Natur“ im weitesten Sinne dieses Wortes ist uns trotz der bleibenden und wichtigen Verbindung zwischen diesen beiden Größen heute aus entscheidenden theologischen Gründen, die oben angedeutet sind, nicht mehr möglich. Das hat aber auch zur Folge, daß auch die ebenso alte selbstverständliche Analogie zwischen „Gesetz“ und „Naturgesetz“ wie überhaupt das ganze Denken im Schema der *analogia entis* aufgekündigt werden muß, was die gesamte Gesetzestheologie aus einer falschen ideologischen Fesselung freisetzt und Raum schafft, das Gesetz wieder gemäß seinen biblischen Intentionen freizulegen und zu verstehen.

c. Diese biblische Intention bei der Rede von „Gesetz“ schien uns nun in den Bekenntnisschriften beider Kirchen gut und in einer ähnlichen Weise vertreten und gewahrt zu sein. Sie wurde in den Thesen mit „Forderungswille Gottes“ wiedergegeben. Begreiflicherweise gab es über diese Definition eine ausgiebige Diskussion, die aber diese Formel bestätigte. In der Einigung auf diesen Terminus zeigt sich vielleicht am deutlichsten, in welchem Umfang das Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium bedacht wurde, ohne es zu explizieren. Indem lutherische und reformierte Theologen sich diese Formel aneignen konnten, ohne dabei irgendwie das eigene kirchliche Erbe preiszugeben oder zu verbiegen, wird eine Gemeinsamkeit sichtbar, die vor und über aller Differenzierung, die im Verständnis der beiden Konfessionen ausgeprägt worden sein mag, Geltung hat. Das bedeutet zunächst zweierlei: die Kontroverse über den Vorrang des Gesetzes vor dem Evangelium bzw. umgekehrt wird als eine Frage der Schultheologie, nicht aber eine zwischen den Bekenntnissen stehende erkannt und überdies als nicht fundamental beurteilt. Zweitens aber setzt sich in dieser Formulierung insofern ein bleibendes lutherisches Anliegen durch, als der fordernde und darum anklagende und verurteilende Charakter des Gesetzes deutlich erhalten bleibt, ja nachdrücklich akzentuiert wird. Man könnte auch sagen, daß die „forensische“ Struktur des Gesetzes gewahrt wird und somit die Bedeutung des *usus secundus*, des „zweiten Gebrauches“, als des *usus theologicus* (Luther) nicht verloren geht.

Dahinter steht wiederum eine sehr wesentliche und gründliche Diskussion mit neuerer Exegese, wobei man hier nachweisen kann, daß sich die Thesen keineswegs davon haben bestimmen lassen, alle gängigen Theologumena einfach nachzubeten. Bekanntlich neigen heute viele Theologen dazu, die spezifische paulinische Gesetzeslehre wie diejenige Luthers und der Reformatoren als einseitig und unerheblich zu disqualifizieren. Unser Gesprächskreis hat sich nun in großer Einmütigkeit trotz bewußter Würdigung und Anerkennung der in diesen Auffassungen beschlossenen Teilwahrheiten dazu bekannt, daß das Verständnis des Gesetzes als *lex*

*accusans et condemnatrix* (These 2) unter gesamtbiblischem und reformatorischem Aspekt unerläßlich ist. Damit ist auch der Zusammenhang des Gesetzes mit der biblischen Soteriologie, insbesondere der Rechtfertigung und der Eschatologie gesichert. — Vielleicht darf man hier sagen, daß in der Weise, in welcher die gemischte Kommission die biblische Auffassung (These 2 und 3) erarbeitete und formulierte, ein gutes Beispiel dafür geboten hat, wie die Bibel als *норма норманс*, die die *normae normatae* konfessioneller Formulierungen jederzeit kritisch überbietet, anerkannt und in Geltung gesetzt werden kann, ohne daß dabei die *norma normata* in der ihr eigentümlichen relativen Würde relativiert und minimalisiert würde. Das aber führt schon zu den Thesen über das „Bekenntnis“ (bes. Abschnitt C), die noch besonders zur Sprache kommen sollen.

Für eine Theologie des Gesetzes ist das Beispiel dieses Vorgehens deshalb so wichtig, weil es zeigen kann, wie es zur Wesensart des Gesetzes gehört, in der forensischen Forderungsstruktur unnachgiebig, in der materialen Füllung jedoch elastisch und variabel zu verfahren. Denn die jeweilige Forderung kann gar nicht aus dem Gesetz als solchem allein entwickelt werden: sie entsteht immer im Hören des Evangeliums angesichts der den Menschen bestimmenden und fordernden Situation. Der Zusammenhang von Gesetz und Ethik im Blick auf die den Menschen ansprechende „Wirklichkeit“ kann nur eingesehen werden, wenn gleichzeitig die Zu- und Unterordnung des Gesetzes zum Evangelium zugestanden wird. Der „Forderungswille“ wird gerade in seiner Radikalität weder aus einem materialen Normenkodex allein noch auch aus der fordernden Stimme der „Situation“ allein erkannt und erfahren, sondern beide, normative und situationsbedingte Forderung, kommen nur im Zusammenhang mit dem Versöhnungs- und Erlösungswillen Gottes in ihrer — eingeschränkten — Bedeutsamkeit für die Erkenntnis des göttlichen Willens zum Zuge. So aber kann die Forderungsstruktur des Gesetzes bei gleichzeitiger Flexibilität hinsichtlich seines materialen Gehaltes deutlich herausgestellt und festgehalten werden — was im übrigen bei den Thesen über das Wort Gottes und das Bekenntnis wiederum streng zu bedenken war. Die allgemeine, aber ungeheuer folgenreiche Bedeutung dieser Erkenntnis für die Ethik im ganzen ist nicht zu übersehen, wir können ihr hier aber nicht nachgehen. Zu unterstreichen aber ist, daß sich in dieser Sicht ein gemeinsamer lutherisch-reformierter Grundansatz für Anlage und Entfaltung einer Ethik zeigt, der nicht nur das bislang häufige gegenseitige konfessionelle Ausspielen auf ethischem Felde überholt sein läßt und sinnlos macht, sondern vielmehr auch einer Elastizität den Weg frei gibt, die besonderen lutherischen und reformierten Anliegen durchaus aufzunehmen und auszuarbeiten, sodann aber der protestantischen Stimme innerhalb der Ökumene bei deren ethischen Überlegungen eine Einsatzmöglichkeit verschaffen könnte, die bisher noch nicht so recht ausgelotet worden ist.

d. Die theologische Möglichkeit, so vom „Gesetz“ zu sprechen, liegt nun freilich in der Einsicht seines Bezuges zur Christologie beschlossen, wie das in etwa in

These 3 zum Ausdruck kommt. Wieder ist zu sagen, daß hier die Erkenntnisse der neueren biblischen Exegese dazu geführt haben, daß in dieser Hinsicht gemeinsame Aussagen gemacht werden konnten. Die Theologie des „Bundes“ hat dabei entscheidende Hilfestellungen geleistet und dazu geführt, daß die christologische Fundierung klar herausgestellt, zugleich aber das Charakteristische des Forderungswillens davon abgesondert, aber auch wieder zugeordnet dem Evangelium, gekennzeichnet werden konnte. Vielleicht wird gerade an diesem Punkte von bekannten lutherischen Positionen aus den „Thesen“ vorgeworfen werden, hier habe sich nun doch eine typisch reformierte Sicht durchgesetzt, und zwar im Gefolge der Theologie Barths. Es ist nun gewiß zuzugeben, daß man die Dinge so sehen kann — in der Tat manifestiert sich hier in gewisser Weise die theologie- und kirchengeschichtliche Bedeutung Karl Barths, die nicht mehr rückgängig gemacht werden dürfte. Wir sahen freilich andererseits, daß sonst in den Thesen vielfach die spezifischen Gedanken Barths zur Gesetzesfrage eher abgelehnt oder gemildert wurden, und — wenn man schon überhaupt solche Proporz-Anteile feststellen will — die lutherischen Härten in der Gesetzeslehre siegreich blieben. Wichtiger aber ist, daß eben auch die Lutheraner unter uns die Bedeutung des Bundesgedankens für die Gesetzeslehre bejahen und die christologische Klammer aller Rede von Gott bestätigt sehen wollten. Letztlich ist es auch gleichgültig, ob sich eine solche Erkenntnis den einen über die Barthsche oder eine andere Theologie oder aber anderen wieder unmittelbar über die alt- und neutestamentliche Exegese erschließt. Der Bezug des Forderungswillens Gottes auf seinen Erlösungswillen, der Umstand, daß auch das Evangelium ohne Relation zum Gesetz gar nicht in seiner Bedeutung zu verstehen ist, begründet die entscheidende gemeinsame christologische Grunderkenntnis, die unaufgebbar erscheint und zugleich die Möglichkeit eröffnet, die Lehre vom Gesetz so zu bestimmen, daß dieses, gerade weil christologisch fundiert, nicht mehr als *Lex Christi* oder als eine *lex christiana* auftreten muß — womit wieder einem wesentlichen lutherischen Anliegen Rechnung getragen und die Welt-Bedeutung der *Lex Dei* erkennbar gemacht wird. Gerade hierin dürfte aber auch im besonderen Maße der ökumenische Ertrag liegen, denn es läßt sich unschwer feststellen, daß gerade in ökumenischen Kreisen weithin eine Unsicherheit hinsichtlich der Gesetzesproblematik herrscht, die viele ehrliche Streiter ziemlich unbekümmert zwischen naturrechtlichen Vorstellungen und romantischen Christianisierungssehnsüchten hin- und herpendeln läßt, was im Blick auf die zunehmende Aufgabe eines Dialoges mit Rom einen manchmal besorgniserregenden Aspekt gewährt. Hier könnte eine in sich selbst gefestigte protestantische Stimme klärend und kritisch eine verläßliche Hilfe darstellen.

## 2. Wort Gottes — Gegenwart Gottes

Diese Thesen sind bewußt so knapp gefaßt worden. Der Grund hierfür liegt in der Einsicht, daß die Fülle und Komplexität der hier anstehenden Probleme so groß

ist, daß jeder Versuch, auch nur an einem Punkt auf Einzelheiten einzugehen, den Rahmen der Thesen überhaupt sprengen müßte. Dann aber wollten wir nicht mehr sagen, als was unumgänglich nötig für ein gemeinsames Sprechen ist. Selbstverständlich waren ja auch die Mitglieder des „Gespräches“ im einzelnen Vertreter jener „Verschiedenheiten“, von denen in der These 5 die Rede ist. Aber im Blick auf die im Schlußsatz derselben ausgesprochene Einmütigkeit hinsichtlich der wesentlichen Formulierungen sollten doch diese wieder so nachdrücklich wie möglich ausgesprochen werden.

a. Wichtig erscheint, daß die Überschrift nicht bloß allgemein vom „Wort Gottes“ spricht, sondern auf „Gegenwart Gottes“ hin ausgeweitet ist. Hierbei kommt bereits der ökumenische Aspekt zum Ausdruck, der in These 1 unmittelbar angesprochen ist. Es sollte nachdrücklich die Gemeinsamkeit der beiden Kirchen als „Kirchen des Wortes“ im ökumenischen Raum unterstrichen werden. Bibelautorität bis hin zu biblizistischen Auffassungen gibt es auch sonst in Kirchen, die dem Ökumenischen Rat angehören, aber reformiertes wie lutherisches Christentum kennt eben nicht bloß die formale Autorität der Schrift als letzte Instanz, sondern begreift die „Gegenwart Gottes“ als durch das „Wort“ vermittelt und erfahrbar. Der seit den Tagen der Reformation nötige Zwei-Fronten-Kampf gegenüber einem subjektivistisch-innerlichen Spiritualismus, der von der Gottunmittelbarkeit des menschlichen Geistes oder der vermittelten Spontaneität des Heiligen Geistes in der Seele träumt, auf der einen Seite, und gegenüber einem objektivistisch-sakramentalistischen Spiritualismus auf der anderen Seite, der ebenfalls über „Geist“ unmittelbar zu verfügen wähnt, da dieser als „eingegossene Gnade“ nicht durch die unerbittliche Krisis des „Wortes“ gehen muß, ist auch heute nicht überflüssig geworden, auch wenn sich die Formen des Subjektivismus wie des sakramental vermittelten Objektivismus natürlich stark verwandelt haben. Ohne leugnen zu wollen, daß auch lutherische und reformierte Tradition jenen beiden Versuchungen ausgesetzt war und ihnen z. T. auch erlegen ist, ist doch für beide Kirchen immer charakteristisch gewesen, daß in ihnen alle Gotteserfahrung, ohne deren Unmittelbarkeit als solche bestreiten zu wollen, unter die Krisis des Wortes Gottes gestellt wurde. Die Würde des biblischen Kanons und die „Wortlichkeit“ der Offenbarung, die sich gegenseitig bedingen, wie das immer schon in der überlieferten protestantischen Lehre vom *Verbum Dei* und der *Scriptura Sacra* gesehen wurde, bekunden in gleicher Weise, daß das im Menschenwort erscheinende Gotteswort, d. h. aber auch: das den Menschen anvertraute Gotteswort, jene enge Pforte ist, durch die hindurch allein sich die Kommunikation zwischen Gott und Mensch vollziehen kann.

b. Es könnte sein, daß mancher Leser der Thesen vergeblich nach einer wie immer gearteten „Inspirationslehre“ für die Bibel Ausschau hält. Auch in dieser Frage hat sich, ohne daß dies in den Formulierungen zum Ausdruck käme, die neuere

Theologie stark durchgesetzt. Dem geschichtlichen Denken ist eine Inspirationslehre jeder Art unzumutbar geworden; es läßt sich auch christologisch und vor allem pneumatologisch zeigen, daß dieses ganze Theologumenon von einer Sonderaktion des Geistes, die das Bibelbuch als besonderes pneumatisches Wunder herausstellt und auf diese Weise die Wahrheit und Verläßlichkeit seines Inhaltes begründet, gleichviel ob im Sinne einer Personal- oder Verbalinspiration, im Grunde genommen die Inkarnation und die Kenosis im Heilshandeln Gottes negiert. Konsequenterweise wird in den Thesen 3 und 4 die Autorität der Schrift ausschließlich christologisch-eschatologisch und damit „geschichtlich“ begründet. Gerade dadurch ergab sich aber auch für das Denken der Lutheraner und Reformierten in dieser Sache eine neue gemeinsame Basis, weil dadurch der Streit über das *capax infiniti* an Bedeutung und Aktualität verliert, was wiederum auf das Gesamtdenken über die „Gegenwart Gottes“ zurückwirkt. Denn die Präsenz Gottes im menschlichen Wort, das Christus bezeugt, ist weder mit metaphysischen noch mit psychologischen oder sonstigen Maßen zu messen, zu bestimmen oder festzustellen, sondern durch ihre werthafte Struktur ruft sie den Menschen in seine geschichtliche Verantwortung, nötigt ihn zu einem Ja und Nein und entzieht sich gerade in ihrem Gegenwärtigsein aller menschlichen, religiösen oder hieratischen Manipulation.

c. Mit dieser Erkenntnis hängt zusammen, daß sich die Erarbeitung der Thesen unter voller Ernstnahme und Berücksichtigung der kritisch-historischen Bibelforschung vollziehen konnte, zugleich aber auch in der Wachsamkeit, sich auch in dieser Sache nicht in die Gefangenschaft eines modernistischen Dogmatismus verstricken zu lassen. Von daher versteht sich der Versuch, in vorsichtiger, aber entschiedener Weise Abgrenzungen nach diversen Seiten zu ziehen. Es war dabei das bewußte Anliegen der Kommission, einerseits sachlich klar und deutlich zu sprechen, andererseits aber möglichst nicht in den Streit der theologischen Schulen unmittelbar einzutreten, sollte es sich doch um ein kirchliches Wort handeln, das sich als solches nicht mit dieser oder jener theologischen Richtung identifizieren darf. Die Ablehnung eines Wortverständnisses im Sinne eines „bloßen Hinweises“ bzw. einer „bloß informativen Mitteilung“ einerseits und andererseits im Sinne einer Isolierung des Wortgeschehens und seiner Qualifizierung als eigentliches Heilsgeschehen (These 3) trifft die extremen Konsequenzen verschiedener theologischer Schulen der Vergangenheit und Gegenwart, ohne die besonderen Anliegen und Intentionen solcher Schulen als solche disqualifizieren zu wollen. Diese Vorsicht will nicht als ängstliche Suche nach einem kompromißlerischen Mittelweg mißverstanden werden, sondern als resolute Warnung wie auch als Wagnis, den Weg der Theologie auch nach vorne offen zu halten.

Auch dies geschieht in ökumenischer Verantwortung, die auf die Kontinuität der christlichen Theologie ganz allgemein ebenso zu achten hat wie auf die Offen-

heit für eine künftige Geschichte, auch und gerade des theologischen Denkens. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang, ohne irgendeiner Art von protestantischer Überheblichkeit das Wort reden zu wollen, darauf verwiesen werden, daß es möglicherweise gerade Funktion und Amt der beiden reformatorischen Kirchen innerhalb des ökumenischen Chores sein könnte, die rechte Zuordnung von Freiheit und Bindung hinsichtlich der Funktion der Theologie für die Kirche überhaupt zu einer exemplarischen Darstellung zu bringen. Das Fieber, von dem offensichtlich der progressive katholische Ökumenismus derzeit geschüttelt wird – wenn man den vielen besorgten Stimmen von dort glauben darf –, das im übrigen zweifellos noch viel heftiger im Bereich der östlichen Orthodoxie ausbrechen müßte, wenn diese sich auf die Auseinandersetzung mit den Säkularisationstendenzen einlassen sollte, ohne die freilich ein Dialog mit der Gegenwart nicht zu haben ist, ist zwar auch dem Protestantismus keineswegs unbekannt, sondern begleitet seinen Weg schon lange. Aber das protestantische Wortverständnis verfügt über einen Grundansatz, der Wahrung der „Freiheit“ wie der „Bindung“ in gleicher Weise verspricht und überdies bereits in der Auseinandersetzung und dem Gespräch mit der Säkularisation bewährt ist. Diesen Grundansatz zunächst für den eigenen Bereich gemeinsam neu zu interpretieren und für die Gegenwart verständlich zu machen, war jedenfalls ein wichtiges Element bei dem Unternehmen dieser Thesenformulierung über das Wort und die Gegenwart Gottes.

### 3. *Das Problem des „Bekenntnisses“*

Es bedarf kaum vieler Erklärungen, warum sich unserem Theologenteam die Aufgabe aufdrängte, nun das „Bekenntnis“ zum Gegenstand unseres Nachdenkens zu machen und dazu eine Thesenreihe aufzustellen. Nicht nur zwingt die ökumenische „Welle“, die schließlich das ganze Gespräch initiierte und motivierte, die protestantischen Konfessionen, nach ihrem eigenen Selbstverständnis als „bekenntnisgebundene“ Kirchen zu fragen, sondern die innerprotestantische Situation selbst hält dieses Thema seit langem offen, insbesondere seit der durch die Nachkriegsentwicklung noch lange nicht zur Ruhe gekommenen, im deutschen Kirchenkampf aufgebrochenen Problematik zwischen aktuellem Bekennen und der Wahrung eines kirchenrechtlich verankerten Bekenntnisstandes. Im Gespräch zwischen Reformierten und Lutheranern liegt zudem hier eine Reihe von besonderen Verständnisschwierigkeiten vor, die überdies noch durch das hartnäckige Anhalten von Schlagworten belastet erscheint, wie etwa dasjenige von einem gefestigten lutherischen Bekenntnisstand und einem reformierten Pluralismus<sup>9</sup>. Angesichts des komplexen Materialbestandes erwies es sich als nötig, ausführlicher als sonst auf die biblischen Grundlagen und historischen Entwicklungsfaktoren einzugehen, so daß diese Thesenreihe die beiden anderen an Längenraum überflügelt. Wir versuchen wieder, an einigen Schwerpunkten die Intention dieser Thesen aufzuzeigen.

a. Vermutlich wird sich die Auseinandersetzung mit unserer Vorlage ganz besonders auf die auch in der Kommission lange und leidenschaftlich diskutierten Begriffe wie „vortheologische Motive“ und „nichttheologische Faktoren“ (A, V, 1) stürzen. Man wird dies mit einer gewissen Gelassenheit zu ertragen haben, ohne sich an der Ernstnahme dieser historischen Realitäten beirren lassen zu dürfen. Denn die Bekenntnisschriften tragen nicht nur nach ihrem theologischen Inhalt den Stempel ihrer Zeit, sondern die Weise ihrer In-Geltung-Setzung und ihrer juristischen Verankerung hängt vor allem so tief mit historischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen zusammen, die aber auch wieder auf den Inhalt und sein Verständnis einwirken, daß die beliebte Mißachtung jener Faktoren und Motive einer beliebten geistlichen Vogel-Strauß-Politik gleichkommt, die geeignet ist, das Bekenntnis zu tabuisieren. Dies aber läßt schon die in den Thesen kurz skizzierte „Geschichte des Bekenntnisses in der evangelischen Kirche“ selbst nicht zu (A, IV), soll nicht gemäß einer allerdings verbreiteten geschichtslosen und fiktiv-illusionären Auffassung so getan werden, als befänden wir uns noch im 16. oder 17. Jahrhundert. Es ist keineswegs bloß ein „ökumenisches“ Interesse, von vielen heute als „schwärmerisch“ gescholten, das die historische Bedingtheit der schriftlich fixierten Bekenntnisschriften beachtet sehen möchte, vielmehr entspricht es einer legitimen theologischen Notwendigkeit, die Dinge nüchtern so zu sehen, wie sie tatsächlich liegen. Dabei ist aus zwingenden theologischen Gründen zu bezeugen, daß die Einsicht in diese vor- und nichttheologischen Motive und Faktoren in keiner Weise den Wahrheitsanspruch der Bekenntnisinhalte in Frage stellt, sofern sich dieser angesichts des biblischen Zeugnisses beglaubigen läßt. Es geht in dieser Frage im Grunde um eine Befolgung der bekannten Selbsteinschätzung der *norma normata* im Sinne der lutherischen Konkordienformel, wie aber auch um die konsequente Weiterführung der Einsichten, die uns die Theologie des Gesetzes vermittelt hat, hier nun übersetzt auf das Verhältnis von Wahrheit und Lehrformulierung.

b. Die „Geschichte“ und ihre theologische Berücksichtigung hat nun keineswegs nur die Funktion der Erinnerung an die historische Bedingtheit der kirchlichen Lehrschriften. Sie begründet ebenso die Notwendigkeit des Sichaussprechens im Bekenntnis (C, II). Da sich das den Glauben begründende Evangelium nicht mit einer allgemeinen Wahrheit, sondern mit dem Zuspruch und Anspruch eines eschatologischen Geschichtsereignisses an den Menschen wendet und mit dem historischen Menschen Jesus von Nazareth unauflöslich verbunden ist, darum ist das Bekenntnis zu diesem geschichtlichen Jesus als Christus oder Herr unaufgebbar (B, I–III), und zwar so, daß es notwendig auch immer Bekenntnis der Kirche resp. der Gemeinde sein wird (B, III, b und C, III, c–e). Die geschichtliche Verkündigung des geschichtlichen Jesus wird in keiner geschichtlichen Stunde von einem geschichtlichen Bekennen, das immer auch Kirchen-Geschichte begründet und dokumentiert, frei sein. Die häufig anzutreffende Negation des Bekenntnisses unter dem

Schlagwort der „Geschichtlichkeit“ übersieht sowohl deren prinzipiellen und steten Bezug auf die geschene, gewordene Geschichte als auch die historische Relevanz des Christusereignisses überhaupt. So wenig das jeweilige kirchliche Bekenntnis einfach unter Berufung auf seine historische Bildung und seine juristische Setzung als unveränderbare Wahrheit deklariert werden kann, so wenig darf andererseits das Entstehen und der Gebrauch von Bekenntnisformulierungen an und für sich als illegitim oder problematisch diffamiert werden.

Die eigentliche Problematik der überlieferten kirchlichen Lehrbekenntnisse liegt darin, daß sie dann das aktuelle Bekennen des Einzelnen oder der Gemeinde überflüssig zu machen drohen, wenn sie rein traditionalistisch als objektives Wahrheitsgut angesehen und aus weltanschaulichen Gründen selbst dort verteidigt werden, wo sich das eigene Gewissen dagegen im Grunde auflehnt. Die Berechtigung des Gewissenseinspruchs wird freilich von den Thesen nicht durch Berufung auf die individuelle Freiheit begründet, sondern nachdrücklich mit dem im Bekenntnis bezeugten Glaubensinhalt selbst (C, IV, a—c). Darum wehren sie sich auch gegen das Mißverständnis des Bekenntnisses als „juristische Bindung an ein formuliertes Lehrsatz“ (C, VI) und sehen die Möglichkeit, „daß in einer neuen historischen Situation ein Bekenntniskonsensus gewonnen wird, ohne die Treue zu den geschichtlich einmal vollzogenen Lehrentscheidungen zu verletzen“ (C, V, Abs. 2). Die dort behauptete Wichtigkeit „für die Beziehung bekenntnisverschiedener Kirchen im reformatorischen Raum zueinander“ wird nachdrücklich zur Diskussion gestellt und enthält motorische Antriebskräfte für ein weiterführendes Gespräch zwischen den beiden Konfessionen.

c. Man wird mit einiger Berechtigung an diesen Thesen zu kritisieren haben, daß die ekklesiologische Problematik nur angedeutet wird und gewichtige Problemfelder, wie etwa das Kirchenrecht, nur flüchtig gestreift werden (z. B. A, V, 2 und C, V, 1). Die so wichtige Frage nach der Kirche als „Institution“ wird kaum gestellt oder jedenfalls nicht erörtert. Die ganze Thesenreihe wird sich, wie freilich auch die beiden anderen, nur als Teilaspekt eines größeren Ganzen verstehen können.

Allerdings liegt dies durchaus in der allgemeinen Intention der Thesen selbst. Sie geben sich bewußt als Zwischenbilanz, als vorläufige Rechenschaftsablage vor den Kirchen mit der Bitte an sie, zu prüfen und über die Weiterberatung zu befinden. Diese Bescheidenheit ist selber ein Hinweis auf die eingesehene Bedeutung einer gründlichen Selbstbefragung der Kirchen hinsichtlich ihres Konfessionsverständnisses, also ihres eigenen Selbstverständnisses, und dazu ist vielleicht der bruchstückhafte Charakter der bislang geleisteten Arbeit eine Hilfe zur Erkenntnis, zugleich aber auch eine deutliche Aufforderung, das Bisherige fortzusetzen, wobei sich die Ekklesiologie als Thema dringend anbietet. Man wird aber trotzdem nicht

leugnen müssen, daß jetzt schon einige Ergebnisse von ökumenischer Relevanz zu Tage getreten sind. Mit einem der wichtigsten wollen wir uns noch beschäftigen.

#### 4. Zum Problem der „Kirchentrennung“

Die noch ausstehende Behandlung ekklesiologischer Themen besagt nun freilich keineswegs ein Desinteresse unserer Arbeit an der „Kirche“ — im Gegenteil steht die gesamte Vorlage im Dienste der brennenden Gegenwartsfrage, die Leben und Gestalt der Kirche betreffen. Das wird naturgemäß vor allem am „Bericht“ deutlich, aber auch die Thesen bringen, abgesehen noch von dem impliziten, ekklesiologischen Moment im Problemkreis des Bekenntnisses, alle an einem Punkt eine ganz entschiedene Aussage hinsichtlich der „Kirche“. Und zwar ist es die „Kirchentrennung“, die jedesmal an entscheidender Stelle, nämlich als Abschluß und Konsequenzaussage, auftritt. Es ist zwar auch hier wieder so, daß der Begriff als solcher nicht ausführlich behandelt wird, er erscheint nicht einmal in substantivischer Form. Um so lapidarer klingen aber die Urteile: „aber von keiner (der Verschiedenheiten im Wortverständnis) könnte gesagt werden, daß ihr in der gegenwärtigen Situation kirchentrennende Bedeutung zukäme“ (Wort Gottes — Gegenwart Gottes, These 5) und „... vermögen wir in der Lehre vom Gesetz keinen kirchentrennenden Unterschied zwischen uns erkennen“ (Über das Gesetz, These 8). Die entsprechenden Sätze aus den Bekenntnis-Thesen (C, V) haben wir schon zitiert, es fehlt zwar dort das Wort, nicht aber die Sache dessen, was unter „nicht kirchentrennend“ gemeint ist. Entsprechend kehrt die Sache im „Bericht“ mit Betonung wieder (vor allem in VI, 1). Mit all dem ist aber nun als entscheidendes Problem die Frage aufgeworfen, was diese Behauptung: „nicht kirchentrennend“ eigentlich besagen will bzw. besagen kann. Woher werden die Kriterien genommen, um das zu messen, zu ermitteln und zu beurteilen, was kirchentrennend ist und was nicht?

Es ist zweifellos eine der Schwächen der Thesen wie des Berichtes, daß über die Notwendigkeit, Möglichkeit und Sinn von „Kirchentrennung“ nichts unmittelbar gesagt wird. Es fehlt sozusagen ein Kanon, den man in dieser Frage handhaben könnte. Allerdings, diese Verlegenheit ist eine allgemeine! Wo und wann hat die Kirche und die Theologie über das Trennungsmoment ekklesiologisch so nachgedacht, daß wir heute im kirchlichen Verfahren damit direkt etwas anfangen könnten? Wir haben im Beratungsteam diese allgemeine Verlegenheit deutlich genug gemerkt, als wir lange und gründlich über die „Grenze“ der Kirche diskutierten. Die Kirche hat während ihrer Geschichte von sehr früh an bis in unsere Gegenwart die freiwillige Absonderung wie die unfreiwillige Ausstoßung meistens mehr geliebt als die „Union“, was ja auch mit einem durchaus richtigen Empfinden für saubere Klärung der Sache, die die Kirche zu vertreten hat, zusammenhängt. Deswegen wußte man auch säuberlich zwischen Schisma und anathematisierter

Häresie zu unterscheiden. Aber alle diese diffizilen Unterscheidungen scheinen nicht mehr recht zu stimmen, seit die christlichen Kirchen bis in den römischen Raum hinein des Unfugs ansichtig wurden, der sowohl mit freiwilliger Emigration und Separation als auch mit schimpflicher Ausstoßung getrieben wurde. Es läßt sich übrigens auch nicht übersehen, daß der protestantische, vor allem der reformierte Flügel der Christenheit hier in besondere Verlegenheit geraten ist<sup>9</sup>, aber die Verwirrung dürfte in der östlichen Orthodoxie nicht viel geringer sein, und selbst die perfekte Sachkennerin auf diesem Gebiet „ekklesialen“ Monopolisierens und Manipulierens, die Kirche Roms, vermag nur mehr mit Hilfe ihrer tiefen, an dieser Stelle besonders angereicherten Weisheit noch ein sehr überlegen scheinendes Spiel in dieser Sache beginnen zu können, von dem keiner weiß, wie es ausgehen wird<sup>10</sup>.

Wir befinden uns heute offenkundig in einer generellen, in einer ökumenischen Verlegenheit. Sie zu leugnen oder zu verdrängen, wäre das Schlimmste, was wir heute tun könnten. Wir müssen uns vielmehr in dieser Sache ganz neu an die Arbeit machen. Was darf, was muß „trennen“ — was darf, was muß heute in der Kirche brüderlich geduldet, getragen, anerkannt werden? Wir sind in dieser Frage noch ganz unterwegs, hinein in die Offenheit der Geschichte, darum auch in eine Offenheit der Kirchengeschichte, sofern die Kirche an der Offenheit der Geschichte Gottes mit den Menschen, die sie selbst verkündigt, teilhaben und sich nicht „geschichtsverschlossen“ verhalten will, womit sie freilich ihr geschichtliches Schicksal besiegeln würde! Das bedeutet aber: wir müssen neu nach konstruktiven Kriterien für Abgrenzung und Öffnung fragen. Das aber ist ein gewaltiges Unternehmen, das an dieser Stelle nicht einmal andeutungsweise skizziert werden kann. Denn hier stehen so umfassende Probleme an wie z. B. die Relation von „Evangelium“ und „Wahrheit“, müssen wir uns doch nüchtern klarmachen, daß von den Anathematismen der altkirchlichen Lehrformeln an bis zu dem späteren „Damnamus“ ein ganz bestimmtes Verständnis von „Wahrheit“ wirksam war, das uns heute sowohl vom geschichtlichen Denken als aber auch von einer neuentdeckten Bibel her fragwürdig geworden ist, wie ja schon die Differenz von „Bekenntnis“ und „Bekennen“ auswies.

Der 450. Jahrestag der Reformation, soll er nicht im makabren Licht sonstiger Jubiläen, die Totenmessen gleichen, stehen, könnte den Anlaß bieten, uns an die Neuinterpretation von „Kirchentrennung“ zu machen, indem wieder der eigentliche Sinn von „Reformation“ ans Licht gestellt wird. Das wendet sich kritisch sicherlich auch gegen den römischen Eifer, Erneuerung und Einheit der Kirche bloß mit Reformen im einzelnen erzwingen zu wollen, nicht minder aber gegen einen weichen Ökumenismus, dem alle Katzen grau und alles fromme Gerede „recht“ ist. Die Strenge der reformatorischen Wahrheitserkenntnis in ihrer besonderen Eigenart könnte hier einen ökumenischen Ertrag abwerfen, der freilich zuerst zu einer innerprotestantischen Flurbereinigung führen muß. Im Blick auf die Rolle des „Bekenn-

nisses“, in der gemeinsamen Bezeugung von „Wort Gottes — Gegenwart Gottes“ und in der Theologie des „Gesetzes“ meinen wir in ernsthafter theologischer Prüfung ausgewiesen zu haben, daß hier kein Anlaß mehr ist, die bleibenden verschiedenen Akzente als Gründe für ein Verharren in den geschichtlich gewordenen Spaltungen anzusehen. Die gemeinsam erkannte Einheit der Wahrheit zwingt uns, diese Einheit auch kirchlich zu leben. So gewiß hier erst ein erster Schritt getan wurde — er könnte einen Weg einleiten, der zu einer einmütigen kirchlichen Repräsentation der Reformation innerhalb des Chores der Kirchen der ganzen Christenheit führt. Wer aber wollte im voraus wissen, daß dieser Weg dann schon beendet ist?

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Im folgenden zitiert nach: Lutherisch-Reformierte Gespräche, deutsche Fassung, April 1967, Hrg. World Council of Churches, Commission on Faith and Order, S. 1—24.

<sup>2</sup> Marburg Revisited, A Reexamination of Lutheran and Reformed Traditions. Editors: Paul C. Empie & James I. McCord, Minneapolis 1966. Rezension siehe in diesem Heft S. 398.

<sup>3</sup> Lutherische Rundschau, 17. Jg., Heft 3/1967.

<sup>4</sup> Man denke nur an das bisherige Schicksal der „Arnoldshainer Abendmahlsthesen“.

<sup>5</sup> Man denke nur an bestimmte Reformationsfeiern in der DDR und die damit verbundene Propaganda im Ausland. Andererseits plant man z. B. in Wien Gottesdienste zum Gedächtnis der Reformation, in denen römische Katholiken ihre Bedeutung für die gesamte Christenheit herausstellen wollen.

<sup>6</sup> Lutherisch-Reform. Gespräche, a.a.O. S. 1—15.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 17/18.

<sup>8</sup> Man vergleiche nur die lutherische „Buntheit“ nach dem von V. Vajta u. H. Weißgerber herausgegebenen Werk: Das Bekenntnis im Leben der Kirche, Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den Lutherischen Kirchen, Luth. Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1963.

<sup>9</sup> Man denke daran, daß heute Lutheraner und Reformierte ohne Gewissenskrupel im Ökumenischen Rat neben gleichberechtigten Vertretern von „Kirchen“ sitzen, die noch in den von ihnen studierten Lehrbüchern als „Sekten“ gekennzeichnet waren. Wer hätte bei uns sich vorstellen können, daß die Heilsarmee theologisch unter die „Ekklesiologie“ zu rubrizieren wäre? Die Unterschrift unter eine „Basis“ und keineswegs mehr die Zugehörigkeit zu einem „Bekenntnis“ schafft Zugang in den Ökumenischen Rat der Kirchen . . . usw.

<sup>10</sup> Man vergleiche dazu die Ausführungen im Konzilsdekret *De Oecumenismo* und in der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia*. Dazu: W. Dantine, Die kontroverstheologische Problematik der sogenannten „ekklesialen Elemente“ im Blick auf das ökumenische Gespräch, in: Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrg. von J. Lell, Göttingen 1966.

## EINHEIT IN ALTEN UND NEUEN GEGENSÄTZEN

Bericht des Sekretariates für Glauben und Kirchenverfassung an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen (Heraklion, August 1967)

Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung hat dem Zentrallausschuß jedes Jahr einen Bericht über den ‚Stand der Einheit‘ vorzulegen. Bei der Überfülle der Themen und Probleme, die der Ausschuß zu behandeln hat, reicht die Zeit dieses Jahr nicht aus, um allgemeine Überlegungen anzustellen und über die Entwicklungen in den verschiedenen Teilen der Welt zu berichten. Ich bin darum beauftragt worden, zu Ihnen über zwei konkrete Themen zu sprechen:

1. über das Dokument „Auf dem Ökumenischen Weg“ und die bisher eingegangenen Reaktionen dazu und
2. über die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol.

### *I. Auf dem Ökumenischen Weg*

Das Dokument „Auf dem Ökumenischen Weg“ hat mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung nicht unmittelbar zu tun. Es ist ein Dokument, das der Zentrallausschuß auf seiner letzten Sitzung (Februar 1966) verfaßt, gutgeheißen und durch das Generalsekretariat den Mitgliedskirchen zugestellt hat<sup>1</sup>. Sie wurden gebeten, noch vor dieser Sitzung des Ausschusses dazu Stellung zu nehmen, offenbar in der Hoffnung, daß diese Umfrage dazu beitragen werde, die Situation im Blick auf die Vierte Vollversammlung zu klären. Es ist keine einfache und vor allem keine ganz angenehme Aufgabe, über die eingegangenen Stellungnahmen zu berichten. Denn es ist offenkundig, daß das Dokument mit gemischten Gefühlen aufgenommen worden ist, und wenn man die Mischung genauer untersucht, wird deutlich, daß das Gewicht eher zum Negativen neigt. Gewiß, auch manche Zustimmung und Dankbarkeit sind zum Ausdruck gebracht worden, und selbst wenn man die in solchen Stellungnahmen üblichen ‚captationes benevolentiae‘ abzieht, bleibt noch manches echte positive Wort. Die Beschreibung der allgemeinen ökumenischen Situation und die an die Kirchen gerichteten Fragen haben manchen einzelnen Gruppen die Gelegenheit gegeben, über ihre eigene Situation nachzudenken, und wenn man die Antworten durchblättert, steht man immer wieder unter dem Eindruck, wie groß die Bereitschaft ist, sich in Frage stellen zu lassen, ja mehr noch: immer wieder spürt man etwas von einer Hoffnung und Erwartung, daß der Ökumenische Rat den Kirchen und vor allem den Gemeinden in pastoraler Weise zu Hilfe komme. Eine Hoffnung und Erwartung, die in ihrer Intensität fast beschämend ist.

Die Kritik ist aber darum nicht weniger scharf. Manche Gruppen waren von dem Text offensichtlich enttäuscht. Eine Einschränkung muß hier allerdings sofort hin-

<sup>1</sup> Vgl. Ökumenische Rundschau, Heft 2, 1966, Seite 189—195.

zugefügt werden: nur eine ausgewählte Zahl von Mitgliedskirchen hat sich überhaupt die Mühe genommen zu antworten, und wenn es erlaubt ist, sich an das Sprichwort zu halten ‚wer schweigt, stimmt zu‘, kann man von einer geradezu enthusiastischen Zustimmung reden. Da ich aber von der Gültigkeit dieses Sprichworts nur teilweise überzeugt bin, werde ich die wichtigsten Punkte der Kritik doch kurz nennen:

1. Der schwerwiegendste Einwand, der in manchen Antworten wiederkehrt, betrifft die theologische Einleitung. Sie sei zu schwach und zu verschwommen. Christus als Träger und Inhalt des Evangeliums komme darin nicht genügend zur Geltung. Das Dokument sage zwar am Ende, daß der Ökumenische Rat den trinitarischen Glauben in ‚robuster‘ Weise zum Ausdruck bringen müsse, halte sich aber selbst nicht an seine eigene Empfehlung. ‚Weg‘ ist eine der johanneischen Selbstbezeichnungen Jesu, und es wäre möglich gewesen, diese gewaltige Aussage so zu entfalten, daß Christus wirklich als das A und das O der Geschichte und damit auch aller unserer menschlichen Unternehmungen sichtbar wird. Das Dokument spricht zwar von Christus als dem Weg, benützt den Ausdruck aber nur als Sprungbrett, um so rasch wie möglich bei unseren eigenen, insbesondere bei unseren eigenen ökumenischen Wegen anzukommen. Der Begriff ‚Weg‘ wird in – hermeneutisch fragwürdiger – Weise als Motiv benützt, das es möglich macht, von einer Ebene auf die andere zu gleiten. Die große Spannung zwischen dem Weg und den Wegen wird dadurch verdeckt, eine Spannung, deren Anerkennung für die klarere Erfassung des Themas hätte wichtig sein können.

2. Viele, die sich mit dem Dokument beschäftigt haben, waren enttäuscht darüber, daß es im Grunde nicht mehr als ein Inventar von positiven oder negativen ökumenischen Tatsachen und Entwicklungen enthält. Nicht daß sie eine fromme Erklärung mehr erwarten. Sie wissen auch, daß fromme Sprache billig verströmt werden kann. Das Fehlen eines weiteren geistlichen Rahmens hat aber zu einem doppelten Mißverständnis geführt. Manche hatten den Eindruck, daß der Ökumenische Rat ein Dokument der Resignation herausgegeben habe. Das Gewicht der Ereignisse sei so erschlagend, daß er nur noch instande sei, sie aufzuzählen. Das zweite Mißverständnis ist weit gefährlicher: manche hatten den Eindruck, daß der Ökumenische Rat vornehmlich mit den Faktoren in der gegenwärtigen ökumenischen Situation beschäftigt sei und aus ihnen die Zukunft ableiten möchte. Sie konnten den Verdacht nicht unterdrücken, daß den Problemen, die sich aus der Begegnung der getrennten Kirchen ergeben, zu große Bedeutung beigemessen werde, so sehr, daß die Aufmerksamkeit von den großen Fragen der gegenwärtig gebotenen theologischen Auseinandersetzung abgelenkt würde. Die kurzen Bemerkungen am Ende des zweiten Teils wurden als viel zu schüchtern und belanglos empfunden. Ich weiß, daß es sich in beiden Fällen um Mißverständnisse handelt. Es ist aber wichtig zu wissen, daß das Dokument diese Mißverständnisse geweckt hat.

3. Eine dritte Kritik, die manchen Antworten gemeinsam ist, besteht darin, daß der Ökumenische Rat in diesem Dokument zu sehr mit sich selbst beschäftigt sei. Diese Kritik ist natürlich leicht zu erheben, und es ist heute ein derartiger Gemeinplatz geworden, über die Institution als Hindernis zur Einheit und zum Zeugnis zu sprechen, daß man darüber hinwegzugehen geneigt sein mag. Denn sagt das Dokument nicht ausdrücklich, daß der Ökumenische Rat ‚beweglich‘ bleiben und seine ‚institutionellen Elemente‘ unter Kontrolle halten müsse? Der Ein-

wand kann aber nicht so rasch abgetan werden. Er fällt erst dahin, wenn deutlich wird, was ‚Beweglichkeit‘ und ‚Kontrolle‘ in Wirklichkeit bedeuten. Sowohl das Dokument selbst als vor allem auch die Antworten zeigen, daß die Diskussion über die Bedeutung des Ökumenischen Rates festgefahren ist. Weder von der einen noch von der anderen Seite werden irgendwelche weiterführenden Vorschläge gemacht. Die Diskussion beschränkt sich auf die Affirmationen und vor allem die Negationen der Erklärung von Toronto (1950), und wenn man die Lektüre der Antworten beendet hat, hat man den Eindruck, sich nutzlos in einem Kreis gedreht zu haben. Wenn eine Diskussion festgefahren ist, ist es wohl am klügsten, sie für eine Weile stehenzulassen, wo sie steht. Die großen Fragen, die durch die gegenwärtige Situation aufgeworfen werden, können durch eine Diskussion über das Wesen des Ökumenischen Rates ohnehin nicht eingefangen werden, und es läßt sich nichts dadurch gewinnen, daß hier ein Komma und dort ein anderes Tüttel der Erklärung von Toronto verändert wird. Solche Bemühungen erwecken nur den Eindruck der Beschäftigung mit sich selbst. Der Blick auf die großen Erschütterungen in den Kirchen und in der Welt ist darum auch in dieser Frage der angemessenen Struktur der sachlichste Blick, ein Umweg, der sich als der kürzeste Weg erweisen mag.

Manche anderen Bemerkungen könnten hinzugefügt werden. Ich beschränke mich auf diese drei. Sie sehen, daß sie eng zusammenhängen, und wenn ich sie zusammenfassen soll, würde ich am ehesten die schon genannte Formel benützen: das Dokument unterscheidet auf allen Ebenen nicht genügend zwischen *dem* Weg und *den* Wegen.

Diese Kritik hat nicht akademischen Charakter. Sie wird weder aus hermeneutischem Purismus noch um der Kritik willen erhoben. Die Gruppen, die sich mit dem Dokument beschäftigten, hatten vielmehr den Eindruck, daß eine klarere Unterscheidung es möglich gemacht hätte, sich in viel größerer Freiheit mit den Problemen auseinanderzusetzen, die die Kirchen in der heutigen Welt sehen. Alle sind einverstanden, vielleicht sogar zu rasch einverstanden mit der Liste von Mängeln, die im dritten Teil aufgezählt werden, vor allem mit dem berühmten Satz von dem „Abstand zwischen der Großartigkeit der gemeinsamen Erklärungen und der Langsamkeit des aktiven Gehorsams“. Manche hätten aber gerne klarer gesehen, auf Grund welcher umfassenden Sicht sie diesen Abstand überwinden können. Diese Kritik ist im Grunde ermutigend, und man kann sagen, daß das Dokument unter diesem Gesichtspunkt seinen Dienst geleistet hat. Es wird kein kanonischer Text werden. Es hat aber auf seine Weise dazu beigetragen, die Bewegung nach vorne zu stärken. Die Stellungnahmen verlangen mutige Schritte von seiten des Ökumenischen Rates, und dies ist vielleicht das Verheißungsvollste des ganzen Unternehmens.

## II. Die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol (29. Juli — 9. August 1967)

Die Sitzung der Kommission liegt erst wenige Tage zurück, und es mag darum etwas voreilig sein, bereits einen zusammenfassenden Bericht darüber vorlegen zu wollen. Die Bedeutung einer Konferenz ist ja nicht sofort ersichtlich. Manches, was auf den ersten Blick wichtig und weiterführend erscheint, erweist sich später mit einem Mal als nebensächlich, und gelegentlich treten Gesichtspunkte, die zunächst

nur wenig Beachtung fanden, plötzlich in den Vordergrund. Die großen Linien der Zusammenkunft sind aber doch deutlich genug, um sie schon jetzt beschreiben zu können.

Zunächst ein Wort über die Teilnahme. Die Sitzung war gut besucht. Ein ungewöhnlich hoher Prozentsatz der Mitglieder war anwesend oder doch vertreten. Für manche war es die letzte Sitzung der Kommission, an der sie teilnahmen. Eine ganze Reihe hatte den Wunsch geäußert, anlässlich der nächsten Vollversammlung durch jüngere Theologen ersetzt zu werden. Zu denen, die sich aus der Kommission zurückziehen gedenken, gehören auch der Vorsitzende der Kommission, Professor Paul S. Minear, und der langjährige Vorsitzende des Arbeitsausschusses, Bischof Oliver S. Tomkins. Sie wurden während der Tagung durch Bischof Hans Heinrich Harms und Professor Robert Nelson ersetzt. Die Kommission schuldet den beiden scheidenden Präsidenten große Dankbarkeit, und ich möchte dies auch an dieser Stelle zum Ausdruck bringen. Beide haben als Mitglieder des Stabes und als Präsidenten in der Bewegung gearbeitet, Oliver Tomkins über eine Zeit von nahezu dreißig Jahren. Der Umstand, daß die Kommission in Bristol in der perfekttest denkbaren Weise beherbergt wurde, rief seine Verdienste um die Bewegung in besonders lebhafter Weise in Erinnerung.

### 1. Einheit in neuen Gegensätzen

Worin bestand aber der wesentliche Inhalt der Zusammenkunft? Wo lag das Gewicht? Wenn ich recht sehe, war die beherrschende Frage: Wo liegen eigentlich die theologischen Probleme, die die getrennten Kirchen heute anzufassen haben? Diese Frage wurde immer wieder gestellt. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wurde ins Leben gerufen, um — wie man damals sagte — Kirchen aus der Isolierung in das Gespräch zu führen. Sie sollten einander in der Begegnung finden. Sie sollten ihre voneinander abweichenden Überzeugungen einmal mehr überprüfen. Sie sollten den anderen verstehen lernen. Das Ziel war die Einheit, die volle, lebensspendende Gemeinschaft in Christus, der Gegenstand der Diskussion waren jedenfalls zunächst die Unterschiede, die sie trennten. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hat sich nun während mehr als fünfzig Jahren dieser Aufgabe gewidmet. Die Unterschiede in der Lehre, in der Ordnung, in Gottesdienst und im geistlichen Leben sind mit eindrucklicher Geduld untersucht und immer wieder neu interpretiert worden. Gewiß, die Methode hat sich im Laufe der Jahre verändert. Während man sich in erster Zeit darauf beschränkte, die verschiedenen Überzeugungen zu vergleichen und sowohl die Abweichungen als die Konvergenzen ans Licht zu heben, kam man später mehr und mehr dazu, von der in Christus gegebenen, gemeinsamen Mitte auszugehen. Die gemeinsame Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Christus, dem Heiligen Geist und der Kirche würde, so hoffte man, die Unterschiede neu verstehen lehren und neue Übereinstimmungen entdecken lassen. Das Ziel blieb aber auch mit diesen veränderten Methoden die Einheit, die volle Gemeinschaft der Kirchen, der Gegenstand der Diskussion die Unterschiede, die diese Gemeinschaft zu verunmöglichen schienen und auch heute noch zu verunmöglichen scheinen. Die besondere Aufgabe der Kommission im Rahmen des Ökumenischen Rates bestand darin, zur Klärung dessen beizutragen, was offensichtlich zwischen den Kirchen steht.

Läßt sich aber die Aufgabe der Bewegung heute noch länger auf diese Weise beschreiben? Haben die Unterschiede zwischen den Kirchen heute noch dieses

Gewicht, daß die Aufmerksamkeit ausschließlich auf sie gelenkt werden darf? Wer in den letzten Jahren an konventionellen Gesprächen über Glauben und Kirchenverfassung teilgenommen hat, weiß, daß das Interesse an den konfessionellen Unterschieden in rapidem Sinken begriffen ist. Die Auseinandersetzung mit ihnen wird mehr und mehr als eine vielleicht unausweichlich notwendige, aber darum nicht weniger uninteressante Aufgabe empfunden, und wenn sich die Möglichkeit bietet, wird das Gespräch sofort auf eine andere Ebene verlagert. Ich war kürzlich bei einem Treffen, an dem einem erfahrenen Theologen die Frage gestellt wurde: Was werden Ihrer Meinung nach die großen theologischen Probleme sein? Er brauchte nur kurze Überlegung, um die Antwort zu geben: Ich weiß es nicht, aber jedenfalls nicht die kontroverstheologischen Probleme. Er hat ohne Zweifel recht. Die Zahl der Theologen, deren theologische Überlegungen von den traditionellen Gegensätzen bestimmt sind, wird immer geringer. Das Vatikanische Konzil hat die letzte Bastion, die diesem Denken Berechtigung gab, zusammenbrechen lassen. Die durch das Konzil eröffneten neuen Möglichkeiten theologischen Denkens haben in der Christenheit eine Freiheit der Fragestellung entstehen lassen, wie sie vorher nicht bestanden hatte. Nachdem die emotionelle Rücksicht darauf, was eine andere Kirche lehrt und darum in der eigenen nicht gelehrt werden darf, geringer geworden ist, hat in vielen Kirchen eine Vielfalt theologischen Denkens Einzug gehalten, die vorher nie möglich gewesen war.

Was heißt dies für die Kirchen in ihrer Trennung und ihrer werdenden Gemeinschaft? Es wird heute oft gesagt, daß die Unterschiede nicht mehr zwischen den Konfessionen lägen, sondern quer durch sie hindurch gingen. Wenn dieser Slogan — der ja so alt wie die ökumenische Bewegung selbst ist — benützt wird, ist die Meinung meistens die, daß wir uns heute in einer neuen Gemeinschaft befänden. Der Slogan hat natürlich etwas Richtiges. Er ist aber zugleich auch falsch, und zwar in zweierlei Hinsicht. Die Unterschiede, die quer durch die Konfessionen gehen, sind nicht nur der Grund neuer Gemeinschaft, sondern auch der Grund neuer Spaltung. Die Kirchen stehen alle in der Auseinandersetzung mit den Fragen, die durch die heutige Welt gestellt werden. Sie müssen sich alle neu darüber klar werden, wie Gott, Christus, das Evangelium heute zu verstehen seien, und zugleich, was der Mensch sei, an den diese frohe Botschaft gerichtet ist. Sie werden durch diese Auseinandersetzung näher zueinander getrieben, und es mag wohl sein, daß sie die eigentliche Triebfeder in der erstaunlichen Bewegung zur Einheit in den letzten Jahrzehnten gewesen ist. Sie brechen aber über dieser neuen Aneignung des Evangeliums zugleich auch auf neue Weise auseinander. Die großen Triumphe, die die ökumenische Bewegung in den letzten Jahren gefeiert hat, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen. Die Gemeinschaft ist zwar gewachsen und hat sich vertieft. Sie ist aber auch in neuer Weise bedroht. Fragen von Glauben und von Kirchenverfassung sind in neuer Weise zum Gegenstand der Auseinandersetzung geworden. Denken wir an die Spannungen um die Autorität der Schrift, denken wir an die Frage der angemessenen Sprache, an das oft erbitterte und verzweifelte Fragen nach dem rechten Platz und der Funktion der Institution in der Kirche, an die tiefe Unsicherheit des geistlichen Lebens. Diese Spannungen wachsen sich zwar nicht zu Trennungen im überlieferten Sinne des Wortes aus. Sie sind aber darum vielleicht nur um so echter und lebendigere Gegensätze. Sie stellen jedenfalls die Einheit mancher einzelnen Kirchen, ja die werdende ökumenische Gemeinschaft selbst in Frage, und wem es um die Einheit zu tun ist, muß sich dieser weiteren Dimension der Einheit stellen.

Der Slogan von den Unterschieden quer durch die Konfessionen ist aber noch in anderer Hinsicht falsch. Er unterschätzt das bleibende Gewicht der traditionellen Gegensätze. Wenn es auch wahr und nur zu wahr ist, daß das existentielle Interesse an den kontroverstheologischen Fragen am Weichen ist, bleibt es darum nicht weniger wahr, daß sie nach wie vor bestimmenden Einfluß auf die Kirchen ausüben. Die Gegensätze sind nicht einfach geistliche, sondern geschichtliche Größen. Sie sind Teil der uns prägenden Vergangenheit, und solange sie nicht überwunden sind, werden sich die Kirchen immer wieder aneinander stoßen. Die Arbeit an ihrer Überwindung ist noch weit von ihrem Abschluß entfernt. Manche Kirchen haben überhaupt erst vor kurzem angefangen, sich damit zu beschäftigen. Eine merkwürdig widersprüchliche Lage: In dem Augenblick, in dem die Kirchen allmählich bereit werden, ihre Unterschiede wirklich dem gegenseitigen Gespräch auszusetzen, stellt sich heraus, daß die brennenden Fragen bereits an anderen Stellen liegen. Sie dürfen darum aber nicht einfach zur Seite geschoben werden. Was unbewältigt zur Seite geschoben wird, kehrt wieder, und wenn die Kirchen wirklich für die Zukunft frei werden wollen, müssen sie darum auch aufarbeiten, was sie von der Vergangenheit her trennt.

Die Diskussionen in Bristol ließen beide Aspekte deutlich werden: die Dringlichkeit der neuen Fragen und die Zähigkeit der alten kontroversen Unterschiede. Die Kommission fällt aber im Laufe der Tagung einen eindeutigen Entscheid. Sie will den großen gegenwärtigen Auseinandersetzungen in ihrer künftigen Arbeit den Vorrang geben. Gewiß, Studien über die Ekklesiologie, über die Sakramente und das Amt sollen auch in Zukunft fortgesetzt werden. Die Kommission hat detaillierte Empfehlungen für eine Studie über Taufe und Eucharistie und für eine Studie über die Ordination ausgearbeitet. Die praktische Notwendigkeit solcher Bemühungen ist so offensichtlich, als daß sie eingestellt werden könnten. Denken wir nur an die Unionsverhandlungen, die gerade in diesen Fragen stecken zu bleiben pflegen. Denken wir aber auch daran, wieviele Kirchen ihre bestehende Praxis erneuern möchten. Anregungen können darum von Nutzen sein. Das beherrschende Thema soll aber auf einer anderen Ebene liegen. Die zentrale Studie soll den Titel „Der Mensch in Natur und Geschichte“ tragen. Nach allem bisher Gesagten dürfte deutlich sein, daß diese Wahl keine Abweichung vom ursprünglichen Ziel der Bewegung darstellt. Das Ziel bleibt dasselbe: die Einheit und volle Gemeinschaft in Christus; einzig der Gegenstand der Diskussion ist dem erweiterten Problem der Einheit angepaßt worden.

Man mag die Frage stellen, warum gerade die Anthropologie zum zentralen Thema gemacht worden ist. Die verschiedensten Überlegungen haben zu diesem Entschluß geführt. Zunächst ist diese Studie die natürliche Fortsetzung der Studie „Gott in Natur und Geschichte“, die die Kommission zusammen mit der Studienabteilung in den letzten drei Jahren durchgeführt hat und deren zusammenfassender Bericht in Bristol mit großer Zustimmung aufgenommen worden ist. Es gibt aber tiefere Gründe als die immer etwas verdächtige Logik der Fortsetzung. Die großen Auseinandersetzungen, die heute die Kirchen erregen, scheinen alle in der Frage nach dem Menschen ihr eigentliches Zentrum zu haben. Denken wir an die hermeneutische Frage und die Rolle, die die Kategorien des modernen Denkens für die Auslegung der Schrift spielen. Denken wir an die Frage der Autorität und der Institution. Können sie beantwortet werden ohne ein tieferes Verständnis dessen, was das Evangelium über den Menschen zu sagen hat? Denken wir an die gewichtigen theologischen Probleme, die durch die Weltkonferenz für Kirche und

Gesellschaft sichtbar geworden sind. Wie verhält sich die Kirche zum Wandel in der Gesellschaft? Die Konferenz nannte — mit Recht — immer wieder das Kriterium des ‚humanum‘, das ihr Urteil und ihre Entscheidung bestimmen müsse. Was heißt das aber? Die Antwort darauf liegt nicht einfach bereit. Die Kommission war der Meinung, daß eine Besinnung über das Wesen des Menschen ins Zentrum der heutigen theologischen Überlegungen führen könne. Manche oberflächlichen und vielleicht sogar überflüssigen Gegensätze, die die gegenwärtige kirchliche Lage kennzeichnen, könnten durch eine gemeinsame Bemühung an dieser Stelle überwunden werden.

## 2. Schrift und Tradition

Ein zweiter Schwerpunkt der Sitzung in Bristol waren die Diskussionen über Schrift und Tradition. Sie wissen alle, daß die Vierte Weltkonferenz in Montreal (1963) sich eingehend mit der Frage der Tradition befaßt hat. Es ist oft gesagt worden, daß der Bericht dieser Sektion vielleicht der bedeutsamste gewesen sei. Es ist darum natürlich, daß die Arbeit gerade an dieser Stelle weitergeführt wurde. Sie bewegte sich auf drei Linien. Eine Gruppe befaßte sich mit der Hermeneutik der Heiligen Schrift, eine zweite stellte sich die Frage, welche Bedeutung den Vätern der Alten Kirche zukomme, und eine dritte beschäftigte sich mit den Konzilien der ersten Jahrhunderte. Vor allem in der zweiten und dritten Gruppe beteiligte sich eine große Zahl von orthodoxen Theologen. Die Ergebnisse der drei Gruppen wurden in Bristol in derselben Sektion diskutiert, und es zeigte sich, daß es an mehreren Punkten möglich war, über die Aussagen der Weltkonferenz von Montreal hinauszugehen. Der wichtigste Fortschritt liegt vielleicht einfach darin, daß die Fragen weit konkreter geworden sind. Während in Montreal die Aussagen über die Schrift noch allgemeinen und ausschließlich formalen Charakter trugen, ist jetzt die Frage gestellt worden, auf welche Weise die historischen und literarischen Methoden bei der Auslegung der Heiligen Schrift, insbesondere des Neuen Testaments anzuwenden seien. Die Kommission war sich darüber so weitgehend einig, daß sie es wagte, die Empfehlung an den Ökumenischen Rat zu richten, in seinen eigenen Dokumenten die Schrift diesen Methoden gemäß zu benützen; eine Empfehlung, die aber natürlich nicht dadurch zu erfüllen ist, daß man die Schrift überhaupt nicht mehr zitiert. Auch in der Beurteilung der Väter und der Konzilien ist ein ähnlicher Fortschritt zu konkreteren Aussagen zu verzeichnen. Während in Montreal noch in allgemeinen Wendungen von der Bedeutung der ersten Jahrhunderte für die spätere Christenheit gesprochen wurde, ist jetzt die Frage aufgeworfen worden, wie die Väter der ersten Jahrhunderte auszulegen seien. Die Anfänge einer patristischen Hermeneutik wurden vorgelegt und diskutiert. Besondere Aufmerksamkeit wurde den Konzilien der Alten Kirche gewidmet. Ein Versuch wurde gemacht, eine Verbindung herzustellen zwischen dem konziliaren Vorgang der ersten Jahrhunderte und der heutigen ökumenischen Bewegung. Die Kirchen werden aufgefordert, dem Begriff der Konziliarität in ihren ekklesiologischen Überlegungen vermehrte Beachtung zu schenken. Die Studie soll in der nächsten Periode durch eine Untersuchung über das Konzil von Chalcedon fortgesetzt werden.

Im Zusammenhang mit diesen Aussagen über Schrift und Tradition muß auch ein Wort über die Methode der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung gesagt werden. Seit der Weltkonferenz in Montreal ist immer wieder gesagt worden, daß die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung von einem zu simplizistischen

Verständnis der Heiligen Schrift ausgehe. Die Einheit der Kirche im Neuen Testament werde in unhistorischer Weise vorausgesetzt. Die Verschiedenheiten, ja gelegentlich sogar Gegensätze, die sich in der Heiligen Schrift finden, würden nicht ernst genug genommen. Die Sitzung in Bristol hat sich mit diesem Vorwurf positiv auseinandergesetzt, und es ist mehrmals davon die Rede gewesen, daß vielleicht die Zeit einer neuen Methode der Arbeit gekommen sei. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist in den verschiedenen Perioden von verschiedenen Methoden bestimmt gewesen: der wichtigste Wendepunkt ist ohne Zweifel der Übergang von der vergleichenden Methode zu dem, was man seit der Dritten Weltkonferenz in Lund (1952) die christologische Methode nennt. Niemand in Bristol wollte die Gültigkeit dieses Überganges bestreiten. Es wurde aber immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß in Zukunft den Verschiedenheiten und Gegensätzen im Neuen Testament weit mehr Beachtung geschenkt werden müsse. Die Voraussetzung dürfte nicht ohne weiteres gemacht werden, daß sich im Neuen Testament eine bestimmte Christologie und eine bestimmte Ekklesiologie finden. Der Kampf um die Einheit werde dadurch nicht überflüssig gemacht, wie manche zu fürchten scheinen. Eine methodische Besinnung über die Verschiedenheiten im Neuen Testament auf der einen Seite und die Gegensätze, die die Kirchen heute trennen, auf der anderen Seite könnten im Gegenteil neue Möglichkeiten für ein tieferes Verständnis der Einheit eröffnen. Es wird sich zeigen müssen, ob sich die Sitzung in Bristol in dieser Hinsicht wirklich als ein neuer methodischer Wendepunkt erweist.

### 3. Eucharistie und Gottesdienst

Ein weiteres wichtiges Element der Sitzung waren die Diskussionen über die Eucharistie. Ein Bericht, der der Kommission vorgelegt wurde, fand weitgehende Zustimmung. Er handelt von drei bestimmten Aspekten eucharistischer Theologie und Praxis, nämlich von dem Verhältnis zwischen Anamnese und Epiklese, von der Katholizität der Eucharistie und von Eucharistie und Agape. Die Gruppe, die in den letzten drei Jahren an diesem Bericht gearbeitet hatte, war zur Überzeugung gekommen, daß eine Abhandlung über die Eucharistie im allgemeinen nicht weiterführen könne; sie hatte es vorgezogen, über bestimmte Probleme bestimmte Folgerungen vorzulegen. Die meisten Folgerungen wurden durch die Kommission willkommen geheißen, nämlich daß die Anrufung des Heiligen Geistes in der eucharistischen Liturgie ihren angemessenen Platz finden müsse, daß der katholische, universale Charakter der Kirche in der Feier der Eucharistie zum Ausdruck kommen müsse und schließlich daß die Feier von Agapen unter gewissen Voraussetzungen in Erwägung zu ziehen sei. Der Konsensus über die Eucharistie wurde von der Kommission als so erheblich empfunden, daß das Sekretariat aufgefordert wurde, das seit der Ersten Weltkonferenz (1927) Erreichte auf übersichtliche und leicht verständliche Weise zusammenzufassen und zu veröffentlichen.

Der Bericht über die Eucharistie führte allerdings auch zu einer Auseinandersetzung, und zwar war bezeichnenderweise ein konkreter Vorschlag die Ursache dafür. Der ursprüngliche Bericht hatte angeregt, daß im Zusammenhang mit der Vierten Vollversammlung eine Agape gefeiert werden solle. Die Sektion, die sich mit diesem Gedanken zunächst zu beschäftigen hatte, kam einstimmig zum Ergebnis, diesen Vorschlag zu unterstützen. Die Plenarsitzung zeigte allerdings nicht mehr dieselbe Einstimmigkeit. Eine Reihe von Rednern (vor allem reformierte) machte geltend, daß eine derartige Feier als Ersatz für die gemeinsame Eucharistie

mißverstanden werden könnte. Die Wiedereinführung der altkirchlichen Agape sei erst möglich, wenn die Kirchen ihre Einheit wiedergefunden hätten. Es wurde schließlich beschlossen, die Anregung zusammen mit einer Zusammenfassung der Diskussion an den Zentralausschuß weiterzuleiten. Ich darf vielleicht hinzufügen, daß wohl zum ersten Mal in den Annalen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung Jugendliche mit Plakaten in die Diskussion eingriffen. Jedenfalls stand an dem auf die Diskussion folgenden Tag hinter dem Präsidentenstuhl in großen Buchstaben zu lesen: Agape ist o.k., eine Aussage, die, jedenfalls wenn man das Wort in seinem allgemeineren Sinne nimmt, kaum bestreitbar ist.

Die Kommission hat sich selbstverständlich auch darüber unterhalten, wie die Studien über den Gottesdienst weitergeführt werden sollen. Manches wird dabei davon abhängen, zu welchen Ergebnissen die fünfte Sektion der Vollversammlung kommen wird. Jedenfalls wurde aber eines deutlich: die Studie soll auf zwei Ebenen fortgesetzt werden. Einerseits soll das Thema von Taufe, Konfirmation und Eucharistie in ähnlich konkreter Weise wie in der bisherigen Studie über die Eucharistie aufgenommen werden. Andererseits soll — in Übereinstimmung mit dem zentralen Thema — die Frage des Gebets überhaupt aufgegriffen werden. Wie ist das Gebet zu verstehen? Was ist sein Grund und seine Möglichkeit? Was und wie haben wir heute zu beten? Eine Kommission, die jedes Jahr eine Gebetswoche für die Einheit vorbereitet, hat allen Anlaß, darüber nachzudenken.

#### 4. Die Ausdehnung und die Organisation des theologischen Gesprächs

Die letzten Jahre haben eine gewaltige Ausdehnung der ökumenischen Bewegung gebracht. Neue Gesichtspunkte sind in das ökumenische Gespräch eingebracht worden, und die theologische Problematik hat sich sowohl vervollständigt als auch kompliziert. Fast jede ökumenische Tagung bringt in ihrem Bericht eine Bemerkung über diese Erweiterung unter. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol hat sich nicht so sehr mit der bloßen Tatsache dieser Erweiterung beschäftigt. Sie hat sich vielmehr die Frage gestellt, wie das ökumenische theologische Gespräch auf eine noch breitere Basis gestellt werden könne. Verschiedentlich wurde gefordert, daß Vertreter neuer theologischer Richtungen und der jüngeren Generation mit in die Arbeit einbezogen werden sollten. Vor allem aber war es der immer wieder ausgesprochene Wunsch der Kommission, daß eine größere Zahl von Kirchen, die heute noch außerhalb des Ökumenischen Rates stehen, in der Kommission vertreten sein sollte. Wie Sie wissen, ist die Mitgliedschaft in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht auf die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates beschränkt. Diese Regel, die bei der Gründung des Ökumenischen Rates aufgestellt und seither eingehalten worden ist, macht es möglich, daß in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine noch weitere Breite von Verschiedenheiten zusammenkommen kann als im Ökumenischen Rat selbst. Sie hat dazu beigetragen, daß in diesen Jahren die theologische Diskussion immer auf die Gesamtheit der christlichen Traditionen ausgerichtet blieb, daß sie sich nicht in internen Fragen verfiel, sondern das ökumenische Problem in allen seinen — auch den noch nicht repräsentierten — Aspekten im Auge behielt. Die Kommission hat während ihrer Sitzung in Bristol auf diesen Umstand größtes Gewicht gelegt und der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß der besondere Charakter der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des Ökumenischen Rates in Zukunft nicht nur bewahrt, sondern im Gegenteil sogar entfaltet werde. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung soll der Ort sein

und, soweit sie es jetzt noch nicht ist, im Laufe der Zeit dazu werden, an dem die ganze Vielfalt der theologischen Gegensätze ausgetragen werden kann.

Wenn sich das theologische Gespräch ausdehnt, muß man sich aber zugleich die Frage stellen, wie es besser koordiniert und zusammengehalten werden kann. Die Gespräche über Fragen von Glauben und Kirchenverfassung haben sich in den letzten Jahren auf allen Ebenen vervielfacht, und es könnten ohne Zweifel manche Verdoppelungen vermieden und Anregungen ausgetauscht werden, wenn zwischen den einzelnen Gesprächen ein engerer Zusammenhang bestünde. Die Kommission hat selbstverständlich keinerlei Recht, eine solche Koordination auch nur zu fordern, geschweige denn konkret vorzuschlagen. Die Verfassung setzt ihrer Kompetenz an dieser Stelle die Grenzen in aller wünschbaren Deutlichkeit. Die Tatsache ist aber, daß in den letzten Jahren von immer mehr Seiten der Wunsch an die Kommission herangetragen worden ist, als Zentrum für einen Austausch von Information zu dienen. Die Kommission hat die Möglichkeiten in dieser Hinsicht geprüft und ist zu dem Schluß gekommen, daß, falls der Wunsch dazu vorhanden ist, die Beziehungen nach verschiedenen Richtungen ausgebaut werden sollten. Ich nenne die folgenden Beispiele:

a) *Konfessionelle Weltbünde.* In den letzten Jahren haben mehrere Kirchen auf der universalen Ebene ökumenische Gespräche aufgenommen. Während sie bisher auf dieser Ebene nur selten in direkter ökumenischer Aktivität engagiert waren, sind bilaterale Kommissionen heute bereits ein nahezu feststehender Bestandteil der ökumenischen Begegnung geworden. Zum Teil ist dies eine Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils und der daraus folgenden ökumenischen Aktivität der römisch-katholischen Kirche, zum Teil stehen aber auch andere Gründe hinter dieser Entwicklung. Die meisten dieser Gespräche sind nach Inhalt und Intention Teil der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Die Kommission war der Meinung, daß manche dieser Studien für die allgemeine Arbeit über Glauben und Kirchenverfassung bedeutsam sein könnten und daß darum eine Beziehung hergestellt werden müsse. Sie beschloß, den Weltbünden anzubieten, 'liaison consultants' zu ernennen. Ihre Aufgabe würde darin bestehen, den regelmäßigen Austausch von Information sicherzustellen.

b) *Unionsverhandlungen.* Die Kommission hat schon immer ein besonderes Interesse an den Unionsverhandlungen und den sich daraus ergebenden Problemen gehabt. Die letzten Jahre haben aber die Aufgaben der Kommission noch vermehrt. Der Grund dafür ist einfach. Er liegt darin, daß die Zahl der Verhandlungen stark zugenommen hat und die Unionen — oder genauer gesagt: die Möglichkeit von Unionen — ein ernsthafter Faktor im Leben mancher Kirchen geworden ist. Kontakt und Austausch zwischen den einzelnen Verhandlungen werden darum eine immer offensichtlichere Notwendigkeit. Es ist ein unnötiger Verbrauch von Kräften, wenn die Kirchen in jedem einzelnen Land die Verhandlungen führen, als ob nicht in anderen Ländern schon manche Schritte mit Erfolg oder auch klarem Mißerfolg versucht worden wären. Die Kirchen können voneinander lernen, und wenn die Zeit, die zur Überwindung der psychologischen Hindernisse nötig ist, nicht verkürzt werden kann, können doch manche theologische und praktische Umwege vermieden werden. Je größer die Zahl der Kirchen wird, die in Verhandlungen engagiert sind, desto mehr stellt sich auch die Frage, in welche Beziehung die unierten Kirchen einmal zueinander treten werden. Wie werden sie die Universalität der Kirche zum Ausdruck bringen? Keine von ihnen — darüber herrscht

Einigkeit — wünscht eine Weltgemeinschaft von unierten Kirchen. Die Frage der gegenseitigen Beziehungen bedarf aber doch umfassender Klärung. Kontakt ist aber noch aus einem weit tieferen Grund nötig. Die theologische und ekklesiologische Basis der Einheit bedarf der Überprüfung. Das Modell, das die meisten Verhandlungen bewußt oder unbewußt bestimmt, stammt aus einer Zeit, deren theologische und ekklesiologische Voraussetzungen heute nicht mehr ohne weiteres geteilt werden. Das Modell wird aber nach wie vor und zum Teil natürlich mit guten Gründen benützt. Die Notwendigkeit, neuere theologische Einsichten zu berücksichtigen, wird aber immer offensichtlicher, und diese Aufgabe kann nur durch das Gespräch zwischen den Verhandlungen gelöst werden. Eine erste Zusammenkunft von Vertretern der verschiedenen Verhandlungen hat im vergangenen Frühjahr stattgefunden. Eine ganze Reihe von Empfehlungen ist bei dieser Gelegenheit an die Kommission gerichtet worden, und die Kommission hat beschlossen, im Rahmen des Möglichen darauf einzugehen. Jedenfalls sollen ähnliche Zusammenkünfte in regelmäßigen Abständen fortgesetzt werden.

c) *Dezentralisierte Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung.* Schließlich wurde immer wieder betont, daß das eigentliche Gewicht der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung nicht auf der internationalen Ebene, sondern in den einzelnen Kirchen und Ländern liegen müsse. Mit Genugtuung wurde davon Kenntnis genommen, daß in den letzten Jahren zahlreiche regionale und lokale Treffen von Glauben und Kirchenverfassung stattgefunden haben. Denken wir etwa an die große asiatische Faith and Order Konferenz, die der EACC<sup>2</sup> im Herbst 1966 in Hongkong organisierte. Denken wir an die verschiedenen, in der Regel von Christenräten organisierten Treffen in den Vereinigten Staaten. Die Kommission gab der Meinung Ausdruck, daß die Entwicklung nach Kräften ermutigt werden solle. Sie war sich bewußt, daß durch diese Empfehlung die Frage der Christenräte überhaupt aufgeworfen sei. Was ist ihre Rolle? Welche Bedeutung kommt der theologischen Arbeit in ihrem Rahmen zu? Es gehört ja zu den merkwürdigen Eigenheiten mancher Christenräte, daß sie ihre Aktivitäten ganz auf die praktische Ebene beschränken, während die theologischen und geistlichen Fragen, wenn überhaupt, von den einzelnen Kirchen wahrgenommen werden. Manche Christenräte geraten dadurch in die Gefahr, zu bloßen Assoziationen zur Erfüllung bestimmter Zwecke zu werden. Eine Besinnung über das Wesen und die weitere Entwicklung nationaler und lokaler Christenräte drängt sich aus diesem und manchen anderen Gründen auf, unter anderem auch darum, weil die Frage römisch-katholischer Beteiligung immer aktueller zu werden scheint.

Der Vollständigkeit halber muß ich noch einen mehr technischen Punkt erwähnen. Die Kommission hat während dieser Sitzung ihre neue Verfassung diskutiert und mit einigen Veränderungen angenommen. Der Text muß, um rechtskräftig zu werden, von diesem Zentralauschuß gebilligt werden. Die Veränderungen sind nicht enorm. Die Revision, die übrigens mehrere Jahre in Anspruch nahm, wurde vornehmlich vorgenommen, um eine Reihe von archaischen Formulierungen und Bestimmungen zu eliminieren, die ohnehin nicht mehr eingehalten wurden. Der neue Text gewährt der Kommission und vor allem dem Sekretariat mehr Beweglichkeit in der Gestaltung der Arbeit. Während früher nur von internationalen theologischen Kommissionen die Rede war, wird jetzt der ganzen Vielfalt von

---

<sup>2</sup> EACC = Ostasiatische Christliche Konferenz

Faith and Order-Aktivitäten besser Rechnung getragen. Während der Sitzung in Bristol wurde der Vorschlag gemacht und angenommen, die maximale Mitgliedszahl von 120 auf 150 zu erhöhen, um eine größere Beteiligung von Vertretern aus den Nichtmitgliedskirchen in der Kommission zu ermöglichen. Es wurde jedoch sofort hinzugefügt, daß diese Erweiterung nur schrittweise und im Rahmen der finanziellen Möglichkeiten vorgenommen werden solle. Die neue Verfassung wurde von der Kommission einstimmig gutgeheißen.

\* \*  
\*

Wie Sie aus dieser ganzen Darstellung ersehen, ist während der Sitzung in Bristol eine Verschiebung im Programm von Glauben und Kirchenverfassung eingetreten. Es wäre falsch zu sagen, daß dies eine plötzliche Verschiebung wäre. Sie geht auf die Weltkonferenz in Montreal zurück, wo sich zum ersten Mal in einem verheißungsvollen Chaos, wie einige damals sagten, zeigte, daß neue Themen in den Vordergrund rücken sollten. Das Chaos hat sich seither etwas gelichtet. Die Arbeit der letzten vier Jahre hat sichtbar werden lassen, in welche Richtung die neuen Bemühungen gehen müssen. Die Antworten auf die neuen Fragen sind noch nicht verfügbar. Nur erste Versuche liegen vor. Das Programm, das die Kommission sich gestellt hat, hat aber genügend Konturen, um mit einigen Erwartungen in die Zukunft zu sehen.

*Lukas Vischer*

## BEMERKUNGEN ZUR ARBEITSMETHODE DER KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG<sup>1</sup>

In jeder voranschreitenden Arbeit ist es von Zeit zu Zeit nötig, eine methodologische Besinnung einzuschalten und kritisch zu fragen, ob die bisher angewandten Methoden für die inzwischen neu aufgebrochenen Fragestellungen noch ausreichen oder ob eine neue methodologische Weichenstellung notwendig ist. Dies gilt auch für die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Einer solchen Selbstprüfung hat sie ihre Arbeit in besonderer Weise in Lund unterzogen, und es ist zu fragen, ob heute nicht wieder ein Zeitpunkt gekommen ist, an dem sie ähnlich wie in Lund eine Neubesinnung vornehmen muß. Ich bin davon überzeugt, daß wir heute in der Tat vor der Aufgabe einer solchen neuen Weichenstellung stehen. Zwar bleibt das Thema unserer Kommission unverändert dasselbe, nämlich die Einheit der Kirche. Aber dieses Thema hat sich im Lauf der Jahrzehnte als so vielschichtig erwiesen, daß wir ihm nur mit einer fortschreitenden Differenzierung der Fragestellungen und der Methoden gerecht werden können. Lassen Sie mich versuchen, dies durch einen Rückblick auf die wichtigsten Einschnitte in der Geschichte unserer Kommission zu erläutern, wobei ich mich wegen der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit auf kurze Hinweise beschränken muß. Dabei sind vier wichtige Schritte zu unterscheiden.

1. In den Anfängen der Faith and Order-Arbeit war die Methode die vergleichende. In Lausanne und Edinburgh benutzten die Vertreter der getrennten

<sup>1</sup> Referat, gehalten vor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol am 2. August 1967.

Kirchen diese Methode, um einander besser zu verstehen und das in ihren Verschiedenheiten enthaltene Gemeinsame möglichst klar und umfassend herauszuarbeiten. Diese Methode wurde zunehmend differenziert, so daß man in Amsterdam (nach einem Wort von Karl Barth) nach den „Übereinstimmungen in den Unterschieden“ und nach den „Unterschieden in den Übereinstimmungen“ fragte.

Die Voraussetzung dieser Methode war die Tatsache, daß die Kirchen vorher mehr oder weniger abgeschlossen nebeneinander hergelebt hatten und nun ein jeder begann, von den Voraussetzungen seiner eigenen Kirche her die anderen Kirchen nach dem zu befragen, was dort wohl von dem vorhanden und wiederzuentdecken sei, was ihm aus der Wirklichkeit der eigenen Kirche vertraut war. Wenn man somit — um später üblich gewordene Begriffe zu benutzen — nach den „Elementen“ und „Spuren“ der Kirche in den anderen Kirchen fragte, so ging man aus von der eigenen Kirche und suchte Elemente der eigenen Kirche in den anderen Kirchen. Dies ist auch der Ansatz der Aussagen über die nichtrömischen Kirchen in der Kirchenkonstitution und in dem Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils<sup>2</sup>.

Die vergleichende Methode wird zu allen Zeiten für die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unentbehrlich sein, und sie muß auch in Zukunft mit größter Sorgfalt und ständig fortschreitender Differenzierung angewendet werden. Würde man sie geringschätzen, so würde man den Blick für die konkrete, geschichtlich gewordene Wirklichkeit der Kirchen verlieren. Aber sie reicht nicht aus. Würde man sie allein anwenden, so blieben die getrennten Kirchen letztlich bei sich selbst, und sie würden in ihrer methodischen Arbeit nicht hinreichend ihre Einheit im Glauben an Jesus Christus ernst nehmen, die bereits von den Konferenzen in Lausanne und Edinburgh ausdrücklich bezeugt worden ist.

2. In Lund erfolgte eine wichtige methodologische Neubesinnung. Das beherrschende Thema wurde nun: Christus und die Kirche. Dieses Thema hatte methodologische Konsequenzen, da alle Kirchen Jesus Christus als ihren geschichtlichen Grund und gegenwärtigen Herrn bekennen. Damit trat die Dimension der Geschichte, und zwar die Heilsgeschichte, die vom Alten Bund zur Erfüllung in Jesus Christus und von ihm zur Kirche führte, in den Vordergrund. Es wurde deutlich, daß es nicht genügt, die Kirchen miteinander zu vergleichen, sondern daß es nötig ist, von Jesus Christus als dem gemeinsamen Grund auszugehen, um die heutigen Kirchen, ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten, richtig zu verstehen. Die gemeinsame Bemühung um das Verständnis der Heiligen Schrift, ihres Christuszeugnisses und ihrer Aussagen über die Kirche bekam nun eine vordringliche Bedeutung.

Die Voraussetzung für diesen methodologischen Schritt war einmal die von Anfang an bezeugte Einheit im Glauben an Jesus Christus, sodann die den Kirchen gemeinsame Heilige Schrift. Zwar wird das *prinzipielle* Verhältnis von Schrift und Tradition von den Kirchen verschieden bestimmt, und ihre *prinzipiellen* Aussagen über die Autorität der Heiligen Schrift weichen im einzelnen voneinander ab. Wohl aber nimmt *faktisch* die Heilige Schrift in allen Kirchen als Schriftlesung, Predigttext und als Begründung dogmatischer Aussagen eine unvergleichlich hervorgehobene Stellung ein. Von diesem *faktisch* gemeinsamen Ausgangspunkt her haben

<sup>2</sup> Vgl. E. Schlink, Nach dem Konzil, 1965, S. 101 ff und 236 ff.

sich seit Lund fruchtbare neue Erkenntnisse für das Verständnis der Kirche, der Taufe und der Tradition ergeben.

Dieser Einsatz bei Christus und der Heiligen Schrift ist unaufgebar. Wir werden immer mehr zusammenwachsen, je mehr wir unsere verschiedenen Traditionen von der gemeinsamen Heiligen Schrift her zu verstehen vermögen und mit der in der Heiligen Schrift bezeugten urchristlichen Einheit vergleichen. Aber es kann nicht übersehen werden, daß das Christuszeugnis und das Kirchenverständnis der Heiligen Schrift sehr mannigfaltig ist. Es genügt nicht, von einer Harmonisierung der verschiedenen biblischen Zeugnisse auszugehen, da jede Harmonisierung schon eine Auswahl aus dieser Mannigfaltigkeit darstellt. Die Einheit der Heiligen Schrift wurde in unserer Arbeit weithin zu selbstverständlich und zu einfach vorausgesetzt. Dies gilt auch noch von den diesjährigen beiden Vorlagen „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“ und „Gott in Natur und Geschichte“. Es genügt nicht, den heilsgeschichtlichen Weg vom Alten Bund bis zur Entstehung der Kirche als Einheit ins Auge zu fassen, denn auf diesem Wege entstanden sowohl im Alten Bund als auch in der Urchristenheit Verschiedenheiten, die für das Verständnis der Unterschiede zwischen den Kirchen von heute von großer Bedeutung sind.

3. Ein wichtiger weiterer Schritt erfolgte in Montreal. Hier wurde durch die Referate von E. Käsemann und R. E. Brown der Blick auf die Verschiedenheiten der neutestamentlichen Kirchenverständnisse gelenkt. Dabei verstand Käsemann die Verschiedenheiten zum Teil als Gegensätze und verneinte „eine ungebrochene Einheit neutestamentlicher Ekklesiologie“. Brown hingegen bemühte sich in Anerkennung der Verschiedenheiten besonders um den Aufweis derjenigen „Elemente“, „die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind“: „man würde kein vollständiges Bild des neutestamentlichen Kirchenbegriffs bieten, wenn man sie zugunsten der Unterschiede vernachlässigen würde“. Durch diese beiden Referate ist auf das Problem der Mannigfaltigkeit innerhalb der neutestamentlichen Schriften hingewiesen worden. Eine Mannigfaltigkeit findet sich dort nicht nur im Verständnis der Kirche, sondern auch im Christuszeugnis, in den Aussagen über die Heilszueignung (Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung usw.) und über die Gemeindeordnung (Charismen und Ämter), auch in der Eschatologie. Diese beiden Vorträge von Montreal dürfen keine Episode in der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bleiben. Vielmehr ergibt sich von hier aus die Notwendigkeit einer neuen methodologischen Weichenstellung. Die Unterschiede innerhalb der neutestamentlichen Einheit müssen methodisch ins Auge gefaßt, umfassend erhoben, und von diesen Unterschieden her muß ein neues Verständnis unserer heutigen Unterschiede versucht werden. Damit werden die beiden zuerst genannten Methoden nicht abgelöst; weder das Vergleichen der Kirchen miteinander, noch die Frage nach der Einheit der Heiligen Schrift wird damit überflüssig. Aber diese beiden Methoden müssen nunmehr durch die dritte Fragestellung ergänzt und verfeinert werden.

Eine Voraussetzung hierfür ist mit der Tatsache gegeben, daß die ökumenische Bewegung von Anfang an die Einheit als „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ angestrebt hat, so zuletzt auch wieder in der Einheitserklärung von New Delhi. Aber es blieb unklar, wie weit die Mannigfaltigkeit reichen und worin sie bestehen darf, ohne die Einheit zu sprengen. So blieb die Formel „Einheit in Mannigfaltigkeit“, wengleich allgemein anerkannt, so doch abstrakt und wenig wirkungsvoll. Von der Beachtung der in der Einheit des Neuen Testaments enthaltenen Unter-

schiede aber kann diese Formel eine inhaltliche Füllung bekommen, so daß man erkennen kann, welche Art von Unterschieden mit der Kircheneinheit vereinbar ist. Für diese Fragestellung liegt sehr viel Material in der heutigen neutestamentlichen Forschung bereit, das bisher noch nicht unter dem ekklesiologischen Gesichtspunkt ausgewertet worden ist. Von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sollten die Methoden und Ergebnisse der heutigen historisch-kritischen Bibelwissenschaft voll und ganz aufgenommen werden. In der Verwendung der Bibel haben wir es uns nicht selten zu bequem gemacht. Zwar scheint der Aufweis der Unterschiede zwischen den biblischen Aussagen zunächst eine Erschwerung der ökumenischen Arbeit zu sein und von der Einheitsfrage wegzuführen. In Wahrheit aber ergeben sich gerade so sehr hilfreiche und maßgebliche neue Gesichtspunkte für das Verständnis der Einheit.

Die Verarbeitung der Mannigfaltigkeit der biblischen Zeugnisse ist für die Ekklesiologie unerlässlich. Wenn wir dies in methodischer Strenge tun, werden wir freilich auch hier an eine Grenze stoßen. Sie besteht darin, daß aus der urchristlichen Mannigfaltigkeit nicht *direkt* die heutigen Unterschiede zwischen den Kirchen abgeleitet werden können und daß ein Vergleich zwischen den urchristlichen und den heutigen Unterschieden nicht *direkt* vorgenommen werden kann. Denn die urchristliche Mannigfaltigkeit kann nicht zeitlos verstanden werden. Sie entfaltete sich damals in einer bestimmten, nicht wiederholbaren geschichtlichen Situation. Die heute getrennten Kirchen fanden aber ihre Prägung in sehr anderen geschichtlichen Konfrontationen — in Auseinandersetzungen mit anderen Irrlehren und anderen Bedrohungen von außen und innen. Es bleibt ein Hiatus zwischen der urchristlichen Mannigfaltigkeit und den heutigen Unterschieden, der eine *direkte* Übertragung der neutestamentlichen „Einheit in Mannigfaltigkeit“ auf die heutige Situation der Kirchen unmöglich macht.

4. So werden wir auch nicht stehenbleiben dürfen bei der Herausarbeitung der verschiedenen neutestamentlichen Christuszeugnisse, Ekklesiologien, liturgischen Ansätzen, Gemeindeordnungen usw. Vielmehr müssen wir durch diese urchristlichen Verschiedenheiten hindurchstoßen zu den Grundstrukturen des Lebens der Kirche. Eine solche Grundstruktur ist z. B. in Lund hervorgehoben worden: die Kirche lebt wesenhaft in einer „doppelten Bewegung“, nämlich in „ihrem Herausgerufensein aus der Welt und in ihrem Hineingesandtsein in die Welt“; aber in der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit muß sich diese doppelte Bewegung in verschiedener Gestalt und in verschiedener Betonung vollziehen. Die Mitte dieser doppelten Bewegung ist die gottesdienstliche Versammlung, und auch hier sind bestimmte bleibende Grundstrukturen göttlichen und menschlichen Tuns hervorzuheben; aber in der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit kommen auch diese Grundstrukturen in verschiedenen Gestalten der Liturgie zur Auswirkung. Mit dem Geschehen in der gottesdienstlichen Versammlung sind auch bestimmte Strukturen der Leitung und des gegenseitigen Dienstes der Gemeindeglieder aneinander gegeben, die sich aber, wie bereits die neutestamentlichen Texte deutlich zeigen, in der geschichtlichen Wirklichkeit in sehr verschiedenen Ordnungen und Bezeichnungen der „Ämter“ konkretisieren. Die Fragestellung nach den bleibenden Grundstrukturen der Kirche ist neuerdings auch im Bereich der römisch-katholischen Theologie, insbesondere von Hans Küng<sup>3</sup>, aufgenommen worden.

<sup>3</sup> H. Küng, Strukturen der Kirche, Quaestiones disputatae 17, 1963<sup>2</sup>; Die Kirche, 1967.

Nicht weniger wichtig ist die Herausarbeitung der Grundstrukturen der theologischen Aussagen, da sich so Möglichkeiten ergeben, die Dogmen der getrennten Kirchen in neuer Weise zu interpretieren und durch die Übersetzung aus einer Grundform der Aussage in die andere auch da noch Gemeinsamkeiten zu erheben, wo der Wortlaut verschieden ist<sup>4</sup>.

Die Herausarbeitung der Grundstrukturen der Kirche ermöglicht es, über eine bloße Aneinanderreihung von „Elementen“ der Kirche hinauszugelangen, die von der einen Kirche in den anderen erkannt werden. Denn solche „Elemente“ liegen keineswegs alle auf einer Ebene, sondern sind einander funktional zugeordnet. Das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils hat von einer „Hierarchie der Wahrheiten“ (11) gesprochen und damit darauf hingewiesen, daß die Aussagen der christlichen Lehre keineswegs alle auf derselben Ebene nebeneinander stehen, sondern der zentralen Mitte des Bekenntnisses dienend und explizit zugeordnet sind. Darüber hinaus kann von einer „Hierarchie der Elemente“ gesprochen werden. Es gibt „Elemente“, wie das Evangelium, die Taufe und das Abendmahl, durch die Christus als Gnadenmittel wirkt. Es gibt wieder andere „Elemente“, die, wie die Heilige Schrift, die Dogmen und die Ämter, diesem Wirken Christi dienend zugeordnet sind. So grundlegend z. B. die neutestamentlichen Berichte über die Einsetzung des Abendmahls sind, so wird doch Christi Leib und Blut nicht bereits durch diese Berichte, sondern durch die diesen Berichten gemäßige Austeilung des Abendmahls zuteil. So groß auch die Bedeutung der Dogmen ist, so widerfährt uns doch das Heil noch nicht durch die dogmatischen Aussagen über Wort und Sakrament, sondern durch die Verkündigung des Wortes und durch die Spendung der Sakramente. Die dogmatischen Aussagen dienen diesem Geschehen, aber sie sind nicht dieses Geschehen. Auch die Bedeutung der Ämter und Charismen ist keineswegs zu unterschätzen. Aber das Amt und die Charismen sind Christi Wirken durch Wort und Sakrament dienend zugeordnet und können nicht in gleicher Weise als Gnadenmittel bezeichnet werden wie diese.

Die Herausarbeitung der neutestamentlichen Grundstrukturen der Kirche und der „Hierarchie“ der Elemente erlaubt es, methodisch zuverlässige Schritte zu tun,

a) um über die vergleichende Betrachtung der Kirchen hinauszukommen, die zwar Gemeinsamkeiten neben Verschiedenheiten, nicht aber die unter den Verschiedenheiten verborgene *dynamische* Einheit erkennen kann,

b) um über einen solchen Vergleich zwischen den verschiedenen Kirchen und dem Neuen Testament hinauszukommen, der die neutestamentlichen Ekklesiologien in ungeschichtlicher Weise harmonisiert und das Ergebnis dieser Harmonisierung in legalistisch-biblizistischer Weise als Maßstab für die Beurteilung der kirchlichen Traditionen verwendet,

c) um über eine bloße Feststellung von Verschiedenheiten im Neuen Testament und ihren Vergleich mit den heutigen Unterschieden hinauszukommen. Die unter b) und c) angeführten Verwendungen des Neuen Testamentes werden der Geschichtlichkeit der Kirche nicht gerecht, die in neuen geschichtlichen Situationen wesensnotwendig in veränderten Gestalten, und zwar auch gleichzeitig und neben-

---

<sup>4</sup> Vgl. E. Schlink, „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, 1961, S. 24 ff.

einander in verschiedenen Gestalten des Zeugnisses, des Gottesdienstes, der dogmatischen Abgrenzungen, der Ämterordnung usw., demselben Gott zu dienen hat.

d) Da die strukturelle Betrachtung weder bei den konkreten Gestalten der heutigen Kirche noch bei denen der frühen Kirche stehenbleibt, sondern hinter die geschichtlichen Gestalten auf die durch Gottes Heilstat und Sendung gegebenen Grundbestimmtheiten kirchlicher Wirklichkeit zurückgeht, kann hier den verschiedenen kirchlichen Traditionen viel offener begegnet werden, als wenn man von der eigenen kirchlichen Wirklichkeit oder auch von einem harmonisierten Bild der neutestamentlichen Kirche als Maßstab ausgeht. Auch die Frage nach den Grenzen zwischen wahrer Kirche und Pseudokirche kann so präziser gestellt werden.

Gehen wir von den Grundstrukturen der Kirche aus, dann erkennen wir die geschichtliche Notwendigkeit vieler verschiedener konkreter Gestalten der Verkündigung, des Gottesdienstes, der dogmatischen Aussagen usw. Wir erkennen in diesen Verschiedenheiten auch Einseitigkeiten, Verkümmernungen und gegenseitige Korrekturen, wobei die Korrekturen nicht selten entgegengesetzte Einseitigkeiten sind. Wir erkennen aber auch, daß viele Einseitigkeiten, Verkümmernungen und Korrekturen sich komplementär ergänzen und trotz der Trennungen ein zusammenhängendes Ganzes sind. Wir erkennen, daß Gott nicht aufgehört hat, die Kirchen trotz ihrer Trennung als Ganzes zu sehen und in ihnen als derselbe durch Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes zu wirken. Die Formel „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ bekommt dann einen konkreten Inhalt und hört auf, nur ein ökumenisches Schlagwort zu sein.

Manche werden die hier angestellte methodologische Überlegung vielleicht für überflüssig halten, weil sie die Einheit von einer gemeinsamen Zuwendung der Kirche zur Welt erwarten. Aber so wichtig die Zuwendung zur Welt ist, so wage ich nicht, davon die Einigung der Kirche zu erhoffen, — am wenigsten, wenn die Zuwendung zur Welt im Mißbrauch bekannter Sätze von Dietrich Bonhoeffer zur Anpassung an die Welt führt. Vielmehr werden die Kirchen erst dann in glaubwürdiger Weise der friedlosen Welt dienen, wenn sie in voller Gemeinschaft Gott zugewandt sind. Darum kann sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von ihrem eigentlichen Thema, der Einheit der Kirche im Bekenntnis des Glaubens, im Gottesdienst und in der Gemeinschaft der Ämter nicht dispensieren, so mühsam die Arbeit an diesen Fragen auch oft ist.

*Edmund Schlink*

## CHRONIK

Der Zentralaussschuß des ÖRK stellte seine diesjährige Tagung vom 15. bis 26. August in Heraklion/Kreta unter das Thema „Evangelisation“. Ausführliche Berichte beschäftigten sich mit den Arbeitszweigen und Kommissionen des ÖRK, insbesondere auch mit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der röm.-kath. Kirche. Ein großer Teil der Verhandlungen galt den Vorbereitungen der Vollversammlung von Uppsala. Erklärungen wurden abgegeben zum Nahost-Konflikt, zum Krieg in Vietnam, zur Religionsfreiheit in Spanien und zum Bürgerkrieg in Nigeria, außerdem zu den Rassenkämpfen, zur Ernährungslage und zur Begrenzung der modernen Kriegführung.

Als Nachfolger von Vater Paul Verghese wurde Pfarrer Ernst Lange (Berlin) durch den Zentralaussschuß zum Direktor der Abteilung für ökumenische Aktivität und Beigeordneten Generalsekretär gewählt.

Der Zentralaussschuß berief den Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, Professor Nikos Nissiotis, zum Beigeordneten Generalsekretär.

Elf weitere Kirchen sind auf der Tagung des Zentralaussschusses in Heraklion in den Ökumenischen Rat aufgenommen worden. Eine zwölfte Kirche erhielt den Status einer „angeschlossenen“ Kirche. Die Zahl der Mitgliedskirchen erhöht sich damit von 223 auf 231 in über 80 Ländern. Die scheinbare Differenz erklärt sich durch den Zusammenschluß von vier Kirchen, von denen drei bereits Mitglieder des Ökumenischen Rates waren.

Aufgenommen wurden im einzelnen die folgenden Kirchen:

Der Rat der Kirchen Christi in China (Hongkong) mit 19 000 Mitgliedern;

Die Evangelisch-christliche Kirche in West-Iran (reformiert) mit 175 000 Gemeindegliedern;

Die Kirche der Freunde in Madagaskar mit 50 000 Gemeindegliedern;

Die Altkatholische Kirche Österreichs mit 36 000 Gemeindegliedern;

Die (reformierte) Toradja-Kirche Indonesiens mit 180 000 Mitgliedern;

Die Union Unabhängiger Waliser (Kongregationalisten) mit 98 000 Gemeindegliedern;

Die Konferenz der Methodistenkirche der Karibischen Inseln und Mittelamerikas mit 65 687 abendmahlsberechtigten Mitgliedern;

Die Methodistenkirche in Sierra Leone mit 17 743 Gemeindegliedern;

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Kanadas mit 78 827 Mitgliedern;

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania, eine Union sieben lutherischer Kirchen, von denen bereits zwei Mitglieder des Ökumenischen Rates waren;

Die Vereinigte Kirche von Jamaika und Grand Cayman, eine Union der Presbyterianischen Kirche von Jamaika und der Kongregationalistischen Union von Jamaika; die Presbyterianische Kirche von Jamaika war schon Mitglied.

Als „angeschlossene“ Kirche wurde die Presbyterianisch-Reformierte Kirche von Kuba mit 8780 getauften Gemeindegliedern aufgenommen.

\* \*

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung trat vom 29. Juli bis 8. August in Bristol zusammen (vgl. den Bericht von Lukas Vischer unter „Dokumente und Berichte“ in diesem Heft). Zum neuen Vorsitzenden der Kommission wurde als Nachfolger von Professor Paul S. Minear Bischof D. Hans Heinrich Harms, zum Vorsitzenden des Arbeitsausschusses an Stelle von Bischof Oliver Tomkins Professor J. Robert Nelson gewählt.

In Fortsetzung des 1964 in Aarhus geführten Gesprächs trafen sich in Bristol 20 Teilnehmer aus den orthodoxen und monophysitischen Kirchen zu einer Aussprache über Fragen der Christologie.

Der Lutherische Weltbund zählt jetzt 76 Mitgliedskirchen in 40 Ländern mit rund 53 Millionen Gemeindegliedern, nachdem sein Exekutivausschuß Ende Juni in Waterloo/Kanada drei weitere Kirchen in Kanada, Litauen und Indonesien aufgenommen hat. Die nächste Vollversammlung

des LWB wird 1970 in Porto Alegre (Brasilien) stattfinden.

Einem Ende Juli in Toronto gefaßten Beschluß seines Exekutivkomitees zufolge will der Reformierte Weltbund auch weiterhin auf eigene Kontakte mit der römisch-katholischen Kirche verzichten und statt dessen die offiziellen Gespräche des ÖRK mit dem vatikanischen Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit unterstützen. Außerdem wurden die Vorbereitungen der für 1970 vorgesehenen Vereinigung des Reformierten Weltbundes mit dem Internationalen Kongregationalistischen Rat fortgesetzt. Drei indonesische sowie eine brasilianische Kirche holländischer Herkunft wurden neu in den Reformierten Weltbund aufgenommen, dessen Mitglie­derzahl sich damit auf 106 erhöht hat.

Unter dem Thema „Gottes Volk in Gottes Welt: Leben, Lernen, Lehren“ behan-

delten vom 17.—28. Juli in Nairobi (Kenia) auf Einladung des Weltrates für christliche Erziehung 350 Teilnehmer aus 80 Ländern grundsätzliche Probleme der christlichen Erziehungsarbeit in der Welt von heute. Landesbischof D. Hanns Lilje wurde zum Vizepräsidenten des Weltrates gewählt.

Den Besuch von Papst Paul VI. beim Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel am 25. Juli bezeichneter Generalsekretär des ÖRK, Dr. Blake, als „Ansporn für die ökumenische Bewegung als ganze, die die Einheit und Erneuerung aller Kirchen anstrebt“.

Ein erstes offizielles Gespräch zwischen der Pfingstbewegung und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland fand unter Leitung von Landesbischof D. Eichele am 29. Juni in Frankfurt/M. statt.

## VON PERSONEN

Als Nachfolger des nach Deutschland zurückgekehrten Pfarrers Warner Conring, der künftig in der Leitung der Evangelischen Akademikerschaft tätig sein wird, wurde der Inder Dr. K. C. Joseph zum neuen Mitarbeiter im Stipendiatenreferat des ÖRK berufen.

Die seit 1961 im Stipendiatenreferat des ÖRK tätige Miss Rosemary Roberts hat zum 1. Oktober eine leitende Stellung in der Frauenarbeit der Disciples of Christ, USA, übernommen.

Professor Miklos Pálfy (Budapest) wurde neuer Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn.

Zum Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (mit Sitz in Bad Homburg) wurde Pastor Gerhard Claas (Hamburg) berufen. Sein Vorgänger, Dr. Rudolf Thaut, übernahm die Leitung der in Bildung begriffenen „Theologischen Schule“ in Hamburg.

Prälat D. Hermann Maas (Heidelberg), langjähriger ökumenischer Repräsentant der badischen Landeskirche, vollendete am 5. August das 90. Lebensjahr.

Der durch seinen gewaltlosen Kampf gegen die Rassentrennung in Südafrika bekannte Träger des Friedens-Nobelpreises Albert J. Luthuli ist am 21. Juli tödlich verunglückt.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU

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

Stephen C. Rose, „The Generations and the W.C.C.“, *The Christian Century*, Nr. 27, 5. Juli 1967, S. 864—866\*.)

Zwischen den Generationen innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)

gibt es eine Vertrauens- und eine Strukturkrise. Diese Behauptung sucht Rose durch die Ereignisse der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 zu verifizieren, wobei sich die Strukturkrise als besonders

komplexe Angelegenheit erweist. Wenn es zu einem echten Dialog zwischen den Generationen käme, bei dem alle Beteiligten einander respektierten und ernst nähmen, könnten dadurch große Kräfte für die zukünftige Gestaltung der Kirche und des ÖRK freigesetzt werden. In Uppsala würden in dieser Hinsicht wichtige Entscheidungen getroffen werden müssen.

*Ferdinand Schlingensiepen*, „Bericht von einer Konsultation über Unionsverhandlungen“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 6, Juni 1967, S. 254–260.

In Bossey hat auf Einladung der Kommission und des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung zum ersten Mal eine Tagung von Vertretern aus Unionskirchen und aus Kirchen, die in Unionsverhandlungen stehen, stattgefunden. Dabei sei im Grunde wiederum „Einheit um der Mission willen“ zum eigentlichen Thema der Tagung geworden.

Berichte aus allen Kontinenten und Grundsatzreferate beleuchteten die verschiedenen Seiten, die Möglichkeiten, vor allem aber die schwierigen Probleme, denen sich die Partner in Unionen und Unionsverhandlungen gegenübersehen.

*Paul Evdokimov*, „Die eschatologische Dimension der Einheit“, *Kyrios*, Heft 1, Mai 1967, S. 1–11.

„Eschatologisch“ sei hier qualitativ und nicht chronologisch zu verstehen („Vor dem Kommen Christi waren alle Epochen messianisch, danach sind sie eschatologisch“) und bedeute, daß jede Epoche im Lichte des Endes ihr Urteil empfängt.

Es habe im Blick auf die Einheit keine Epoche gegeben, „wo die Harmonie in der Lehre, die Identität zwischen Osten und Westen vollkommen gewesen wäre“. Die eine Wahrheit sei immer verschieden betont worden und habe sich von daher in verschiedenen Dogmen niedergeschlagen. Obwohl es also äußerlich anders scheine, lebe dennoch eine unteilbare Einheit der Kirche als Mysterium fort.

*Reinhard Slenczka*, „Arnoldshain III“. Das dritte theologische Gespräch zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Evange-

lischen Kirche in Deutschland vom 3. bis 8. März 1967“, *Deutsches Pfarrerberblatt*, Nr. 12, 2. Ausgabe Juni 1967, S. 392–394.

Während die Gespräche der Orthodoxen mit den Anglikanern und Altkatholiken eigentlich recht komplizierte Unionsverhandlungen sind, ist das Gespräch der russisch-orthodoxen Kirche mit der EKD eine rein theologische und insofern „unbelastete“ Auseinandersetzung. Slenczka berichtet hier vom dritten Gespräch dieser Art, das nach Arnoldshain 1959 und Sargorsk 1963 in diesem Jahre im Kloster Höchst stattfand (Berichtsband in Vorbereitung). Auch diesmal wurden die unterschiedlichen dogmatischen Ansätze in der Beurteilung der Kirchenspaltung sichtbar, und doch versuchte man, gemeinsam zu sagen, was Grund und Ziel christlicher Einheit sei. Aus der Sicht der verschiedenen theologischen Disziplinen wurde das Thema „Das christliche Verständnis der Versöhnung in seiner biblischen Begründung, im Handeln der Kirche sowie in der Mitverantwortung der Kirche für den Frieden der Welt“ ausführlich behandelt, wobei sich gewichtige Unterschiede in den Ansichten zeigten. (Vgl. auch den Beitrag von Bischof Michail, dem Rektor der Lenigrader Geistlichen Akademie, zu „Arnoldshain III“ in *Stimme der Orthodoxie*, Heft 7, Juli 1967, S. 35–49.)

*Paul-Gerhardt Buttler*, „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“. Rückblick auf 10 Jahre ökumenische Diskussion“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2, Mai 1967, S. 62 bis 82.

Buttler gibt in dieser gründlichen Studie, die eine erweiterte Form eines Vortrags auf der diesjährigen Arbeitstagung der Ökumenischen Centrale in Bad Boll darstellt, den Gang und die Ergebnisse der Studienarbeit wieder, die 1955 gemeinsam von der Studienabteilung des ÖRK und dem Internationalen Missionsrat begonnen worden war und die unter dem Thema steht „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“. (Vgl. auch den ausführlichen Bericht von H.-W. Gensichen über die Ökumenischen Studienkonferenzen in Kandy (Ceylon); s. Hinweis unter „Weitere beachtenswerte Beiträge.“)

Cecil Northcott, „Kirche und Staat in England“, Kirche in der Zeit, Nr. 6, Juni 1967, S. 250–254.

Zum elften Male seit 1870 wird in diesen Tagen in England eine offizielle Kommission der Kirche von England das Verhältnis zwischen Kirche und Staat untersuchen. Grundsätzlich sei die Stellung der Kirche in England seit Heinrich VIII. gleichgeblieben: der König ist ihr „oberster Herr“, das Parlament kontrolliert Gottesdienst und Lehre. 20 der 23 Diözesanbischöfe sitzen im Oberhaus, aber nur 3 Millionen von 27 Millionen getauften Anglikanern kommen zur Kirche (auch das nicht regelmäßig). Trotz allem sei die Kirche wesentlicher Faktor im englischen Leben.

Durch ihren enormen Landbesitz sei die Kirche unabhängig (Einkommen: 16 Millionen Pfund jährlich). Das ständige kritische Gewissen der „Staatskirche“ seien die Freikirchen, mit denen zusammen die Kirche von England das British Council of Churches bildet.

Die Partnerschaft Staat/Kirche sei schwierig, viele meinten, das Verhältnis sei „unreal“ und es wäre für beide besser, wenn es zur Trennung oder zu einer anderen Form der „Staatskirche“ — wie in Schottland etwa — käme.

Robert McAfee Brown, „Reformation einst und jetzt — aus der Sicht eines Reformierten“, Lutherische Rundschau, Heft 3, Juli 1967, S. 354–366.

Brown trägt hier einige Gedanken seines Buches „The Ecumenical Reformation“ in der ihm eigenen geistreichen und spritzigen Art vor. Er sieht in der ökumenischen Bewegung eine mehr als legitime Fortsetzung der Reformation, die auf die Einheit der „Ökumene“ ausgerichtet ist (hier geht es vor allem um das Verhältnis zur röm.-kath. Kirche) und um ihre Sendung an die ganze „Ökumene“ weiß. An Hand dreier reformatorischer Prinzipien (allgemeines Priestertum, Katholizität und Konziliarität der Kirche) — die heute jedoch von den Nachfahren der Reformatoren vernachlässigt würden — wird die Richtigkeit dieser Behauptung nachgewiesen.

Brown zeigt, wie „Einheit“ und „Sendung“ sich in der Gegenwart realisieren

und wie sie zu realisieren sind. Seine Gedanken werden in dieser Bemerkung zusammengefaßt: „Einsatz für die Einheit der Kirche genügt nicht, wenn er nicht zugleich Einsatz für die Sendung der Kirche ist. Und die Verwirklichung der Sendung muß die Kirche zunehmend in ganz praktische, weltliche und alltägliche Probleme hineinführen. Das widerspricht der Reformation nicht, sondern hilft sie vollenden.“

Augustinus Kardinal Bea, „Ökumenische Bilanz. Papst Paul VI. an das Einheitssekretariat“, Stimmen der Zeit, Heft 7, Juli 1967, S. 1–7.

Das Sekretariat für die Einheit besteht nun sieben Jahre. Beim Abschluß der diesjährigen Vollversammlung des Sekretariats zog Paul VI. eine Bilanz der Konzilsfrüchte und der ökumenisch bedeutsamen Ereignisse der nachkonziliaren Zeit. Dabei befaßte er sich mit den Themen, die ihm in der ökumenischen Arbeit heute besonders wichtig scheinen. Die ökumenische Frage gehöre „zum Programm unseres apostolischen Amtes“, sagte der Papst, „das Konzil verpflichtet uns dazu“.

In den brüderlichen Begegnungen mit Vertretern der Ökumene, besonders aber mit dem Patriarchen Athenagoras und dem Erzbischof von Canterbury, jedoch auch mit Metropolit Nikodim und Karl Barth etwa, sei der Geist Jesu Christi am Werk gewesen. Die Schwierigkeiten auf dem ökumenischen Weg (nichttheologische Faktoren, Proselytismus, Primat des Papstes) bleiben nicht unerwähnt. (Vgl. den Artikel „Wo stehen wir ökumenisch?“, Herder-Korrespondenz, Heft 7/1967, S. 297–301.)

Hans Bernhard Meyer SJ, „Una voce — Nunc et semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil“, Stimmen der Zeit, Heft 8, August 1967, S. 73–90.

Die beginnende Liturgiereform hat die Traditionalisten innerhalb der katholischen Kirche auf den Plan gerufen (man könnte fast von einer „Bekennnisbewegung: Keine andere Sprache“ reden. Rez.). Meyer stellt die Zusammenschlüsse der Traditionalisten in Nordamerika, Deutschland und Österreich — die sich bereits zu einer „internationalen Föderation Una voce“ mit Sitz

in Zürich vereinigt haben — sowie deren Argumente dar, muß aber bei ihrer Beurteilung zu dem Schluß kommen, daß ihre Kritik wenig fruchtbar sei.

*Erwin Kleine*, „Der holländische Hürdensprung. Gründe und Ziele eines konsequenten Ökumenismus“, *Christ und Welt*, Nr. 29, 21. Juli 1967, S. 11.

Der bekannte Katholik skizziert aus eigener Erfahrung Erscheinungsform und Hintergrund des „konsequenten“ holländischen Ökumenismus und faßt seine Erwägungen mit den Worten von Bischof Bekkers zusammen: „Es könnte einmal sein, daß die Ökumene der Liebe den Pfeiler stellt, auf den sich die Ökumene des Glaubens bauen läßt.“

#### Weitere beachtenswerte Beiträge:

*Gerhard Rosenkranz*, „Japanische Religiosität und Christlicher Glaube“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2/1967, S. 49—62.

*Hans-Werner Gensichen*, „Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens“. Ökumenische Studienkonferenzen in Kandy (Ceylon), 20.2.—6.3.1967“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2/1967, S. 83—97.

*Helga Anschütz*, „Eine Reise zu den syrischen Christen am Rande des Taurus in der südöstlichen Türkei. Beobachtungen zur Religionsgeographie, Religion und Volkskunde“, *Kyrios*, Heft 1/1967, S. 41—51.

*Wolfgang Hoffmann SJ*, „Im Schatten der großen Politik. Krise im Sudan“, *Stimmen der Zeit*, Heft 6/1967, S. 417 bis 432.

*Oswald von Nell-Breuning SJ*, „Populorum progressio“. Paul VI. zur Entwicklungshilfe“, *Stimmen der Zeit*, Heft 7/1967, S. 8—17.

*Thomas C. Oden*, „Ist evangelische Sozialethik lehrbar? Ein Erfahrungsbericht aus den USA“, *Pastoraltheologie*, Heft 6/1967, S. 250—262.

*Günter Jacob*, „Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985“, *Junge Kirche*, Heft 7/1967, S. 349—365.

„Wo stehen wir ökumenisch?“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 7/1967, S. 297 bis 301.

„Sowjetische Stimmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 8/1967, S. 386—392.

*Charles C. West*, „Technologists and Revolutionaries“, *background information*, Nr. 38/1967, S. 2—17.\*

Aus Anlaß des 450. Jahrestages der Reformation haben der Reformierte und der Lutherische Weltbund das Juliheft ihrer jeweiligen Zeitschrift (*Lutherische Rundschau*, *Presbyterian World*) gemeinsam vorbereitet. Es enthält u. a. Beiträge von Per Erik Persson, Edward Schillebeeckx, Robert McAfee Brown (s. o.) und Dietrich von Oppen.

Über den gegenwärtigen Stand des altkatholisch-orthodoxen Dialogs informiert ausführlich (mit zahlreichen Dokumenten zur Vorbereitung des Dialogs) die *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Heft 2, April—Juni 1967.

Erst jetzt hat uns die Nr. 1 der *Communio Viatorum* erreicht, die sich besonders mit dem in Genf 1966 aufgeworfenen Problem der Revolution befaßt. Diese empfehlenswerte Nummer enthält u. a. folgende Beiträge:

*Ernst Wolf*, „Die Verantwortung des Christen in der modernen Welt“, S. 5—12.

*Georgio Girardet*, „The Problem of Revolution and Christian Theology“, S. 13—32.

*Amedeo Molnár*, „Zwischen Revolution und Krieg“, S. 33—44.

*J. S. Trojan*, „The Theological Problem of Revolution (A Contribution to the Ecumenical Discussion)“, S. 45—52.

*J. M. Lochman*, „Social Theology in a Revolutionary Age“, S. 53—60.

*Jindřich Mánek*, „Vier Bibelstudien zur Problematik der sozialen Umwandlung“, S. 61—70.

Das sogenannte „Protestantenstatut“, das vor kurzem in Spanien verabschiedet wor-

den ist, hat ein weltweites — und zumeist kritisches — Echo ausgelöst. Einer der besten Kenner der Lage in Spanien, der frühere Jesuit und derzeitige Leiter des Sekretariats für Fragen der Religionsfreiheit

beim ÖRK, Dr. A. F. Carillo de Albornoz, hat eine sorgfältige Analyse dieses Gesetzes vorgelegt. Seine „Beobachtungen“ sind in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale zu haben.

## NEUE BÜCHER

### REFORMATION

*Franz Lau/Ernst Bizer*, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Band 3, Lieferung K). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964. 170 Seiten. Kart. DM 17.80, Subskr. DM 14.20.

*Robert Stupperich*, Geschichte der Reformation. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1967 (dtv 413). 290 Seiten. DM 3.80.

*Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Martin Luther und die Anfänge der Reformation. (Evangelische Enzyklopädie Bd. 7/8). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965. 256 Seiten. Kart. DM 9.80, Subskr. DM 8.80.

*Ders.*, Die Reformation in Deutschland und Europa. (Evangelische Enzyklopädie Bd. 9). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965. 160 Seiten. Kart. DM 7.80, Subskr. DM 6.80.

*Wandlungen des Lutherbildes*. (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern. Herausgegeben von Karl Forster. Heft 36). Echter-Verlag, Würzburg 1966. 191 Seiten. Kart. DM 8.80.

Die 450. Wiederkehr des Reformationsbeginns wird stark im Zeichen der ökumenischen Neubesinnung stehen. Das ist gut und notwendig, schließt aber auch die Gefahr wunschbestimmter Umwertungen in sich, die der geschichtlichen Wirklichkeit des Entstehens wie des Ablaufs der Reformation nicht gerecht werden. Man sollte daher zunächst einmal mit Ranke danach fragen, „wie es eigentlich gewesen“ ist. An verlässlicher und leicht zugänglicher Literatur darüber fehlt es nicht, aus der wir wenigstens einige Beispiele herausgreifen wollen.

In dem Handbuch „Die Kirche in ihrer Geschichte“ haben *Franz Lau* und *Ernst Bizer* die „Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555“ bearbeitet, der erste die Zeit bis 1532, der zweite den Abschnitt von 1532 bis 1555. In komprimierter, jedoch erstaunlich gut lesbarer Form wird hier von hervorragenden Kennern der Reformationsgeschichte die Vielfalt der Fakten in einen überschaubaren Zusammenhang gebracht, mit reichen Quellenhinweisen unterbaut und damit ein unerschöpfliches Arbeitsmaterial ausgebreitet, das zur eigenen Beschäftigung mit dem Stoff anleitet. Die vorgesehenen, aber noch nicht erschienenen Darstellungen von Luther (E. Wolf), Zwingli (G. Locher) und Calvin (J. Cadier) werden die unerläßliche Ergänzung bilden.

An einen weiteren Leserkreis wendet sich der Professor für Kirchengeschichte in Münster, *Robert Stupperich*, mit seinem durchaus anspruchsvollen Taschenbuch „Geschichte der Reformation“. Hier ist der Bogen zeitlich (bis Ende des 16. Jhs.), räumlich (Reformation in anderen europäischen Ländern) und konfessionell (Auswirkungen auf Rom) von vornherein weiter gespannt. Bibliographie, Zeittafel und Personenregister runden das in exakter Präzision und strenger Objektivität entworfene Bild ab.

Wer nicht nur nach den historischen Tatsachen fragt, sondern zugleich in die Problemgeschichte der Reformation eingeführt werden möchte, sollte nach den flüssig geschriebenen Bänden von *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Professor am Ökumenischen Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, greifen: „Martin Luther und die Anfänge der Reformation“ und „Die Reformation in Deutschland und Europa“. Beide Bände sind Teile einer Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die der Verf. nahezu abgeschlossen hat und auf die wir später noch zurückkommen werden. Die dadurch gegebene Einbettung der Reforma-

tion in die Kirchengeschichte als ganze wie die Beschränkung auf das Wesentliche (obwohl der Verf. weiß, „daß die Kunst des Weglassens ihre Schwierigkeiten hat“, S. 7), die lebendige Gegenwartsbezogenheit wie die auch für den Nichttheologen durchgängig erreichte Allgemeinverständlichkeit machen Kantzenbachs (gleichfalls mit Literaturhinweisen und Registern ausgestatteten) Reformationsbücher zu einer ebenso ansprechenden wie erhellenden Lektüre.

Von dem gemeinsamen Bemühen um ein neues Lutherverständnis unter ökumenischen Aspekten zeugt eine Vortragsreihe der Katholischen Akademie in Bayern, die von drei katholischen und drei evangelischen Theologen bestritten wurde. Über das Thema im engeren Sinne handeln die Vorträge von *Walther von Loewenich* und *Hubert Jedin*. Eine gelehrte Untersuchung über „Luthers Stellung in der theologischen Tradition“ wird von *Erwin Iserloh* geboten. *Fr. W. Kantzenbach* vertritt in seinem Beitrag „Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem“ den einleuchtenden Standpunkt, daß das kontroverstheologische Gespräch erst dann eine Verheißung habe, wenn man Luthers Gesamtanliegen, nicht einzelne seiner Äußerungen, mit dem heutigen Katholizismus konfrontiere (S. 128). *Peter Meinhold* („Das Grundanliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart“) kommt in einem Vergleich mit der Konstitution „De ecclesia“ zu dem optimistischen Ergebnis, „daß das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen Reformen, die viel mehr als nur die Abstellung einzelner Mißstände sind, die Einlösung von Forderungen der Reformation in einem Ausmaße darstellt, wie es bisher für unvorstellbar gehalten wurde“ (S. 154). *Heinrich Fries* („Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart“) meint demgegenüber in seinem abschließenden Votum ein wenig zurückhaltender, „daß Grundanliegen der Theologie Luthers in der katholischen Theologie der Gegenwart eine Beachtung, eine Aufnahme, eine Antwort gefunden haben, die anders war als zur Zeit Luthers selbst und lange Zeit danach“ (S. 191). — Wem an einer — naturgemäß den Grenzen einer Vortragsreihe entsprechenden — knappen Gesamtinformation über die Lutherdeutung in der zwischenkirchlichen Begegnung der Gegenwart ge-

legen ist, wird mit diesem Büchlein nicht schlecht beraten sein. Kg.

## CATHOLICA

*Marburg Revisited. A Reexamination of Lutheran and Reformed Traditions.* Hrsg. von Paul C. Empie und James I. McCord. Augsburg Publishing House, Minneapolis/Minnesota 1966. 193 Seiten. Paperback \$ 1.75.

Die „Wiederaufnahme des Marburger Gesprächs“ zwischen den Lutheranern und den Reformierten ist ein ebenso erfreuliches wie notwendiges Ereignis. Es gehört zum Wesen des ökumenischen Dialogs, daß man die „katholischen“ Fragen, d. h. die Fragen der einen Kirche Jesu Christi, als gemeinsame Fragen erkennt und behandelt sowie den eigenen Auftrag und Weg auf die Sendung der einen Kirche bezieht. Die Reformation hat diese ökumenische Verantwortung sehr ernst genommen, wenn auch gerade deshalb Marburg nicht zum Ziele kam. Danach haben Territorialismus und andere widrige Winde den Protestantismus weiter in eine Zersplitterung gebracht, in der die gemeinsamen Grundfragen des Glaubens oft hinter dem Interesse an der Selbstrechtfertigung des eigenen Kirchenwesens oder der eigenen Theologie zurückzutreten drohten. So ist auch das lutherisch-reformierte Gespräch nach der Scheidung von Marburg 1529 nur partiell in Gang geblieben. Es ist deshalb aufs dankbarste zu begrüßen, daß nicht nur die lutherisch-reformierten Gespräche in Europa, sondern auch die in den Vereinigten Staaten jetzt so geführt worden sind, daß man den gleichen Geist bei den daran engagierten Theologen spürt und die Hoffnung bekommt, mit der Wiederaufnahme der gemeinsamen Arbeit an den Grundthemen der Lehre möge der Weg zu einem echten Konsensus begonnen sein. Die von Februar 1962 bis Februar 1966 in den USA geführten Gespräche haben sich mit entscheidenden Themen befaßt:

I. Evangelium, Bekenntnis, Schrift. II. Christologie, Abendmahl und Abendmahlspraxis. III. Schöpfung, Erlösung — Gesetz und Evangelium — Rechtfertigung und Heilung. IV. Ethik und Ethos — Der Dienst des Christen in der modernen Welt.

Die Referenten waren bedeutende Vertreter ihrer Kirchen, auch die anderen Teilnehmer an den Konsultationen waren hervorragende Männer. Daß das Buch nur die Referate und die gemeinsam erarbeiteten Thesen, nicht aber die Diskussion wiedergibt, ist schade. Gerade dieses interessante Zwischenstück hätte sicher für die Fortführung und Ausweitung des Gesprächs eine besondere Hilfe sein können. Aber mit den in dem übrigens sehr preiswerten Buch „Marburg Revisited“ vorgelegten Vorträgen und Thesen ist uns umfassenderes Material zugänglich als bisher von dem europäischen Dialog. Erfreulich ist, daß an den von dem nordamerikanischen Gebiet des Reformierten Weltbundes und von dem USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes veranstalteten Gesprächen auch die Lutherische Missouri-Synode sowie die orthodoxe Presbyterianische Kirche und die Christlich-Reformierte Kirche beteiligt waren.

Wenn alle Teilnehmer an der Konsultation auch nur im eigenen Namen sprechen konnten, also die Ergebnisse keine offiziellen und bindenden Beschlüsse für die beteiligten Kirchen sind, muß man den gemeinsamen Thesen doch eine ökumenische Bedeutung in dreifachem Sinne zuerkennen:

1. Ein entscheidendes Thema ist intensiv angefaßt worden.
2. Die Teilnehmer haben die entscheidende These aufgestellt: „Als Ergebnis unserer Studien und Diskussionen sehen wir keine unüberwindlichen Hindernisse für Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.“
3. Die amerikanischen Kirchen und Theologen sind aufgerufen worden, sich mit den Ergebnissen der Gespräche zu befassen und die Möglichkeit der Interkommunion und der gegenseitigen Anerkennung des geistlichen Amtes der beteiligten Kirchen zu diskutieren.

Da nicht Wunschenken, sondern verantwortliche theologische Arbeit die Gesprächsergebnisse kennzeichnet, sind in den Referaten wie in den Thesen auch die noch zu klärenden Fragen herausgestellt worden. So wird z. B. gesagt:

„Es sind noch einige Fragen bezüglich des Platzes und der Bedeutung des Gesetzes in diesem neuen Leben (aus dem Glauben an Christus) offen.“

„Unsere Kirchen stimmen bezüglich der Praxis der Interkommunion nicht völlig überein, da sie verschiedene Meinungen über das Verhältnis der Lehre zur Einheit der Kirche haben.“

Aber diese offenen Fragen haben gerade im Blick auf Marburg nicht das Gewicht wie gemeinsame Sätze zum Abendmahl, wie die folgenden:

„Wir stimmen überein, daß die Gegenwart Christi im Sakrament nicht durch den Glauben bewirkt wird, sondern vom Glauben erkannt wird. Würdig empfängt das Abendmahl, wer in Glauben und Buße den Christus empfängt, der sich selbst im Sakrament gibt. Unwürdig ist der Teilnehmer, der die Herrschaft Christi, seine Gegenwart im Sakrament und die Gemeinschaft der Brüder in dem einen gemeinsamen Herrn nicht anerkennt. Die unwürdige Teilnahme bringt Gericht.“

„Wir stimmen überein, daß das Sakrament nicht nur dazu dient, den Glauben zu befestigen, der durch die Predigt hervorgerufen ist, es bewirkt auch Glauben durch seine (besondere Art der) Darreichung des Evangeliums.“

Daß die Frage des Dienstes der Christen in der modernen Welt in klaren gemeinsamen Thesen beantwortet wird, ist eine Hilfe gegen mancherlei auch heute noch verbreitete Mißverständnisse:

„Wir glauben, daß der gläubige Gehorsam im modernen Leben eine erneuerte Betonung der lebendigen gegenseitigen Bezogenheit (interaction) von christlicher Gerechtigkeit (Rechtfertigung) und bürgerlicher Gerechtigkeit einschließt. In unserer Antwort auf das Evangelium Christi begrüßen wir die Gelegenheit eines gemeinsamen Zeugnisses durch christliche gesellschaftliche Aktionen (social actions) im Dienst für die Welt.“

Die Ergänzungsthesen vom Februar 1966, in denen bis dahin noch offene Fragen behandelt und die bisherigen Ergebnisse ausgewertet sind, weisen in großer Kürze ein beachtliches erstes Ergebnis des amerikanischen lutherisch-reformierten Dialogs auch zu Themen wie Bekenntnisverpflichtung, Person und Werk Christi, Abendmahl und Christologie und Interkommunion aus. Die abschließenden Ausführungen von Professor Quanbeck über „Konfessionelle Integrität

und ökumenischer Dialog“ können auch für unsere europäischen Gespräche hilfreich sein. Der Bericht an die Kirchen und die Aufforderung zur planmäßigen gemeinsamen Weiterarbeit gehen auch uns an.

Gottfried Klapper

*Wegbereiter der Reformation.* Herausgegeben von Gustav Adolf Benrath. (Klassiker des Protestantismus, hrsg. von Christel Matthias Schröder, Bd. I.) Sammlung Dieterich Bd. 266. Carl Schünemann Verlag, Bremen 1967. 544 Seiten. Geb. DM 19.80.

Der erste Band dieser nunmehr abgeschlossenen vorliegenden Reihe erscheint zuletzt: die „Wegbereiter der Reformation“ — eine unter das Gesamtthema kaum zu subsumierende Kategorie, „denn zum Protestantismus gehören sie nicht“ (S. XI). Andererseits lassen sich nach dem Grundsatz: *Historia non facit saltus*, Verbindungslinien ziehen, Ansätze sichtbar machen, ideengeschichtliche Zusammenhänge herausheben, die zwar nicht kausativ und schon gar nicht konstitutiv für den reformatorischen Aufbruch waren, aber doch im Gesamtkomplex der Reformation ihren Platz und ihre Würdigung, ihre Bestätigung und ihre Erfüllung fanden.

Der Herausgeber, Privatdozent für Kirchengeschichte in Heidelberg, weiß in der Einleitung sehr anschaulich über die Wertungen zu berichten, die den „Wegbereitern der Reformation“ im Laufe der Theologiegeschichte widerfahren sind. Benrath will den Fehler früherer Kirchengeschichtsschreibung nicht wiederholen, die Vorläufer der Reformation aus ihrer Zeit herauszulösen, sondern sucht sie mit Adolf von Harnack jeweils in die herrschenden „Hauptrichtungen“ des Spätmittelalters einzufügen und aus ihnen heraus zu deuten: Die waldensische Reformbewegung; Scholastiker; Mystiker; Konziliaristen; Reformprediger; die wyclifitische Reformbewegung; die husitische Reformbewegung; Reformtheologen; Humanisten. Daß es sich dabei keineswegs um erschöpfende, ja auch nur sauber abgrenzbare Rubrizierungen handeln kann, weiß der Herausgeber sehr wohl, ebenso auch, daß sich eine unmittelbare oder mittelbare Auswirkung auf die Reformation nicht in jedem Falle nachweisen läßt.

Der Reichtum an schöpferischen Gedanken, theologischer Tiefe, biblischer Besinnung und lauterem Reformeifer, der uns in den jeweils einleitend sachkundig kommentierten Persönlichkeiten und Werken aus der vorreformatorischen Zeit entgegentritt, ist mehr als eindrucksvoll und läßt dessen innewerden, daß die Forderung: *Ecclesia semper reformanda*, in der Kirche Jesu Christi immer lebendig gewesen ist.

Was wir zu Beginn der achtbändigen Serie aussprachen, sei zum Schluß wiederholt: Die ökumenische Studienarbeit darf sich nicht beziehungslos auf die Gegenwart beschränken, sondern sollte die heutigen theologischen Gegensätze im Lichte der kirchengeschichtlichen Quellen und Traditionen zu sehen, zu verstehen und zu überwinden suchen. Die verdienstvolle Sammlung „Klassiker des Protestantismus“ leistet dazu an ihrem Teile eine wesentliche Hilfe. Kg.

*Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Authentische Textausgaben lateinisch-deutsch. Paulinus Verlag, Trier 1966/67. Bd. IV „Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens“. Eingeleitet von Weihbischof Bernhard Stein. 63 S. Kart. DM 4.40. Bd. V „Über die christliche Erziehung“. Eingeleitet von Franz Pöggeler. 59 S. Kart. DM 3.80. Bd. VI „Über die Ausbildung der Priester“, „Über Dienst und Leben der Priester“, „Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe“. Mit *Motu proprio* über die Errichtung einer Bischofssynode für die ganze Kirche. Eingeleitet von Gottfried Griesel, Bischof Paul Rusch, Weihbischof Paul Nordhues. 251 S. Kart. DM 11.80. Bd. VII „Über die göttliche Offenbarung“, „Über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen“, „Über die Religionsfreiheit“. Eingeleitet von Heinrich Groß, Heinz Robert Schlette, Werner Becker. 167 S. Kart. DM 10.80. Bd. VIII „Über das Laienapostolat“, „Über die Missionstätigkeit der Kirche“. Mit einer Synopse aller Konzilsaussagen zum Laienapostolat. Eingeleitet von Hans Schroer, Karl Müller. 196 S. Kart. DM 7.80. Bd. IX „Über die Kirche in der Welt von heute“. Eingeleitet von Otto Semmelroth. 251 S. Kart. DM 11.80.

Mit diesen Textausgaben liegen nunmehr in 9 Bänden alle Konzilsbeschlüsse in

der lateinischen und deutschen Fassung, zum schnellen Vergleich synoptisch angeordnet, vor. Dem, was in ÖR 2/66 und 4/66 anerkennend über Bd. I und II gesagt wurde, ist kaum etwas hinzuzufügen. Wir haben hier ein ausgezeichnetes und zuverlässiges Nachschlagewerk vor uns, dessen Wert durch einzelne alphabetische Register noch erhöht wird.

Hans Günther Schweigart

*Ökumenisches Direktorium.* Erster Teil. Einführung von Bischof Jan Willebrands. Erläuterungen von Eduard Stakemeier. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 8). Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. 140 Seiten. Kart. DM 6.80.

Das vorliegende Büchlein bietet den vollständigen lateinischen Text des ersten Teils des am 26. Mai ds. Js. veröffentlichten „Ökumenischen Direktoriums“ nebst einer vom Einheitssekretariat erstellten deutschen Übersetzung, versehen mit einer den geschichtlichen und sachlichen Zusammenhang erläuternden Einleitung von Bischof Jan Willebrands sowie einem mit besonderem Blick auf die deutschen Verhältnisse interpretierenden Kommentar von Prof. Eduard Stakemeier, der beratend an der Ausarbeitung des Direktoriums mitgewirkt hat. Nicht nur ökumenische Arbeitskreise, sondern alle Pfarrer und für die Annäherung der Konfessionen aufgeschlossene Gemeindeglieder sollten hierin eine Pflichtlektüre sehen, die ihnen Möglichkeiten und Grenzen, Fortschritte und Hindernisse zwischenkirchlicher Begegnungen aufweist. Enthusiastische Schwärme rei wie skeptischer Pessimismus erfahren dadurch in gleicher Weise die der gegenwärtigen Situation entsprechende Korrektur.

Kg.

Hans Küng, *Die Kirche.* (Ökumenische Forschungen, Band 1). Verlag Herder, Freiburg 1967. 606 Seiten. Ln. DM 42.—.

„Die Zeit ist reif geworden für eine systematische Bereinigung der theologischen Differenzen zwischen den christlichen Kirchen.“ Wahrlich ein kühner Satz, mit dem die beiden Herausgeber der neuen wissenschaftlichen Reihe „Ökumenische Forschungen“, Prof. Küng und Prof. Ratzinger, den

ersten Band ihres anspruchsvollen und weitgespannten Unternehmens der Öffentlichkeit vorlegen. Weitere Bände zum Kirchenverständnis der nicht-römischen Kirchen und einzelner Theologen (bis hin zur Bultmann-Schule) sollen in der ersten, ekklesiologischen Abteilung dieser Reihe folgen.

Küngs Monographie geht in ihrer Thematik weit über sein vor einigen Jahren erschienenes Buch „Strukturen der Kirche“ hinaus, das durch das Konzil angeregt wurde und eine Theologie des Konzils entfaltete. Im vorliegenden Buch ist der leitende Ausgangspunkt die „wirkliche Kirche“. Die Kirche also in ihrer sich wandelnden geschichtlichen Gestalt, mit ihren zeitgebundenen Ekklesiologien und mit ihrem bleibenden, mit den Gestalten und Ekklesiologien untrennbar verbundenen Wesen. Alleiniges Kriterium für die Erkenntnis dieses Wesens ist das Neue Testament. Die Spannung zwischen dem grundlegenden Wesen und den Gestalten der Kirche ermöglicht es Küng, radikale Kritik an früheren und gegenwärtigen Formen der Kirche und ekklesiologischen Positionen zu üben und zugleich eine neue Konzeption der Kirche, ihres Lebens, Auftrages und ihrer Gestalt in unserer Zeit zu entwerfen.

Küng geht von weitgehend als gesichert geltenden Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung aus, die er in einer beispielhaften Weise dogmatisch verarbeitet und im Blick auf die Kirche heute konkretisiert. Daß Küng gerade auf diesem Wege zu ekklesiologischen Folgerungen kommt, die mit solchen vieler nicht-römischer Theologen weitgehend übereinstimmen, dürfte u. a. auch ein Beleg für die immer noch unterschätzte Bedeutung der modernen Bibelforschung für die Einheit der Kirche sein. Im Zentrum der so gewonnenen Ekklesiologie Küngs steht der Dienstcharakter des wandernden Gottesvolkes, des „Provisoriums“ Kirche, mit allen Konsequenzen auch für die Amtsstruktur. Sein Kirchenbegriff ist personal, kaum ontologisch bestimmt. Die Einheit der Kirche sieht Küng in einer Gemeinschaft sich gegenseitig als Kirchen anerkennender, unterschiedlicher Kirchen; letztlich in einem „katholischen Commonwealth“ mit dem obersten Diener der Kirche, dem Papst, als Vermittler, Schlichter und Verkörperung der Einheit an der Spitze. Anklänge an den in der Ökumene gängi-

gen Gedanken einer Föderation sind unverkennbar.

Diese Besprechung kann den gedanklichen Reichtum und die oft atemberaubenden Neuinterpretationen (oder auch die souveräne Nichtbeachtung) vieler traditioneller römisch-katholischer Positionen und Überzeugungen, die dieses Buch zu einer erregenden Lektüre werden lassen, nicht im entferntesten andeuten. Zweifellos ist Küng die programmatische „systematische Bereinigung der theologischen Differenzen“ im ekklesiologischen Fragenbereich weitgehend gelungen. Nicht-römische Theologen werden seinen Ausführungen über weite Strecken hinweg voll zustimmen können. Doch wenn man, mit Küng, die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche ernst nimmt, dann wird auch deutlich, daß die „systematische Bereinigung“ allein die Kirchen ihrer Einheit noch nicht näherzubringen vermag. Andererseits haben wir erfahren, daß die ökumenische Bewegung der vorwärtsdrängenden Propheten bedarf. Küng hat ein theologisch wohlfundiertes, prophetisches Werk vorgelegt. Es wäre unchristlich borniert, Propheten deshalb zu ignorieren, weil sie der Wirklichkeit der Kirche um ein Menschenalter oder mehr voraus sind.

Günther Gaßmann

*Yves Congar*, Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen. Schwabenverlag, Stuttgart 1966. 479 Seiten. Ln. DM 44.50.

Die Lebensarbeit des bekannten Dominikanertheologen konzentriert sich um zwei Pole, die tiefst aufeinander bezogen sind — das Wesen der Kirche und den Dienst an der Welt. Letzterem galt u. a. sein großes Werk über den Laien, das 1957 auch in Deutsch erschien. Die Frage nach der Kirche, ihrer Fülle und Wahrheit, der Ausgewogenheit zwischen ihrem institutionellen und ihrem geistlichen Element, ließ ihn nicht mehr los, seit sich ihm 1930 bei der Meditation über Joh. 17 die ökumenische Dimension erschloß. Sein Buch über die Grundsätze eines katholischen Ökumenismus (Chrétien désunis, 1937) gehört zu den ersten Vorboten jener katholischen Neubewinnung, die im II. Vatikanum zum Durchbruch kam — als eine späte, aber verheißungsvolle Rechtfertigung für den Autor, der sich jahr-

zehntelang dem Argwohn oder gar disziplinären Maßnahmen seiner kirchlichen Oberen ausgesetzt sah. Heute erfreut sich Congar, den Papst Paul VI. seinen theologischen Lehrmeister genannt hat, offizieller Ehrung und Anerkennung.

Darum wird man die vorliegende Sammlung ekklesiologischer Untersuchungen aus über drei Jahrzehnten — die französische Originalausgabe zeigten wir bereits in Heft 3/1964, S. 293 f. an — nicht nur als historische oder persönliche Dokumente lesen dürfen, die den wissenschaftlichen Ertrag eines angefochtenen Gelehrtenlebens darbieten. In ihnen erkennen wir vielmehr die Weite, die Tiefe, aber ganz sicher auch die Grenzen des katholischen Ökumenismus unserer Zeit. Kg.

*Remigius Bäumer/Heimo Dold* (Hrsg.), Volk Gottes — Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer. Verlag Herder, Freiburg 1967. 787 Seiten. DM 78.—.

Mit ihren 43 Beiträgen führender katholischer, evangelischer und anglikanischer Theologen ist diese Festschrift zu umfangreich und vielfältig in ihren Themen, als daß sie hier besprochen werden könnte. Eine kurze Charakterisierung muß genügen. Die Beiträge zum Kirchenverständnis des II. Vatikanum nehmen den breitesten Raum ein, wobei diesem Lieblingsthema der „Konzils-exegese“ einige Theologen eine Übereinstimmung mit der bisherigen Lehrtradition bescheinigen, andere dagegen gerade die neuen Aspekte in den Konzilstexten (oder noch lieber: in deren Implikationen) herausstellen. In diesen Rahmen gehören auch mehrere Aufsätze zum Amtsverständnis. Weitere 17 Beiträge behandeln zentrale und auch recht abgelegene Themen aus der Geschichte des Kirchenverständnisses. Besondere ökumenische Bedeutung haben die Arbeiten von Edmund Schlink („Zum ökumenischen Dialog über die dogmatische Konstitution ‚Lumen Gentium‘“), Heribert Mühlen („Die Ekklesiologie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und das Vatikanum II“) und Paul-Werner Scheele („Die Einheit in Christus gemäß der 3. Weltkirchenkonferenz und dem 2. Vatikanischen

Konzil“). Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Welt beschließen den Band. Das im Untertitel angekündigte evangelische und anglikanische Kirchenverständnis tritt unter den vielen Beiträgen nur als Randerscheinung auf, die den Untertitel etwas euphorisch erscheinen läßt. Unter den Mitarbeitern finden sich viele große Namen mit gewichtigen Beiträgen. Andererseits begegnet der Leser vielen — wohl unvermeidlichen — Überschneidungen und manchen Interpretationen der Konzilsaussagen, die aus anderen Veröffentlichungen bereits zur Genüge bekannt sind, die aber vielleicht zum Zwecke der Bewußtseinsbildung in der römisch-katholischen Kirche einer gewissen monotonen Wiederholung bedürfen. Es kann nur empfohlen werden, sich selbst einen Überblick über den Inhalt dieses themenreichen Bandes zu verschaffen und diejenigen Beiträge herauszugreifen, die das eigene Interesse am stärksten ansprechen.

Günther Gaßmann

F. W. Kantzenbach / V. Vajta (Hrsg.), Wir sind gefragt. Antworten evangelischer Konzilsbeobachter. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. 220 Seiten. Engl. brosch. DM 16.80.

Die Lutherische Stiftung für ökumenische Forschung legt hiermit ihr drittes Dokument für den begonnenen Dialog mit Rom vor. „Konzil und Evangelium“ war unmittelbar vor dem Konzil erschienen, „Dialog unterwegs“ nach der dritten Session, und nun folgt in Form eines Rückblicks eine Sammlung von Aufsätzen von unmittelbaren und mittelbaren Konzilsbeobachtern, welche sich alle darin einig sind, daß ein erneuerter Katholizismus dem Protestantismus notwendige Fragen zu stellen hat.

Der erste Teil bietet eine kritische „Chronik der vierten Sitzungsperiode“ und damit zusammenhängender Ereignisse von Wolfgang Dietzfelbinger, der während dieser Zeit Assistent und Vertreter des Beobachter-Delegierten der EKD, Professor D. Schlink, gewesen war.

Im zweiten Teil folgen sieben Aufsätze unter der Gesamtüberschrift „Auswertung“. K. E. Skydsgaard analysiert sorgfältig die Offenbarungskonstitution unter dem Thema „Schrift und Tradition“. Nach einer kurzen Skizze der Diskussion wird der theologische

Gehalt des Dokuments herausgestellt und dann kritisch gewürdigt. „Wesensmerkmal römisch-katholischer Theologie ist es, ... Schrift, Tradition und kirchliches Lehramt ineinander zu denken.“ Dennoch gäbe es trotz der behaupteten Harmonie „eine verborgene Unruhe“, die aus der Spannung zwischen Gottes Wort und kirchlichem Amt herrührt und nie aufhören kann, „weil Gott Gott ist“.

W. A. Quanbeck untersucht das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe und geht methodisch ähnlich vor wie Skydsgaard. Seine Sprache ist von wohlthuender Einfachheit. Gegen den päpstlichen Anspruch steht der lutherische Glaube, daß das einzig Absolute Gott ist, „und ihn kennt und besitzt man nur im Glauben. Die anderen Gewißenheiten haben ihren relativen Wert, doch sie dürfen nicht mit der letzten . . . verwechselt werden“. Gegen die Betonung des Bischofskollegiums als Nachfolgeschafft des „Apostelkollegiums“ stellt er die Vielfalt biblischer Verkündigung und kirchlicher Leitungsstrukturen.

V. Vajta geht dem Verhältnis von Priester und Laien nach, indem er Priesterdekret und Laiendekret vergleicht, dabei aber auch die einschlägigen Kapitel anderer Dokumente zu Rate zieht. Die traditionelle katholische Auffassung ist „etwas in Fluß gekommen“, weil die sakramentale Auffassung des Ordo mit einer Ekklesiologie des Volkes Gottes „in Konflikt geraten“ ist. Während das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des hierarchischen Dienstes je auf besondere Weise am Priestertum Christi „teilhaben“, bleiben sie freilich nicht bloß dem Grade, sondern dem Wesen nach unterschieden.

Fr. W. Kantzenbach behandelt „Ordnungsstand und Nachfolge in der Sicht des II. Vatikanischen Konzils“, gibt eine kurze Geschichte über das konziliare Ringen über eine Reform des Ordenslebens und behandelt das Dekret unter Hinweis auf andere Konzilstexte, auf konziliare und außerkonziliare Voten zur Sache. Angesichts der Unterscheidung des Evangeliums in Gebote und Räte geht Kantzenbach von Luthers These aus, daß das Evangelium eine „allen gemeinsame Gabe und Verpflichtung sei“. Deshalb kann die reformatorische Theologie der Unterscheidung von geistlichen

Ständen nicht folgen, auch nicht der Unterteilung von Räumen in sakrale und weltliche. Hier wird Bonhoeffer zitiert: „Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christen zur Verwirklichung, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.“ Daß es trotz dieses theologischen Gegensatzes „eine bemerkenswerte Übereinstimmung im Gespräch über die Formen christlicher Nachfolge“ geben kann, macht Kantzenbach an einer Besinnung über evangelisches Mönchtum deutlich, das er am Beispiel Taizé von der geistlichen Ordnungshierarchie Roms abhebt.

J. Aagaard beschreibt das Werden des Missionsdekretes und analysiert es. Seine Frage setzt am eschatologischen Optimismus der römischen Kirche ein. Ist es biblisch, sie einfach durch ihre sakramentale Präsenz zum vollkommenen Maß der Fülle Christi aufsteigen zu lassen? Zur biblischen Eschatologie gehört die *creatio ex nihilo*, auch die Unterscheidung von Kirche und Welt. Wenn alles schon in irgendeiner Weise zur Kirche gehört, was ist dann noch Mission? „Wenn alles Mission ist, kann es sehr bald dazu kommen, daß nichts mehr Mission ist.“

G. A. Lindbeck bestimmt die Schwächen und die Vorzüge der Erklärung zur Religionsfreiheit. Zu ersteren gehört die bleibende moralische Verpflichtung, „der wahren Religion und der wahren Kirche anzugehören“, der Mangel eines Schulbekenntnisses und die Rechtfertigung des historischen Versagens der Kirche sowie die Begründung aus dem Naturrecht. Die Vorzüge liegen in den praktischen Konsequenzen, die allgemein in der Ökumene anerkannt werden.

E. Schlink geht den theologischen Grundlagen der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt nach. Ungeachtet des Hiatus zwischen dem philosophischen und heilsgeschichtlichen Verständnis des Menschen und der Welt sind aufs Ganze gesehen „die Akzente doch in mancher Hinsicht biblischer gesetzt, als es sonst oft in der römisch-katholischen Theologie üblich ist“. Trotz mangelnder Schärfe im Umgang mit Begriffen zeigt die Konstitution mehr als manche anderen Konzilsdokumente die Öffnung der römisch-katholischen Kirche zur Welt. Doch gerade hier wird die Schwäche dieser Lehräußerung deutlich: Was

sollen „die Nichtchristen über Jesus Christus denken, wenn die Konstitution unter Berufung auf ihn an konkreten Weisungen für die heutige Weltsituation dann doch kaum etwas anderes zu sagen vermag als das, was heute viele vernünftige Menschen auch ohne diesen Glauben für nötig halten?“ Überhaupt wird Christus mehr als der Erhalter dieser Welt gelehrt denn als ihr Erreter, sein Kommen „weniger als Ende denn als Vollendung dieser Welt verstanden“. So steht im Vordergrund „nicht das Ärgernis des Wortes vom Kreuz... sondern die Bemühung um die Erhaltung und den Fortschritt der Welt“. Die Kirche scheint „in eigentümlicher Zeitlosigkeit der sich verändernden Welt gegenüberzustehen und sie zu belehren“.

Ein dritter Teil „Ausblick“ vereinigt fünf kurze Aufsätze von O. Cullmann, E. Schlink, K. E. Skydsgaard, F. W. Kantzenbach und V. Vajta, in denen mit erstaunlicher Einmütigkeit der konziliare Aufbruch des Katholizismus gewürdigt und der Protestantismus beschworen wird, sich ebenso aus seiner Starre zu lösen, um das Gespräch mit dem Katholizismus in der ganzen Breite und Tiefe der anstehenden Probleme aufnehmen zu können.

Das Nachwort von Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, dem Präsidenten der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung, faßt noch einmal in der ihm eigenen seelsorgerlichen Weise die tiefste Frage an alle Kirchen zusammen, ob sie sich nach Luther als die größte Sünderin zu verstehen vermag, „weil Sünde erst in ihr als Sünde erkannt wird“.

Diese Vorstellung — um mehr kann es sich hier nicht handeln — soll zum Dialog (übrigens ein schlechtes Modewort für kritische Auseinandersetzung) mit Rom und den hier vorgetragenen Auffassungen über Rom ermuntern. Joachim Lell

*Alfred Lamarque*, *Der Einheit entgegen*. Katholische und evangelische Christen. (Werdende Welt' Band 10). Lahn-Verlag, Limburg 1966. 280 Seiten. Brosch. DM 14.80.

Der Vf., Jurist und Direktor einer französischen Eisenbahngesellschaft, gibt mit seinem Buch ein Beispiel dafür, mit welcher Liebe, eindringenden Studien und Erfahrun-

gen im ökumenischen Dialog ein katholischer Laienchrist sich mit der Lehre und der Geschichte der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen befaßt. Ausgehend von den kontroversen Auffassungen um „das Heil des Menschen“ stellt er die Fragenkreise dar: Schrift und Tradition, Wesen und Autorität der Kirche, Sakramente, Gebet und Gemeinschaft der Heiligen. Besonders interessant sind die im Wortlaut abgedruckten Kanones der 2. Synode von Orange aus dem Jahre 529 über die Gnade (S. 269 f.).

In jedem Abschnitt stellt er die katholische und die evangelische Auffassung einander gegenüber. Die Ergebnisse des letzten Konzils sind mit berücksichtigt. In seinen beiden Schlußkapiteln bietet Lamarque eine Gesamtübersicht und einen Ausblick auf die Einheit und den ökumenischen Geist. Die Bibliographie weist aus, daß er sich vor allem auf Literatur stützt, die in französischer Sprache erschienen ist.

Was an dem Werk zu loben ist, bezeichnet auch seine Grenze. Der evangelische Leser begegnet einem Autor, der weiß, daß seine Behandlung der weitgespannten Thematik uns recht apologetisch erscheint (S. 12). Lamarque wurzelt als gläubiger römisch-katholischer Christ in einer Auffassung von seiner Kirche und ihrer Lehre, die sich zuletzt die ersehnte Einheit wohl doch nur in einer Rückkehr der Getrennten in die Herde des Bischofs von Rom vorzustellen vermag. Würde er seinen Blick auch auf den Dialog mit den orthodoxen Kirchen lenken, dann müßte deutlicher werden, zu welcher Wandlung westlich-katholisches Denken kommen muß in der Hoffnung auf die ökumenische Gemeinsamkeit aller Christen.

Gleichwohl ist sein Buch zu empfehlen, zumal für alle Christen, die erst beginnen, sich dem ökumenischen Gedanken zu öffnen. Zugleich ist das redliche Beharren bei dem eigenen Standpunkt des Glaubens und der Lehre anzuerkennen. Wenn wir als evangelische Christen davon Kenntnis nehmen, wie ein theologisch gebildeter Laie seine katholische Überzeugung vertritt, werden wir davor bewahrt, einzelne kühne ökumenische Formulierungen schon als kirchliche Wirklichkeit anzusehen. Es ist nötig und heilsam, sich klarzumachen, daß wir uns allseits erst am Beginn eines neuen Weges befinden. Nur mit Geduld

und dem langen Atem der Geschichte kann es gelingen, tiefer einzudringen, immer wieder neu anzusetzen, um zu erkennen, wie sehr wir allseits einer Umwandlung bedürfen, damit das hohepriesterliche Gebet Jesu sich erfülle, mit dem Lamarque sein Buch beschließt.

Reinhard Mumm

Oscar Cullmann/Otto Karrer, Die Bibel im Gespräch zwischen den Konfessionen. („Einheit in Christus“ Bd. 3). Zwingli Verlag u. Benzinger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln 1966. 92 Seiten. Kart. DM 8,80.

Das Bändchen enthält vier Vorträge — je zwei evangelische und katholische Schweizer Theologen sprechen zu den beiden Themen „Kraft Gottes (Gaben des Geistes)“ und „Die Bibel heute“ —, die auf einem „ökumenischen Wochenende“ für Akademiker beider Konfessionen im Herbst 1965 gehalten worden sind. Daß den Rednern die gleichen Themen gestellt waren, ist mehr als ein sicherlich fruchtbarer Einfall der Initiatoren; es signalisiert die Tatsache, daß evangelische und katholische Theologen tatsächlich, ob sie wollen oder nicht, vor den gleichen Fragen stehen, sobald sie sich ernsthaft dem Anspruch des Wortes Gottes heute stellen. Dies allein schon ist verheißungsvoll. Das katholische Streben nach biblischer Begründung von Kirche und Theologie stößt im evangelischen Raum auf eine fundamentale Neubesinnung hinsichtlich der Aussage der Bibel, ihrer sprachlichen und gedanklichen Neufassung heute und ihrer Relevanz heute. Die Probleme der modernen Hermeneutik sind beiden Kirchen gemeinsam, werden in beiden erkannt und nicht verdrängt. Besser vielleicht: Die Fronten zwischen denen, die sich stellen, und denen, die sich in vermeintlich unangreifbaren Stellungen eingraben, gehen quer durch die beiden großen christlichen Gemeinschaften des Abendlandes. Das Spannungsverhältnis zur konventionellen Theologie, die Überwindung alter Denkstrukturen und die Wahrung echter, sachlich unauflösbarer Kontinuität sind hier wie dort die schwierige Aufgabe. Das springt bei der Lektüre dieser Vorträge als beglückende Erkenntnis heraus: Gefahren und Verheißungen des modernen Bibelverständnisses sind hüben wie drüben sehr ähnlich, wenn nicht

gleich. Hier ist fruchtbarer „ökumenischer Dialog“, der die alte Kontroverstheologie weit hinter sich gelassen hat.

Hans Günther Schweigart

*Hébert Roux*, Vatican II. Points de vue de théologiens protestants. Unam Sanctam 64. Les Éditions du Cerf, Paris 1967. 272 Seiten. Geb. frs. 22.50.

Das Erscheinen dieses Bandes ist ein erstaunliches Zeichen der veränderten Gesprächslage zwischen den Konfessionen! Im für Frankreich wichtigsten katholischen Verlag „les éditions du cerf“, in der Sammlung „Unam Sanctam“, erscheint unter den Bänden zu „Vatican II“ ein umfangreicher Sonderband, der nur Stellungnahmen protestantischer Theologen aus dem französisch sprechenden Raum enthält. Das Vorwort von Kardinal J. M. Martin, Erzbischof von Rouen, dem Vorsitzenden des französischen bischöflichen Komitees für die Einheit der Christen, begründet das Erscheinen dieser Sammlung u. a. damit: „Die Beobachter sind nicht allein zum Konzil gekommen; sie haben an der konziliaren Arbeit, oft ohne ihr Wissen, mitgearbeitet. Ihre Gegenwart hat in den Texten eine nicht offizielle, nicht ausdrücklich bezeichnete, beinahe unmerkliche und doch wirkliche Spur hinterlassen!“ Allerdings nur Hébert Roux, der Herausgeber, war offizieller Beobachter der Reformierten Kirche in Rom. Er beschreibt als Ziel der von ihm zusammengerufenen Equipe von Theologen und Laien, dem Kenner der Dokumente „une ‚réaction‘ protestante“ vorzulegen. Sie gehe aus von einer ernsten, ja sogar leidenschaftlichen Aufmerksamkeit, die den angeschnittenen Fragen und Stellungnahmen des Konzils entgegengebracht werde. Sie bestehe im wesentlichen darin, zu diesen Themen eine Reihe kritischer und, soweit als möglich, weiterführender Fragen zu stellen. Von den Mitarbeitern seien genannt: Der Herausgeber, Hébert Roux, behandelt das Dekret über den Ökumenismus, Jean Bosc die Konstitution „Lumen Gentium“; Pierre Burgelin schreibt über den Abschnitt „Kultur“ in „Gaudium et spes“, während Georges Casalis die drei letzten Kapitel dieser Konstitution behandelt. Besonders eindrücklich bleibt dem Leser das engagierte Plädoyer „für die christliche Freiheit“ auf Seite 139, das Albert Finet im Gegenüber zur Erklä-

rung über die religiöse Freiheit formuliert. Hier kommt die leidenschaftliche Beteiligung am Gespräch wie die Klarheit des Widerspruchs zu einem gedanklich geschliffenen, vorbildlichen Ausdruck. — Man wird diese Sammlung auch im deutschen Sprachraum im kontrovers-theologischen Gespräch nicht übergehen dürfen!

Friedrich Epting

*Joachim Lell*, Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld. (Siebenstern-Taschenbuch 82). Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg 1967. 224 Seiten. Kart. DM 3.60.

Der Vf. ist als Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim mit der schwierigen Problematik der konfessionsverschiedenen Ehe und den vielfältigen Aspekten, unter denen sie gesehen werden kann und muß, vertraut wie nur wenige. Das Dankenswerte an diesem Büchlein ist zunächst, daß es ihm gelungen ist, die weitgreifende und verschlungene Materie so klar und übersichtlich für jedermann darzustellen, wie es nur möglich ist. Es ist in seiner Art ein kleines Kompendium der sog. „Mischehenfrage“, wie sie sich speziell im engen Zusammenleben der Evangelischen und Katholiken im deutschen Raum stellt. Mindestens ebenso wichtig aber ist es, daß auch die Probleme des Rechtes und der Sitte, des Volksempfindens und der Konvention immer den allein entscheidenden theologischen Kriterien unterworfen werden. Eben von daher kommt die Forderung, Lehre und Recht am Leben zu messen und nicht umgekehrt. Eine Chance gibt Lell „Mischehengesprächen“, an denen nicht nur Kirchenleitungen, theologische Sachverständige, Gemeinden, Ehepartner glaubensverschiedener Ehen, sondern auch Ärzte und Soziologen, Juristen und Fürsorger, Mütter und erwachsene „Mischehen“-Kinder zu beteiligen wären. Von hier könnten Reformpläne kommen, die das festgefahrene Gespräch überrunden und eine Revision der kirchlichen Ordnungen ohne „Gesichtsverlust“ ermöglichen würden. — Wer über Lells sehr informative und konstruktive Darstellung hinaus mehr wissen möchte, sei auf den Sammelband „Die Mischehe“ verwiesen, der bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienen ist (487 S., DM 25.—).

Hans Günther Schweigart

Gerhard Muras (Hrsg.), *Wo steht die Ökumene heute?* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. 100 Seiten. Broschiert DM 5.80.

Unter dem recht anspruchsvollen Titel „Wo steht die Ökumene heute?“ werden hier vier Vorträge, zum Teil in überarbeiteter Form, vorgelegt, die Ende 1965 anlässlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing gehalten wurden. Sie stammen von K. Haendler, H. Weissgerber, P. Bläser und H. Renkewitz.

Haendler und Weissgerber tragen mehr oder weniger bekannte historische und theologische Gesichtspunkte zu Grundfragen des ÖRK in ansprechender Form vor. Peter Bläser wirbt irenisch für seine protestantenfreundliche Interpretation des Ökumenismuskonzepts, wobei er herausstellt, es gebe keinen „katholischen Ökumenismus“, der dem des ÖRK etwa entgegengesetzt wäre. Ihm wird von dem ebenfalls sehr irenischen H. Renkewitz allerdings widersprochen.

Es ist schade, daß die Vorträge erst mehr als anderthalb Jahre, nachdem sie gehalten wurden, gedruckt vorgelegt werden. Manche Dinge stimmen dann einfach nicht mehr (so z. B. S. 71: z. Z. der Herausgabe hatten bereits fünf Gespräche stattgefunden). Es berührt einen doch etwas eigenartig, wenn in einem 1967 erscheinenden Buch eine Vorschau auf eine 1966 bereits stattgehabte bedeutende Weltkonferenz erscheint (S. 88). Auch sollte man richtig „Glauben und Kirchenverfassung“ sagen (S. 21, 33 passim) und ebenso vom „Ökumenischen Rat der Kirchen“ und nicht vom „Weltrat der Kirchen“ sprechen (S. 33 passim; besonders störend auf Seite 71), und wäre es abgesehen von der korrekten Terminologie nur aus dem Grunde, um nicht die Verdächtigungen hartnäckiger Kreise, wonach der ÖRK eine „Weltkirche“ („Superkirche“) sei, noch mehr zu fördern.

Otmar Schulz

*Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 1965. Herausgegeben von Joachim Beckmann. 92. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. 464 Seiten. Leinen DM 48.—.

Das Kirchliche Jahrbuch bedarf keiner Empfehlung mehr. Es bietet Jahr für Jahr nicht nur nach innen eine umfassende Bestandsaufnahme des kirchlichen Geschehens in beiden Teilen Deutschlands, sondern damit zugleich auch nach außen in die Ökumene hinein eine offene Rechenschaftsablage, die in ihrer lückenlosen Dokumentation und sachkundigen Kommentierung eine fortlaufend geschriebene Kirchengeschichte darstellt. Hierfür verdienen die alljährlichen Chronisten Gottfried Niemeier und Erwin Wilkens ein hohes Lob.

Die periodische Einbeziehung besonderer Arbeitszweige rundet das Bild ab. Diesmal ist es der großangelegte, von Hans Christoph v. Hase zusammengestellte Bericht „Die Diakonie in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1952—1966“ (S. 213—363), der nicht zuletzt um seiner ökumenischen Bezüge willen die bevorzugte Aufmerksamkeit unserer Leser finden sollte. In der öffentlichen Diskussion der Gegenwart werden vielen auch die Übersicht von Paul Zieger „Die Kirchensteuer in Deutschland“ und die Interpretation der Grundsatzentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland von Wessel Nuyken „Das Staatskirchenrecht im Blick der Verfassung“ eine willkommene Orientierungshilfe sein.

Die „Kirchliche Statistik“ am Ende des Bandes spiegelt in nüchternen Zahlen die geistliche und kirchliche Entwicklung der evangelischen Christenheit in Deutschland während des Berichtsjahres wider. Auch sie sollte man zu lesen verstehen!

Eine Anregung, die schon vor zwei Jahren an dieser Stelle ausgesprochen wurde, sei für künftige Jahrbücher erneut gegeben: Sollte nicht auch gelegentlich ein Überblick über die Vorgänge in den deutschen Freikirchen Aufnahme finden? Das gemeinsame Schicksal und die gemeinsame Verantwortung im deutschen Raum, aber auch die bereits vielfältig bewährte Zusammenarbeit würden das wohl rechtfertigen. Kg.

Günter Heidtmann / Wolf-Dieter Marsch / Gerhard Rein / Eberhard Stammeler (Hrsg.), *Protestantische Texte aus dem Jahre 1966. Dokument — Bericht — Kommen-*

tar. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1967. 239 Seiten. Leinen DM 9.80.

Der dritte Band der Reihe bringt in nun schon bewährter Weise dem Leser wichtige Ereignisse und Gedankengänge aus der Ökumene, der Kirche in Deutschland und dem Bereich „Politik und Gesellschaft“ zur Kenntnis. Zugunsten ausführlicher Darstellung des Problemkreises „Moderne Theologie“ und der Reaktion darauf aus dem Bereich der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ wurde ein besonderer Abschnitt „Geistige Auseinandersetzung“ diesmal nicht aufgenommen. Weitere Stichworte sind u. a.: Die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ in Genf, Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils, Fortführung der Diskussion über die Vertriebenen-Denkschrift, Kirchensteuerfrage und Schulpolitik. Von den eigens für den Band geschriebenen oder erstmals in ihm gedruckten Beiträgen sei hingewiesen auf die Aufsätze von E. C. Blake über „Aufgaben der Kirche im nächsten Jahrzehnt“ und von G. Heidtmann „Die christliche Botschaft und ihre Interpretation“. Eine Liste bemerkenswerter Bücher des Jahres 1966, Namenregister und „Kirchliche Chronik 1966“ bieten wieder Übersicht und Hilfe bei der Einordnung der einzelnen Beiträge. Eine kleine Korrektur zur Chronik: Das anglikanisch-deutsche Lehrgespräch fand vom 21.–25. März 1966 statt. Claus Kemper

*Kirche im Osten.* Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 10—1967. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. 204 Seiten. Geb. DM 16.80.

Das Jahrbuch 1967 ist dem zehnjährigen Bestehen des Ostkirchen-Instituts der Universität Münster gewidmet und zugleich ein nachträglicher Gruß an den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., zu seinem 80. Geburtstag am 25. März 1966 (auch dem verstorbenen Professor am St. Sergius-Institut, Nikolaj N. Afanas'ev, gilt ein besonderes Gedenken). Neben der (im Spätsommer 1966 abgeschlossenen) Chronik des kirchlichen Lebens in Osteuropa und Griechenland sowie

einer Reihe von Buchbesprechungen enthält der Band einige gerade in der Gegenwart aktuelle Abhandlungen: Bertold Spuler „Das Christentum bei den Arabern“, Panagiotos Demetropoulos „Kirche und Staat in griechisch-orthodoxer Sicht“ und Robert Stupperich „Der griechische Einfluß auf die Russische Orthodoxe Kirche vom 15. bis zum 17. Jahrhundert“. Auf besonderes Interesse werden auch die Aufsätze von Bernhard Stasiewski „Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte“ und Zdeněk Trk „Die Tschechoslowakische Kirche“, die erst 1963 dem ÖRK beitrug, stoßen. Mit dem evangelischen Bereich befassen sich Hans Petri „Der Agendenstreit in evangelischen Gemeinden Südrublands“ und Wolfgang Vogelsgesang „Theodor Zöckler (Zu seinem 100. Geburtstag am 5. 3. 1967)“.

Im Rückblick auf das erste Jahrzehnt seines Erscheinens wird man dem Jahrbuch „Kirche im Osten“ bestätigen können, daß es konfessionskundlich wie ökumenisch einen überaus ertragreichen Dienst tut, den man sich heute kaum mehr fortdenken kann. Kg.

## MISSION

*Johannes Christiaan Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft.* (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Mission und Ökumene, Bd. 3). Christian Kaiser-Verlag, München 1967. 354 Seiten. Kart. DM 20.—.

Neunzehn Jahre sind vergangen, seitdem mit dem Erscheinen dieser holländischen Dissertation ein vehementes theologisches Strafergericht über ein volles Jahrhundert traditionellen deutschen Missionsdenkens hereinbrach, das in der organologischen Verflechtung von Kirche und einheimischem Volkstum einem gefährlichen Ethnopathos verfallen war. Es ist sehr zu bedauern, daß diese Arbeit, die sich doch in so direkter Konfrontation an ein teils schockiertes älteres, teils bestätigtes jüngeres deutsches Auditorium wandte, nicht sofort in der Sprache erschien, in der ja auch fast alle Zitate der behandelten Autoren von Zin-

zendorf bis W. Freytag abgefaßt waren. Die deutsche Missionswissenschaft hat die Herausforderung trotzdem angenommen, und der Dialog mit Hoekendijk ist von Knaak, Gensichen, Vicedom u. a. — teils zustimmend, teils apologetisch — bis zu einem gewissen Abschluß geführt worden. Wenn das Werk nun endlich, dank der Arbeit eines deutschen Teams von Hoekendijk-Schülern unter der Verantwortung von E. W. Pollmann, doch in deutscher Sprache erscheinen sollte, so lagen dafür drei alternative Möglichkeiten nahe. Entweder konnte hier der deutschen missionswissenschaftlichen Literatur ein für sie ganz besonders wichtiges Standardwerk in authentischer Übersetzung einverleibt werden, oder aber der Verfasser hätte das ganze Werk noch einmal grundlegend überarbeiten und auf den Stand der heutigen Forschung und Gesprächssituation bringen können. Die dritte Möglichkeit war eine gekürzte Fassung für eine breitere Leserschaft.

Was auf Grund des Druckes der Herausgeber auf den anscheinend nur widerstrebend folgenden Autor entstanden ist, ist ein Kompromiß zwischen allen drei Wegen geworden, der dem letztgenannten am nächsten kommt. Einerseits hat sich das Originalwerk einige Streichungen gefallen lassen müssen, die besonders die Zitate, aber auch die Behandlung dreier „kleinerer Propheten“ (J. Josehans, R. Grundemann und E. Johanssen) betrafen.

Da außerdem auch das Literaturverzeichnis fortgefallen ist — ein schon im Original vermißtes Personen- und Sachregister wurde auch diesmal nicht beigefügt —, so muß sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung weiter auf die holländische Ausgabe stützen. Andererseits wurde am Text nichts verändert (an zwei Stellen jedoch verschlimmbessert, auf S. 107 Z. 11 „ethisch“ statt „ethnisch“ und das S. 118 Anm. 27 fälschlich Gutmann statt Keysser zugeschriebene Zitat) — oder ergänzt.

Um der deutschen Ausgabe nun aber doch einen ihr eigenen Reiz zu geben, hat der Autor auf Wunsch von Verlag und Herausgeber ein 58 Seiten langes Nachwort folgen lassen. Von einigen weiterführenden Ansätzen des 3. Teiles ausgehend — Ökologie statt Ordologie —, gibt H. hier eine Art Abriss über sein eigenes zeitbezogenes

missiologisches Denken seit 1948 mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen Krise der Mission und seinen Genfer Arbeiten zur Mission als Strukturproblem. So anregend das für alle Kenner Hoekendijks ist — er schreibt auch hier wieder bewußt nicht *sine ira et studio* —, so wenig einleuchtend wirkt doch der Zusammenhang, in dem dies geschieht. War die Kritik des jungen Hoekendijk an der traditionellen deutschen Missionswissenschaft, die bei Altmeister G. Warneck auf den ungleichen Pfeilern von Schrift und Geschichte basierte, vom Offenbarungsprinzip der dialektischen Theologie aus erfolgt, so wirft der heutige Ökumeniker Hoekendijk den Veteranen der B. K. verblüffend ein „Bar-men-Trauma“ vor, um in einem erstaunlichen Salto mortale den Weg zu einer Theologie der Revolution zu eröffnen. Die ursprüngliche Fragestellung nach der Transplantation der Kirche in einem fremden Kulturbereich entschwindet dabei rasch aus dem Blickfeld, obwohl doch inzwischen wesentliche Aspekte des volksgemeinschaftlichen Konzeptes durch McGavrans Arbeiten über Church Growth oder J. V. Taylors theologischer Romantisierung des afrikanischen mystischen Gemeinschaftsbewußtseins fröhliche Urständ gefeiert haben.

Die Moral von der Geschicht? Quod non licuit bovi, hodie licet Jovi!

Peter Beyerhaus

*Jahrbuch Evangelischer Mission 1967.* Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. 123 Seiten. Kart. DM 3.—.

Nach der einleitenden „Rundschau über die Mitarbeit der deutschen evangelischen Missionen 1966“ soll dem Leser an fünf konkreten Beispielen aus Afrika, Japan und Nahost vor Augen gestellt werden, „wie stark einerseits die ganze Dynamik und Problematik der Entwicklungsländer sich in der jungen Generation konzentriert und wie stark andererseits Mission und Kirche bewußt an den jungen Menschen arbeiten und dabei vielfältige neue Formen suchen“.

Die üblichen Statistiken, Anschriften, Literaturübersichten usw. lassen das Jahrbuch nicht auf ein abgelegenes Regal, sondern zu jenen Büchern stellen, die man zum Nachschlagen ständig griffbereit haben möchte. Kg.

Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft — Sozial-ethische Aufsätze und Reden. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. 260 Seiten. Leinen DM 38.—.

In der Mehrzahl der Fälle lassen sich Vorträge nicht zu einem thematisch einheitlich konzipierten Buch zusammenfassen. Die vorliegende Sammlung von Abhandlungen und Vorträgen der letzten Jahre des Münsteraner Sozialethikers und Vorsitzenden des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Heinz-Dietrich Wendland, bildet eine rühmliche Ausnahme. Alle Beiträge befassen sich mit dem in der deutschen Diskussion noch kaum genügend erkannten und gewürdigten Problem von Revolution und Neuordnung. Dabei knüpft Wendland an den ökumenischen Begriff von der „verantwortlichen Gesellschaft“ an, den er als Handlungsmaxime versteht, an der alle kommenden, jetzigen und gewesenen Gesellschaftsordnungen kritisch zu messen sind.

Der vorliegende Band beginnt mit einer Arbeit über „Kirche und Welt im Neuen Testament“, in der die Frage der Dialektik von Apokalyptik und Ethik eingehend behandelt wird. Wendland zeigt hier die christologische Begründung, die sakramentale Gründung und die eschatologisch-futurische Form der Begründung der christlichen Ethik auf. „Eschatologie und Christologie sorgen dafür, daß die Ethik nicht in Konformismus und Welthörigkeit abgeleitet; die Ethik sorgt hingegen dafür, daß die eschatologische Erwartung nicht der Schwärmerie und dem Enthusiasmus verfällt“ (S. 21).

„Über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik“ handelt der zweite Beitrag. In ihm arbeitet der Verfasser heraus, daß die Ekklesiologie als Fundierung der Sozialethik unentbehrlich ist. Außerdem seien Rolle und Ort des Kirchenbegriffs zu beschreiben als Soziologie der Kirche und als theologisch-sozialethische Theorie des Handelns der Kirche in der Gesellschaft.

Problemen der ökumenischen Sozialethik sind die folgenden sieben Beiträge gewidmet. In ihnen schlägt sich die über dreißigjährige Mitarbeit in ökumenischen Gremien

nieder. Immer wieder kommt Wendland auf die Probleme des raschen sozialen Umbruchs aus sozial-ethischer Sicht zu sprechen. Mit den alten und jungen Kirchen ist er auf der Suche nach neuen Wegen und Formen einer sozialen Diakonie, die auf der Humanität Christi beruht. Dabei ist der christliche Humanismus kritisch gegen alle absoluten Bindungen an soziale oder politische Mächte und Bewegungen.

Neben dem Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ nimmt Wendland aus dem ökumenischen Sprachgebrauch den Begriff der „weltweiten Gesellschaft“ auf. Ihre Phänomene seien als eine Herausforderung an die Kirchen der Ökumene zu interpretieren. „Sehen wir die Ökumene vielmehr als eine werdende Bruderschaft von Kirchen, die sich durch die Art des Menschen in den weltweiten Umwälzungskrisen gefordert wissen“ (S. 62). Hinter einer solchen Aussage steckt der Gedanke an die Bildung eines internationalen Ethos, das der Verfasser in verschiedenen Beiträgen immer wieder neu fordert.

Der in Genf gehaltene Vortrag über „Kirche und Revolution“ ist zweifellos ein Kernstück der vorliegenden Sammlung, handelt es sich doch tatsächlich um ein in Theologie und Kirche noch unerledigtes Thema. Ein Beitrag ist der Frage nach der Familie der Gegenwart gewidmet. In ihm geht es Wendland darum, die traditionellen kirchlichen Vorstellungen zu überprüfen. „Die Macht schöpferischer Zerstörung“ ist ein weiterer Beitrag überschrieben, der über den Menschen im technischen Zeitalter handelt.

Dokument einer noch nicht abgeschlossenen Diskussion ist der Artikel über „Das Recht des Begriffes ‚gesellschaftliche Diakonie‘“. Wendland macht hier deutlich, daß es an der Zeit sei, „daß wir die Diakonie in allen ihren Formen vom pietistisch verengten Begriff des ‚einzelnen‘ befreien, um den Menschen wie den Christen zu finden“ (S. 177). Die gesellschaftliche Diakonie fragt nach der zukünftigen Gesellschaft und hilft vorzubereiten, daß sie eine menschenwürdige Gesellschaft wird. — Ein weiterer Beitrag dient der theologischen Begründung der Diakonie.

Da der ganze Band dem verehrungsvollen Gedächtnis Paul Tillichs gewidmet ist, entspricht es dieser Zielsetzung, daß Wend-

land am Schluß der Sammlung zwei Aufsätze bringt, die sich speziell mit der Theologie Tillichs auseinandersetzen: „Der religiöse Sozialismus bei Paul Tillich“ und „Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus“. In ihnen wird die Leistung Tillichs gegenüber den älteren Formen des religiösen Sozialismus besonders herausgearbeitet.

Der Sammelband hat ein vorzügliches Sachregister. Leider fehlt ein entsprechendes Personenregister. Dieser kleine Mangel hindert nicht zu sagen, daß es sich bei dieser Sammlung um einen gelungenen Wurf handelt, der nur begrüßt werden kann, zumal die evangelische Sozialethik innerhalb der Theologie noch nicht den Platz hat, der ihr von der Sache her gebührt.

Peter Heyde

*Hans und Walter Goddijn, Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral. Einführung in die Religionssoziologie.* Verlag Herder, Wien/Freiburg/Basel 1967. 314 Seiten. Lw. 168 S/DM/sfr. 27.—.

Die niederländische Kirchen- und Religionssoziologie weist schon seit Jahren international sehr beachtete Leistungen auf. Sie hat erheblich dazu beigetragen, daß die Kirchensoziologie mehr geworden ist als nur eine wenig aussagefähige Teilnehmersoziologie.

Der vorliegende Band der Holländer Hans und Walter Goddijn bietet dem deutschen Leser durch die umsichtige Verarbeitung auch der angelsächsischen kirchensoziologischen Literatur einen ausgezeichneten Überblick über den gegenwärtigen Stand der internationalen Diskussion. Die Funktion des Religiösen für jedes Gelingen von Gemeinschaft, der Funktionsverlust der Kirche, die Kommunikationsstörung zwischen Kirche und Gesellschaft, die Rollenunsicherheit des Pfarrers bzw. Priesters und die Milieuerengung der Kerngemeinde sind nur einige der behandelten Problembereiche. Alle Überlegungen zum Thema Kirchenreform werden von diesen soziologischen Betrachtungen funktionaler Beziehungen konstruktiv ausgehen können und müssen, weil sie etwas über die dem modernen Bewußtsein angepaßte nachchristliche praxis pietatis auszusagen wissen. Ein besonderes Verdienst dieser materialreichen Stu-

die ist der Versuch einer Soziologie der Ökumene. Die Vorliebe der Soziologie für Kleingruppenforschung hat der Religionssoziologie lange Zeit die empirische Sektenforschung nahegelegt. Daß nun die gleichsam entgegengesetzte und wesentlich geschichtsfähigere Geisteshaltung Gegenstand systematischer Forschung zu werden beginnt, stimmt hoffnungsvoll.

Gleichzeitig ist mit diesem Thema eine Zusammenschau komplexer ethnologischer, organisationssoziologischer, wissenssoziologischer und zahlreicher weiterer Tatbestände aufgegeben, und es ist zu hoffen, daß ein solcher, vielleicht von der Ökumene selbst betriebener Forschungsschwerpunkt für die Zukunft der Ökumene und damit auch für die Kirchen entscheidende Impulse abgibt.

Klaus Lefringhausen

## GOTTESDIENST

*Gerhard Schnath (Hrsg.), Werkbuch Gottesdienst. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1967. 288 Seiten. Kart. lam. DM 12.—.*

In diesem Werkbuch wird eine enorme Fülle von Anregungen und Material zur Gestaltung von Gottesdiensten in neuer Form geboten. Im Teil I referiert Klaus Meyer zu Utrup über Strukturen und Typologie des Gottesdienstes und die Vergegenwärtigung biblischer Texte. Den Teil II bildet die Darstellung von 14 Gottesdiensten (die leider meist nur einmal stattfanden). Teil III bringt Gebete, Psalmen, Bekenntnisse und vielerlei anderes „Material“ für den Gottesdienst.

Wenn es unter den Christen zu neuen Begegnungen mit Gott kommt, ist es nur zu selbstverständlich, daß es auch zu neuen Formen des Gottesdienstes kommt. Allerdings wäre es ein Trauerspiel, wenn man meinte, mangelndes Leben in der Gemeinde durch neue „Formen“ vertuschen oder gar ersetzen zu können; dabei sei eingestanden, daß neue Formen durchaus auch als Katalysator auf dem Weg zu neuem Leben und Erleben wirken können.

Wenn man das im Auge behält, wird ein Werkbuch wie das hier vorgelegte eine willkommene Hilfe darstellen.

Otmar Schulz

Klaus Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Verlag Herder, Freiburg / Basel / Wien 1967. 288 Seiten. Kart. lam. DM 24.50.

Bisher gibt es im strengen Sinne noch keine Geschichte der Liturgie, und auch Gamber legt hier keine solche vor. Er setzt sich aber eingehend mit der Liturgie der Urkirche auseinander — sagt z. B. einiges Erleuchtende über das Agapemahl —, berichtet anschaulich und mit großer Sachkenntnis (Gamber ist Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts in Regensburg) vom Gottesdienst in der Karolingerzeit, von der Übersetzungsarbeit Methods und Cyrills u. a. m., zeigt aber schon im zweiten Teil seines Buches, daß seine eigentliche Liebe doch der „klassischen Form“ des Gottesdienstes im 4. und 5. Jahrhundert gehört, die er dann auch einzig und allein zur Grundlage seiner „ökumenischen Liturgie“, seiner „Liturgie von übermorgen“ machen möchte. Sie sei der Struktur nach in allen Teilen der Kirche in gleicher Weise gefeiert worden und sei darum bereits „ökumenisch“ gewesen.

Gambers überaus flüssig und gut lesbar geschriebenes Buch denkt zwar von der römisch-katholischen Kirche her und auf sie hin, dennoch wird es auch der Protestant nicht ohne Gewinn lesen.

Otmar Schulz

## VERKÜNDIGUNG

Jochim Konrad, Die evangelische Predigt. Grundsätze und Beispiele homiletischer Analysen, Vergleiche und Kritiken. (Sammlung Dieterich Band 226). Carl Schünemann Verlag, Bremen 1963. 527 Seiten. Geb. DM 17.80.

Der Bonner Professor der Praktischen Theologie will in diesem, der evangelischen Predigt gewidmeten „Studien- und Quellenbuch“ nicht nur an einigen Beispielen, mit denen „ein Längsschnitt durch ihre Geschichte und ein Querschnitt durch ihre Gegenwart gegeben werden“ soll, eine „Phänomenologie der protestantischen Predigt“ aufzeigen, sondern in Analyse, Vergleich und Kritik das „Gestaltproblem der Predigt“ neu zu erfassen suchen, um daraus

für die heutige Zeit Hilfe und Wegweisung zu gewinnen. Hierbei hat er sich bewußt auf die evangelische Predigt beschränkt, weil die katholische „andere theologische Voraussetzungen und daher eine andere Struktur“ habe (S. 469). Ohne an dieser Stelle in eine homiletische Fachdiskussion über dieses wichtige und überaus anregend durchgeführte Unternehmen eintreten zu können, ist es uns eine Frage, ob nicht gerade an solchen Gegenüberstellungen die Besonderheit evangelischer Wortverkündigung noch deutlicher hervortreten würde. Auf jeden Fall hätte man sich aber eine ökumenische Ausweitung über den deutschen Sprachraum hinaus gewünscht — oder wäre von der evangelischen Predigt in den anderen europäischen Ländern, in den USA und in den jungen Kirchen nichts zu lernen? K.g.

## SEKTE

Z. Renker, Unsere Brüder in den Sekten. Lahn-Verlag, Limburg 1964. 192 Seiten. Kart. DM 5.80.

Es kam dem Verfasser darauf an, „ein übersichtliches Nachschlagewerk zu schaffen, in dem man schnell zur Sektenlehre die Widerlegung aus der Schrift findet. Darum sind in den eigentlichen Lehrabschnitten jeweils links die Lehre der Sekte, rechts die Lehre der Bibel nebeneinander aufgeführt“ (S. 9). Dabei wird den Sektierern attestiert, „daß auch sie gerettet werden können, wenn sie nach ihrem Gewissen handeln, was sie umgekehrt uns absprechen“ (S. 11, 181).

Wer das obige Prinzip als tragbare Basis für ein Buch mit dem Titel „Unsere Brüder in den Sekten“ hält, wird Renkers Darstellung als eine sorgfältige Gegenüberstellung dessen lesen, was bei den Zeugen Jehovas, in der Neuapostolischen Gemeinde, bei den Mormonen und den Adventisten gelehrt wird und dessen, was die katholische Kirche glaubt, in der Bibel zu lesen.

Wer aber Sektenkunde im Kontext der heutigen theologischen Diskussion betreiben will, wird die Ausklammerung zweier entscheidender hermeneutischer Voraussetzungen bedauern:

1. Die Lehre der Bibel gibt es nicht. Renker wirft den Sekten zu Recht vor, daß sie „kein Wissen von den modernen Forschungsergebnissen bezüglich der literarischen Gattung der biblischen Bücher“ haben (S. 182). Zur Form- und Redaktionsgeschichte gehört aber die Erkenntnis, daß die biblischen Schriften und ihre Quellen in konkreten Situationen entstanden sind, darum nicht ewige Wahrheiten verkünden, sondern situationsbezogene, konkrete Offenbarung. Deshalb kann sich diese Offenbarung (z. B. in den für die Sekten wichtigen Perikopen über die Eschatologie) widersprechen. Es ist Taktik der Sekte, diese vielfältigen Aussagen der Schrift vom hermeneutischen Ansatz der Sekte her zu harmonisieren. Aber was hilft es, wenn dieser häretischen Harmonisierung eine katholische Harmonisierung entgegengestellt wird?

2. Die kirchliche Lehre ist nicht einheitlich. Dies betrifft auch die katholische Lehre. Es trifft aber noch viel mehr zu, wenn unter „Lehre der Kirche“ auch orthodoxe und protestantische Dogmatiken berücksichtigt werden.

Nach der Lektüre von Renkers Buch blieb mir die Frage zurück — die sich übrigens Renker auch stellt —: „Warum ist die Sekte für 900 000 Deutsche offenbar lebensnotwendig, obschon die logischen Widersprüche für den Außenstehenden auf der Hand liegen?“  
Walter J. Hollenweger

Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534—35). (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung, Band 34). Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1966. 152 Seiten. Kart. DM 32.—.

Rammstedt erhärtet mit seiner sorgfältigen Untersuchung die in der Einleitung ausgesprochene These: Die Entstehung der Sekten ist bedingt durch gesellschaftliche Spannungen und durch das Versagen der Gnadenanstalt (S. 9). Er wählt zu diesem Zweck die radikalste Gruppe der Täufer, die von Münster, weil sie als einzige Protestgruppe innerhalb der von ihr abgelehnten Gesellschaft ein eigenes Gemeinwesen zu gründen vermochte.

Es gelingt Rammstedt m. E., überzeugend nachzuweisen, wie das Münstersche Täuferturn bis hinein in die Theologie von den gesellschaftlichen Spannungen abhängig

war, wie der pazifistische Chiliasmus eines Melchior Hoffmann in den militanten eines Matthys umschlug und wie unter Johann von Leyden aus der Bewegung durch verfehlte Prophetie und vor allem durch Institutionalisierung eine Sekte wurde.

Rammstedt hat mit seiner objektiven Darstellung einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Einmaligkeit der Münsterschen Täufer und zum Verständnis des Phänomens Sekte überhaupt geleistet.

Otmar Schulz

## NATHAN SÖDERBLOM

*Nathan Söderblom, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen. In Verbindung mit Christel Matthias Schröder und Rudolf Hafner herausgegeben und mit einem Lebensbild Söderbloms versehen von Friedrich Heiler. 2. Auflage. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1966. LII und 384 Seiten. Leinen DM 24.—.*

Fast ein Vierteljahrhundert nach der ersten Ausgabe (1942) hat der inzwischen heimgegangene Freund und Weggefährte Nathan Söderbloms, Prof. Friedrich Heiler, dessen ins Deutsche übersetzte Gifford-Vorlesungen in unveränderter Neuauflage herausgebracht, ergänzt durch eine 40 Seiten umfassende biographische Einleitung, in der Leben und Wirken Söderbloms eine liebe- und verständnisvolle Darstellung finden. Sowohl der 100. Geburtstag Söderbloms im vergangenen Jahre wie auch die bevorstehende Weltkirchenkonferenz, die 1968 an seiner Wirkungs- und Ruhestätte in Uppsala zusammentreten wird, sollten Anlaß sein, sich dieses großen Kirchenmannes und Gelehrten in Dankbarkeit zu erinnern — aber nicht nur des „ökumenischen Kirchenvaters“ (Aulén), sondern auch des überraschenden Religionswissenschaftlers und Theologen, der uns das Fazit seines Lebenswerkes in diesen (leider unvollendet gebliebenen) Vorlesungen hinterlassen hat, das er noch auf seinem Sterbebett in die Worte faßte: „Gott lebt — ich kann es beweisen aus der Religionsgeschichte.“ Damit rückt ein Thema in den Mittelpunkt, das im ökumenischen Gespräch unserer Tage eine neue, ungeahnte Aktualität gewonnen hat. Söderbloms Beitrag dazu sollte nicht außer Betracht gelassen werden. Kg.

Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. Meßliturgie des byzantinisch-slawischen Ritus (vom 12. Sonntag nach Pfingsten). Ostkirchenchor des Berchmanskollegs Pullach. Christophorus: CGLP 75703, 30 cm, 33 UpM. DM 25.—.

Der Nachtgottesdienst der slawischen Kirche mit der Nachtwache von Sergej Rachmaninow, op. 37. Johannes Damascenus Chor, Essen / Chor des Päpstlichen Russischen Kollegs, Rom. Christophorus: SCK 319, 3 × 30 cm, 33 UpM. Bis 31. 12. 1967 DM 60.—, ab 1. 1. 1968 DM 75.—.

Wenn es wahr ist, daß man eine andere Kirche oder Glaubensgemeinschaft nicht nur durch die schriftlichen Fixierungen ihrer Lehraussagen, sondern zutiefst erst durch ihr gesungenes und gebetetes Gotteslob kennenlernt, so wird man für jede Vermittlung dankbar sein, die zu dieser Erfahrung verhilft, auch und gerade dann, wenn man zu eigenem Miterleben aus äußeren Gründen keine Möglichkeit hat. Deshalb verdienen diese beiden Aufnahmen orthodoxer Gottesdienste aus dem Christophorus-Verlag eine nachhaltige Empfehlung. Denn in dem gegenwärtigen Stadium der ökumenischen Bewegung — in Uppsala werden die Orthodoxen erstmalig die stärkste „Fraktion“ bilden — sollte bis in unsere Gemeinden hinein keine Gelegenheit versäumt werden, um tiefer in Geist und Leben der Ostkirche einzudringen, die weit mehr als in anderen Kirchen sich im gottesdienstlichen Geschehen erschließen.

Die *Chrysostomos-Liturgie* wird mit nur geringen Kürzungen dargeboten, die wegen der feststehenden Plattengröße unvermeidlich waren. Die einzelnen Teile werden jeweils kurz angesagt, der deutsche Text auf der Plattenhülle läßt den Hörer am Vollzug der Liturgie mitfeiernd teilnehmen.

Der *Nachtgottesdienst der slawischen Kirche* mit der berühmten „Nachtwache“ von Rachmaninow, die als „das größte Werk der russischen Chormusik“ gilt, umfaßt drei Platten. Ein Beiheft bietet eine ausführliche Einführung von P. Ludwig Pichler SJ, dem Leiter des Chors des Päpstlichen Russi-

schen Kollegs in Rom, sowie die Texte in deutscher Übersetzung. Aus technischen Gründen mußte der Nachtgottesdienst um einige Gesänge gekürzt werden, „ohne daß dadurch die Struktur des Gottesdienstes wesentlich angetastet wurde“. Auf den verbilligten Subskriptionsbezug der Kassette bis 31. 12. 1967 sei besonders hingewiesen.

Kg.

*Taizé*. Ein Hörbild über die Kommunität von Taizé. Text: Frère Robert, Taizé. Regie: Heiner Schmidt. Sprecher: Hanns Bernhardt, Heiner Schmidt, Charles Wirths. Musik: Originalaufnahmen der Kommunität von Taizé. Christophorus: CGLX 75 877, 30 cm, 33 UpM. DM 21.—.

Wem der Name „Taizé“ nicht nur ein bloßer Begriff bleiben möchte, gewinnt aus dem vorliegenden, von den Brüdern selbst gestalteten Hörbild einen Einblick in Werden, Wollen und Leben dieser ökumenisch so vielbeachteten Gemeinschaft. Für Gruppen- und Gemeindeabende ebenso geeignet wie für den einzelnen, der sich auf einen Besuch in Taizé vorbereiten oder dort schon gemachte Erfahrungen in der Erinnerung festhalten will.

Kg.

## ÖKUMENISCHER BILDKALENDER

*Weltweite Christenheit*. Bilder und Berichte aus der Ökumene. Wandkalender für 1968. Herausgegeben im Verlag des Presseverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf. DM 6.80.

Dieser bewährte Kalender erscheint jetzt im vierten Jahr. Und wieder überrascht er durch ausgezeichnete ausgesuchte Fotos aus dem Leben der weltweiten Christenheit und durch die sorgfältig zusammengestellten knappen Informationen über die im Bild dargestellten Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, ihren Dienst und ihre Arbeit. Bild und Text zusammen können in der katechetischen Unterweisung zum Thema Ökumene hilfreich sein. Wir möchten diesen geschmackvollen Kalender allen ökumenisch denkenden und aufgeschlossenen Gemeindegliedern wärmstens empfehlen.

Armin Boyens

767/433

A

## Nachwort der Schriftleitung

Auch die „Ökumenische Rundschau“ steht diesmal im Zeichen des Reformationsgedenkens. Der einleitende Artikel des röm.-kath. Theologieprofessors P.-W. Scheele über den Dienst der Reformatoren an der Einheit der Kirche eröffnet überraschende Perspektiven, welche die im II. Vaticanum angebrochene theologische Neubesinnung widerspiegeln. Die Untersuchung von Bundesrichter Dr. Simon über eine „Theologie des Rechts“ geht zwar in ihrem konkreten Anlaß auf die vorjährige Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ zurück und ist zugleich als Vorbereitung auf die 4. Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala gedacht, rührt aber zutiefst an Grundfragen des reformatorischen Weltverständnisses. In die innerprotestantischen Gegensätze und ihre zumindest teilweise Überwindung durch die lutherisch-reformierten Gespräche in Europa führt der instruktive Bericht von Prof. Dantine ein — auch dies ein verheißungsvolles Zeichen im Jahre des Reformationsjubiläums.

Besondere Beachtung sollten die Referate von Dr. Lukas Vischer und Prof. Schlink über den Fragenkreis „Glauben und Kirchenverfassung“ finden. Auf der Kommissionssitzung in Bristol hat sich offenkundig eine tiefgreifende Wende in der theologischen Arbeit und damit eine Neuausrichtung der ökumenischen Zielsetzung insgesamt abgezeichnet, die auch in unseren Studienkreisen Gegenstand eingehender Besinnung sein sollte. Alle, die über das Dokument „Auf dem ökumenischen Weg“ nachgedacht oder an einer Stellungnahme dazu mitgearbeitet haben, seien auf den einleitenden Abschnitt in dem Referat von L. Vischer aufmerksam gemacht.

Ein Bericht über die Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Heraklion konnte in diesem Heft nicht mehr aufgenommen werden. Wer daran interessiert ist, sei auf das Septemberheft der „Lutherischen Monatshefte“ verwiesen. Kg.

### Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Peter Beyerhaus, Tübingen, Hausserstr. 43 / Prof. Dr. Wilhelm Dantine, 1010 Wien, Bartensteingasse 14 / Dekan Friedrich Epting, Tübingen, Neckarhalde 27 / Dr. Günther Gaßmann, Heidelberg, Plankengasse 1 / Pfarrer Dr. Walter J. Hollenweger, ÖRK, Genf 20, Route de Ferney 150 / Dr. Peter Heyde, Villigst, Haus Villigst / Oberkirchenrat Claus Kemper, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Oberkirchenrat Gottfried Klapper, Hannover, Richard-Wagner-Str. 26 / Dr. Klaus Lefringhausen, Velbert, Blumenstr. 17 / Pfarrer Joachim Lell, Bensheim, Ernst-Ludwig-Str. 7 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Soest, Wiesenstr. 26 / Prof. Paul-Werner Scheele, Ruhr-Universität, Bochum, Buscheystraße / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Ziegelhausen üB. Heidelberg, Am Büchsenackerhang 38 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Bundesrichter Dr. Helmut Simon, Karlsruhe-Durlach, Rittnertstr. 66 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Schönb erg (Ts), Am Brühl 30 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, ÖRK, Genf 20, Route de Ferney 150.

Jacques Rossel **Dynamik der Hoffnung**

176 Seiten, Leinen DM/Fr. 14.80

„Dynamik der Hoffnung“ ist der gewagte Versuch, gegenwärtige Anliegen zum Thema „Christ und Welt“ zu einer Synthese zu verarbeiten. Das Buch nimmt das unmittelbare Gespräch mit dem westlichen Menschen auf, der durch seinen Einsatz in außereuropäischen Gebieten genötigt wird, nach den Wurzeln seines Christseins zu fragen. In diesem Sinne geht es auf die Herausforderung eines christlich-revolutionären Humanismus (H. D. Wendland) ein.

Der Verfasser setzt sich dabei als Theologe mit Disziplinen auseinander — Geistesgeschichte, Sozialethik und Ethnographie —, in denen er nicht Fachmann ist. Das gibt seiner Veröffentlichung den Charakter einer Studie. Gerade als Studie aber wird sie den verschiedensten Leuten vom Fach zum Anruf, sich gemeinsam ans Studium der Fragen zu machen, die sich nicht zuletzt durch die Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ als unumgänglich und von weltweitem Ausmaß erwiesen haben.

Darüber hinaus ist „Dynamik der Hoffnung“ ein Dokument theologischer Begründung wirklicher Entwicklungshilfe — eine Markierung auch für den Weg, auf dem sich missionarisches Bemühen heute bewegt. In einer Zeit, in der Gesamtkirchen und Einzelgemeinden sich immer stärker ihrer Missionsverantwortung bewußt werden, trägt diese Arbeit des Präsidenten der Basler Mission Wesentliches zu einer sachlichen Auseinandersetzung bei. Sie ist ein theologisches Essay, das seine Besonderheit darin hat, daß es weithin Fragestellungen nichtwestlichen Denkens aufnimmt und der Bedeutung des Nichttheologen in der Gestaltung der heutigen Welt ausdrückliche Aufmerksamkeit widmet.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen.

51. Sch.

---

**Basileia Verlag Basel**

Ze



10. 10. 72

12. FEB. 1973

27. MAI 1974

8. 8. 78

1. 02. 82

24. NOV. 1982

