



N12<527839776 021



ubTÜBINGEN



ub Tübingen

**W. BEUERLE**  
BUCHBINDEREI  
TÜBINGEN





576

Z 60/870

12.80 4.00 30

E 21472 F

T.R. base

17. JAHRGANG  
HEFT 1  
JANUAR 1968

EVANGELISCHER  
MISSIONSVERLAG  
STUTT GART



# Ökumenische Rundschau

ZA 4570

# ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

*Eine Vierteljahreszeitschrift*

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studien-  
ausschuß herausgegeben: Direktor D. Gerhard Brennecke; Bischof D. Hans  
H. Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.;  
Kirchenpräsident 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.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

## *Verlag:*

Evang. Missionsverlag GmbH., 7 Stuttgart 1, Heusteigstraße 34, Fernruf 24 40 56.

Postscheckkonto Stuttgart 2 38 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 einschließlich  
Mehrwertsteuer, zuzüglich 1,26 DM Porto; Ausland: 14,-DM, zuzüglich 1,20 DM  
Porto. Einzelstück 3,50-5,00 DM einschließlich Mehrwertsteuer.

Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen.

## *Druck:*

Buch- und Offsetdruckerei Hermann Rathmann, Marburg an der Lahn.

## INHALT

<i>Heinz Eduard Tödt, „Theologie der Revolution“</i>	1
<i>Eugene C. Blake, Einheit als ökumenische Aufgabe</i>	22
<i>Lukas Vischer, Neues Bekenntnis und neues Bekennen</i>	35
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Die ökumenische Bewegung und die konservativen Evangelikalen (Eugene L. Smith)	52
Pfingstbewegung und Ökumene (Walter J. Hollenweger)	57
Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten (M. B. Handspicker)	60
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	63

Auf den beiliegenden Prospekt des Steinkopf-Verlags, Stuttgart, weisen wir emp-  
fehlend hin.

# Ökumenische Rundschau

---

INHALTSVERZEICHNIS 1968 17. JAHRGANG



Ornamentale Kunst

INHALTSVERZEICHNIS 1884

Z44521



1884

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Anschütz, Helga</i>	Die „Apostolische Kirche des Ostens“ – Erbe alten Christentums im Orient	376
<i>von Bismarck, Klaus</i>	Die Stellung des Laien in den Kirchen der Ökumene	139
<i>Blake, Eugene C.</i>	Einheit als ökumenische Aufgabe	22
<i>Dinkler, Erich</i>	Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen. Das Problem der biblischen Hermeneutik – Die Kirche und das jüdische Volk	276
<i>Dumas, André</i>	Die technischen Möglichkeiten und das Ringen um neue Formen der Gemeinschaft	331
<i>Fries, Heinrich</i>	Die römisch-katholische Kirche und die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968	110
<i>Goertz, Hans-Jürgen</i>	Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil. Eine Einführung in Sektion VI der Vollversammlung in Uppsala 1968	263
<i>Groscurth, Reinhard</i>	Zu den Thesen der lutherisch-reformierten Ge-	
<i>Asheim, Ivar</i>	sprache in Europa	364
<i>Dantine, Wilhelm</i>		
<i>Dobiáš, F. M.</i>		
<i>Krusche, Günther</i>	Erwägungen zu einer „Theologie der Revolution“	158
<i>von Lilienfeld, Fairy</i>	Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter. Gedanken zu Sektion V von Uppsala	253
<i>Lilje, Hanns</i>	Die Weltchristenheit zwischen gestern und morgen	93
<i>Lochman, J. M.</i>	Neue Akzente ökumenischer Sozialethik in Anknüpfung an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft	148
<i>Margull, Hans Jochen</i>	China in Uppsala	287
<i>Schaeder, Hildegard</i>	„Renaissance und Aggiornamento“ der Orthodoxie. Die orthodoxen Kirchen am Vorabend von Uppsala	123
<i>Slenczka, Reinhard</i>	Die theologische Situation vor Uppsala	97
<i>Stransky, Thomas CSP</i>	Römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen?	218
<i>Tödt, Heinz Eduard</i>	„Theologie der Revolution“. Revolution als sozialetisches Konzept und seine theologischen Grenzen	1
<i>Ulrich, Heinrich-Hermann</i>	„Aufbruch zur Sendung.“ Bemerkungen zum Sektionsentwurf II für Uppsala	240
<i>Vischer, Lukas</i>	Neues Bekenntnis und neues Bekennen	35
<i>Vischer, Lukas</i>	Der Ökumenische Rat der Kirchen – Gemeinschaft aller Kirchen	197
<i>Vissert 't Hooft, Willem A.</i>	In Memoriam Dr. Franklin Clark Fry	329
<i>Walther, Christian</i>	Theologie und planende Vernunft	353

## Dokumente und Berichte

<i>Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten</i> (M. B. Handspicker)	60
<i>Botschaft der Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen in Beirut</i> (21. 4. – 27. 4. 1968)	307
<i>Eindrücke nach einem Studienaufenthalt in Ghana</i> (L. Engel)	396
<i>Die Lambeth-Konferenz 1968</i> (F. Schlingensiepen)	390
<i>Marcus-Feier in Kairo und Alexandria</i> (A. Böhlig)	386
<i>Der nächste Schritt. Die Gründung des „Rates der Kirchen in den Niederlanden“</i> (L. Klijn-Ballnet)	167
<i>Ökonomie der Ökumene</i> (K. Lefringhausen)	299
<i>Die ökumenische Bewegung und die konservativen Evangelikalen</i> (E. L. Smith)	52
<i>Pfingstbewegung und Ökumene</i> (W. J. Hollenweger)	57
<i>Sagorsk – zwischen Genf und Uppsala. Bericht über eine ökumenische Konsultation</i> (W.-D. Marsch)	302

## Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
<i>von Allmen, Jean-Jacques</i>	Geistliches Amt und Laientum	179
<i>von Allmen, Jean-Jacques</i>	Ökumene im Herrenmahl	417
<i>Arbeitskreis „Gemeinsames Beten“</i> (Hrsg.)	Christen beten gemeinsam	326
<i>Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland</i> (Hrsg.)	Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche	184
<i>Averbeck, Wilhelm</i>	Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie	76
<i>Baraúna, G.</i> (Hrsg.)	Die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“	81
<i>Bartning, Gerhard</i>	Gefäß des Worts. Vom evangelischen Christentum	73
<i>Bartz, Wilhelm</i>	Sekten heute. Lehre – Organisation – Verbreitung	83
<i>Baumann, Franz und Rausser, Fernand</i>	Taizé	429
<i>Beckmann, Klaus-Martin</i>	Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts	177
<i>Beckmann, Klaus-Martin</i> (Hrsg.)	Die Kirche und die Rassenfrage	190
<i>Beckmann, Klaus-Martin und Lefringhausen, Klaus</i> (Hrsg.)	Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift	191
<i>Beckwith, R. T.</i>	Prayer Book Revision and Anglican Unity	76

Verfasser	Titel	Seite
<i>van der Bent</i> , A. J. und <i>Beffa</i> , P. (Hrsg.)	Index der offiziellen Berichte und Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948–1967	429
<i>Bishop</i> , Jourdain	Les théologiens de „la mort de Dieu“	416
<i>von Bismarck</i> , Klaus und <i>Dirks</i> , Walter unter Mitwirkung von Ingo <i>Hermann</i> (Hrsg.)	Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum mor- gen	75
<i>Boegner</i> , Marc	L'Exigence oecuménique	424
<i>Bratsiotis</i> , Panagiotis	Von der griechischen Orthodoxie	73
<i>Brosseder</i> , Johannes	Ökumenische Theologie – Geschichte – Probleme	72
<i>Brunner</i> , Hans Heinrich	Kirche ohne Illusionen	324
( <i>E. Schillebeeckx</i> , <i>J. Willebrands</i> , <i>W. Visser 't Hooft</i> , <i>D. de Lange</i> , <i>C. Trimbos</i> , <i>W. Schuyt</i> )	Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten	414
<i>Chrysostomos</i> , Johannes OSB	Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917	421
<i>Coenen</i> , Lothar, <i>Beyreuther</i> , Erich, <i>Bietenhard</i> , Hans (Hrsg.)	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testa- ment	192
<i>Congar</i> , Yves	Situation et tâches présentes de la théologie	415
<i>Corbon</i> , J., <i>Bouttier</i> , M., <i>Khodre</i> , G.	La Parole de Dieu	75
<i>Crespy</i> , G., <i>Evdokimov</i> , P., <i>Duquoc</i> , Chr.	Le mariage	75
<i>Dias</i> , Patrick V.	Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener	317
<i>Dixon</i> , Christa	Negro Spirituals. Wesen und Wandel geistlicher Volkslieder	89
<i>Dreißsen</i> , Josef	Diagnose des Holländischen Katechismus	413
<i>Düfel</i> , Hans	Luthers Stellung zur Marienverehrung	318
<i>Ehrlich</i> , Rudolf J.	Rom – Widersacher oder Partner?	82
<i>Essinger</i> , Helmut (Hrsg.)	Konfessionskundliche Veranstaltungen	426
–	Evangelischer Kirchenkalender 1968	90
<i>Fernau</i> , Friedrich-Wilhelm	Patriarchen am Goldenen Horn	84
<i>Fesquet</i> , Henry	Rom vor einer Wende?	320
<i>Filthaut</i> , Theodor	Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen	427
<i>Fischer</i> , Ernst	Kirche und Kirchen nach dem Vaticanum II	321
<i>Friedenthal</i> , Richard	Luther. Sein Leben und seine Zeit	77
<i>Fries</i> , Heinrich (Hrsg.)	Handbuch theologischer Grundbegriffe	79
<i>Georgopoulou</i> , Nikolitsa D.	Die Heiligkeit der Kirche aus orthodoxer Sicht	319
–	Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus	413
<i>Goldmann</i> , Eva und Zeev <i>Wimmer</i> , Hed	Das Land, das ich dir zeigen werde. Israel und seine Jahrtausende	327
( <i>Hermann Then</i> und <i>Ulrich G. Fick</i> )	Gottes Lob in vielen Stimmen. Lieder und Musik der ökumenischen Christenheit	90

Verfasser	Titel	Seite
Greiner, Albert	Martin Luther – Erfahrung der Gnade	180
Hamer, J. OP	Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit.	
Congar, Y. OP (Hrsg.)	Lateinischer und deutscher Text. Kommentare	80
Hampe, Johann Christoph	Die Autorität der Freiheit	181
(Hrsg.)		
Hasler, August	Luther in der katholischen Dogmatik	415
Hauck, Friedrich	Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch	89
Heidtmann, Günter	Protestantische Texte aus dem Jahre 1967	324
Marsch, Wolf-Dieter,		
Rein, Gerhard		
Stammler, Eberhard (Hrsg.)		
Herbert, Karl (Hrsg.)	Um evangelische Einheit: Beiträge zum Unionsproblem	178
–	Herders Großer Weltatlas	327
Hollis, Michael	Einheit kommt aus der Zukunft	77
–	Internationale Ökumenische Bibliographie.	
	Band I/II (1962/1963)	325
Jaeger, Lorenz Kardinal	Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“.	
	Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung	320
Jasper, Ronald C. D.	George Bell, Bishop of Chichester	176
Jullien, J., L'Huillier, P., Ellul, J.	Les chrétiens et l'état	75
Kantzenbach, F. W. und Vajta, Vilmos (Hrsg.)	Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschungen 1967	176
Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm	Gestalten und Typen des Neuluthertums	422
derselbe	Urchristentum und alte Kirche. Das Christentum von seinen Anfängen bis zum Zerfall des Römischen Reiches	323
derselbe	Die Geschichte der christlichen Kirche im Mittelalter	323
derselbe	Martin Luther und die Anfänge der Reformation	323
derselbe	Die Reformation in Deutschland und Europa	323
derselbe	Orthodoxie und Pietismus	323
derselbe	Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung	323
derselbe	Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert	323
Keil, Horst (Redaktion)	Kirche aktuell. Januar-Dezember 1967	324
Klappert, Erich	Dialog mit Rom. Zusammenarbeit und Zukunft der Mission auf ökumenischer Basis 450 Jahre nach Luther	190
Kliem, Richard OP	Die katholische Predigt. Texte und Analysen	82
Kupisch, Karl	Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert	85

Verfasser	Titel	Seite
<i>Lavandry, A., Rich, A., Rieben, H., Visser 't Hooft, W. A.</i>	Kirche und Gesellschaft. Berichte und Vorträge nach der Konferenz	192
<i>Lehmann, Arno</i>	Afroasiatische christliche Kunst	88
<i>Lehmann, Michael</i>	Im Grenzland der Kirchen. Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie	319
<i>Littell, Franklin H.</i>	Das Selbstverständnis der Täufer	423
<i>Martin, J.-M. u. a.</i>	La Bible, chemin de l'unité?	179
<i>McSorley, Harry J.</i>	Luthers Lehre vom unfreien Willen	180
<i>Meinhold, Peter</i>	Luther heute. Wirken und Theologie Martin Luthers, des Reformators der Kirche, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart	78
<i>derselbe</i>	Reformation im Bild. Orte und Menschen um Luther	78
<i>Metz, Johann Baptist</i>	Zur Theologie der Welt	418
<i>Mourin, Maxime</i>	Der Vatikan und die Sowjetunion	85
<i>Müller, Gerhard und Zeller, Winfried (Hrsg.)</i>	Glaube – Geist – Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967	326
<i>Neill, Stephen</i>	Anglikanisches Bewußtsein	73
<i>Nissiotis, N. A., Maury, Ph. und Liégé, P. A.</i>	L'Eglise dans le Monde	75
<i>Odin, Karl=Alfred</i>	Die Denkschriften der EKD. Texte und Kommentar	192
<i>Onasch, Konrad</i>	Grundzüge der russischen Kirchengeschichte	85
<i>Pesch, Otto Hermann OP</i>	Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs	317
<i>Rahner, Karl und Darlap, Adolf</i>	Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden	425
<i>Ramsey, A. M.</i>	Geistlich und Weltlich. Eine Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums	417
<i>Rendtorff, Trutz, Tödt, Heinz Eduard</i>	Theologie der Revolution. Analysen und Materialien	419
<i>Renkewitz, Heinz (Hrsg.)</i>	Die Brüder-Unität	188
<i>Rouquette, Robert SJ</i>	La Fin d'une Chrétienté	412
<i>Rudnick, Milton L.</i>	Fundamentalism and the Missouri Synod	187
<i>Ruprecht, Günther (Hrsg.)</i>	Deutscher Pfarrer-Kalender 1968	90
<i>Rynne, Xavier</i>	Die dritte Sitzungsperiode. Debatten und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils	182
<i>derselbe</i>	Die Erneuerung der Kirche. Die vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils	183
<i>Schlingensiepen, Ferdinand (Hrsg.)</i>	Union und Ökumene. 150 Jahre Evangelische Kirche der Union	423

Verfasser	Titel	Seite
<i>Schmidt</i> , Martin	John Wesley. Band I und II	86
<i>Schmidt</i> , Rainer (Hrsg.)	Die Bedeutung der Reformation für die Welt von morgen	79
<i>Schütte</i> , Johannes (Hrsg.)	Mission nach dem Konzil	322
<i>Schulz</i> , Otmar	Eine Aufgabe der europäischen Kirchen. Dienen und Versöhnen. Bericht über die 5. Vollversammlung in Pörttschach 1967	428
<i>Schutz</i> , Roger/ <i>Thurian</i> , Max	Das Wort Gottes auf dem Konzil. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Wortlaut und Kommentar	183
<i>Seitz</i> , Manfred und <i>Thiele</i> , Friedrich	Wir beten – Gebete für Menschen von heute	90
<i>Siegmund-Schultze</i> , Friedrich (Hrsg.)	Das zweite Vatikanische Konzil. Vorträge katholischer und evangelischer Theologen über den „Ökumenismus“	80
<i>Skoda</i> , Franz	Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute	420
<i>Spindeler</i> , Alois (Hrsg.)	Eins vor Gott. Gebetbuch für konfessionsverschiedene Ehen	83
<i>Stachel</i> , Günter (Hrsg.)	Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen	73
<i>Stählin</i> , Wilhelm	Via vitae. Lebenserinnerungen	425
<i>Stephan</i> , Raoul	Gestalten und Kräfte des französischen Protestantismus	187
—	Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland. Nachtrag der Abschnitte A (EKD) und B (VELKD)	430
<i>Thelemann</i> , Hans-Martin und <i>Aschermann</i> , Hartmut (Hrsg.)	Horizonte des Glaubens. Arbeitsbuch für den evangelischen Religionsunterricht	193
<i>Theurer</i> , Wolfdieter C. Ss. R.	Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen	72
<i>Thomas</i> , Navakatesh J.	Die Syrisch-Orthodoxen Thomas-Christen. Geschichte – Kirchenverfassung – Lehre	185
<i>Thulin</i> , Oskar (Hrsg.)	Reformation in Europa	78
<i>Thurian</i> , Max	Gemeinsam glauben – gemeinsam handeln	180
<i>Timiadis</i> , Emilianos	Lebendige Orthodoxie. Eine Selbstdarstellung im Kreise der christlichen Kirchen	185
—	Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. „ <i>Populorum progressio</i> “	82
<i>Vicedom</i> , Georg	Mission im ökumenischen Zeitalter	189
<i>Visser 't Hooft</i> , W. A.	Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften Band 2	71
<i>Walter</i> , Eugen	Alle meine Quellen sind in dir	73
<i>Walther</i> , Christian	Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik	87
—	Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch	422
—	Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare	412

# „Theologie der Revolution“

Revolution als sozialetisches Konzept und seine theologischen Grenzen\*

VON HEINZ EDUARD TÖDT

## I. „Theologie der Revolution“ als Zeichen der Strukturkrise in der ökumenischen Sozialethik

Mehr als zwei Jahrzehnte hat das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ die ökumenische Sozialethik bestimmt. Es handelt sich dabei um ein Konzept der kleinen Schritte, die in den verschiedensten Gesellschaftssystemen möglich sind und auf das Fernziel einer fundamentalen Demokratisierung hinzielen. Machtkontrolle, verantwortliche Beteiligung möglichst breiter Schichten an den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen, gerechte, gleiche Sozialchancen für alle, Freiheit der öffentlichen Meinungsbildung u. ä. sind die inhaltlichen Grundzüge. Angelsächsische Naturrechts- und Menschenrechtstraditionen kommen hier mit demokratischen Überzeugungen und christlich=ethischen Komponenten zusammen. Das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ stellt der Kooperation von Christen und Nicht=Christen keine Schwierigkeiten in den Weg; denn es enthält nichts, was einer humanistisch orientierten Vernunft nicht zugänglich wäre. Schließlich hat es in dem letzten Jahrzehnt auch noch den Begriff des *rapid social change* in sich aufgenommen und hat so versucht, auf die tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen in der sogenannten „Dritten Welt“ einzugehen. Aber die Epoche der Entkolonialisierung führte zu derartig rasanten Strukturwandlungen in verschiedenen Kontinenten, daß man mit dem bisherigen Konzept der kleinen Schritte in große Schwierigkeiten geraten ist.

Auf der Genfer Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ 1966 wurde das Ungenügen des Konzeptes der „verantwortlichen Gesellschaft“ von einigen Gruppen stark betont. Diese Gruppen wurden etwa von folgenden Fragen bewegt: Muß es nicht sehr viel schneller vorangehen, wenn man heute den Umwälzungserscheinungen in aller Welt gerecht werden will? Hinken die Kirchen mit ihrem Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ nicht in hoffnungslosem Abstand hinter den Ereignissen her? Zeigen die von Christen stark beeinflussten Industriestaaten wirklich die Neigung und Fähigkeit, sich den Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben zu stellen? Kann die Welt weiterhin warten angesichts der immer weiter auseinanderklaffenden Schere zwischen Bevölkerungszuwachs und Welternährung, zwischen reichen und armen Nationen? Die Antwort in diesen Gruppen lautete: So geht es nicht weiter! Wir brauchen eine neue Strategie, die

---

\* Vortrag vor den Mitgliedern der deutschen CCIA=Landesgruppe am 15. VII. 1967 in Frankfurt am Main.

einen kräftigen und oft auch gewaltsamen Druck ausübt auf die gesellschaftlichen Institutionen, so daß sie sich schnell genug und permanent wandeln.

Es sind wohl vor allem die folgenden vier Erfahrungskomplexe, die sich in der Forderung nach einer neuen sozialetischen Strategie auswirken:

a) Nordamerikanische Erfahrungen, insbesondere mit der Bürgerrechtsbewegung. Hier sind die Sätze zu beachten, die Generalsekretär Blake in dem Dokumentenband „Appell an die Kirchen der Welt“ ausspricht<sup>1</sup>: „Die Kirche muß als Kirche handeln, einen Standpunkt einnehmen und mit denjenigen in der Gesellschaft zusammengehen, die ihren Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit nicht allein gewinnen können.“ „Ich bin überzeugt, daß der Einsatz des eigenen Körpers am richtigen Ort und zur richtigen Zeit oft die einzige Form ist, in der ein Christ seiner Kirche helfen kann, an der Umformung der Gesellschaft teilzunehmen.“

Wir verstehen, wie mir scheint, solche Worte des Generalsekretärs im allgemeinen zu gutbürgerlich. Aber wir sollten diese Aussagen einmal vergleichen mit dem, was sich in den Studentendemonstrationen in Berlin und an anderen deutschen Hochschulen vollzogen hat. Dort wurde eben mit den Methoden demonstriert und protestiert, die Blake beschreibt. „Die Jugend der Kirche geht gewöhnlich voran. Das gilt auch für die Bürgerrechtsbewegung in meinem Lande. Junge Menschen . . . begannen mit den Sitzstreiks in Imbißstuben, lange bevor die ältere Generation, Pfarrer und Laien, Priester und Nonnen, zu marschieren und zu demonstrieren begannen.“ In der nordamerikanischen Delegation in Genf waren diese jungen Menschen in Gestalt von Studentenvertretern wirksam repräsentiert, und sie gehörten offensichtlich zu denen, die einer „Theologie der Revolution“ Resonanz verschaffen wollten.

Man wird die Forderung nach einer „Theologie der Revolution“ kaum recht verstehen können, wenn man nicht die tiefe Verbitterung mancher fortschrittlicher Gruppen in den USA seit dem Tode Kennedys in Rechnung stellt. Symptomatisch dafür dürften die Studentenunruhen an der Universität Berkeley, California, sein. Bei praktischen Aktionen zur Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten stießen Studentengruppen sehr schroff mit den Kräften und Institutionen zusammen, die ein Interesse an dem Fortbestehen der bisherigen Verhältnisse hatten — und sie erfuhren ihre eigene Ohnmacht gegenüber der etablierten Gesellschaft. Ähnlich ging es vielen Vorkämpfern der gewaltlosen Aktionen im Bürgerrechtsstreit. Sie gewannen den Eindruck, daß auch ein außerordentliches Engagement nicht ausreicht, um irgendwelche Änderungen in einer Gesellschaft, die auf bestimmte materielle Interessen festgelegt ist, durchzusetzen. Daraus zogen sie den Schluß, daß die bestehende Gesellschaft unfähig ist, sich ohne den Druck von massiver Gewalt zu verändern und dem Fortschritt zu öffnen. So wurden viele Vertreter des gewaltlosen Kampfes um soziale Gerechtigkeit

aus Enttäuschung über die gesellschaftliche Ohnmacht der fortschrittlichen Kräfte zu Vorkämpfern der Revolution. Ihre Schlußfolgerungen scheinen schnell auf andere Länder und auch auf Gruppen in der Bundesrepublik überzugreifen<sup>2</sup>.

b) Die soziale Situation in Südamerika. Hiber Conteris aus Uruguay formulierte das Problem von Reform und Revolution für die Genfer Konferenz folgendermaßen: „Die Ankündigung von Reformen ohne radikale Umformung der ganzen Gesellschaft ist das wirksamste Instrument in der Hand konservativer und neoliberaler Gruppen; denn sie verschiebt den gesellschaftlichen Wandel auf unbestimmte Zeit und neutralisiert die Impulse, die eine vollständige Erneuerung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen Lateinamerikas suchen.“

Wenn Conteris recht haben sollte, dann wäre auch die Befolgung des Konzeptes der „verantwortlichen Gesellschaft“ in Südamerika negativ zu interpretieren; sie würde sich faktisch herausstellen als Beruhigungsmittel zur Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse. Diese sind im Zusammenspiel von Besitzenden, Militär, katholischer Kirche und amerikanischen Wirtschaftsunternehmen fest gefügt. Weil die Sozialstrukturen für schnellen sozialen Wandel nicht offen sind, bleibt, so sagten in Genf mehrere südamerikanische Sprecher, nur die Revolution. Da aber Südamerika keine revolutionsfähigen Massen, kein revolutionsfähiges Proletariat hat, können nur rebellierende Intellektuelle, also junge Kontereliten<sup>3</sup>, Träger der Revolution sein. Und sie haben nur eine Chance, wenn sie sich zusammentun mit denjenigen Gruppen in den spätkapitalistischen Ländern, besonders der USA, die in ihrem Lande die Negation des Bestehenden vollzogen haben. Die Kraft des amerikanischen Kapitals ist zwar groß — aber die inneren Widersprüche in der spätkapitalistischen Gesellschaft der USA haben ihre eigene Dynamik. Sie können revolutionäre Gruppen auf den Plan rufen, die mit der intellektuellen Konterelite in Südamerika zusammenarbeiten und dadurch neue Chancen für die soziale Revolution in Südamerika bieten.

c) Der Vietnamkrieg hat außerordentliche Bedeutung gewonnen für die revolutionäre Stimmung in manchen Gruppen der USA und anderer Länder. Er zeigt zugleich die Macht und die Ohnmacht eines gewaltigen staatlichen Apparates und beleuchtet die erstaunlichen Chancen des revolutionären Guerillakrieges. Die perfektteste technische Vernichtungsmaschinerie, die von den USA in Vietnam installiert worden ist, ist nicht imstande, die subversiven, revolutionären Einheiten, die ebenfalls mit grauenhaften Mitteln ihren Kampf führen, auszuschalten. Zugleich verliert die Supermacht USA ihr Gesicht, ihr moralisches Ansehen im Inland und Ausland und provoziert eine Opposition, die mit Entschiedenheit Partei ergreift für die vietnamesischen Opfer einer „neokolonialistischen“ militärischen Intervention. Es verbreitet sich die Überzeugung, daß der Endlösung einer „totalen Verbrennung des Landes“ in Vietnam nur Einhalt geboten werden kann, wenn der Widerstand der vietnamesischen Opfer eine

Hilfe findet in „der Metropole des aggressiven Spätkapitalismus“ selbst, also in den USA.

d) Erfahrungen der subversiven Kriegführung und des Guerillakrieges greifen in neuartiger Weise über auf die Theorien zur revolutionären Veränderung stagnierender Gesellschaften. Darin spiegeln sich offensichtlich die Ereignisse der kubanischen Revolution, mehr noch aber wohl die Ideen Mao Tse-tungs<sup>4</sup>. Kennzeichnend für Maos Ideologie ist die Verbindung der Theorie des Guerillakrieges mit dem – in der jetzigen Kulturrevolution schroff hervortretenden – Postulat der permanenten Revolution. Am 14. VII. 1964 sagte Mao in einer Rede über „Chruschtschows revisionistischen Pseudo-Kommunismus und seine historischen Lehren für die Welt“: „Die Frage, die sich stellt, . . . lautet schließlich, ob (junge) Menschen da sein werden, welche die von der älteren Generation proletarischer Revolutionäre begonnene Sache der marxistisch-leninistischen Revolution fortführen können . . . , ob wir, mit anderen Worten, das Aufkommen des Chruschtschow-Revisionismus in China mit Erfolg verhindern können oder nicht. Kurz gesagt ist das eine äußerst wichtige Frage, eine Sache auf Leben und Tod für unsere Partei und unser Land. Es ist eine Frage von fundamentaler Bedeutung für die Sache der proletarischen Revolution für 100, für 1000, ja für 10000 Jahre.“ Was Mao vermutlich in der Kulturrevolution will, läßt sich in äußerster Abkürzung etwa so sagen: er will, daß die Jugend, in ständige Kämpfe gegen das Bestehende, gegen die Funktionäre und den Apparat verwickelt, in solidarischer Aktion mit den Massen des Volkes und in ständiger Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis sich in den Geist der permanenten Revolution einübt. Diese Absicht wendet sich gegen die einmalige Revolution, wie sie die Bolschewisten gemacht haben; sie haben nach der Revolution ein neues, stabiles System etabliert, das jede revolutionäre Dynamik als Konterrevolution diffamierte und niederschlug. Permanente Revolution ist fortgesetztes Transzendieren über das *establishment* hinaus in eine offene Zukunft hinein – und dieses Transzendieren muß durch Einüben revolutionären Geistes erzwungen werden.

Ob die Ideologie Mao Tse-tungs auf die Dauer starken Widerhall in den Industrienationen finden wird, muß sich noch zeigen; in mancher Hinsicht scheint sie ungleich flexibler zu sein als etwa der Leninismus. Deutlich ist heute schon die nachhaltige Resonanz des Maoismus in etlichen Ländern der „Dritten Welt“. In Genf erklärte der nigerianische Rechtsanwalt Bola Ige: „Was bleibt also (nachdem Indien seinen Glanz als Vorbild verloren hat) den Völkern als das, was das Beste unter ihnen symbolisiert? Die chinesische Volksrepublik – nationalistisch, militant, wirtschaftlich unabhängig und gleichzeitig kompromißlos in ihrer Verpflichtung für die Freiheit und volle Emanzipation der Nationen von Afrika, Asien und Lateinamerika“<sup>5</sup>.

Ich beende die kurze Schilderung von Erfahrungshintergründen, die den Anlaß

gaben für die in Genf formulierte Forderung nach einer neuen sozialetischen Strategie. Richard Shaull, Professor am Princeton Theological Seminary, New Jersey, USA, stellte diese Forderung unter das Stichwort einer „Theologie der Revolution“. In seinem Genfer Vortrag<sup>6</sup> finden sich fast alle von mir angeführten Stichworte bis hin zur Guerilla-Strategie, zum begrenzten Kampf kleiner Gruppen in einer „permanenten Revolution“. Dabei ist es bemerkenswert, daß Shaull auf den Einfluß des Buches „Der eindimensionale Mensch“ von Herbert Marcuse<sup>7</sup> bei der jetzigen Studentengeneration hinweist; auch bei den Berliner Studentendemonstrationen galt der Neomarxist Marcuse am Ende des Sommersemesters 1967 als der gewichtigste Sprecher und Denker der älteren Generation. Wenn ich recht sehe, so handelt es sich bei allen Gedankengängen, die sich mit einer Theologie der Revolution verbinden, darum, daß christliche Impulse mit einer Gesellschaftsdeutung in neomarxistischen Kategorien verbunden werden. Der sowjetische Marxismus erscheint ungeeignet, eine solche Verbindung mit christlichen Antrieben einzugehen. Anders steht es aber offenbar mit dem Neo-Marxismus, der sich von der totalitären Ideologie des Sowjetkommunismus entschieden absetzt und in verschiedenen Industrieländern offenbar neue, frische Zweige hervortreibt. Die Einwirkung der Gedanken von Ernst Bloch und Georg Lukács auf deutsche Theologen, von Roger Garaudy und anderen Marxisten auf den französischen Reformkatholizismus, von Herbert Marcuse auf Richard Shaull zeigt, daß wir offenbar in eine neue Epoche der Auseinandersetzung und Verbindung von christlicher Theologie und Marxismus eintreten. Diese neue Epoche wird durch das Stichwort einer „Theologie der Revolution“ signalisiert.

## II. Das Konzept einer Theologie der Revolution bei Shaull

Shaull hat als „Pionier“ von Untersuchungen über Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika Erfahrungen gesammelt, die sich vor einigen Jahren in der Schrift „Encounter with Revolution“ niederschlugen<sup>8</sup>. Für den jetzt folgenden Bericht über seine Gedanken werde ich nur seine neueren Veröffentlichungen benutzen<sup>9</sup>. Meine Darstellung geht von den anschaulichen, auf Aktion gerichteten Gedanken bei Shaull aus und dringt von dort vor zu den vorwiegend ideologischen und theologischen Ideen.

Shaulls Ausgangspunkt läßt sich gut an folgendem Satz erkennen: „Was die gegenwärtige Situation so revolutionär macht unter den Leuten der jüngeren Generation, ist ihre Entdeckung, daß, wenn sie an irgendeinem bestimmten Punkt für Wandel zu arbeiten beginnen, sie einem totalen System konfrontiert sind . . . , das fundamentale Wandlungen in der Gesellschaft blockiert“<sup>10</sup>. Junge Leute, die an Bewegungen für sozialen Wandel teilnehmen, werden daher ganz von selbst

in eine revolutionäre Position gegenüber der ganzen etablierten Ordnung gedrängt; jedes Zutrauen in die bestehenden Institutionen zerbricht in ihnen<sup>11</sup>. So entsteht die Haltung des neuen Revolutionärs. Der neue Revolutionär ist der Typus des Menschen, der wegen seiner Sensitivität für das, was in seiner Umwelt geschieht, immer dorthin gezogen wird, wo die entscheidenden Zukunftsfragen auf dem Spiel stehen; er wird in die revolutionären Zonen hineingezogen und sieht sich dort genötigt, zu revolutionären Mitteln einschließlich der Gewalt zu greifen<sup>12</sup>.

Allerdings kann es sich heute kaum noch um Totalrevolutionen handeln, welche die internationalen Systeme zerstören würden; denn das komplizierte technisch-ökonomische System der Gesellschaften verträgt diese Totalrevolution nicht mehr; Produktionsausfall und Massenhunger wären die Folgen. Darum muß die revolutionäre Aktion zur Strategie des Guerillakrieges übergehen, d. h. zur Aktion kleiner, fest geschlossener und beweglicher Gruppen, die unerwartet hie und da Schlüsselpersonen und Schlüsselinstitutionen in der Gesellschaft unter Druck setzen, um sie schrittweise zu Gesellschaftsänderungen zu zwingen<sup>13</sup>. Das beginnt mit dem teach-in und dem sit-in und steigert sich bis zur Gewalt. Am erfolgreichsten ist eine Eruption besonders dann, wenn ein revolutionäres Handeln am wenigsten erwartet wird.

Nun wird allerdings den neuen Revolutionären entgegengehalten, daß Technik und Wissenschaft ihrerseits ständig höchst rapide Wandlungen provozieren. Sie überschütten geradezu den Menschen mit neuen Möglichkeiten und reißen ihn hin, alles das zu tun, was er sich nur irgendwie wünscht. Demnach wäre das entscheidende Problem, nicht selbst sozialrevolutionäre Impulse zu produzieren, sondern sich dem rapiden Prozeß von Technik und Wissenschaft mit allen seinen sozialen Folgen gewachsen zu zeigen. Demgegenüber sagt Shaull nun auch in seiner neuesten Veröffentlichung: Gewiß destruiert die Technik alle ontokratischen Ordnungen, also alle Ordnungen, in denen das Bestehende als Bestehendes legitimiert ist und herrscht; gewiß destruiert die Technik die Autorität alter Strukturen. Dennoch ist es eine Illusion anzunehmen, daß die Technik als solche auch die Strukturen der modernen Gesellschaften in einem positiven Sinne revolutioniere. Denn die Technik wird ebensogut von den herrschenden Schichten für ein totales System sozialer Unterdrückung verwendet und dient dann also der Verfestigung der bestehenden Ordnungen<sup>14</sup>. Mit Herbert Marcuse meint Shaull, daß der Technik eine Tendenz zum Totalitarismus innewohne. Man schafft ein umfassendes System, in welchem die materiellen Bedürfnisse der Menschen in hohem Grade befriedigt werden; aber in diesem System beteiligt man den Menschen nicht mehr an den Entscheidungen über die eigene Zukunft. Natürlich werden die breiten Massen mit diesem System ganz zufrieden sein; denn sie sind dann ja ebenso satt wie unmündig. Auch die Sozialwissenschaften

werden dem säkularen Ethos der Technik folgen; sie lassen sich dann reduzieren auf die bloße Analyse der vorgegebenen Strukturen, ohne irgendeine Antizipation des Künftigen noch zu wollen. Kurzum, die säkulare Sättigung am Gegebenen läßt jede Kraft zur Erneuerung der Gesellschaft absterben, und die Existenz des Menschen wird „eindimensional“; sie kennt nur noch die säkulare Dimension des Gegebenen, nicht mehr aber das Transzendieren des Menschen in eine offene Zukunft hinein<sup>15</sup>.

Die Technik kann also auf die Dauer nur zum Wohle des Menschen und zur Erfüllung seiner Bestimmung beitragen, wenn sie durch Revolution in Frage gestellt wird und durch sie ihre Ziele bekommt. Die revolutionäre Strategie muß hier einsetzen. In der Folge der Technik entstehen gesellschaftliche Ungleichgewichtszustände, die ausgenutzt werden müssen. Die revolutionäre Taktik wird ein System, das von sich aus keine Änderungen will, „beständig durch Forderung kleiner Veränderungen an verschiedenen Stellen unter Druck setzen“ – genau, wie es die Theorie des Guerillakrieges, ins Gesellschaftliche übertragen, verlangt. Völlige Gewaltlosigkeit kann nicht gefordert werden. Shaull meint: „Es kann wirklich einzelne Situationen geben, in denen nur Drohung oder der Gebrauch von Gewalt eine Wandlung einleiten können. Wichtig ist nicht (für den Christen), ob die Gewalt geächtet ist, sondern ob ihre Anwendung, wenn sie absolut notwendig ist, der Strategie eines permanenten Kampfes für begrenzte Wandlungen in der Gesellschaft angepaßt ist oder ob sie, wie so oft in der Vergangenheit, im Rahmen des totalen Krieges und des totalen Umsturzes der Gesellschaftsordnung stattfindet“<sup>16</sup>.

Welche Aufgaben fallen der Kirche zu angesichts der Notwendigkeit, die Gesellschaft revolutionär zu verändern? Was sollen die Christen sagen, wenn sie von Revolutionären zur Beteiligung an ihren Aktionen aufgefordert werden? Während seines Einsatzes in Südamerika konnte der Theologe Shaull nicht umhin, den jungen Revolutionären eine Strategie zu empfehlen; er war überzeugt, daß er ihnen konkrete Weisungen anbieten mußte, wenn er nicht verantwortlich werden wollte für die Frustration ihres Handelns und die daraus sich ergebende Unverantwortlichkeit<sup>17</sup>. Shaull bot die Guerilla-Strategie an, um durch effektiv begrenzte Konflikte eine Ideologie der Revolution, die infolge der Frustration total zu werden drohte, zu vermeiden. Permanente Revolution auf begrenzten Gebieten und gegenüber wechselnden Ansatzpunkten forderte er, nicht des Umsturzes wegen, sondern um die Gesellschaft und ihre Institutionen offen und flexibel zu halten<sup>18</sup>.

Shaulls Ideologie der Revolution zielt also auf das permanente Durchbrechen der ungunstigen Verfestigungen in den gesellschaftlichen Institutionen und Verhaltensweisen, auf das permanente Überschreiten des Bestehenden, Vorfindlichen. Eine Theologie der Revolution kann man diese Ideologie offenbar nur nennen,

wenn in diesem Überschreiten des Bestehenden genuin christliche Impulse wirksam werden. Das ist bei Shaull offensichtlich der Fall. Die Kategorie des „Transzendierens“ scheint mir im Mittelpunkt von Shaulls Denken zu stehen und die Gesellschaftsphilosophie mit der Theologie zu verbinden. Damit knüpft Shaull an eine Denkform an, die schon von einem seiner Lehrer, von Joseph L. Hromadka, bei der Verhältnisbestimmung von Kommunismus und Christentum verwendet wurde. In seinem Beitrag zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 erklärte Hromadka: Wir müssen als Christen den Totalitarismus ablehnen. Aber der Kommunismus ist „ungeachtet seiner Diktaturidee oder -praxis nicht grundsätzlich absolutistisch. Er hat in seiner Weltanschauung die Richtung auf die totale Befreiung des einzelnen“. Sein eigentliches Ziel, nämlich die Aufrichtung der nachrevolutionären Gesellschaft des lebendigen Vertrauens und der freien Verantwortung, wird der Kommunismus freilich nicht erreichen können, es sei denn, er „appellierte an das, was im Menschen den materiellen Geschichtsprozeß transzendiert“<sup>19</sup>. Diese Macht des Transzendierens wird nach Hromadka in der christlichen Religion gehütet. Daraus ergibt sich eine zwingende Schlußfolgerung: Beim Übergang aus der totalitären Epoche in die der freien, klassenlosen Gesellschaft wird der Kommunismus sich auf das Christentum verwiesen sehen. Bei Shaull lautet der analoge Gedanke nun: Das Christentum ist es, das wie keine andere Tradition die Kraft des Transzendierens für die neuen Revolutionäre bereitstellt. Es handelt sich dabei aber nicht um einen metaphysischen Typus von Transzendenz, sondern um das Überschreiten der Gegenwart in die Zukunft hinein oder umgekehrt um das Übertreten der Zukunft in die Gegenwart hinein. „Die höchste Realität in der Geschichte ist das Reich Gottes, das kommt und das jetzt gegenwärtig ist als eine explosive Kraft in unserer Mitte . . . Wir sind nur imstande, das Mögliche zu erlangen, indem wir das Unmögliche unternehmen im Vertrauen darauf, daß die Zukunft offen ist.“ Die Zukunft des Reiches Gottes hat hier also den unbedingten Vorrang, und Shaull zitiert in diesem Zusammenhang Ernst Blochs Feststellung: „Was ist, kann nicht wahr sein“<sup>20</sup>.

Daß es sich beim Begriff des Transzendierens um den Schlüsselbegriff des ganzen Konzeptes einer „Theologie der Revolution“ und der in ihr enthaltenen Synthese von christlichen Impulsen und neomarxistischen Kategorien handelt, will ich mit einem kurzen Hinweis auf eine parallele Diskussion zwischen Neomarxisten und Christen bekräftigen. Der französische Marxist Garaudy hat, im Blick auf Teilhard de Chardin, die Entwicklung der französischen Nouvelle Théologie und die Bemühungen des 2. Vatikanischen Konzils erklärt: Das Problem der Beziehungen zwischen Christen und Marxisten wird sich einst stellen in „einer Perspektive gegenseitiger Belehrung und gemeinsamen Wettstreits, um so gegen die Macht der Vergänglichkeit und des Todes den Menschenstaat ohne Grenzen voranzutreiben“. Beiden, Christen wie Marxisten, geht es nach Garaudy

um die Selbstüberschreitung des schaffenden Menschen in die Zukunft hinein. Was aber ist es dann noch, das einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen Christen und Marxisten aufrichten könnte? Ein Glaubensunterschied, den Garaudy so formuliert: „Wir Marxisten glauben nicht, daß dem Vorwärtsschreiten des Menschen ein Ende gesetzt ist“<sup>21</sup>. Der Marxist glaubt also an das Vorwärtsschreiten hinein in den Menschenstaat ohne Grenzen – und an nichts, was dieser Grenzenlosigkeit noch überlegen wäre. Oder noch einmal mit einem alles zusammenfassenden Zitat von Garaudy: „Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewußtsein gewinnt, selbst Gott im Werden zu sein.“

Trotz des unbestreitbaren Unterschieds wird mit diesen Aussagen Garaudys die Nähe zwischen Neo-Marxisten und dem christlichen Theologen Shaull offensichtlich. Bei Shaull heißt es: Transzendenz, das ist der Übertritt aus dem Bestehenden in die offene Zukunft hinein; die explosive Kraft des Reiches Gottes, das schon jetzt gegenwärtig wird, ist es, die uns fähig macht, auf das Unmögliche hin zu transzendieren, um das Mögliche zu erlangen. Daher sind gerade die Christen berufen, an den Stellen präsent zu sein, wo Gott am dynamischsten wirkt, also in den Zonen der Revolution. Fraglich bleibt, ob Shaulls Aussagen von Gott hier etwas Bestimmtes meinen, das nicht auch in Garaudys Idee vom Vorwärtsschreiten des Menschen ins Grenzenlose hinein enthalten wäre.

Die Ambivalenz der Revolution bleibt Shaull nicht verborgen. Er sieht, daß sie in böser Weise dehumanisierend wirken kann. Aufgabe der Christen ist es, durch Präsenz und Partizipation die Humanität des revolutionären Prozesses zu erkämpfen. Aber die Revolution muß sein, weil wir nicht die Zukunft verraten dürfen an die Macht des Bestehenden, an die empirische Realität, die mit idolatrischem Anspruch sich selbst nur reproduzieren will und sich so gegen Zukunft verschließt.

Die Aufgaben der Christen gegenüber den Erfordernissen der permanenten Revolution sind also im Sinne Shaulls folgendermaßen zu bestimmen: Einmal geht es darum, in der Sozialethik die Strategie der Revolution sachgemäß zu bestimmen und so das allzu statische Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ zu überschreiten. Zum anderen entläßt das Christentum aus sich heraus jene dynamischen Impulse, welche es ermöglichen, immer wieder die vorfindlichen säkularen Ordnungen zu durchbrechen. Und schließlich gilt es, über die Humanisierung der permanenten Revolution zu wachen.

Shaull hat offenbar als elementare Voraussetzung akzeptiert, daß alles, „was ist, nicht wahr sein kann“. Dementsprechend wird auch die rationale Durchdringung des bloß Bestehenden von ihm a priori abgewertet zugunsten dessen, was erst werden soll. Es drängt sich mir der Eindruck auf, daß Shaull einem allgemeinen Dynamismus zu Ehren das Bestehende allzu undifferenziert abwertet und nicht innerhalb des Vorfindlichen kritisch zu unterscheiden vermag.

### III. Analyse der theologischen Komponenten in Shaulls Denken

Shaull ist der Überzeugung, daß der christliche Glaube bisher weitgehend hinter Metaphysik und Religiosität verborgen war und benutzt wurde, um die „ontokratischen Autoritäten“ zu legitimieren. Wir sollten endlich begreifen, daß diese Rolle des Glaubens unbiblich ist; denn der Gott der Bibel ist ein eminent wirkender, ein umstürzender, ein revolutionärer Gott. Shaull beruft sich hier auf die Auslegung einiger gewichtiger Bibelstellen. Nach Jeremia 1, 10 sagt Jahwe dem Propheten: „Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königreiche, auszureißen und niederzureißen, zu verderben und zu zerstören, zu pflanzen und aufzubauen.“ Lukas 1, 52f. heißt es von diesem Gott: „Er hat Gewaltige von den Thronen gestoßen und Niedrige erhöht. Hungrige hat er mit Gütern erfüllt und Reiche leer hinweggeschickt.“ Die Psalmen 9, 72 und 146 reden ebenfalls von dem revolutionären Wirken Gottes. Shaull schließt daraus: „In dieser Revolutions-Atmosphäre (biblischer Aussagen) ist die Zentralfigur der Messias.“ Shaull verknüpft sein revolutionäres Gottesbild mit einer messianischen Christologie. „Das Kommen Christi und die Arbeit des Heiligen Geistes entbinden neue und aufstörende Kräfte in der Geschichte.“ Die messianische, die jüdisch-christliche Tradition aber soll auch in der Gegenwart zu ihrer wahren Wirkung kommen: sie soll die Kräfte entbinden, welche in der revolutionären Situation erforderlich sind. Sie soll neue Bilder und Symbole schaffen, in denen der Mensch den Glauben an seine Bestimmung, an seine offene Zukunft gewinnt, jenen Glauben, mit dem er das Gegebene transzendieren kann<sup>22</sup>.

Shaull meint, daß die Theologie nur dann eine „Auferstehung“ erleben werde, wenn sie an denjenigen Stellen der Welt präsent ist, „an denen Gott am dynamischsten wirkt“. Bei dieser Argumentation erweist er sich als ein Schüler von Paul Lehmann, Professor am Union Theological Seminary in New York, dessen Theorie der theologischen Ethik 1963 unter dem Titel „Ethics in a Christian Context“ erschien<sup>23</sup> und weltweite Wirkungen ausübt. Lehmann macht der reformatorischen Theologie zum Vorwurf, sie habe das königliche Amt Christi – gegenüber dem priesterlichen und prophetischen – vernachlässigt und es daher unterlassen, die ganze Welt im Lichte des Sieges Christi zu sehen. Daher habe man eine „Trennungsmauer zwischen Politik und Frömmigkeit“ aufgerichtet. Die Bibel dagegen beschreibe die entscheidenden Züge der Wirksamkeit Gottes in der Welt mit politischen Bildern: Volk, Bund, Land, Gesetz, Königtum, Messias. An diese Begriffe sei auch heute anzuknüpfen. Man könne eine christliche Ethik weder an Prinzipien noch am Gesetz noch am modernen Relativismus orientieren. Sie müsse sich vielmehr richten nach Gottes politischem Handeln in der Welt, nach „God's political activity“, einer Aktivität, wie sie primär in der Koinonia, in der Gemeinschaft der Glaubenden, manifest werde. Aus dem Leben und der Fort-

bewegung der Koinonia sollen sich also die konkreten Maßstäbe für ethisches Handeln ergeben. Zentral aber für die Interpretation von Gottes Politik sei die Messianologie, die Gestalt des Messias, die eine politische Gestalt im weitesten Sinne sei und manifest mache, „was Gott in der Welt tue, um das menschliche Leben menschlich zu machen“. Nach diesem Maßstab, wie Gott das menschliche Leben menschlich macht, soll die Ethik sich richten, und dabei hat sie ihren Anhalt zu finden an der Messiasgestalt. Lehmann greift dabei einerseits auf Martin Bubers Darstellung des „Königtums Gottes“ zurück und zitiert Bubers These, daß im Königtum Gottes die Trennung von Religion und Politik aufgehoben sei; er greift andererseits auf Karl Barths Auslegung der Adam-Christus-Typologie von Römer 5, 1–11 zurück, die besagt, daß der Mensch, wie er zunächst in Adam sein Sein und sein Wesen hatte, es jetzt in Jesus Christus hat, wodurch letztlich der ethische Grundgedanke von der Königsherrschaft Christi und der Analogie zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde ermöglicht wird. Das heißt also: Königsherrschaft Christi, God's political activity, das dynamische messianologische Wirken in der Welt, wie es sich in der Koinonia verwirklicht, ergeben das Beziehungsfeld, den „Christian context“, in welchem die ethischen Maßstäbe zu finden sind<sup>24</sup>. Diesen bei Lehmann ganz unrevolutionär gedachten Gedanken konkretisiert Shaull nun, indem er meint: der Ort, wo Gottes politisches Handeln am dynamischsten ist, ist eben die Revolution. Daher müssen die Christen dort präsent sein.

Kritisch ist zu diesem Gedankensyndrom bei Lehmann und Shaull zu sagen: Natürlich sieht Martin Bubers Deutung des Königtums Gottes und der Messiasgestalt konsequent von dem Glauben der Christenheit ab, daß in Christus die Messiashoffnung erfüllt ist und zugleich einen neuen Inhalt bekommen hat<sup>25</sup>. Jesus aber hat offensichtlich das *politische* Messiasideal von Grund auf revidiert, indem er es durch die Gestalt des leidenden Menschensohnes interpretierte (Mark. 8, 31–38, vgl. Matth. 16, 13–23). An der Gestalt des Leidenden, des mit dem Willen Gottes am Kreuz Hingerichteten, kann man nicht in der Weise Kriterien für das politische Handeln gewinnen, wie es mit einer Messias-Herrscher-Gestalt des Alten Testaments möglich ist. Hier fehlt in Lehmanns ethischem Ansatz die entscheidende christologische Dimension. Ganz ähnlich kann auch Shaull schnell vom Messias zur politischen Revolution kommen, obwohl sich in dieser Verbindung für ihn die Bedeutung des Kreuzes Jesu nicht erschöpft<sup>26</sup>. Shaulls Überzeugung, daß man im Geschichtsverlauf erkennen könne, wo Gott sich am dynamischsten offenbart — nämlich in den revolutionären Geschehnissen —, bleibt theologisch höchst problematisch und ist durch biblische Exegese nicht zu belegen. Sie liefert vielmehr das Offenbarungsverständnis an zeitabhängige Geschichtsdeutungen aus. Die deutsche Theologie steht dieser Argumentation besonders kritisch gegenüber; sie hat nicht nur erlebt, wie die „Deutschen

Christen“ bestimmte revolutionäre Geschichtsereignisse als Offenbarung Gottes interpretierten, sondern hat auch allen Grund, an jene weitverbreiteten Predigtgedanken in der Zeit von 1914–1918 zurückzudenken, in denen der Krieg als der eigentliche Ort der Offenbarung Gottes gepriesen wurde, weil im Kriegseinsatz jeder einzelne seine irdischen Zwecke überschreite<sup>27</sup>. Die Meinung, daß Gott sich am dynamischsten in Revolutionen offenbare, ist theologisch nicht besser begründet als die, daß Gott sich im Kriege offenbare — in beiden Fällen handelt es sich um eine theologisch unhaltbare Offenbarungslehre.

Shaul versteht die Propheten als die ersten Revolutionäre; er übernimmt von Arendt Th. van Leeuwen aus dem Buch „Christentum in der Weltgeschichte“<sup>28</sup> die These, daß der jüdisch-christliche Messianismus den Auszug aus der Ontokratie ermöglicht habe, den Auszug also aus einer Welt, in der alles Bestehende als göttlich legitimiert und daher als herrschkräftig gilt. Erst die Destruktion der ontokratischen Ordnung habe die Säkularisation, den Abbau der überlieferten Autorität, die Entwicklung von Wissenschaft und Technik und schließlich auch die Revolution ermöglicht. Historisch gesehen ist diese These wahrscheinlich richtig, obwohl sie den griechisch-römischen Anteil am Werden der Moderne unzureichend berücksichtigt. Aber ist die These auch systematisch richtig? Wenn das Christentum die moderne Welt und so auch die Revolution mit ermöglicht hat, so folgt daraus nicht schon, daß das Christentum Revolution fordert. Geschichtsbetrachtung und ethisch-normative Aussage sollten hier unterschieden bleiben. Shaul hingegen läßt beides ineinander übergehen: Der Messianismus ist gegen die Selbstherrlichkeit der ihren Bestand absolut setzenden irdischen Mächte gerichtet und will ihre letztliche Autorität und Macht über den Menschen brechen. Dieser Messianismus aber soll den Sinn des Christentums repräsentieren. In der Kreuzigung Jesu ist nur die abgrundtiefe Ernsthaftigkeit dieses Kampfes zum typischen Ausdruck gekommen<sup>29</sup>. Nach Shaul leitet die christliche Sicht der Geschichte dazu an, die Gegenwartereignisse recht zu beurteilen; es gilt für die Christen zu erkennen, wo messianische Bewegungen sich in der Gegenwart erheben und die Machtstrukturen der Gesellschaft herausfordern. Kriterium für die Beurteilung ist, welche Bedeutung die Geschehnisse für die Zukunft haben<sup>30</sup>. Messianologie und der prinzipielle Vorrang der Zukunft entsprechen also einander. Und „Jesus, der Messias — eine politische, ja in der Tat revolutionäre Gestalt — ist das Instrument menschlicher Emanzipation“<sup>31</sup> in die offene Zukunft hinein, die als Einbruch des Reiches Gottes zu verstehen ist. Dem entspricht die permanente Revolution, welche die Christen zu treiben haben<sup>32</sup>.

#### IV. Erwägungen zu Shaulls Konzept einer „Theologie der Revolution“

1. Es empfiehlt sich, Shaulls Verständnis von Revolution nicht in traditionellen Begriffen zu verrechnen, sondern die charakteristischen neuen Züge zu beachten. Wenn man Revolution nicht in dem sehr verbreiteten weiten Sinne als die rapide oder auch schubartige Wandlung bestehender Verhältnisse nimmt, sondern die engere Bedeutung der mit Gewalt verbundenen politisch-sozialen Umwälzung als Änderung der Herrschaftsverhältnisse festhält, dann scheinen heute zwei Varianten des Revolutionsverständnisses vorzuliegen: einerseits Revolution als gewaltsamer Übergang in einen späteren stabilen Zustand, und andererseits permanente Revolution als ständiges gewaltsames Handeln zur Veränderung bestehender Verhältnisse.

Die französische Revolution verstand sich zweifellos als der gewaltsame Übergang in eine bessere stabile Ordnung. Sie erschreckte darum ihre Anhänger zutiefst, als sie in fortgesetzten Terror, also in so etwas wie eine permanente Revolution, überzugeben drohte. G. W. F. Hegel, der sein Leben lang die Notwendigkeit der französischen Revolution bejaht hat<sup>33</sup>, beurteilte ihre terroristische Phase als ein Umschlagen in den reinen Schrecken des Negativen, wobei die abstrakt negative Vorstellung nur als „die Furie des Zerstörens“ sich verwirklichen könne. Hegel galt daher das Problem der politischen Stabilisierung als „der Knoten, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat“<sup>34</sup>. Auch die bolschewistische Oktober-Revolution wurde als einmaliger Akt verstanden, dem stabile Verhältnisse folgen sollten. Dementsprechend schlug man nicht nur die weißgardistische Konterrevolution nieder, sondern auch die intendierte Fortsetzung der „wahren Revolution“ durch die Arbeiter und Matrosen von Kronstadt, die am 17. März 1921 mit einem brutalen Gemetzel unter den Revolutionären endete.

Ein neues Revolutionsverständnis scheint sich hingegen in Mao Tse-tungs Drängen auf die „permanente Revolution“ hin abzuzeichnen. Mao nimmt an, daß auch nach der großen sozialistischen Revolution die Widersprüche andauern und revolutionäre Aktionen nötig sein werden. Daher beabsichtigt er, in immer neuen revolutionären Wellen gegen das Verfestigte in der Gesellschaft vorzugehen, ohne daß ein stabiler Zustand als das Ende gedacht werden müßte.

Diese permanente Revolution, die in der großen Kulturrevolution von 1966/67 eine ihrer wichtigen Phasen erlebt, scheint am ehesten dem zu entsprechen, was Shaull in seinem Konzept einer Theologie der Revolution vorschwebt: es geht um immer neue Aktionen, welche die in Stabilität erstarrende Gesellschaft zwingt, sich der Zukunft zu öffnen. Diese Vorstellung von permanenter Revolution ist naheliegend, wenn man Herbert Marcuses Bild von der fortgeschrittenen Industriegesellschaft übernimmt. Marcuses Analysen befassen sich vor allem mit dem

technischen Produktions- und Verteilungsapparat; sie zeigen, daß der Apparat in eins mit seinen politischen und gesellschaftlichen Wirkungen ein zum Totalitarismus tendierendes System ist, das durch eine wirksame soziale Kontrolle das jeweils bestehende Herrschaftssystem stabilisiert und so die fortschrittlichen Kräfte, die in „ein noch unbekanntes Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit“ führen wollen, unterdrückt. Hauptmittel der Unterdrückung ist die ökonomisch-technische Gleichschaltung, die sich „in der Manipulation von Bedürfnissen durch althergebrachte Interessen geltend macht“<sup>35</sup>. Sofern diese Gesellschaft die Kräfte des Fortschritts in einem umfassenden System paralyisiert und nicht mehr durch systemimmanente Impulse für Zukunft geöffnet werden kann, bedarf sie, so meint nun Shaull, von außen kommender revolutionärer Kräfte, welche ihr ständig Veränderungen abzwängen. Es scheint einleuchtend zu sein, wenn diese Überlegungen z. B. für gewisse Länder Südamerikas mit ihrer verheerenden sozialen Stagnation angestellt werden; aber Shaull beschränkt seine Theologie der Revolution nicht auf Südamerika, sondern versteht sie offenbar „global“. Aber er begnügt sich auch nicht mit der reinen Negation, mit einem „Leben der großen Weigerung ohne Hoffnung“, wie Herbert Marcuse, sondern entwickelt eine revolutionäre Strategie und hofft, daß sich Menschen und geistig-gesellschaftliche Kräfte als ihre Träger finden werden. Da aber totale Revolution wegen der hohen Sensibilität der lebenswichtigen ökonomisch-technischen Systeme heute nicht mehr in Frage kommen kann, muß sich die Revolution nach Shaull eben auf die politische Guerillastrategie werfen, also auf ständig wiederkehrende Überraschungsaktionen kleiner revolutionärer Einheiten. Diese sollen in klarem Selbstverständnis, ein neues Sozialgefüge vor Augen, „sich an einem ständigen Kampf für einen Umbruch innerhalb und außerhalb gewisser sozialer Strukturen engagieren“ und einen „begrenzten Kampf“ in einer „permanenten Revolution“ führen<sup>36</sup>.

Man mag diese „Strategie“ als unklar bezeichnen, man mag kritisieren, daß weder ihre Strukturen noch ihre Wirkungen und die ungewollt durch sie ausgelösten Gegenwirkungen durchdacht worden sind, eines aber sollte man zunächst einmal deutlich erfassen: es handelt sich um eine sehr präzise, die praktische Aktion ermöglichende Antwort auf eine Gesellschaftssituation, die dem sozialen und humanen Fortschritt keine Chancen zu geben scheint. Es handelt sich um eine Antwort, die der allgemeinen Resignation entgegentritt und über die bloße Negation hinausführen will. Diese Antwort bezieht sich auch auf Gesellschaften, in denen zwar politisch und rechtlich die Demokratie herrscht, in denen aber umfassende fortschrittliche Konsequenzen durch soziale Abhängigkeit und durch die umfassende Manipulation der Bedürfnisse und der Meinungen ständig verhindert werden. Daß die Lage auch in Demokratien wie den USA und der Bundesrepublik Deutschland in diesem Sinne zu interpretieren sei, das ist jedenfalls

die Auffassung wichtiger Gruppen in der Studentenschaft beider Länder; diese Gruppen sind schockiert und provoziert durch die Erfahrung, daß jeder Einsatz gegen soziale und politische Ungerechtigkeit vom *establishment*, von den bestehenden Apparaturen und Institutionen abgefangen wird, so daß jeder Vorstoß wie in einem tiefen Wattekissen endet und die eigene Ohnmacht nur um so eindeutiger hervortreten läßt. Shaull will der jungen Generation, welche diese Erfahrungen macht, als Theologe zur Seite stehen und ihr helfen, die eigene Strategie zu klären.

Erst wenn man diesen Erfahrungshintergrund seines Denkens klar sieht und die revolutionäre Strategie als eine überlegte Antwort auf eine charakteristische, neuartige Gesellschaftslage interpretiert, kann man sachgerecht die anfallenden Bedenken formulieren. Ich möchte — unter den skizzierten Voraussetzungen — folgende Überlegungen zur Diskussion stellen.

Shaulls Guerilla-Taktik sieht einen gezielten Druck vor auf bestimmte Schaltstellen im gesellschaftlichen Apparat. Der Druck soll die Widerstände beseitigen, die allem fortschrittlichen Wandel entgegenstehen, und soll die Bereitschaft für begrenzte Wandlungen in der Gesellschaft erzwingen, damit die nötigen Veränderungen nicht erst „im Rahmen des totalen Krieges und des totalen Umsturzes der Gesellschaftsordnung“ stattfinden müssen. Der Kampf der „Guerilla-Einheiten“ hat also offensichtlich auch den Charakter von präventiven Aktionen. „Je mehr Erfolg er hat, desto mehr wird die Versuchung der Unterdrückten, zu Gewaltmitteln zu greifen, vermindert werden“<sup>37</sup>. Aber läßt es sich vermeiden, daß der von kleinen elitären Einheiten ausgeübte Druck, der auch vor der Drohung und dem Gebrauch der Gewalt nicht zurückschrecken soll, entsprechenden Gegendruck hervorrufft? Werden sich nicht gegen die Guerilla-Einheiten, welche die Basis der Verfassungen und der demokratischen Spielregeln verlassen müssen, faschistoide Gegengruppen bilden, welche die in den Gesellschaften gebundenen latenten Elemente von gewalttätiger Herrschaft alsbald für sich freisetzen? Es muß doch zutiefst fraglich bleiben, ob ein gezielter Druck, der sich bis zur Gewaltanwendung steigert, eine Offenheit für Wandlungen im Sinne humanen Fortschrittes erzeugen kann. Shaull scheint mir hier die neutestamentliche Auszeichnung der Gewaltlosigkeit, gerade im Umgang mit „Feinden“, nicht entschieden genug bedacht zu haben; sie intendiert das Transzendieren des verhängnisvollen Zirkels von Gewalt und Gegengewalt.

Die Verfahrensweise des Guerilla-Handelns bringt es mit sich, daß die demokratische Verhaltensregelung, welche den modernen westlichen Massengesellschaften zugrunde liegt, mindestens von Fall zu Fall überschritten und verletzt wird; und der notwendig elitäre Charakter der Guerilla-Einheiten mit einem klaren revolutionären Selbstverständnis entzieht unvermeidlich dieses Selbstverständnis der öffentlichen kritisch-rationalen Diskussion. Nicht zufällig bezweifelt

Shaull, daß die Realität rational sei und die Vernunft eine vertrauenswürdige Synthesis in der sozialen Realität herzustellen vermöge<sup>38</sup>. Mir scheint, daß bei ihm zugunsten einer weitgehend berechtigten Gesellschaftskritik und zugunsten einer Zukunftsvision des menschlichen Zusammenlebens das preisgegeben wird, was in einer langen und opferreichen Geschichte als die Bedingung der Möglichkeit gemeinsamen Existierens in Freiheit unter den gesellschaftlichen Verhältnissen der Neuzeit herausgebildet worden ist, nämlich eben jene demokratisch-rationalen Regelungen, die auch dann entschlossen festgehalten werden müssen, wenn ihre empirische Realisierung schwere Mängel aufweist. Eine permanente Revolution, die nicht zerstören will, was in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation die Existenzgrundlage ist, kann nur dann realen Fortschritt ermöglichen, wenn sie der faktisch fortschrittsfeindlichen Gesellschaft deren eigene vernünftig-freiheitlichen Grundlagen vor Augen hält und wenn sie in ihren eigenen Aktionen diese Grundlagen überzeugender realisiert. Nur indem sie das tut, nur indem sie die wahre Vernunft nicht als elitären Gruppenbesitz versteht – von diesem Verdacht sind die bisherigen Formulierungen von Shaulls Konzept nicht freizusprechen –, kann sie neue Möglichkeiten der Freiheit einer stagnierenden Gesellschaft vermitteln. Das aber setzt eine kritische Haltung gegenüber dem bei Shaull ganz undialektisch benutzten Diktum von Ernst Bloch voraus: „Was ist, kann nicht wahr sein“; denn das in der Geschichte Gewordene bleibt auch heute die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft und Freiheit – wobei Freiheit allerdings nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. Das Eröffnen der realen Möglichkeiten von Zukunft erfordert also geradezu den kritischen Anschluß an die besten Traditionen der Geschichte der modernen Gesellschaft und ein Festhalten an der Kommunikation mit dem öffentlichen Bewußtsein; er erfordert auch die Weiterbildung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen mit *systemimmanenten* Mitteln. Auch Shaull übersieht das nicht völlig, wie das folgende Zitat zeigt: „Diese Leute, die sich entschieden haben, den Kampf für die Erneuerung aus den Machtpositionen innerhalb der Strukturen zu führen, sollten nicht einfach verdammt werden, weil sie diesen Weg gewählt haben. Der Revolutionär unserer Zeit ist geneigt, die Möglichkeit des Wirkens für effektiven Wandel auf diesem Weg zu bezweifeln, und er wird bei der Alternative anders wählen. Nach seiner Auffassung muß die Priorität heute der Entwicklung neuer Perspektiven, der Erschaffung neuer Modelle und der Freiheit für weitreichende Experimente gegeben werden“<sup>39</sup>. Auch diese Sätze zeigen deutlich, wie wenig Shaull verstanden hat, daß der Spielraum für neue Möglichkeiten nicht durch beliebige Entschlüsse eröffnet wird, sondern nur aus dem Überlieferten her erschlossen werden kann – aber nun auch freilich mit aller Entschiedenheit erschlossen werden muß. Shaulls Konzept der gesellschaftlichen Guerillastrategie scheint mit der einseitig futuristischen Ausrichtung gerade die realen Voraussetzungen der Verwirklichung

gen von humanem Fortschritt zu verlieren. „Neue Träume über die Zukunft des Menschen“, so nötig sie sind, können in der Absonderung vom Gegebenen und Gewordenen nicht die Macht des Wirklich=Werdenden repräsentieren. Die Kräfte, die unsere gegenwärtigen Gesellschaftssysteme transzendieren möchten, können nur Erfolg haben, wenn sie entschieden und systematisch an die Arbeit mit systemimmanenten Mitteln und an realisierte Verantwortungen innerhalb der bestehenden Strukturen anknüpfen. — Die in diesen Überlegungen enthaltene Kritik an Shaull sollte freilich nicht vergessen lassen, daß Shaull selbst bemüht ist, eine doktrinaire Einseitigkeit seiner Konzeption zu vermeiden. So findet sich bei ihm auch der beinahe wie ein Fremdkörper klingende Satz: „Wo Strukturen zureichend offen und flexibel sind, schöpferisch auf neue Herausforderungen zu antworten, sind revolutionäre Bewegungen nicht gerechtfertigt“<sup>40</sup>. Die Kriterien für das, was Offenheit und Flexibilität bedeuten soll, behält er sich freilich vor.

2. Die voranstehenden Erwägungen beschränkten sich absichtlich auf eine säkulare Diskussion von Shaulls Konzeption unter Absehung von den theologischen Komponenten. Das entspricht auch dem Sprachgebrauch in der schon genannten jüngsten Veröffentlichung von Shaull, wo er von der Aufgabe spricht, eine „Ideologie“ und nicht einfach nur eine „Theologie der Revolution“ zu entwickeln.

Aber für Shaull ist das doch nicht zweierlei; denn er will die Ideologie der Revolution aus der Perspektive des christlichen Glaubens entwerfen, ja, die Theologie soll geradezu angesichts der Revolutionsproblematik die Beteiligten „mit einer Denkweise hinsichtlich der konkreten Aspekte versehen“, und zwar mit einer Denkweise, die auch für die Nicht=Christen akzeptabel sein wird<sup>41</sup>. Hier greift der oben im Abschnitt III dargestellte „Messianismus“ ein und verbindet Ideologie und Theologie der Revolution. Nach Shaulls Überzeugung unterminiert der Glaube an Gottes Souveränität alle Autoritätsstrukturen, alle ontokratischen Institutionen, so daß alles gesellschaftliche Leben mehr von der Zukunft als von der Vergangenheit her geordnet werden muß. Aus der Geschichte Jesu wird also eine revolutionäre Ansicht der Geschichte entnommen, die uns in ein sachgemäßes Verhältnis zum Zukünftigen versetzen soll. Bei dieser Sicht ergibt es sich, daß die größte Bedrohung von Ordnung und Stabilität nicht vom absichtlichen Wandel ausgeht, sondern von der Opposition gegen die Veränderungen<sup>42</sup>.

Shaull hat gewiß darin recht, daß Jesu Auftreten und Verkündigung die Perspektive der Zukunft, nämlich die der kommenden Gottesherrschaft, entfaltet hat. Er hat auch darin recht, daß ein starres konservatives Ordnungsdenken der modernen Gesellschaft nicht gerecht wird und die Institutionen und Strukturen gerade durch ihre massive Verteidigung deformiert; denn es ist das grundlegende Strukturgesetz der modernen Gesellschaften, daß sie nur in dynamischer Wandlung, im Ergreifen immer neuer Möglichkeiten „Ordnung“ wahren und „Gerech-

tigkeit“ entfalten können; das lehrt schon ein flüchtiger Einblick in die Gesetze der Ökonomie. Aber es ist zu bezweifeln, daß Shaull den der modernen Gesellschaft immanenten Dynamismus und die Dynamik der kommenden Gottesherrschaft zu Recht miteinander konvergieren läßt. Denn die Gesellschaftsdynamik ist der Verantwortung des handelnden Menschen anvertraut, die biblische Botschaft von der Gottesherrschaft aber behält das Kommen des Reiches ganz und gar dem Wirken Gottes vor und läßt es in keiner Hinsicht als Produkt menschlichen Handelns erscheinen<sup>43</sup>. Dem Glaubenden bleibt die Hoffnung und ein Verhalten, welches die Gegenwart nicht vor dem Kommen der Gottesherrschaft verschließt, sondern sein Ausstehen bezeugt.

Darüber hinaus muß man zur Korrektur von Shaulls Konzeption darauf hinweisen, daß in der biblischen Botschaft die Erwartung der kommenden Gottesherrschaft oder die Erwartung der Parusie Christi nicht die gewesene Geschichte negiert und nicht einzig der Zukunft einen werthafte Gehalt beilegt; denn das in der Geschichte geschehene Auftreten Jesu ist ja der Grund aller Zukunftshoffnung. Nur durch die geschichtliche Überlieferung der Kirche gewinnt der Glaubende Anschluß an dieses Geschehnis, das als schon wirkliche Erlösung der Menschen und Versöhnung der Welt verstanden und eben so zum Ursprung der Zukunftshoffnung wird. In der Perspektive des Glaubens verbinden sich also gerade die Dimensionen der Zukunft und der Überlieferung so, daß wechselseitig die eine ohne die andere nicht sachgerecht verstanden werden kann. Es ist also nicht möglich, den Abbau aller ontokratischen und autoritären Strukturen zum wesentlichsten oder gar einzigen Gesichtspunkt zu machen, unter dem eine „christliche Sicht der Geschichte“ die Vergangenheit und die in dieser Vergangenheit gewordene gegenwärtige Gesellschaft zu betrachten hat. Wie abwegig das wäre, zeigt eine Beschäftigung mit den apostolischen und urchristlichen Stellungnahmen zu den Institutionen und Strukturen der Gesellschaft; sie werden nämlich einerseits durch die eschatologische Perspektive in ihrer Bedeutung relativiert und doch werden andererseits gerade die Christen dazu verpflichtet, auch für die erhaltenen Funktionen der gegebenen Institutionen sich verantwortlich zu fühlen, und zwar um des vom Glauben geleiteten Gewissens willen<sup>44</sup>. Shaull vermag offenbar nur deshalb eine christliche Sicht der Geschichte und sein Konzept der futuristisch orientierten Revolution so direkt zu verbinden, weil er einseitig die messianischen Elemente aus der biblischen Botschaft berücksichtigt und diese so interpretiert, als ob sie Handlungsanweisungen für gesellschaftliches Handeln hergeben könnten.

3. Die eben geäußerten kritischen Bedenken gegenüber Shaulls theologischer Argumentation – die noch reichlich vermehrt werden könnten – sollten keinesfalls die Aufmerksamkeit schwächen für die Fragen, die Shaull einer theologisch begründeten Ethik aufgibt; denn Shaull hat einen nötigen Versuch unternommen:

er hat die Grundzüge einer theologischen Ethik entworfen, welche auf die Situation der Revolutionäre eingeht, also auf die Situation derjenigen, die überzeugt sind, daß sie nur mit systemtranszendenten Methoden und Zielsetzungen der Verantwortung für Humanität und Gerechtigkeit in den modernen Gesellschaften gerecht werden können. Trotz der Bedenken, die wir formuliert haben, läßt es sich nicht verkennen, daß es in der gegenwärtigen Welt Situationen gibt, in denen revolutionäre Gruppen mit guten Gründen gegen die bestehenden Strukturen vorgehen. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß die Apparate und Institutionen der großen Industriegesellschaften gefährliche Automatismen und Zwänge enthalten und die gesellschaftswirksamen Antriebe zu entschlossener Reform, zu energischer Verwirklichung von Humanität paralisieren. Shaull stellt also mit Recht die Frage, wie denn Zukunft mit ihren Möglichkeiten im gegenwärtigen Raum gewinnen kann. Unser Handeln vermag in der Tat nur dann das Überkommene und Gegebene legitim zu bewahren, wenn es für das auf uns Zukommende offen ist.

Diese „Offenheit“ aber darf nicht als eine abstrakte Perspektive verstanden werden; denn Zukunft macht sich für den, der hören und sehen will, schon unübersehbar im Horizont der gegenwärtigen Geschehnisse bemerkbar. Wer die Entwicklung der Bevölkerungszahl auf der einen, der Nahrungsmittelproduktion auf der anderen Seite auch nur ein wenig kennt, der sieht, daß uns in den nächsten beiden Jahrzehnten furchtbare Hungerkatastrophen bevorstehen. Diese Katastrophen werden mit hoher Wahrscheinlichkeit Revolutionen, subversive Racheakte, Revolten und schrecklichen Terror nach sich ziehen, auf beiden Seiten: bei den hungernden Bevölkerungsmassen und bei den besitzenden Industrienationen, die bis in ihr innerstes Gefüge hinein gefährdet werden dürften. Was in Vietnam geschieht, ist vielleicht nur ein schwaches Präludium des Kommenden. Indem wir uns nur an das Bestehende klammern, indem wir den Traditionalismus pflegen, indem wir nicht die bevorstehenden Realitäten sehen wollen, verlieren wir von Jahr zu Jahr mehr die Möglichkeiten, eine einigermaßen friedliche Weltentwicklung im Wettlauf mit dem Hunger durchzusetzen. Diese Knappheit der Zeit, dieser ständige Verlust von Möglichkeiten der Abhilfe, verweist uns viel drängender auf Zukunft als jede futurologische Gesichtsperspektive. Für eine christliche Ethik wird daher die Einbeziehung der Zukunft in die Probleme der Gegenwart durch die reale Verantwortung für das Überleben aller Teile der Menschheit unabdingbar. Nicht die Entwertung dessen, was ist, sondern die Sorge um die Erhaltung des Besten in ihm eröffnet die sachgemäße Perspektive auf Zukunft.

Das Festmachen der Verantwortung in der Gegenwart, wie es eben skizziert wurde, scheint mir der Art zu entsprechen, wie der christliche Glaube den Menschen in seine Endlichkeit zurückverweist und das Unendliche seiner Verfügung

entzieht. Wenn nämlich das biblisch-eschatologische Verständnis des endzeitlichen Reiches die Vorstellung einer dem Menschen zugleich unverfügbaren wie auch wesentlichen Wirklichkeit aufrichtet, so setzt es damit dem Menschengeschlecht spürbare Grenzen. Es ist diesem verwehrt, aus eigener Potenz die Herrschaft Gottes zu verwirklichen und damit „selbst Gott im Werden“ zu sein<sup>45</sup> — es ist ihm verwehrt, sich als ein Transzendierendes zu verstehen in dem Sinne, in dem bei Shaull das Transzendieren in die offene Zukunft hinein als das eigentlich Christliche gilt, das durch eine Theologie der Revolution allen Revolutionären als die ihnen fehlende Kraft zu vermitteln wäre. Nicht im Transzendieren, nicht in seiner Selbstverwirklichung in die Zukunft hinein findet der Glaubende seine Identität<sup>46</sup>. Vielmehr verweist die Botschaft von der geschehenen Versöhnung ihn darauf, daß seine Identität ihm schon in Christus geschenkt ist, daß er im Glauben schon „neue Kreatur ist“. Sich selbst hat der Christ also nicht erst im revolutionären Handeln zu finden; wohl aber soll er die Freiheit, die ihm geschenkt ist, umsetzen in Liebe für den Mitmenschen, d. h. in reale Verantwortung für sein Leben-Können in der Gegenwart und der nahen Zukunft. Diese Verantwortung kann unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen auch zu revolutionären Aktionen verpflichten — aber erst dann, wenn der faktische Spielraum der überkommenen Strukturen und Institutionen bis aufs äußerste genutzt ist und wenn deren Impotenz eindeutig erwiesen ist. Revolutionäres, mit Gewalt verbundenes Handeln ist eine *ultimo ratio*; denn indem dieses Handeln dazu tendiert, alles zu zerbrechen, was es noch an lebensermöglichendem Recht und Gesetz gibt, geht es das Risiko ein, das zu zerstören, was es für seine Zukunft frei machen möchte. Starres, bloß auf Erhaltung des Gegebenen ausgerichtetes Handeln allerdings ist das primäre Unrecht; denn es provoziert jene revolutionären Aktionen, die es selbst als lebensbedrohend ansieht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1967, Seite 105 f.

<sup>2</sup> Spiegel-Gespräch mit dem Berliner FU-Student Rudi Dutschke, „Der Spiegel“ 10. Juli 1967 Nr. 29, 21. Jahrgang, Seite 29: „Diese Gesellschaft ist unfähig, sich aus sich heraus qualitativ zu verändern . . . Ich denke, daß wir uns nicht zu Unrecht als außerparlamentarische Opposition begreifen . . .“

<sup>3</sup> Diesen Begriff brachte Fals Borda, Kolumbien, in Genf am 20. VII. 1966 in die Diskussion.

<sup>4</sup> Vgl. Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges. Einleitung von Sebastian Haffner. Rowohlt-Taschenbuch 1966, und die verschiedenen westdeutschen Ausgaben der „Aussprüche des Parteivorsitzenden Mao Tse-tung“.

<sup>5</sup> Appell an die Kirchen der Welt, Seite 69. Zu dem Gesamtkomplex: China, Vietnam, Spätkapitalismus und die neue Idee einer Weltrevolution vgl. auch: Kursbuch 9, Hrsg. H. M. Enzensberger, Suhrkamp Verlag 1967.

<sup>6</sup> „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie“, in: Appell an die Kirchen der Welt, Seite 91–99.

<sup>7</sup> Boston, Massachusetts, USA, 1964; deutsch: Luchterhand, Neuwied/Berlin 1967.

<sup>8</sup> Assoc. Press, New York 1955.

<sup>9</sup> Shaulls Beitrag „Revolutionary Change in Theological Perspective“ in Band I der Vorbereitungsbände für Genf, „Christian Social Ethics in a Changing World“, New York/London 1966; Shaulls Rede in Genf (siehe Anmerkung 6) und die Diskussion; Shaulls Abschnitt des Buches „Containment and Change“ (zusammen mit Carl Oglesby), New York/London 1967. Die Fundstellen für die Zitate gebe ich nur bei der letzteren Schrift an.

<sup>10</sup> Containment, Seite 188; hier auch Hinweis auf die Studenten von Berkeley.

<sup>11</sup> a. a. O. S. 189 f.

<sup>12</sup> Seite 184; vgl. Seite 191.

<sup>13</sup> Seite 237.

<sup>14</sup> Seite 203 f.

<sup>15</sup> Vgl. Herbert Marcuse, a. a. O. Registerstichworte Technik und Technologie. Professor Dr. Hans Schmidt, Darmstadt, hat die „Ökumenische Rundschau“ auf ein terminologisches Problem aufmerksam gemacht: „Technologie“ heißt im fachlich festgelegten Sinn die „Wissenschaft von der Bearbeitung der Werkstoffe“; es droht Verwirrung, wenn man in den ökumenischen Diskussionen dieses Wort statt des sachgemäßen deutschen Begriffes „Technik“ benutzt. – Dieser Hinweis ist für den deutschen Sprachraum berechtigt. Doch muß man bedenken, daß der Begriff technology/technologie auch im Englischen und Französischen eine Erweiterung erfahren hat vom Fachausdruck zu einem umfassenderen Begriff, der das Verstehen von Problemen und Strukturen der Technik insgesamt, beispielsweise in der Entgegensetzung von „Technologie“ und „Revolution“, bezeichnet und so auf internationalen Konferenzen gebräuchlich geworden ist. In diesem Aufsatz haben wir, da nicht vorwiegend auf ökumenische Verständigung Rücksicht genommen werden mußte, den internen deutschen Sprachgebrauch bevorzugt und von Technik geredet, wo in englischen Texten meist technology steht.

<sup>16</sup> Seite 95.

<sup>17</sup> Seite 236.

<sup>18</sup> Seite 238.

<sup>19</sup> Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948, Band IV, Seite 155.

<sup>20</sup> Containment, Seite 233.

<sup>21</sup> Gespräch der Paulus-Gesellschaft, herausgegeben von Erich Kellner: Christentum und Marxismus – heute. Wien 1966, Seite 98, 97; das folgende Zitat auf Seite 86.

<sup>22</sup> Für die theologische Argumentation Shaulls vgl. besonders den Beitrag im Vorbereitungsband I für Genf (siehe Anmerkung 9); dort auch die im Folgenden behandelte Bezugnahme auf Paul L. Lehmann.

<sup>23</sup> Deutsch: „Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik“, München 1966.

<sup>24</sup> Vgl. a. a. O. Seite 107, 240, 82 f., 96 f., 83 ff., 110 ff., 342 f.

<sup>25</sup> Vgl. Lehmann Seite 22: „Der einfache Schluß aus diesen Worten der Apostelgeschichte (Kapitel 1) lautet, daß die verheißene Erfüllung der Erwartung nicht eingetreten war.“

<sup>26</sup> Containment, Seite 230 f.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Otto Dibelius, *Kriegsnöte und Kriegserfahrungen*, 1916, Seite 1.

<sup>28</sup> *Christianity in World History*, New York 1965; deutsch 1967 im Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin; vgl. *Containment*, Seite 200, 203.

<sup>29</sup> *Containment*, Seite 218 f.

<sup>30</sup> a. a. O. Seite 219.

<sup>31</sup> Seite 228.

<sup>32</sup> Seite 233, 238.

<sup>33</sup> Vgl. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln und Opladen 1957, Seite 17.

<sup>34</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, § 5, und *Philosophie der Geschichte*, Bd. XI der Glodknerschen Ausgabe, Seite 563.

<sup>35</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Seite 17 f., 22. f.

<sup>36</sup> *Appell an die Kirchen der Welt*, Seite 95.

<sup>37</sup> *Appell an die Kirchen der Welt*, Seite 95.

<sup>38</sup> *Containment*, Seite 210, vgl. 233, 192.

<sup>39</sup> a. a. O. Seite 241.

<sup>40</sup> a. a. O. Seite 241.

<sup>41</sup> a. a. O. Seite 215.

<sup>42</sup> a. a. O. Seite 223 f.

<sup>43</sup> Vgl. z. B. Lukas 17, 20 oder Markus 13, 32. Eine oft unkritisch enge Verknüpfung von Fortschrittsdynamismus und Reich-Gottes-Erwartung findet sich auch in der Pastoral-  
ralkonstitution: *Die Kirche in der Welt von heute*, vom 7. XII. 1965, z. B. im Abschnitt 39 b.

<sup>44</sup> Vgl. als klassischen Beleg dafür Römer 13, 1-7, wobei besonders der Vers 5 und der Zusammenhang mit 13, 11 f. zu beachten ist. Vgl. aber auch z. B. Phil. 4, 8 f.

<sup>45</sup> Sg R. Garaudy, a. a. O. Seite 86. Vgl. oben Anm. 21.

<sup>46</sup> Vgl. oben zu Shaulls Verständnis des Transzendierens Seite 8 f.

## Einheit als ökumenische Aufgabe

Eine Standortbestimmung\*

VON EUGENE C. BLAKE

Das Thema, das Sie mir gestellt haben, ist sehr umfangreich, und ich muß es, um es im Rahmen eines einzigen Vortrages behandeln zu können, ein wenig einschränken. Ich möchte beginnen, indem ich drei Thesen aufstelle, in denen die Grundlagen und Ziele der ökumenischen Aufgabe umrissen werden. Lassen Sie mich dann vom Blickpunkt des Ökumenischen Rates der Kirchen aus auf die Ziele und Errungenschaften blicken. Der Ökumenische Rat dient als Institution der ökumenischen Bewegung; die Bewegung selbst ist mehr als er.

\* Vortrag auf der 150-Jahrfeier der Evangelischen Kirche der Union am 3. 11. 1967 in Berlin.

Wir leben in einer Zeit, in der man sich angewöhnt hat, alle Institutionen, alle Organisationen und alle Menschen, die für derartige Einrichtungen verantwortlich sind, zu kritisieren. Unsere jüngere Generation gilt als „anti-institutionalistisch“, und man sagt, sie habe keine Helden, zu denen sie aufblicke. Menschen in leitender Stellung, seien es nun Pfarrer einer Kirche, Erzbischöfe einer Diözese, Exekutivsekretäre einer Bezirkssynode, Bischöfe eines Bezirks, Präsidenten der Vereinigten Staaten, Bürgermeister einer Stadt oder Manager einer Firma, alle werden gleichermaßen und frisch von der Leber weg kritisiert als egoistisch, kurzsichtig, heuchlerisch und sogar als dumm.

Es ist nicht meine Aufgabe, hier die Menschen, die in Organisationen arbeiten, zu verteidigen oder die jüngere Generation anzugreifen. Tatsache ist, daß die jüngere Generation bald selber „ältere Generation“ werden wird und die ältere Generation schon bald ihre Verantwortung an sie wird abgeben müssen, so daß ich solche Verallgemeinerungen und überhaupt eine solche Haltung, wie ich sie hier kurz charakterisiert habe, für wertlos halte, wenn man darauf aus ist, irgendein Problem zu lösen oder Entscheidungen irgendwelcher Art zu treffen, von welchen Voraussetzungen und Werten man auch immer dabei ausgehen will. Es gilt hier genau zu unterscheiden. Vorurteile in der einen oder anderen Weise können uns überhaupt nicht helfen.

## I.

1. Zu allererst möchte ich feststellen, daß die Kirche Jesu Christi eine Kirche ist. Ich möchte mich im Rahmen dieses Vortrages nicht darauf einlassen zu sagen, was ich damit meine. Aber ich darf Sie daran erinnern, daß es der entscheidende Anspruch jeder Denomination ist, sie sei wenigstens ein Teil der Kirche, die Jesus Christus gegründet hat zum Heil der Menschen und der Völker. Keine Kirche gibt sich damit zufrieden, weniger als dies zu sein. Keine Kirche würde zugeben, lediglich ein religiöser Club oder eine Gruppe zu sein, von Menschen gegründet ohne göttlichen Ursprung, Segen oder Zielrichtung. Ich wiederhole, ich gehe davon aus, daß die Kirche eine Kirche ist. Ich ermahne nicht die Kirchen, daß sie eins sein sollen. Es ist vielmehr die Pflicht einer jeden Kirche, sich selbst zu prüfen, ob ihr Leben, ihre Programme, ihr Glaube verändert werden müssen, um die vorgegebene Einheit der einen Kirche der Welt sichtbar zu machen, auf daß die Welt glaube. Der Unterschied zwischen ökumenisch Denkenden und anderen Kirchenleuten ist es, daß die Ökumeniker von dem Gedanken an die Einheit der Kirche als von der Grundvoraussetzung ausgehen. Andere neigen dazu, andere Dinge für wichtiger zu halten: die akuten und offenkundigen Teilungen der sichtbaren Kirche, die unleugbaren theologischen Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, Schwierigkeiten einer Zusammenarbeit oder Wiedervereinigung und was es sonst sei. Ökumeniker nehmen alle diese Dinge sehr

ernst. Aber, ich wiederhole es, sie gehen bei ihrer Arbeit davon aus und nehmen das ernster als alles andere, daß die Kirche eine Kirche ist und daß, wenn dies nicht zur Grundvoraussetzung gemacht wird, jede Kirche weniger ist als das, was sie zu sein beansprucht.

2. Ich setze weiter voraus, daß die Kirche universal ist. Christus ist für die ganze Welt gestorben und nicht nur für die „Auserwählten“. Ich bin mir bewußt, daß es theologische Systeme gegeben hat und wohl noch gibt, die auf mancherlei Weise diesen Gedanken abgelehnt haben und ablehnen. Mir geht es nicht um einen falschen Universalismus, also nicht um eine Theologie, die sagt „Wir kommen alle=alle=alle in den Himmel“, gleichgültig wie wir zu Jesus Christus und seinem Evangelium stehen.

Das Beschwerliche bei diesen beiden Häresien (eingeschränkte Erlösung und Universalismus) ist beidemale dasselbe: sie geben vor, Gott und seine Absichten in einer Weise zu kennen, die über das hinausgeht und dem widerspricht, was wir von Gott durch die Offenbarung Jesu Christi wissen.

Worum es mir in diesem Zusammenhang geht, ist etwas ganz anderes und hat mit diesen beiden Häresien nichts zu tun. Jesus Christus ist Mensch geworden, hat gelebt, ist gestorben und wieder auferstanden für alle Menschen überall in der Welt. Das bedeutet, daß keine nationale Kirche und kein konfessioneller Zusammenschluß es wagen darf, sich geographisch, kulturell, konfessionell oder rassisch einzugrenzen. Keine Kirche darf es wagen, sich selbst und ihre Gläubigen als Gottes „Lieblingskinder“ zu betrachten. Auch über diesen Gedanken möchte ich nicht lange reden. Ich setze ihn voraus. Aber indem ich ihn voraussetze, bin ich mir doch klar darüber, daß es vielleicht die Voraussetzung ist, die sich im Leben aller Gemeinden und Denominationen am schwersten zur Geltung bringen läßt.

3. Schließlich setze ich noch voraus, daß wir, wenn wir von der ökumenischen Bewegung sprechen, über eine christliche Bewegung sprechen, d. h. über eine christozentrische, wie die Theologen das genannt haben, und nicht einfach über eine Bewegung religiöser Toleranz und guten Willens. Zweifellos hängt die Popularität der ökumenischen Bewegung auch damit zusammen, daß sich die offene Haltung der Ökumeniker in der Wahrheitsfrage von der Schärfe der Sektierer wohltuend unterscheidet. Gleichzeitig muß jedoch gesagt werden, daß die Kritik konservativer christlicher Kreise an der ökumenischen Bewegung vielfach mit dem — falschen — Verständnis begründet wird, als sei die Ökumene nicht an der Wahrheit, sondern lediglich am guten Willen im Umgang miteinander interessiert. Wenn ich das sage, kann ich nur hoffen, daß Sie mich nicht als jemanden ansehen, der kein Interesse an Toleranz und gutem Willen hätte. Der Dialog mit den Menschen anderer Glaubensrichtungen oder auch mit Glaubenslosen ist für das gegenseitige Verstehen in einer pluralistischen Gesellschaft und nun gar in

unserer pluralistischen Welt unbedingt erforderlich. Darüber hinaus mag es sehr wohl so sein, daß Gott in seiner Souveränität als der, der das Universum beherrscht, den Christen schöpferische Durchbrüche geradezu aufnötigen will im Blick auf ihr Verhältnis zum Judentum, vor allem aber auch im Blick auf die anderen „Hochreligionen“. Christen müssen ein Gespür für *alles* haben, was Gott der Menschheit sagen will.

Aber ich wiederhole: Die ökumenische Bewegung in ihrem klassischen und modernen Verständnis ist nicht eine synkretistische Bewegung, sondern sie ist gegründet auf den Glauben, der als Antwort auf Gottes Offenbarung seiner selbst in Jesus von Nazareth, der beides ist: Herr und Christus, entsteht.

Ich bin mir durchaus im klaren darüber, daß an dieser Stelle viel mehr gesagt werden könnte und müßte. Ich werde im zweiten Hauptteil meines Referates auch auf diese Dinge zurückkommen. Hier geht es mir darum, festzustellen, daß die ökumenische Bewegung, die in unserem Jahrhundert jede Kirche, die es gibt, in irgendeiner Weise beeinflußt hat, begründet ist auf unserem gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, dem Sohn Gottes und Heiland der Welt.

## II.

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist die wichtigste Organisation, die der ökumenischen Bewegung, wie ich sie damit beschrieben habe, dient, zum mindesten ist sie es, wenn man im Weltmaßstab denkt. Die ökumenische Bewegung selbst darf mit irgendeiner Organisation nicht verwechselt werden. Ihr dienen viele Organisationen (konfessionelle Weltbünde, regionale, nationale, staatliche und ortsgebundene Körperschaften, theologische Institutionen, Institute, Ortsgemeinden und auch einzelne Menschen). Weil nun aber der Ökumenische Rat der Kirchen, wie man die Sache nun auch immer betrachten mag, die repräsentativste ökumenische Organisation ist, ist es wichtig, daß Sie sich für sie interessieren und auch die entscheidenden Fragen, um die es im Ökumenischen Rat heute geht, in den Blick nehmen. Darf ich Ihnen jetzt unmittelbar vier Hauptaufgaben beschreiben:

### A.

Wenn man es ganz simpel sagen will, dann geht es darum, ob der Ökumenische Rat der Kirchen rascher voranschreiten oder ob er seine Arbeit bewußt verlangsamten sollte.

Es gibt viele ökumenisch denkende Menschen — und es gibt sie in nahezu allen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates —, die meinen, die einzige Hoffnung für den Ökumenischen Rat bestände darin, daß er die ökumenische Bewegung gezielt voranbrächte, ganz gleich ob die Leitungen der Gliedkirchen und die Mehrheit der Menschen in diesen Kirchen das nun wünschten oder nicht. Viele von

diesen Leuten sind zu einer solchen Auffassung gekommen, weil sie alle Hoffnung auf verfaßte Kirchen aufgegeben hatten, ehe die ökumenische Bewegung ihnen neue Hoffnung einzuflößen begann. Viele von ihnen entstammen der jüngeren Generation. Aber gleichgültig, ob jung oder alt, diese ganze Gruppe blickt auf den „sozialen Umbruch“, der sich überall in der Welt, in der Gesellschaft vollzieht, und sie meinen, daß die Kirche sich genau so rasch zu wandeln habe, um für den modernen Menschen überhaupt noch relevant zu sein.

Bitte beachten Sie, daß ich den Ausdruck „rascher Umbruch“ verwendet habe und nicht den Terminus „Revolution“, obwohl die meisten dieser „Progressiven“ die Notwendigkeit einer Revolution und nicht einer Evolution betonen. Sie weisen uns, die wir auf irgendeine Weise für die Institutionen der Kirche, der Gesellschaft oder des Staates Verantwortung tragen, unermüdlich darauf hin, daß die Kombination von gesteigerten Erwartungen in allen Völkern, die mit dem radikalen, technologischen Wandel, der eingetreten ist oder unmittelbar bevorsteht, ebenso zusammenhängen wie mit der Bevölkerungsexplosion, der Verstärkung des Menschen und dem auf wissenschaftlichen Experimenten basierenden Denken eine Revolution unserer Haltung und einen radikalen Wechsel in all unsern Programmen unumgänglich machen.

Die Tatsache, daß diese Leute das Wort „Revolution“ ohne alle Scheu verwenden, jagt dem durchschnittlichen Mitarbeiter einer Organisation einen Schauer den Rücken herunter, aber es zwingt ihn zum Zuhören. Die Progressiven drängen den Ökumenischen Rat der Kirchen (und genau so die römisch-katholische Kirche), sich auf einen hoffnungsvollen ökumenischen Weg zu begeben und das Risiko einzugehen, das mit wirklicher Leitung nun einmal verbunden ist. Sie drängen uns dazu, die Mitgliedskirchen mitzureißen, ob diese es wollen oder nicht. Sie sagen, daß, wenn die Kirchen nicht in Bewegung kommen mit der ökumenischen Bewegung — und das rasch —, daß es dann keine Hoffnung mehr gibt, daß die Kirche oder das Evangelium in unserer Zeit relevant bleiben und etwas zu sagen haben könnte.

Auf der anderen Seite gibt es in dieser Frage viele ökumenisch gesinnte Menschen (d. h. also Menschen, die das, was ich als Grundvoraussetzungen bezeichnet habe, durchaus akzeptieren), die den Ökumenischen Rat der Kirchen bewegen möchten, langsamer voranzuschreiten. Sie sagen, die Leitungen der Gliedkirchen und vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen selbst seien bereits den Reihen der Gemeindeglieder so weit voraus, daß die Gefahr neuer Spaltungen in der Kirche auftauche, wo es doch darum ginge, alte Spaltungen zu überwinden. Sie drängen uns, langsamer voranzuschreiten, damit die ökumenischen Errungenschaften der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nun auch wirklich durchgesetzt werden könnten. Man mahnt uns, Geduld zu haben und daran zu denken, daß auch Rom nicht an einem Tag erbaut worden sei usw. usf.

Es geht hier um mehr als eine theoretische Erörterung. Hier handelt es sich um eine Frage, die Tag für Tag und Woche um Woche bei jeder Entscheidung des Ökumenischen Rates bedacht sein will. Die wichtigsten Entscheidungen werden von den Hauptausschüssen des Ökumenischen Rates der Kirchen, vom Zentralausschuß und vom Exekutivausschuß sowie von Dutzenden von Ausschüssen der einzelnen Abteilungen und Sekretariate getroffen.

Aber ich wäre nicht ehrlich, wenn ich nicht zugeben würde, daß der Genfer Stab mit dem Generalsekretär an der Spitze das Handeln des Ökumenischen Rates innerhalb der von den Ausschüssen festgesetzten Ziele weitgehend beeinflußt. Die Vorträge, die wir halten, die Ratschläge, die wir erbitten, die Verwaltungsmaßnahmen, die wir treffen, tragen zu dem allgemeinen Bild des Ökumenischen Rates der Kirchen bei, und sie tun mehr als das. Sie gehören zu seinem Wesen.

Sie werden nicht meinen, daß ich in der Lage sei, in diesem Vortrag eine pointierte Wahl zu treffen zwischen den beiden Haltungen, von denen ich gesprochen habe: zwischen den beiden Flügeln unter den Mitarbeitern der Ökumene. Es ist leicht, den Rat der antiökumenischen Reaktionäre unbeachtet zu lassen und sich um die Radikalen, die der Kirche endgültig den Rücken gekehrt haben, nicht zu kümmern. Aber unter den Ratschlägen von ökumenischen Freunden zu wählen, die der gemeinsamen Sache gleichermaßen verpflichtet sind und von denen die einen sagen „seid vorsichtig“ und die andern „beeilt euch“, das ist nicht leicht.

Lassen Sie mich ein paar Prinzipien aufzeigen, die jeder von uns, der kirchliche Verantwortung trägt, bei seinen täglichen Entscheidungen im Auge behalten sollte:

1. Alle unsere Entscheidungen sollten auf das Evangelium gegründet sein, und in diesem Sinne würde es sich um theologische Entscheidungen zu handeln haben, d. h., daß sie auf Liebe, Hoffnung und Glauben, nicht aber auf Haß, Verzweiflung oder Zynismus gegründet sein müßten.

2. Der Sinn und die Funktion einer Institution sollte für uns stets wichtiger sein als das bloße Überleben der Institution.

3. Kompromisse in dem Sinn, „besser ein halbes Brot als gar kein Brot“, sind legitim und notwendig, vor allem, wenn die Menschen hungrig sind; völlig illegitim und katastrophal sind hingegen Kompromisse, bei denen man seine Überzeugungen verleugnet.

4. Kein Christ hat die Verheißung, Erfolg zu haben. Aber Loyalität gegenüber dem Ziel Gottes, wie der einzelne es versteht, kann nie ein wirkliches Scheitern bedeuten.

All dies zusammengenommen heißt, wenn ich zu Ihnen als Ökumeniker spreche, daß der Ökumenische Rat die ihm aufgetragene Arbeit so rasch vorantreiben wird, wie Sie es ihm zu tun erlauben. Wir werden nicht so rasch voran-

kommen, wie einige es wünschen; wir werden uns gegenüber einigen Konservativen in das Licht bringen, unverantwortlich zu handeln. Aber Sie dürfen sicher sein, daß hinter den großen und kleinen Entscheidungen bei uns der Versuch stehen wird, den Zielen Christi innerhalb der ökumenischen Bewegung zu dienen. In diesem Sinne bitte ich um Ihr Vertrauen, Ihre Kritik und Ihr Verständnis.

## B.

Eine zweite vordringliche Aufgabe ergibt sich für den Ökumenischen Rat der Kirchen aus der in unserer Zeit so weit verbreiteten „Krise des Glaubens“. Vor wenigen Wochen hat in Taizé in Frankreich eine hauptsächlich europäische Jugendkonferenz stattgefunden, die zur Hälfte von römischen Katholiken und zur anderen Hälfte von Protestanten, Anglikanern und Orthodoxen besetzt worden ist. Die jugendlichen Teilnehmer durften sich die Themen für ihre kleinen Gesprächsgruppen selber wählen, z. B. protestantisch-katholische Beziehungen, neue Formen des gottesdienstlichen Lebens, Friede, Rassenbeziehungen etc. Die überwältigende Mehrzahl der jungen Leute wollte die Frage diskutieren: „Was ist christlicher Glaube?“

Aber die „Krise des Glaubens“ ist nicht beschränkt auf die jungen Leute in unseren Kirchen. Erwachsene, die sich Gedanken machen, Amtsträger und Laien sehen sich herausgefordert durch die Überzeugung, die von der Mehrheit der Intelligenz in unserer heutigen Welt vertreten wird, daß nämlich für den Glauben an einen transzendenten Gott heute kein Raum mehr sei. Dieser Gedanke ist nicht neu. Als ich vor 35 Jahren auf die Universität kam, war diese Haltung bereits die vorherrschende Haltung der Intellektuellen gegenüber dem Christentum und allen anderen Religionen.

Vor einem Menschenalter war es in meinem Lande das Ergebnis dieser Herausforderung an den christlichen Glauben, daß liberale und konservative Christen zueinander fanden in einer neuen Orthodoxie — Neo-Orthodoxie hat man das damals genannt —, weil weder der „Liberalismus“ noch der „Fundamentalismus“ die Achtung im Denken geschulter Christen für sich gewinnen konnte.

Heute richtet sich nun die Herausforderung genau gegen diesen neo-orthodoxen Konsensus, auf dem die ökumenische Bewegung weithin basiert hat. Die biblischen, theologischen und metaphysischen Voraussetzungen der meisten gebildeten Christen meiner Generation sind auf das schärfste in Frage gestellt, sei es durch den Materialismus oder das experimentell arbeitende wissenschaftliche Denken, sei es durch den Humanismus oder den logischen Positivismus oder sei es durch biblische Exegese und Hermeneutik.

Die Frage, der sich der Ökumenische Rat der Kirchen und jede christliche Kirche heute zu stellen hat, ist, wie ernst wir diese theologische Herausforderung an unseren Glauben nehmen wollen.

Auf der einen Seite zeigt uns die Kirchengeschichte das Bild einer Kirche, die wieder und wieder ihre Augen verschlossen und die Fäuste geballt hat im Angesicht neuentdeckter Wahrheiten. Galilei und Darwin sind hervorragende Beispiele säkularer Helden, die das kirchliche Denken zu einem ungeordneten Rückzug gezwungen haben. Auf der anderen Seite zeigt die Kirchengeschichte das Bild einer Kirche, die die radikalsten Wandlungen menschlichen Denkens und menschlicher Gesellschaft überstanden hat und in der Lage gewesen ist, die Grundlage für neue große Perioden menschlichen Denkens und menschlicher Entwicklung zu legen. Augustin, Thomas, Luther, Calvin, Ignatius v. Loyola und Karl Barth sind einige von den Namen, die einem schnell in den Sinn kommen, wenn man daran denkt, wer für die Kirche und für die westliche Kultur und Gesellschaft eine solche Funktion ausgeübt hat.

Die Frage, der sich die Kirche heute gegenüber sieht, ist, wie wir die ewige Wahrheit des Evangeliums heute so formulieren können, daß sie von dem Menschen unserer Zeit verstanden wird und ihn überzeugt. Die Gefahr bei solchen Versuchen einer Neuformulierung ist immer dieselbe. Nur zu leicht verliert man die Wahrheit oder schränkt sie doch wenigstens ein, wenn man versucht, seine Formulierungen auf die derzeitige intellektuelle Mode einzustellen. Größer aber ist die Gefahr, daß man veraltete Formulierungen unverändert nachspricht. Entweder man widersteht der Wahrheit oder man verliert jeglichen Kontakt mit den Zeitgenossen oder beides.

Die theologische Aufgabe der Kirchen für unsere Zeit ist nicht leicht. Ich habe genügend deutlich gemacht, daß nach meiner Meinung Jesus Christus das Herz der ökumenischen Bewegung ist als die Offenbarung des souveränen und transzendenten Gottes. Ich beeile mich hinzuzufügen, daß es nicht darum gehen kann, daß wir unsere alten theologischen Formulierungen lediglich wiederholen. Wir dürfen es nicht wagen, ein Anathema gegenüber Theologen auszusprechen, die die Wahrheit des christlichen Glaubens in Frage zu stellen scheinen. Wir müssen mit Eifer zu unterscheiden versuchen, welche neue Stimme oder welche Stimmen die ewige Wahrheit unserer Generationen überzeugend zu sagen vermögen.

Darf ich hinzufügen, daß meiner Überzeugung nach die gegenwärtige Krise des Glaubens so schwer, aber doch auch nicht schwerer ist als die Krisen, denen sich die Kirche in früheren Zeiten gegenübergesehen hat. Und ich verspreche Ihnen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen darin fortfahren wird, innerhalb seiner Gliedkirchen — aber auch außerhalb dieser Gliedkirchen — nach Menschen Ausschau zu halten, die das alte und ewige Evangelium auf eine neue und überzeugende Weise formulieren können. In der Zwischenzeit geht es darum, daß wir in Loyalität zu unserem Herrn Jesus Christus leben, der in jedem Zeitalter mehr gewesen ist als die Theologie, in der es um Ihn ging.

### C.

Ein drittes Hauptproblem, um das es dem Ökumenischen Rat der Kirchen gegenwärtig geht, ist das Maß und die Weise einer vermehrten dynamischen Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, zu der sich beide, die katholische Kirche und der Ökumenische Rat, verpflichtet haben.

Einerseits kann man sagen, daß es fast nichts gibt, das der Ökumenische Rat der Kirchen zu tun versucht, was nicht besser getan werden könnte, wenn die römisch-katholische Kirche im vollsten und engsten Sinne mitarbeiten würde. Von einem andern Blickwinkel her muß aber ebenfalls gesagt werden, daß der Preis, der für eine solche Zusammenarbeit von der katholischen Kirche und vom Ökumenischen Rat der Kirchen gezahlt werden muß, so groß ist, daß wir von Fall zu Fall entscheiden müssen, ob er gerechtfertigt ist. Ich setze voraus, daß die verantwortlichen Leitungsgremien der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates und seiner Gliedkirchen fortfahren werden, in einer freundlichen Atmosphäre und mit dem nötigen Tiefgang die grundlegenden theologischen Fragen zu diskutieren, welche die Kirche tausend Jahre lang zerteilt, und zwar radikal zerteilt haben. Der Wandel auf allen Seiten von einer polemischen Theologie zum Dialog läßt auf ein neues Verstehen und eine neue Einheit hoffen, eine Einheit, die zwar noch nicht reif ist, aber die durch die Wärme einer neuen Atmosphäre von Tag zu Tag reifer wird. Wir leben in einer Zeit, in der „Früchte heranreifen“.

Ich setze weiter voraus, daß die verantwortlichen Führungsgremien fortfahren werden, an den quälenden Fragen zu arbeiten, die im Laufe von Jahrhunderten durch unsere Isolierung voneinander und durch die daraus resultierende Sünde entstanden sind und Bitterkeit hervorgerufen haben. Ich weise in diesem Zusammenhang auf Probleme wie die Religionsfreiheit und die Mischehenpraxis hin. Ich meine nicht, daß sich Haltungen und Gewohnheiten, die im Laufe von Jahrhunderten entstanden sind, einfach in Wohlgefallen auflösen und einer allgemeinen Harmonie Platz machen. Aber wenn alle Partner dieses großen Gesprächs wirklich nach einem „besseren Wege“ suchen, der auf Liebe und Wahrheit begründet ist, dann dürfen wir uns auch hier einen Fortschritt zuversichtlich erhoffen, und zwar in eben dem Maß, in der wir dem Licht, das uns Gott durch Jesus Christus geschenkt hat, gehorsam sind.

Die römisch-katholischen Kanonisten haben hieran gearbeitet, jedoch werden sie das Problem nicht in der Kurie lösen. Es ist völlig klar, daß eine Besserung der Verhältnisse jeweils nur von Land zu Land erreicht werden wird, weil die Voraussetzungen so verschieden sind. Ich habe gesagt und möchte es hier nochmals wiederholen: Solange die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Kirchen fortfahren, dieses Problem vom Standpunkt institutionellen Selbstbewußtseins oder verstärkten Einflusses her zu betrachten, solange wird es nicht gelöst

werden können. Darum glaube ich, daß ein Fortschritt alsbald zu verzeichnen sein wird, wenn die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche das Mischehenproblem unter dem Gesichtspunkt des Wohls der Familie und des Wunsches der beiden Kirchen nach christlichen Familien sehen. Darf ich Sie daran erinnern, daß in Deutschland, wo zwei gleich bedeutende Kirchen diese Frage von ungefähr der gleichen Basis aus diskutieren können, Sie eine Verantwortung tragen, die über das Maß hinausgeht, das ich in der Presse festgestellt habe und das bisher in der Behandlung dieser Angelegenheit mit Ihren römisch-katholischen Brüdern wahrgenommen wurde.

Es gibt noch einen dritten Bereich der Zusammenarbeit, in dem man leichter zu Lösungen kommen sollte als in den beiden anderen, der aber mehr Verwaltungsgeschick auf allen Seiten verlangt, um wirklich Erfolg zu versprechen. Ich meine das ganze Gebiet des Dienstes an der Menschlichkeit im Namen Christi. Hier sind karitative Bemühungen eingeschlossen, Gelder aufzubringen und sie auszugeben; weit wichtiger aber ist im Bereich einer solchen Zusammenarbeit der Beitrag der Kirchen bei dem Versuch, wirtschaftliche Gerechtigkeit zu schaffen und in der ganzen Welt eine Situation der gleichen Möglichkeit für alle herbeizuführen. Es gehört zu diesem Bereich der Zusammenarbeit auch die Ebene der Politik, wo es darum geht, einen nuklearen Krieg zu vermeiden und den Frieden der Welt herbeizuführen.

Selbst auf diesen an sich ja höchst kontroversen Gebieten ergibt es sich klar aus den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils, aus verschiedenen päpstlichen Enzykliken und aus den Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Gliedkirchen sowie aus den Vorschlägen, die die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 gemacht hat, daß wir in den Grundfragen einig sind und daß es keinen überzeugenden theologischen Grund dafür gibt, unsere getrennten Programme weiterzuführen, weil sie, gemessen an dem Gewicht und der Dringlichkeit der Probleme, denen sich die ganze Menschheit gegenüber sieht, unwirksam sind. Ich will damit nicht sagen, daß es keine wichtigen ethischen, sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Unterschiede unter Christen gäbe. Natürlich gibt es sie. Und einige von ihnen gehören zu den unge lösten Fragen zwischen den Kirchen, die uns am meisten beunruhigen. Ich sage jedoch, daß es in diesen Fragen keinen wesentlich katholisch-protestantischen oder protestantisch-orthodoxen Unterschied gibt und daß es darum klar ist, daß in den nächsten Jahren unsere Bürokratien gemeinsam Wege finden sollten, das ganze Gewicht des christlichen guten Willens und der christlichen Überzeugung in den großen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen unserer Zeit zur Geltung zu bringen.

Ich denke, daß ich sehr genau weiß, wie schwierig es ist, neue Wege der Zusammenarbeit ausfindig zu machen, selbst wenn ein äußerstes Maß an gutem

Willen auf allen Seiten vorhanden ist. Getrennte Organisationen haben die Tendenz, eingefahrene Wege einzuschlagen, selbst dann, wenn diejenigen, die diese Organisationen leiten, das gar nicht beabsichtigen. Das gilt auch für die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Es kann nicht überraschen, daß die römisch-katholische Kirche, die bis vor einigen Jahren keinen Grund sah, anders als völlig unabhängig Entscheidungen zu fällen und zu handeln, es jetzt schwierig findet, ihre Arbeitsmethoden zugunsten einer wirklichen Kooperation zu ändern.

Ich möchte jedoch sofort hinzufügen, daß die Bürokratie des Ökumenischen Rates der Kirchen sich hier keineswegs leichter tut. Wir haben nur sehr geringe Erfahrungen als Ökumenischer Rat in der Zusammenarbeit mit großen und dynamischen „Nicht-Mitgliedskirchen“. Auch wir können auf Selbstbehauptung aus sein und versagen, wenn es darum geht, uns fremde Möglichkeiten der Entscheidung und des Handelns anzuwenden. Auch wir zucken zurück, wenn wir fürchten, Kompromisse eingehen zu müssen und in Verlegenheiten zu geraten. Auch wir stellen Programme auf und sind viel zu spät darauf aus, daß andere mit uns zusammenarbeiten.

Wer antibürokratisch eingestellt ist, tut sich schwerer damit, diese Schwierigkeiten zu verkraften, als diejenigen, die durch echte theologische Unterschiede hervorgerufen werden. Es ist ja auch so, daß sie, selbst wenn man sie analysiert und verstanden hat, nicht wirklich rechtfertigen kann. Es gibt keine Entschuldigung für irgendeinen kirchlichen Amtsträger, der sich weigert, Sünde, Selbstsucht, Furcht und Vorurteil in seinen Entscheidungen zu erkennen, wo es doch so einfach ist, diese wenig schönen Dinge bei anderen aufzufinden.

Ich habe mir Zeit gelassen, die Probleme aufzuzeigen, denen wir uns gegenübersehen, wenn es um eine Zusammenarbeit mit den römischen Katholiken auf sozialem und politischem Gebiet geht. Und ich habe dafür zwei Gründe:

1. Im Blick auf Gott und den Menschen gibt es kein wichtigeres Gebiet für eine Zusammenarbeit der Kirchen als gerade dieses. Die Menschheit ist in der Gefahr, sich selbst zu vernichten, wenn wir nicht rasch lernen, die Maßstäbe christlicher Ethik in den Fragen anzuwenden, in denen es um Leben und Tod geht und die die ganze Menschheit betreffen. Wir haben einfach keine Zeit mehr herumzupendeln.

2. Echte und wirksame Zusammenarbeit auf diesen Gebieten, die uns gemeinsam angehen, werden uns gleichzeitig instand setzen, alle anderen Fragen im Blick auf die Einheit der Christen schneller zu lösen. Im Ökumenischen Rat der Kirchen sind wir uns darüber klar, daß die Zusammenarbeit, wie sie in der Bewegung für „Praktisches Christentum“ (Life and Work) entwickelt worden ist, im Laufe der Jahrzehnte ganz wesentliche Beiträge geleistet hat für die Einheit auf dem Gebiet der Mission, des Glaubens und der Kirchenverfassung. Die Möglichkeiten, die hier für den Ökumenischen Rat der Kirchen greifbar werden, sind

außerordentlich, wenn die Gliedkirchen den Ökumenischen Rat bei seinen Bemühungen unterstützen und ihre Führungsgremien zu einer Zusammenarbeit auf diesen Gebieten drängen, und wenn die römisch-katholische Kirche und die, die sie führen, erkennen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen das einzige Instrument im Bereich der nicht-römisch-katholischen Christenheit ist, das überhaupt dazu fähig ist, die getrennten Kirchen bei einer solchen Zusammenarbeit zu repräsentieren.

#### D.

Die vierte und letzte Hauptfrage, die ich in diesem Zusammenhang anschnitten möchte und der sich der Ökumenische Rat der Kirchen gegenüber sieht, hängt eng mit der Frage einer Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, von der ich eben gesprochen habe, zusammen. Es ist die Frage, wie der Ökumenische Rat der Kirchen ein wirklich wesentliches Instrument werden kann, das der neuen menschlichen Gemeinschaft, die jetzt auf einer weltweiten Ebene so rasch entsteht, dienen kann.

Der Hauptunterschied unserer heutigen Welt gegenüber der Welt von vor fünfzig Jahren ist der, daß wir zu einer „Nachbarschaft“ geworden sind und daß alles darauf ankommt, daß wir rasch eine Gemeinschaft werden.

Ich will Sie jetzt nicht damit langweilen, daß ich Ihnen auseinandersetze, daß wir in zunehmendem Maße in einer Welt leben, in der alles sich gegenseitig bedingt. Das ist das Ergebnis der Technik. Die Technik hat alte Kommunikationslücken überbrückt. Jeder kann heute innerhalb weniger Minuten wissen, was in der Welt passiert ist. Die Technik hat auch die Produktionsprobleme der heutigen Welt gelöst und kann, wenn sie dazu eingesetzt wird, Nahrung, Kleidung und Unterkünfte produzieren, wo es verlangt wird. Alle Menschen sind untereinander zu Nachbarn geworden, ob sie es wollten oder nicht. Isolierung ist ein Zustand der Vergangenheit, und wieder muß man sagen: ob wir es wollen oder nicht. Lassen Sie mich das in der negativsten Form, die mir denkbar erscheint, illustrieren. Denken wir daran, wie die Technik die Möglichkeit, daß Menschen einander töten, ständig erweitert hat. Die Welt ist heute zu einer „Nachbarschaft“ geworden, in der gegenseitige Ausrottung zu einer Möglichkeit geworden ist.

Wenn man mit dem Zeitmaß menschlicher Geschichte rechnet, ist es so lange nicht her, daß die Zerstörungskraft des Menschen ihre Grenze in der Reichweite der Fäuste und Füße des einzelnen fand. Dann kamen Steine, die er werfen und später schleudern konnte, dann Speere und Pfeile, dann Pulver und Gewehr, dann Kanonen und Mörser, die nicht mehr meter-, sondern kilometerweit reichten, dann hat das Flugzeug die Reichweite der menschlichen Zerstörungskraft bis auf Tausende von Kilometern ausgedehnt. Jetzt machen die Interkontinentalraketen und die erdumkreisenden Raumschiffe es möglich, jeden, wo er auch sei, auf

dieser Erde umzubringen. Wir haben aber nicht nur die Reichweite der Zerstörungsmöglichkeiten ausgedehnt, sondern auch die Zahl derer, die vernichtet werden können. Es gab eine Zeit, da war es nur einer auf einmal. Jetzt sind es Millionen. Die „Nachbarschaft des Tötens“ ist jetzt weltweit geworden und es gibt keine Verstecke.

Diese Tatsache allein fordert gebieterisch, daß aus der Welt=Nachbarschaft eine Welt=Gemeinschaft wird, und zwar schnell, bevor es zu spät ist. Nationale Kriege sind so veraltet, wie es bisher schon Familien- und Stammesfehden gewesen sind. Was gehört zu einer Weltgemeinschaft? Gemeinsame Werte, gemeinsame Gesetze, gemeinsame soziale Einrichtungen, aber dahinter und darüber vor allem gegenseitiges Vertrauen und gegenseitige Verlässlichkeit. Es bedarf keiner Frage, daß wir davon in der gegenwärtigen Welt noch weit entfernt sind. Aber die Kirche muß uns alle nachdrücklich darauf hinweisen, daß nichts weniger als die alte Vision der einen Welt unter dem einen Gott heute genügen wird, die Katastrophe zu verhindern.

Welches sind die Kräfte, die der Weltgemeinschaft entgegenarbeiten? Rassenhaß, ungleiche Verteilung der Güter dieser Erde, ungerechte Ausbeutung der Schwachen durch die Starken, einander widersprechende Ideologien und widersprechende Glaubensüberzeugungen. Furcht, Vorurteil, Haß, Bitterkeit und Ignoranz sind die Feinde jeder Gemeinschaft, sei sie groß oder klein. Gegen diese alten und ganz modernen Sünden muß die Kirche ihr ganzes Gewicht geltend machen und darf dabei keinesfalls Zeit mit Verzögerungen und Entschuldigungen verlieren.

Nun sind aber die Christen, selbst wenn man alle zusammenzählt, nur eine Minderheit in der „Welt=Nachbarschaft“. Wie kann aber die Kirche eine Welt=Gemeinschaft schaffen, besonders wo uns die Geschichte lehrt, daß einige der destruktivsten und Gemeinschaft zerstörendsten Faktoren dem sich gegenseitigen Befehden der Religionen entstammen?

Wenn die Christen fortfahren, ihren Glauben an Gott lediglich eine Ideologie sein zu lassen, mit deren Hilfe sie die ganze Welt im Namen Christi beherrschen wollen, dann kann es keine Hoffnung geben. Wenn es jedoch wahr ist, daß die Christen nach fast zweitausend Jahren angefangen haben zu sehen, daß das Kreuz Christi mehr ist als ein christliches Symbol, daß es nämlich neue Wege des Evangeliums aufzeigt, den Menschen im Namen des Gottes zu dienen, dem das gesamte Universum gehört, dann gibt es eine Hoffnung, daß die Menschen lernen werden, miteinander in Liebe und gegenseitiger Achtung zu leben. Wir haben nicht die Verheißung, daß die Kirche innerhalb der Geschichte triumphieren wird, sondern das ist die Verheißung, daß Gott, der sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, über die Geschichte herrscht. Es wird nicht von uns verlangt, daß wir Erfolg haben, sondern wir sind dazu berufen, treu zu sein.

## Zusammenfassung

Ich hoffe, es sieht nun nicht so aus, als hätte ich im Rahmen dieses Referates die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen übertrieben. Worum ich Sie bitte, ist, daß Sie die Bedeutung der Fragen, mit denen der Ökumenische Rat der Kirchen zu tun hat, nicht unterschätzen. Wir können wohl alle darin übereinstimmen, daß es Fragen sind, die für uns zu groß sind. Wir alle müssen bekennen, daß wir der Aufgabe nicht gerecht werden, die dennoch jeder Christ anzupacken versuchen muß, zu seiner Zeit und an seinem Ort Gott zu dienen. Der Ökumenische Rat der Kirchen bittet Sie um Ihr Gebet, um Ihr Verständnis und um Ihre Unterstützung.

## Neues Bekenntnis und neues Bekennen\*

VON LUKAS VISCHER

Das Ziel der ökumenischen Bewegung besteht seit allem Anfang darin, daß die getrennten Kirchen das eine Evangelium wiederum gemeinsam bekennen sollen. Sie haben sich in einem bestimmten Augenblick der Geschichte um einer Vielfalt von Gründen willen getrennt. Die Gemeinschaft, die sie verbunden hatte oder zu verbinden schien, ist zerbrochen oder doch zum mindesten gelockert worden. Sie unterscheiden sich in ihrem Verständnis des Evangeliums, sie sind verschieden geprägt in ihrem Denken, in ihrem Gottesdienst, in ihrer äußeren Gestalt und damit auch in ihrem Bekenntnis und Zeugnis. Sie sollen sich wieder zusammenfinden und das eine Evangelium als ein Volk bekennen und verkünden. Wohin hat die ökumenische Bewegung in der Erfüllung dieses ihres Zieles bis jetzt geführt?

### *Die unaufgelöste Spannung der ökumenischen Bewegung*

Die Veränderungen, die in den vergangenen Jahrzehnten herbeigeführt worden sind, sind beträchtlich. Die Kirchen leben tatsächlich in einer neuen Gemeinschaft. Kaum eine kann sich mehr vorstellen, daß sie von den anderen völlig isoliert leben würde. Sie leben alle in einem Raum, der über die Grenzen der eigenen Konfession hinausreicht. Sie stehen nicht nur miteinander im Dialog, sie leben mit wachsender Selbstverständlichkeit in einer Gemeinschaft des gemeinsamen Zeugnisses und der Zusammenarbeit. Es ist kaum übertrieben zu sagen, daß zum

\* Vortrag auf der 150-Jahrfeier der Evangelischen Kirche der Union am 3. 11. 1967 in Berlin.

mindestens die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in mehr als einer Hinsicht de facto in einer Union leben. Die Erfahrungen, die sie im Laufe der Zeit gemeinsam gemacht haben, beginnen, sie zu prägen. Sie haben darin einen gemeinsamen Besitz, und sie können nicht anders als dem Rechnung zu tragen. Ein orthodoxer Theologe hat einmal sehr schön formuliert: die Gemeinschaft mit andern Kirchen ist Teil der Tradition meiner Kirche geworden; wenn ich darum an meine Kirche denke, muß ich zwangsläufig auch an die andern denken. Sowohl die Theologie, insbesondere die Ekklesiologie, als auch das praktische Leben der Kirche sind dadurch zutiefst beeinflußt worden. Jede einzelne mußte sich darüber klar werden, wie dieser erweiterte Raum, in dem sie sich mit einem Mal fand, theologisch zu verstehen sei, und diese Reflexion führte zu erheblichen Korrekturen der überlieferten Ekklesiologien. Das jüngste und zugleich wohl auch eindrucklichste Beispiel ist das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein unmöglich gewordenes Verständnis der eigenen und der anderen Kirche ist damit beiseite geschoben worden, und wenn auch manche Formulierungen des Dekretes gewunden und mehrdeutig bleiben, läßt der Text doch deutlich erkennen, mit welcher Gewalt die tatsächliche Gemeinschaft zwischen den Kirchen sich hier Geltung verschafft hat. Aber auch das Leben selbst hat sich verändert. Der ständige Austausch macht sich auf allen Gebieten bemerkbar. Manche Kirchen haben sich sogar, um sich wirksamer in die Gemeinschaft eingliedern zu können, im Laufe der Zeit neue Strukturen gegeben. Wie viele Kirchen waren vor einigen Jahrzehnten überhaupt noch nicht in der Lage, mit anderen Kirchen zu verkehren und zusammenzuarbeiten, weil ihnen die Strukturen dafür fehlten. Manche von ihnen hatten kein Amt, das sie gegenüber anderen vertreten konnte. Manche von ihnen hatten keine Möglichkeit, ihre Glieder über eine zu fällende Entscheidung zu befragen. Der Wille zur Bruderschaft blieb darum oft ohne ausführende Hände. Vieles ist in dieser Hinsicht anders geworden. Wenn auch nach wie vor die größten Unterschiede bestehen, entstehen doch in steigendem Maße Strukturen, die eine wirksame Zusammenarbeit möglich machen. Sogar die „Kanonisten“ beginnen sich für diesen Vorgang zu interessieren. Seit einigen Jahren kann man in einer immer größeren Zahl von Entwürfen des Kirchenrechts Abschnitte über die Gemeinschaft zwischen den Kirchen finden<sup>1</sup> — vielleicht der schlüssigste Beweis dafür, daß sie tatsächlich existiert und von den Kirchen als irreversibel betrachtet wird.

Diese Veränderungen sind aber nicht das gesamte Bild. Die Gemeinschaft bleibt beschränkt. Die Gegensätze zwischen den Kirchen sind weit davon entfernt, überwunden zu sein. Die einzelnen Konfessionen stehen nach wie vor als mehr oder weniger identifizierbare Größen da, und alle Bemühungen um einen Konsensus oder gar ein gemeinsames Bekenntnis haben es bis jetzt nicht vermocht, daran etwas Wesentliches zu ändern. Die Gemeinschaft kann sich darum nicht voll ent-

falten. Es fehlt ihr die letzte geistliche Grundlage. Weil sie nicht in einem und demselben Bekenntnis gegründet ist, sondern eine Vielfalt von einander sich widersprechenden Bekenntnissen in sich schließt, ist sie keine oder nur eine sehr unvollkommene Gemeinschaft am Tisch des Herrn, und dieser Mangel haftet allem an, was die Kirchen gemeinsam tun. Ihr gemeinsames Sprechen und Handeln hat trotz aller Intensität schließlich etwas Unverbindliches. Da es nicht von der Verpflichtung eines gemeinsamen geistlichen Lebens getragen ist, kann es nicht das Gewicht haben, das Reden und Handeln der Kirche eigentlich haben müßte. Selbst der Ökumenische Rat stößt ständig an diese Grenze. Die Kirchen sind zwar, indem sie sich zusammenschlossen, eine gewisse Verpflichtung eingegangen, und der Ökumenische Rat kann davon ausgehen. Sie haben sich aber gleichzeitig auch ihre Unabhängigkeit bewahrt, und die Solidarität mit einer Entscheidung kann darum jederzeit verweigert werden. Das Reden und Handeln des Ökumenischen Rates verrät darum in entscheidenden Augenblicken immer wieder, daß die Gemeinschaft zwischen den Kirchen noch nicht mehr ist als eine Gemeinschaft, in der die gegenseitige Exkommunikation zwar mit der größten Bereitwilligkeit eingeklammert wird, aber noch nicht wirklich überwunden ist. Die Trennung geht weiter. Sie kommt insbesondere darin zum Ausdruck, daß der Ökumenische Rat grundsätzlich keine Verantwortung für die missionarische Aufgabe der Kirchen übernehmen kann. Das Ziel, das eine Evangelium gemeinsam zu bekennen, ist also hier gerade nicht erreicht, und jeder Versuch, diese Grenze zu sprengen, ruft in der Regel heftige Reaktionen hervor.

Wie kommen wir über diese unaufgelöste Spannung hinaus? Diese Frage wird heute mit wachsender Ungeduld gestellt. Denn können wir auf die Dauer in diesem Gegenüber leben? Können wir einerseits die trennenden Faktoren in so vieler Hinsicht zur Seite stellen und andererseits darauf hinweisen, daß wir um der Wahrheit willen verpflichtet seien, jeglichen billigen Kompromiß zu vermeiden? Dieser Widerspruch ist zunächst echt und unvermeidlich. Wenn sie ihn nicht auf sich nähmen, könnten die Kirchen überhaupt nicht in eine Beziehung zueinander treten. Die ökumenische Bewegung bringt notwendig Anomalien mit sich. Muß aber der Widerspruch im Laufe der Zeit nicht fast unausweichlich zu einem inneren Zwiespalt werden? Zu einem Leben in zwei Bereichen, einem Messen mit verschiedenen Maßen? Und muß man sich dann nicht darauf gefaßt machen, daß die Auflösung der Spannung schließlich mit Gewalt herbeigeführt wird oder, was noch schlimmer wäre, daß sich die Kirchen an den Zwiespalt gewöhnen und die Anomalie auf irgendeine Weise zum Normalen machen? Die wachsende Ungeduld mit dem zähen Beharren der Gegebenheiten ist darum vielleicht eines der hoffnungsvollsten Zeichen der gegenwärtigen kirchlichen Lage. Sie zeigt, daß die Gefahr einer Verfestigung empfunden wird und daß die Christen in allen Lagern aus der Umklammerung auszubrechen suchen. Die Rebellion gegen die Institution

in manchen Kirchen, das Achselzucken gegenüber den zögernden Verwirklichungen im Ökumenischen Rat der Kirchen, die entschlossene Kritik an dem langsamen Vorgehen des Vatikans seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils sind nur einige Beispiele dafür. Das Schlimmste, was geschehen könnte, wäre, wenn gerade diese Ungeduld die zögernde Zurückhaltung der Vertreter der Institution noch weiter förderte.

### *Ein neues Bekenntnis?*

Können wir erwarten, daß die Kirchen die sie trennenden Gegensätze durch ein neues Bekenntnis zu überwinden vermögen? Diese Hoffnung hat die ökumenische Bewegung lange Zeit begleitet, und die Ansicht wird auch heute noch gelegentlich vertreten, daß die Erarbeitung eines neuen gemeinsamen Bekenntnisses die eigentliche theologische Aufgabe der ökumenischen Bewegung sei. Die Konzeption ist ungefähr die folgende: die Kirchen sollen in ein verbindliches Gespräch miteinander treten; sie sollen die Unterschiede zunächst klar erfassen und beschreiben; sie sollen dann von dem ihnen Gemeinsamen ausgehend versuchen, das Evangelium für die heutige Zeit gemeinsam zu formulieren; sie sollen dann prüfen, ob die alte Trennung im Lichte dieser neuen Aussagen aufrecht erhalten werden muß oder als aufgehoben betrachtet werden kann. Es mag sein, daß das gemeinsam Ausgesagte nicht sofort ausreicht, um die Gegensätze ausdrücklich für überwunden zu erklären. Das neue Bekenntnis wird vielleicht eine Weile neben den alten Bekenntnissen stehen. In dem Maße aber, als es sich erweitert und alle wichtigen Intentionen früherer Aussagen in sich aufnimmt, werden die einzelnen Bekenntnisse in den Hintergrund treten können. Die Kirche wird ihre Einheit in dem einen Bekenntnis ausgedrückt finden.

Unendlich viel Arbeit ist in den letzten Jahrzehnten auf Grund dieser Konzeption geleistet worden. Wenn man die Archive der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung durchgeht, ist man immer wieder beeindruckt, wieviel geistliche und theologische Energie in diese Aufgabe gelegt worden ist. Zahlreiche Menschen in verschiedenen Kirchen haben ihr Leben der Aufgabe verschrieben, die verschiedenen Positionen zu verstehen und neu zu verstehen, Aussagen zu interpretieren und neu zu interpretieren, durch methodische Überlegungen neue gangbare Wege zu eröffnen und das gemeinsam Aussagbare zu formulieren. Ein geistliches Ethos steht hinter dieser Arbeit, dessen Ernst man sich kaum entziehen kann. Denken wir nur an jene Theologen, die sich zwischen den beiden Weltkriegen lange Zeit ohne nennenswerte Erfolge zu sehen, in mühsamen Verhandlungen für die Union zweier oder mehrerer Kirchen in einem bestimmten Land, wie etwa in Südindien, eingesetzt haben! Oder denken wir an die ersten Begegnungen zwischen römisch-katholischen und anderen Christen und das gegen alle Hoff-

nung unternommene Bemühen wenigstens um einen gewissen Konsensus. Alle diese Arbeit ist von der Überzeugung getragen gewesen, daß die Einheit nur durch die ausdrückliche gemeinsame Anerkennung der einen Wahrheit zustande kommen könne.

Hat sich diese Konzeption aber bewährt? Sind die damit verknüpften Erwartungen in Erfüllung gegangen? Die bis heute erzielten Ergebnisse geben Anlaß zu ernstem Zweifeln. Gewiß, die Gespräche zwischen den Kirchen haben zu gemeinsamen Texten über den zentralen Inhalt des Evangeliums geführt. Die Teilnehmer der großen Versammlungen haben sich — oft zu ihrer eigenen Überraschung — immer wieder in der Lage gesehen, sich über weite Strecken der Lehre gemeinsam vernehmen zu lassen. Einzelne dieser Erklärungen sind in bekenntnishaften Worten formuliert und haben ohne Zweifel beträchtliches inhaltliches Gewicht. Sie haben sich aber den Kirchen nicht prägend auferlegt. Sie haben dazu beigetragen, den erweiterten Raum zu schaffen. Sie sind aber in ihrer präzisen Formulierung — jedenfalls bis jetzt — an den Kirchen vorbeigegangen und nach einiger Zeit selbst von den Spezialisten vergessen worden. Sie sind nicht derart Eigentum der Kirchen geworden, daß sie in eine lebendige Beziehung zu den bestehenden Bekenntnissen getreten wären.

Man mag einwenden, daß das allgemeine ökumenische Gespräch zwischen allen Kirchen nicht mehr zu leisten vermöge. Die Gegensätze seien so groß, daß von vornherein nur eine punkthafte, keine permanente Gemeinschaft des Bekenntnisses zustande kommen könne. Die Kirchen seien darum auch nicht mit dem Engagement beteiligt, das zu einem neuen Bekenntnis die Voraussetzung wäre, eine Feststellung, die, wenn auch nicht *de iure*, so *de facto* weitgehend richtig ist. Das Ergebnis ist aber auch da nicht völlig anders, wo zwei Kirchen, die einander mehr oder weniger ähnlich sind, über lange Jahre ein verpflichtendes Gespräch geführt und um gemeinsame Aussagen gerungen haben. Die Unionen, die bis jetzt zustande gekommen sind, sind in der großen Mehrzahl schließlich ohne gemeinsames neues Bekenntnis vollzogen worden. Die grundlegenden Texte enthalten in der Regel kaum mehr als einen Hinweis auf die Bekenntnisse der Alten Kirche und auf die Bekenntnisse, die in den einzelnen Kirchen in Geltung gestanden hatten und von denen nun gesagt wird, daß sie einander nicht ausschließen. Die mühsame Arbeit um den Konsensus hat die Gegensätze nicht durch neue Aussagen aufgehoben, sie hat einzig die Rechtfertigung dafür geliefert, daß die getrennten Kirchen sich vereinigen konnten. Erlaubnis zur Union! Das Bekenntnis der vereinigten Kirche liegt nicht so sehr in einer neuen gemeinsamen Aussage, sondern weit mehr darin, daß sie sich vereinigt hat. Die Ausnahmen dürfen gewiß nicht übersehen werden. Einzelne Verhandlungen haben tatsächlich neue Bekenntnisse formuliert. Das Bekenntnis der United Church of Christ könnte hier z. B. angeführt werden. Selbst diese Bekenntnisse sind aber nicht das Band,

das die eine Kirche zusammenhält. Sie bleiben in der Regel Texte ohne prägende Ausstrahlung, und man kann sich fragen, welche Geltung sie in der vereinigten Kirche überhaupt erhalten haben. Im Falle der United Church of Christ zeigt bereits der Name, daß das eigentlich Unterscheidende nicht in einer bekennnishaften Aussage, sondern in der Union und im Vereinigtsein gesehen wird<sup>2</sup>.

Erklärt sich diese Unfähigkeit, zu einem die Gegensätze hinter sich lassenden Bekenntnis zu kommen, vielleicht einfach daraus, daß die meisten Unionen in angelsächsisch geprägten Ländern vollzogen worden sind? Die europäische Theologie des Festlands hat sich immer gern dieses Argumentes bedient. Sie ist aber eigentlich nicht dazu berechtigt, jedenfalls nicht solange sie nicht unter Beweis gestellt hat, daß das Ziel auf andern Wege zu erreichen ist. Das Problem liegt tiefer. Die Frage ist vielmehr, ob die Erwartung eines gemeinsamen Bekenntnisses, das aus den alten Bekenntnissen abgeleitet ist und sie zugleich hinter sich läßt, überhaupt gerechtfertigt ist.

### *Ein neues Verhältnis zu bekennnishaften Aussagen*

Müssen wir nicht in Rechnung stellen, daß in den vergangenen Jahrzehnten ein tiefgreifender Wandel im Verständnis des Bekenntnisses überhaupt und insbesondere des Verhältnisses zwischen Bekenntnis und Kirche eingetreten ist? Soll die Kirche überhaupt durch ein zusammenhängendes und mehr oder weniger vollständiges Bekenntnis bestimmt sein? Soll sie sich an dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, genügen lassen? Soll sie nicht ähnlich wie die Alte Kirche ihren Herrn in kurzen Formeln bekennen? Ist nicht vielleicht die Basis des Ökumenischen Rates — Jesus Christus, Gott und Erlöser — das angemessene Bekenntnis? Soll die Kirche nicht eine nur durch ein Minimum von formulierten Sätzen zusammengehaltene offene Gemeinschaft sein, ständig bereit, zu hören, zu lernen, sich zu erneuern und sich in bestimmten geschichtlichen Situationen zu engagieren? Das Bild der Kirche als einer solchen offenen Gemeinschaft hat sich immer mehr auch in den Kirchen durchgesetzt, die historisch von Bekenntnissen bestimmt waren. Gewiß, es gibt auch in neuerer Zeit einzelne Versuche, über das zentrale Bekenntnis zu Jesus Christus hinaus zusammenhängende Bekenntnisse zu entwerfen. Das eindrucklichste und ohne Zweifel erfolgreichste Beispiel ist das Bekenntnis der Batakirche in Indonesien, eine Leistung, die in der ökumenischen Bewegung noch nicht genügend gewürdigt worden ist<sup>3</sup>. Diese Versuche bleiben aber die Ausnahme, und es ist ohne Zweifel charakteristischer für unsere Zeit, daß die Kirchen immer wieder — oft in eigentlich bekennnishaften Worten — die grundsätzliche Freiheit und Offenheit der Kirche betonen. Sie ist im Gegensatz zu allen ideologisch verengten und verkrampften Gemeinschaften durch ihren Herrn frei von Grenzen. Der Kampf gegen die nazi-

stische Ideologie, der Kampf um ein Gespräch und damit eine Auflockerung des marxistischen Blocks, die Auseinandersetzung um die Rassendiskrimination und die Möglichkeit einer integrierten Gesellschaft sind alles Beispiele dafür, und die große Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die letztes Jahr in Hongkong stattgefunden hat, sprach sicher für viele Christen, wenn sie in die Mitte ihres Bekenntnisses die folgenden Sätze setzte: „Wir danken Gott für Jesus Christus, in dem die Verheißung einer neuen Gemeinschaft ist. Quer über alle Trennungen von Rasse, Klasse, Nation, Kultur, Kaste und Sprache werden nun Brücken gebaut, daß Menschen in Gerechtigkeit und Friede zusammenleben mögen. Wir bekennen Jesus Christus in diesem Unternehmen am Werke, wir bekennen ihn, indem wir die Versöhnung zwischen Gott und Mensch verkünden, die Versöhnung, in der allein die Menschen wahre Gemeinschaft zu finden vermögen . . .“<sup>4</sup>.

Eine doppelte Verschiebung ist eingetreten. Einerseits fällt es den Kirchen immer schwerer, die bekenntnismäßigen Aussagen der Vergangenheit ohne gewichtige Einschränkungen und Modifikationen zu wiederholen. Der Charakter der Endgültigkeit, der ihnen lange Zeit zugeschrieben wurde, wird darum immer weniger anerkannt, und die Bindung an die Bekenntnisse lockert sich dementsprechend in immer größerem Maße. Ihre Verwurzelung in bestimmten, unwiederholbaren geschichtlichen Situationen wird immer stärker betont, und wenn auch nicht bestritten wird, daß die Stimme der Väter, vor allem im Bekenntnis, zu hören sei, wird doch zugleich unterstrichen, daß das Evangelium heute in Freiheit von ihnen neu verkündigt werden müsse. Eine merkwürdige Metamorphose der Bekenntnisse hat stattgefunden. Was immer die Kirchen rechtlich über ihre Autorität sagen mögen, dienen sie faktisch vor allem dazu, die eigene Vergangenheit zu verstehen und verständlich zu machen. Sie sind die Dokumente, die die gegenwärtige Gestalt der einzelnen Kirchen erklären und einsichtig werden lassen, und sie sind in diesem Sinne ein unentbehrliches Element sowohl in der gegenwärtigen theologischen Reflexion als auch im Gespräch mit andern Kirchen.

Dieser einen Verschiebung entspricht andererseits der wachsende Zweifel, ob sich der Inhalt des Evangeliums überhaupt in bleibenden Formulierungen aussagen lasse. Wenn es sich erweist, daß die Bekenntnisse der Vergangenheit zwar in einer bestimmten geschichtlichen Situation entscheidende Bedeutung gehabt haben, heute aber nicht mehr ohne weiteres übernommen werden können, muß die Kirche mit ihren Formulierungen nicht überhaupt vorsichtiger werden? Muß sie nicht selbst dann, wenn sie das Evangelium formuliert, für neue Einsichten offen bleiben? Selbst dafür, Korrekturen vorzunehmen? Muß sie darum nicht allen ihren lehrhaften Aussagen schließlich einen provisorischen, nicht die ganze Zukunft bindenden Charakter geben? Ein neues, das ganze Evangelium umfas-

sendes Bekenntnis müßte sich einschränkend auswirken. Worte vermögen den Reichtum des Evangeliums ohnehin nie vollständig zu erfassen, und die Kirche ist auf dem Wege. Sie muß darauf gefaßt sein, auf dem Wege ständig Neues und gelegentlich vielleicht sogar anderes zu entdecken.

Diese doppelte Verschiebung läßt sich heute an manchen Stellen feststellen. Ich gebe zwei Illustrationen sehr verschiedener Art. Ich denke zunächst an das Bekenntnis der United Presbyterian Church in den Vereinigten Staaten, das nach ausgedehnten vorbereitenden Arbeiten in diesem Jahr gutgeheißen wurde<sup>5</sup>. Dieser Text hat eine äußerst bedeutsame und charakteristische Struktur. Er zählt zunächst die verschiedenen Bekenntnisse der reformierten Kirche auf und bringt zum Ausdruck, daß die Kirche auch heute auf diese Texte zu achten und zu hören sich verpflichtet wisse. Nicht nur Zeugnisse ferner Vergangenheit, sondern auch ein Text wie die Erklärung von Barmen ist in diese Sammlung eingeschlossen. Darauf folgt ein weiteres Bekenntnis „The Confession of 1967“. Dieser Text beabsichtigt, „die Kirche zu jener Einheit im Bekenntnis und zur Mission zu rufen, die von den Jüngern heute gefordert sind“. Er ist nicht als „Lehrsystem“ gemeint und will nicht „alle Topoi der Theologie“ behandeln. Er beschränkt sich darauf, das Thema der Versöhnung zu entfalten. Die Auswahl ist damit begründet, daß unsere Zeit der Versöhnung in Christus in besonderer Weise bedürftig sei. Der Text zeichnet sich dadurch aus, daß ihm im Vergleich zu früheren Bekenntnissen eine weit praktischere Ausrichtung eigen ist. Das Gewicht des Bekenntnisses liegt auf der Ansicht, daß die Kirche eine versöhnte und versöhnende Gemeinschaft sein müsse. Sie muß um dieser Aufgabe willen offen und zu Veränderungen bereit sein. Sie muß in ständiger Beweglichkeit als versöhnendes Salz in der Gesellschaft wirken.

Es ist wichtig, daß dieses ganze Bekenntnis ausdrücklich datiert ist. Es enthält, was die Kirche im Jahre 1967 in verpflichtender Weise zu sagen hat. Dieser Aufbau zeigt, daß auch hier das Bild einer Kirche auf dem Wege bestimmend gewesen ist. Die Kirche behält die Stimme der Vergangenheit in Erinnerung und verantwortet sich vor ihr. Sie sagt, was sie heute zu sagen hat, und bleibt gleichzeitig offen für die Zukunft.

Läßt sich aber dieselbe Verschiebung in ganz anderer Weise nicht auch im Zweiten Vatikanischen Konzil feststellen? Es ist offensichtlich, daß die Aussagen der Vergangenheit heute in weit größerem Maße als geschichtlich bedingte Größen betrachtet und darum in weit größerer Freiheit behandelt werden. Zugleich ist aber auch bedeutsam, daß sich das Konzil im Gegensatz zu seinen Vorgängern einer neuen Sprache bedient hat. Es hat weder Definitionen noch die dazu gehörenden Anathemas formuliert. Seine Konstitutionen und Dekrete sind, obwohl die alte Terminologie beibehalten und eine höchst feierliche Proklamation vorgenommen ist — *omnia et singula ad aeternam Dei memoriam* —, faktisch ein

neues *genus litterarium*. Sie haben einen weit provisorischeren Charakter als frühere Texte. Sie schließen die Diskussion nicht ab, sondern regen sie an. Schon im Augenblick ihrer Promulgation wurden sie allgemein als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen und Entwicklungen betrachtet. Denn wie kann von einem Dialog die Rede sein, ohne sich zugleich auf neue Einsichten gefaßt zu machen? Auch hier haben wir es mit dem Bild der *ecclesia in via* zu tun.

Manche Faktoren sind für dieses neue Verhältnis zum Bekenntnis verantwortlich: das vertiefte Verständnis der Geschichte, die Ergebnisse der biblischen Forschung und die Entdeckung von schwerwiegenden Unterschieden im Neuen Testament selbst, die tiefgreifende Infragestellung des Glaubens durch die Gegebenheiten der heutigen Welt, die wachsende Skepsis gegenüber verbalen Aussagen überhaupt, das Vorbild der Naturwissenschaft, deren Ergebnisse nie endgültig sind, und was sonst noch zu erwähnen wäre. Man muß unter den Faktoren sicher auch die ökumenische Bewegung nennen. Zwingt nicht die Rücksicht auf den Partner im ökumenischen Dialog zur Zurückhaltung? Müssen sich die Kirchen nicht in eine abwartende Haltung begeben, wenn sie überhaupt je einen Fortschritt erzielen wollen? Keine Türen schließen! Diese Parole wurde vor allem während des Zweiten Vatikanischen Konzils immer wieder mit einigem Erfolg benützt. Diese Rücksicht darf aber in ihrem Gewicht nicht überschätzt werden. Eine andere Überlegung drängt sich auf. Ist nicht vielleicht die unaufgelöste Spannung der ökumenischen Bewegung den Kirchen im Grunde willkommen? Hat sie nicht genau das zur Folge, was sie aus anderen Gründen ohnehin dringend brauchen? Sie ermöglicht eine erweiterte Gemeinschaft. Sie reduziert die Aussagen, die verbindlich gemacht werden können, auf den zentralen Inhalt des Evangeliums. Sie erlaubt eine Distanz von den aus der Vergangenheit überkommenen Aussagen, indem sie sie einklammert. Sie schafft den freien Raum, in dem sich die Kirchen bewegen können. Sie nötigt sie, ihrem Reden den vorläufigen, zeitgebundenen Charakter zu geben, den sie ihm ohnehin zu geben wünschen. Sie nötigt sie aber nicht, die Vergangenheit hinter sich zu lassen und eine Diskontinuität zuzugeben. Ist die Spannung vielleicht darum so schwierig aufzulösen, weil die Kirchen sie im Grunde gar nicht auflösen wollen? Ist die theologische Arbeit an den Unterschieden darum so erfolglos, weil ein Erfolg einer Belastung gleichkäme? Das hieße dann allerdings, daß es sich um keine echte Spannung der ökumenischen Bewegung den Kirchen im Grunde willkommen? ohnehin hätten kommen müssen. Ein freies Eingeständnis dieser Zusammenhänge könnte von immenser Bedeutung sein.

Das neue Verhältnis zum Bekenntnis und Bekennen ist damit allerdings noch nicht vollständig beschrieben. Ein weiteres Element muß hinzugefügt werden. So sehr die Zurückhaltung gewachsen ist, verpflichtende lehrhafte Aussagen aufzustellen, so sehr ist die Bereitschaft vorhanden, sich bekenntnishaft in theolo-

gisch=ethischen Fragen zu engagieren. Es ist charakteristisch, daß in allen Kirchen auf klare Stellungnahmen zu politischen, sozialen und menschlichen Fragen gedrängt wird und daß gelegentlich Stellungnahmen zustande kommen, die einem anathema gleichkommen oder nahestehen. Denken wir etwa an die Solidarität zum jüdischen Volk, an das Engagement in der Rassenfrage; denken wir daran, daß das einzige damnamus, das sich in den Texten des Vatikanischen Konzils findet, im Zusammenhang mit der Frage des totalen Krieges ausgesprochen wurde; denken wir auch daran, wie wichtig im Bekenntnis 1967 der United Presbyterian Church die ethischen Stellungnahmen sind. Und beginnt sich nicht bereits abzuzeichnen, daß die Notwendigkeit internationaler Gerechtigkeit oder die Bedrohung des Menschen durch neue Formen menschlicher Macht schon in kurzem Anlaß zu bekenntnishaften Stellungnahmen geben könnte? Diese Verlagerung ins Theologisch=Ethische ist bedeutsam. Man mag darin ein bloßes Ausweichen sehen, und die Gefahr, daß die Kirche über diesem Engagement das ihr Spezifische vernachlässigt, kann nicht geleugnet werden. Sie zeigt aber, daß die Zurückhaltung gegenüber bekenntnishaften Aussagen nicht notwendigerweise Unverbindlichkeit bedeutet. Der Kampf um die Offenheit der Kirche kann um eines entschlosseneren Einsatzes willen geführt werden.

#### *Ist der Konsensus in der Lehre überflüssig?*

Wohin führen alle diese Erwägungen? Läßt sich daraus ableiten, daß die Kirchen ihre geschichtlich gewordenen Unterschiede in Lehre und Praxis überspringen dürfen, ja sollen? Daß sie ohne ausdrücklichen Konsensus oder neues Bekenntnis die ihnen gegebene Gemeinschaft leben, sich zu den Problemen äußern, die sich stellen, und sich gemeinsam engagieren? Die Ungeduld in manchen Kirchen ist ein deutliches Zeichen, daß dieser Schluß in wachsendem Maße gezogen wird. Warum in einer Spannung verharren, die im Grunde gar keine echte Spannung ist? Warum eine unvollständige koinonia bleiben? Warum nicht die Kommunion verwirklichen und aus dieser gemeinsamen Erfahrung die Zukunft gestalten? Dieser Schritt wird nicht nur von Protestanten, sondern in wachsendem Maße auch von Katholiken vollzogen, und ich bin davon überzeugt, daß die Praxis der Interkommunion schon in kurzer Zeit ein gewichtiges Problem darstellen wird. Und läßt sich nicht tatsächlich manches für diese Ungeduld sagen? Die Prediger der Geduld wirken ihr gegenüber darum so unglaubwürdig, weil sie keine andere Lösung vorzuschlagen haben und mit ihren Mahnungen nur eine auf die Dauer unhaltbare Lage zu verlängern scheinen.

Die gemeinsame Arbeit an den theologischen Unterschieden ist aber dennoch unerläßlich, ganz abgesehen davon, welche Haltung man zu der von den Ungeduldigen angestrebten beschleunigten Verwirklichung der Einheit einnimmt.

Ein Konsensus ist nötig, selbst wenn die Hoffnung auf ein neues Bekenntnis von vornherein ausgeschlossen werden muß und die Bekenntnisse der einzelnen Kirchen nebeneinander weiterbestehen. Es ist nötig, weil die Unterschiede verarbeitet werden müssen, weil ausdrücklich festgestellt werden muß, auf welche Weise sie in derselben kirchlichen Gemeinschaft bestehen können. Ohne solche Verarbeitung kann keine Gemeinschaft entstehen, die wirklich für die Zukunft offen ist. Die alten, unverarbeiteten Gegensätze werden sich in neuer Gestalt wieder zeigen. Die jetzige Gemeinschaft zwischen den Kirchen, insbesondere die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates, leidet daran, daß manche Probleme unverarbeitet geblieben sind. Die Behandlung neuer Fragen wird oft mit einem Mal durch Gegensätze erschwert, die als schon längst überwunden betrachtet wurden, in Wirklichkeit aber nie ausdrücklich bewältigt worden waren.

Diese Arbeit an einem Konsensus ist kein spektakuläres Unternehmen. Sie ist eine Arbeit, die im Hintergrund, gewissermaßen im Laboratorium der Kirche, geleistet werden muß. Sie ist aber notwendig, damit die Kirche wirklich für die Zukunft ausgerüstet ist, damit sie nicht als vereinigte Kirche den zentralen Fragen des Evangeliums aus Angst vor irgendwelchen Komplikationen ausweicht, damit sie eine gemeinsame Basis hat, um neue Fragen aufzugreifen. Die wachsende Ungeduld macht eine intensivere Arbeit der Laboratorien nur um so dringlicher. Wenn das Lehrgespräch, das kürzlich für die reformatorischen Kirchen in Deutschland vorgeschlagen worden ist, in diesem Sinne gemeint ist, wenn es also nicht utopische Ziele verfolgt und damit die Trennung verlängert, sondern realistisch an einem, die Gemeinschaft stützenden Konsensus arbeitet, kann es von der größten Bedeutung sein.

Ein solcher Konsensus ist nicht nur eine einmalige Bemühung, die es möglich macht, die Bekenntnisse mit ihren Gegensätzen hinter sich zu lassen und die Union zu vollziehen. Es genügt nicht, wenn er nur eine „Erlaubnis zur Union“ hergibt. Er muß im Bewußtsein der vereinigten Kirche lebendig bleiben und in ihrem Leben eine Funktion erfüllen. Er muß zum mindesten in der theologischen Diskussion und Erziehung eine Rolle spielen. Er muß in irgendeiner Form die Katechese überhaupt beeinflussen. Er kann z. B. Ausgangspunkt und Grundlage für einen gemeinsamen Katechismus sowie für liturgische Formulierungen sein. Er wird auf diese Weise dazu beitragen, die Kirche zu prägen und sie für die zentralen Fragen wachzuhalten, die durch die Bekenntnisse aufgeworfen werden. Er wird aber kein endgültiger Text sein; es wird der ständigen Arbeit an den einmal erarbeiteten Ergebnissen bedürfen; indem sich die Beziehungen der vereinigten Kirche zu anderen Kirchen verändern, werden sie sich in einer neuen Lage in der Welt vorfinden, stellen sich ihr neue Fragen, und der Konsensus wird überprüft, erneuert, ergänzt und vertieft werden müssen.

Lassen Sie mich nun einige Überlegungen anstellen, die bei der Ausarbeitung eines Konsensus heute berücksichtigt werden müssen und die vielleicht zugleich auch Möglichkeiten für einen Fortschritt darstellen, die in früheren Jahrhunderten nicht in derselben Weise offenstanden.

1. Die Kirchen sind sich heute klarer als früher der Universalität der Kirche bewußt. Sie ist ein Volk, auch wenn es an verschiedenen Orten verwurzelt ist, und jeder Teil für das Ganze mitverantwortlich. Die ökumenische Bewegung ist nicht allein um der Überwindung der Gegensätze willen entstanden. Eines ihrer treibenden Motive hat von allem Anfang darin bestanden, der Zusammengehörigkeit des gesamten Volkes Gottes greifbaren Ausdruck zu geben. Denn waren die Kirchen nicht in allzu enge Grenzen eingeschlossen? Mußten sie nicht nach Wegen suchen, auf der universalen Ebene in Erscheinung zu treten? Der Ökumenische Rat der Kirchen bedeutet für zahlreiche seiner Mitgliedskirchen weit mehr als seine Verfassung zugesteht: die Manifestation der Universalität, die der Kirche eigen sein muß.

Was bedeutet aber diese neue universale Gemeinschaft für die Ausarbeitung des Konsensus zwischen den Kirchen? Die Bekenntnisse sind in einem bestimmten Teil der Kirche entstanden. Es ist kein Zufall, daß die meisten Bekenntnisse nach einem bestimmten Ort benannt sind. Sie waren aber an die ganze Kirche gerichtet, und die Hoffnung war damit verbunden, daß sie von der gesamten Kirche übernommen würden. Es war von vornherein klar, daß dazu ein Vorgang der Rezeption notwendig sei. Ein Teil der Kirche hatte gesprochen, die gemachten Aussagen mußten sich aber bewähren, sie konnten nur gültig werden, indem sie von der Kirche angeeignet wurden, und Aneignung bedeutet natürlich immer auch in gewissem Maße Verwandlung. Könnte man nicht sagen, daß dieser Vorgang der Rezeption im 16. Jahrhundert nicht zum Abschluß gekommen sei? Daß sich die Fronten verfestigten, bevor die Aussagen der Reformation in ihrem Gewicht wirklich gewogen werden konnten? Und könnte man nicht sagen, daß dieser Vorgang heute durch die ökumenische Bewegung wieder neu in Bewegung gebracht worden ist? Die Aussagen werden wieder gehört und in Erwägung gezogen. Die ursprüngliche Bestimmung der Bekenntnisse kann damit wieder neu zur Geltung kommen. Sie werden, indem sie in die ökumenische Diskussion hineingestellt werden, wieder nicht mehr nur theoretisch, sondern tatsächlich zu Texten, die an die ganze Kirche gerichtet sind und vor der ganzen Kirche verantwortet werden müssen. Die ökumenische Bewegung gibt ihnen den universalen Rahmen, für die sie ihrer ursprünglichen Intention nach bestimmt sind.

Diese Wiederentdeckung der ursprünglichen Adresse ist entscheidend wichtig. Sie kann eine in mancher Hinsicht befreiende Wirkung ausüben. Wir müssen

hier zunächst in Erinnerung rufen, daß die Bekenntnisse im Laufe der Zeit über ihre ursprüngliche Funktion hinaus noch weitere Funktionen erhalten haben. Indem sich die Fronten der Trennung verfestigten, haben sie sich in eigentümlicher Weise mit den Kirchen verbunden, von denen sie rezipiert worden waren. Sie sind, abgesehen von ihrem Inhalt, ganz zum Band geworden, das eine bestimmte Kirche zusammenhielt, das greifbare Zeichen, das sie von andern unterschied und auszeichnete. Konfession ist — welche Ironie! — mit einem Mal der terminus technicus für eine partikuläre Kirche geworden. Die Bekenntnisse sind dadurch mit zusätzlichen emotionellen Bindungen belastet worden. Sie sind mit einem Mal zum Symbol der Kontinuität bestimmter kirchlicher und oft auch nationaler oder ethischer Größen geworden. Wer einen Blick auf die lutherischen und reformierten Kirchen Europas wirft, stößt immer wieder auf diesen Sachverhalt. Die Bekenntnisse haben dadurch eine einschränkende Wirkung ausgeübt. Statt sie auf die universale Gemeinschaft zu beziehen, haben sie die Kirche von ihr isoliert, und das Lehrgespräch mit andern Kirchen ist durch die Sorge um die Erhaltung und ungebrochene Kontinuität der eigenen Kirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt belastet worden. Die Einsicht, daß die Bekenntnisse ihrer ursprünglichen Intention nach ihren Platz in der universalen Gemeinschaft der Kirche haben, kann dazu beitragen, von diesen Verengungen zu befreien und sie in vollerm Umfang auf das gesamte Volk Gottes zu beziehen. Sie kann zugleich der Bemühung um einen Konsensus größere Freiheit verleihen. Die kleinlichen kirchlichen Erwägungen können in den Hintergrund treten.

Das neue vertiefte Bewußtsein der Universalität der Kirche kann sich aber noch in einer anderen Hinsicht auf die Erarbeitung eines Konsensus zwischen zwei Kirchen auswirken. Wenn es zutrifft, daß der Vorgang der Rezeption wieder neu in Gang gekommen ist, muß jede Bemühung um einen Konsensus die gesamte Gemeinschaft der Kirche vor Augen haben. Die beiden Partner können sich nicht in einem geschlossenen Raum unterhalten. Sie müssen sich ständig fragen, wie sich das Bekenntnis, durch das sie geprägt sind, zur gesamten Kirche verhält. Wie müßte es ausgesagt werden, um allgemein rezipiert werden zu können? Was ist daran in Wirklichkeit allgemein, was ist durch partikuläre Bedingungen geprägt? Dieser Bezug auf die gesamte Christenheit kann manche blockierten Situationen in Bewegung bringen und ist darum unerläßlich. Manche Gespräche werden in einem zu engen Raum geführt, und es ist darum oft schwierig festzustellen, inwieweit die Schwierigkeiten echt oder nur geographisch bedingte Partikularitäten sind. Der Blick auf das Ganze kann in manchen Fällen als Spiegel dienen. Oft stellt sich eine Frage völlig anders dar, wenn wir sie außerhalb unserer eigenen Voraussetzungen in einem anderen Teil der Christenheit stellen, oft ist schon manches anders, wenn wir sie nur in eine fremde Sprache übersetzen. Die ständige Verantwortung vor der Gesamtheit der Kirche kann vor

manchen verfahrenen Fragestellungen bewahren, und es ist darum zu hoffen, daß das für Deutschland angekündigte Lehrgespräch nicht zu betont auf den deutschen Raum und die deutsche Sprache beschränkt bleibt, sondern gewiß den europäischen, aber auch den außereuropäischen Horizont mit ins Auge faßt und das Verhältnis zu andern Kirchen nicht vernachlässigt.

2. Die Universalität der Kirche hat aber auch eine zeitliche Dimension. Sie umfaßt nicht die Kirche an allen Orten, sondern auch zu allen Zeiten. Die Kirchen haben in der ökumenischen Bewegung auch für diese Seite der Universalität ein tieferes Verständnis gewonnen. Indem sie andern Kirchen in ihren geschichtlichen Voraussetzungen begegneten, haben sie besser verstehen gelernt, daß die Geschichte der Kirche eine Einheit ist und daß diese ganze Geschichte ihre eigene Geschichte ist. Es ist kein Zufall, daß die ökumenische Diskussion fast zwangsläufig zum Thema der Tradition und der Traditionen geführt worden ist. Die Einsicht, daß die Geschichte der Kirche eine zusammenhängende Einheit ist und als solche im Bewußtsein der Kirchen lebendig sein muß, ist von entscheidender Bedeutung für die Bewältigung der uns trennenden Vergangenheit. Ohne daß sich diese Einsicht durchsetzt, ist ein sinnvoller, eine offene Kirche schaffender Konsensus schwer denkbar.

Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind auch in dieser Hinsicht einer merkwürdigen Wandlung unterworfen worden. Sie stehen in enger Beziehung zu den ihnen vorausgehenden Jahrhunderten. Ob sie sie ausdrücklich aufnehmen, kritisch interpretieren oder auch verwerfen, jedenfalls sind sie auf sie bezogen. Sie bekennen mit Nachdruck, daß Gott seine Kirche durch alle Jahrhunderte erhalten habe und daß diese Kontinuität an ihrer Stelle ihre Bedeutung habe. Sie wollen das zum Ausdruck bringen, was in Gottes Kirche von jeher gelehrt worden ist. So wie sie sich an die gesamte Kirche ihrer Zeit wenden, wollen sie auch die gesamte Kirche der bisherigen Jahrhunderte weiterführen. Indem die konfessionellen Gegensätze sich verfestigen, veränderte sich das Bild. Die Bekenntnisse wurden in erster Linie als die Urkunden aufgefaßt, die begründeten, daß besondere christliche Traditionen entstanden waren. Sie wurden als der formulierte Ausdruck eines Ereignisses verstanden, das eine Kirche oder eine besondere Gestalt der Kirche gesetzt hatte. Ein verkürztes Bild der Geschichte war die Folge. Die Geschichte der einzelnen Konfessionen wurde aus der Geschichte der gesamten Kirche herausgelöst und für sich betrachtet. Die vorhergehende Geschichte trat immer mehr zurück und verlor ihre Bedeutung für das geistliche Leben. Die Bekenntnisse wurden, wenn auch nicht für den Spezialisten, so doch für das allgemeine Bewußtsein aus ihrem großen Zusammenhang isoliert. Sie wurden nicht mehr als ein Glied in der Kette der Bekenntnisse gesehen.

Ist damit nicht schon deutlich geworden, warum es für die Erarbeitung eines tragfähigen Konsensus so entscheidend wichtig ist, daß die Geschichte der ge-

samten Kirche im Bewußtsein der Kirchen lebendig wird? Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, können die Bekenntnisse wirklich auf die gesamte Kirche ausgerichtet werden. Solange die Bedeutsamkeit der gesamten Geschichte nicht anerkannt wird, muß jedem Konsensus zwischen zwei Kirchen unausweichlich etwas Partikularistisches anhaften, und die Gültigkeit der Aussagen für die gesamte Kirche werden unmöglich einsichtig gemacht werden können. Die Isolierung der Bekenntnisse widerspricht aber vor allem der Intention der Bekenntnisse selbst. Sie gehört zu den sekundären Erscheinungen, die wieder aufgehoben werden müssen. Und werden vielleicht nicht manche Probleme sich von einer anderen Seite zeigen, wenn die Bekenntnisse und damit auch die Geschichte der eigenen Kirche wirklich in den Zusammenhang von Gottes Handeln mit seinem Volk durch alle Jahrhunderte eingegliedert wird?

3. Die wachsende Gemeinschaft zwischen den Kirchen hat schließlich noch ein Drittes deutlicher hervortreten lassen. Die Einsicht hat sich durchgesetzt, daß Bekenntnis nicht zu rasch mit einer Sammlung von lehrhaften Sätzen gleichgesetzt werden darf. Das Bekenntnis der Kirche ist eine weit reichere Wirklichkeit und kann sich in verschiedenen Gestalten Ausdruck verschaffen. Nicht alle Kirchen verfügen über ein Bekenntnis im Sinne einer Schrift, und es ist darum nur bedingt richtig, wenn die verschiedenen Kirchen kurzerhand als Konfessionen bezeichnet werden, als ob das Wesen jeder einzelnen Kirche an ihrer schriftlichen Confessio abgelesen werden könnte. Die Kirchen sind darum auch nicht ohne weiteres vergleichbar, und dieser Umstand hat vor allem in den Anfängen der ökumenischen Bewegung eine gewisse Verlegenheit geschaffen. Wie soll ein Gespräch geführt werden können, wenn die klaren Grundlagen dafür fehlen? Vor allem die Anglikanische Gemeinschaft ist immer wieder unter diese Anklage gefallen. Das Fehlen einer schriftlichen Confessio darf aber nicht zu voreiligen Schlüssen führen. Die verschiedenen Gestalten des Bekenntnisses müssen vielmehr ins Auge gefaßt werden. Bereits die schriftlichen Bekenntnisse können aus den verschiedensten Motiven entstehen. Sie können — um nur einige Beispiele zu nennen — verfaßt werden, um der missionarischen Verkündigung zu dienen, um vor der Welt Rechenschaft über den Glauben der Kirche abzulegen, um die Katechese in der Kirche zu ermöglichen, um eine Häresie zu bestreiten, um eine feierliche Einigung zu vollziehen; sie können auch als Doxologie im Gottesdienst ihren Platz finden. Die meisten Bekenntnisse sind aus mehreren dieser Motive zugleich entstanden, und gelegentlich dient ein Bekenntnis, das zunächst aus einem Motiv entstanden ist, später vornehmlich einem anderen Zweck. So ist z. B. das Nicaeno-Constantinopolitanum aus einer bischöflichen Erklärung der Rechtgläubigkeit zu einer Doxologie im Gottesdienst geworden. Alle diese Motive sind nicht nur berechtigt, sondern für das Leben der Kirche notwendig, und

selbst wenn keine oder nur wenige bekenntnishafte Texte vorliegen, muß die Kirche aus diesen Motiven auf diese oder jene Weise Bekenntnis ablegen.

Wenn wir uns diese Vielfalt von Motiven klar machen, wird sofort verständlich, daß sich das Bekenntnis der einzelnen Kirchen nicht nur nach Inhalt, sondern auch nach Form erheblich unterscheidet. Während in der einen Kirche das eine Motiv dominiert, kann in einer anderen ein anderes die Oberhand haben. Während in der einen Kirche das Gewicht auf der Katechese liegt, kann in einer andern das Bekenntnis fast ausschließlich im Gottesdienst seinen Ausdruck finden. Das ökumenische Gespräch kann nur in Gang kommen, wenn diese Unterschiede analysiert und anerkannt werden. Diese Analyse schließt aber natürlich zugleich die Frage in sich, ob die eigene Kirche eines der Motive zum Nachteil der übrigen überbetont habe und wie in der Kirche ein Gleichgewicht in der Anerkennung dieser Motive erreicht werden könne. Die ökumenische Begegnung kann ganz abgesehen von der inhaltlichen Auseinandersetzung in dieser Hinsicht fördernd auf die einzelnen Kirchen einwirken.

Das Problem der verschiedenen Motive stellt sich insbesondere in den reformatorischen Kirchen. Hat hier das katechetische Motiv nicht offenkundig eine Hypertrophie erfahren? Eine Hypertrophie, die sich heute noch spürbarer als früher bemerkbar macht, weil die lehrhafte Aussage vor allen andern den Schwierigkeiten ausgesetzt ist, die ich früher erwähnt habe? Und haben wir darum nicht allen Grund, die ganze Vielfalt der Motive zu berücksichtigen und ein größeres Gleichgewicht zu finden? Wenn sich darum Vertreter reformatorischer Kirchen um einen Konsensus bemühen, ist es sicher wichtig, daß sie nicht ein Gespräch ausschließlich über die Lehre führen, sondern auch andern Ebenen des kirchlichen Lebens ihre Beachtung schenken. Sie dürfen nicht das lehrhafte Bekenntnis zu einer Art von Zwangsvorstellung werden lassen. Die Kirche bekennt auch in anderen Bereichen ihres Lebens, und es könnte einen wichtigen Fortschritt darstellen, wenn das Bekenntnis in diesen Bereichen gefördert würde. Ich denke vor allem an den Gottesdienst. Ist es nicht merkwürdig, wie selten wir in den reformatorischen Kirchen von einem uns vorgeprägt gegebenen Bekenntnis Gebrauch machen, nämlich dem Abendmahl. „So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt.“ Wir verkündigen ihn aber auf diese Weise nach wie vor höchst selten. Die Folge davon scheint mir eine tiefgreifende Verkürzung des kirchlichen Lebens. Ist darum hier nicht ein gemeinsamer Schritt möglich? Schritte, die in dieser Weise ein verlorenes Gleichgewicht wiederherstellen, können sich mit einem Mal für den Konsensus zwischen den Kirchen als von großer Bedeutung erweisen.

\* \* \*

Diese Überlegungen könnten vermehrt werden. Ich breche hier ab. Es ging mir darum zu zeigen, daß die universale Gemeinschaft der Kirche, in der wir heute

wieder zu leben beginnen, dem Konsensus neue Möglichkeiten schafft und daß umgekehrt der Konsensus zwischen Kirchen dazu beitragen muß, sie noch verpflichtender in diese Gemeinschaft hineinzustellen. Er soll nichts abschließen, sondern sie dazu ausrüsten, daß sie weitergehen können, ohne sich in sich selbst zu verfangen. Julius Müller, der bekannte Hamartiologe und unermüdliche Kämpfer für die Evangelische Union, der hier in Berlin eigentlich eine Art von Lokalheiliger sein müßte, hat sein Buch „Die Evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht“<sup>6</sup> mit dem berühmten Wort Luthers eingeleitet: „Gott verleihe uns die Gnade, daß wir fromme Sünder werden. Denn der Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden. Darum, wer ein Christ ist, ist kein Christ.“ Indem er dieses Wort mit seinem Thema der Union verknüpfte, hat er etwas Wichtiges gesehen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Erik Wolf, *Ordnung der Kirche, Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Grundlage*, Frankfurt a. M. 1960/1; Hans Dombois, *Das Recht der Gnade*, Witten 1961; Dietrich Pirson, *Universalität und Partikularität der Kirche*, München 1965.

<sup>2</sup> Vgl. Douglas Horton, *The United Church of Christ*, New York, p. 66.

<sup>3</sup> Vgl. Lothar Schreiner, *Das Bekenntnis der Batakirche, Entstehung, Gestalt, Bedeutung und eine revidierte Übersetzung*, München 1966; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/I, S. 789 f.

<sup>4</sup> *Confessing the Faith in Asia to-day*, Statement issued by the consultation convened by the East Asia Christian Conference and held in Hongkong 1966, p. 23.

<sup>5</sup> *The Constitution of the United Presbyterian Church in the U.S.A., Part I, The Book of Confessions*, Philadelphia 1967.

<sup>6</sup> Berlin 1854.

## Die ökumenische Bewegung und die konservativen Evangelikalen

Das Verhältnis zwischen „ökumenischen“ und „konservativen evangelikalen“ Gruppen gehört zu den entscheidenden Faktoren im religiösen Leben heute. Die Bezeichnungen „ökumenisch“ und „konservativ evangelikal“ widersprechen sich nicht. Dennoch werden sie in diesem Artikel zur Beschreibung zweier verschiedener Bewegungen gebraucht. Diese Begriffe sind zwar an sich nicht befriedigend, es gibt aber keine besseren.

### *Begriffsdefinition*

Das Wort „ökumenisch“ wird hier zur Beschreibung jener Kirchen verwandt, die engere Einheit suchen und gleichzeitig durch Teilnahme an lokalen, regionalen, nationalen Kirchenräten oder am Ökumenischen Rat der Kirchen auch ein wirksameres Zeugnis anstreben. Die Worte „konservativ evangelikal“ werden in diesem Aufsatz zur Beschreibung jener protestantischen Gruppen gebraucht, die aus Überzeugung die Mitgliedschaft in Kirchenräten zurückweisen.

Diese Definitionen haben offenkundige Schwächen, die in der Komplexität der Verhältnisse wurzeln, um die es hier geht. Viele Männer, die durch und durch konservativ in ihrer Theologie und evangelikal in ihrer Überzeugung sind, haben sich positiv in ökumenischen Zusammenschlüssen engagiert. Ein bemerkenswertes Beispiel dafür ist der ganz eigengeprägte „konservative evangelikale“ Flügel des Anglikanismus. Darüber hinaus gibt es in Nichtmitgliedskirchen viele Männer, die mit ganzem Einsatz versuchen, ihre Kirchen in die ökumenische Bewegung hineinzubringen, obwohl sie selbst nicht weniger „konservativ evangelikal“ in ihrer Theologie und ihrer Überzeugung sind als andere.

Die konservative evangelikale Richtung wird gemeinhin durch eine konservative Theologie charakterisiert, durch die Sorge um „Reinheit“ der Kirche — in dem Sinne, daß nur jene zur Mitgliedschaft zugelassen werden, die eine echte Erfahrung der Wiedergeburt in Christus erlebt haben —, ferner durch ein energisches Festhalten an der hohen Autorität der Schrift, durch ihre Opposition gegen solche Kirchen, die sich in Dinge einlassen, die nichts mit „geistlichen“ Angelegenheiten zu tun haben, und durch einen lebendigen missionarischen und evangelistischen Geist.

Diese Anliegen werden in „konservativen evangelikalen“ Gruppen sehr verschieden interpretiert. An den genannten Glaubensgrundsätzen aber hält man allgemein in diesen Gruppen mit einer Intensität und Überzeugung fest, die eine unbezweifelbare geistliche Dynamik darstellen.

Auch die Gruppe der konservativen Evangelikalen selbst ist in sich sehr verschieden. Zu ihr gehören sehr festgefügte Kirchen mit einer langen Tradition, mit einer sehr gut ausgebildeten Geistlichkeit und einem reichen theologischen Hintergrund wie etwa die Christian Reformed Church in den Vereinigten Staaten und die Dutch Reformed Church in Südafrika. Zu ihr gehören aber auch sehr

bewußt kongregationalistische Gruppen von großer Lebendigkeit wie etwa die Südlichen Baptisten oder die rasch wachsenden Pfingstkirchen. Zu ihr gehören auch so verschiedene Gruppen wie die Free Methodists und die Wycliff Bible Translators u. a. m. Diese Gruppen kann man nur verstehen, wenn man sie auf Grund ihres Selbstverständnisses zu beurteilen versucht. Aus diesem Grunde hat der Ökumenische Rat der Kirchen mit einer Serie von Darstellungen von Nicht-mitgliedskirchen begonnen. Jede dieser Darstellungen wird in Zusammenarbeit mit der Führungsjener Kirche, von der sie handelt, geschaffen. Vier der Darstellungen sind bisher veröffentlicht: Über die Südlichen Baptisten, die Siebententags-Adventisten, die Pfingstler und die Kimbangistenkirche im Kongo (vgl. Materialdienst der Ökumenischen Centrale 1967, Nr. 1-3, vgl. auch Nr. 2,04 von 1966). Diese Untersuchungen sind in den betreffenden Kirchen selbst wie auch in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sehr gut aufgenommen worden. Andere Darstellungen werden zur Zeit vorbereitet.

In diesem Artikel soll nicht versucht werden, die bedeutsamen ökumenischen Strömungen und die Gegenströmungen zu behandeln, die es in der römisch-katholischen Kirche gibt.

### *Die ökumenische Bewegung*

Die ökumenische Bewegung reicht selbstverständlich weiter als jede Organisation, und ihre Strömungen fließen mehr oder weniger in jeder christlichen Gruppe. Wenn wir jedoch der Definition folgen, wie wir sie für den spezifischen Zweck dieser Arbeit gegeben haben, dann bezieht sich der Begriff „ökumenisch“ auf weltweiter Ebene gesehen auf die 231 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen und auf die dauernd wachsende Zahl jener, die die Mitgliedschaft im Rat anstreben. Alle großen orthodoxen Kirchen gehören zum Rat wie auch einzelne anglikanische, baptistische, lutherische, methodistische, reformierte, pfingstliche, unierte und andere Kirchen und Gemeinschaften. Zu diesen Kirchen gehören Einwohner von mehr als 90 Ländern. Die Verschiedenheit dieser Kirchen ist sehr groß, gemeinsam jedoch bejahen sie die „Basis“ des Ökumenischen Rates der Kirchen: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Stab und Budget des ÖRK sind erstaunlich klein für eine Weltorganisation von solch großem Einfluß. Der ausführende Stab zählt nur 106 Leute, es kommt also nicht ganz ein Mann auf zwei Mitgliedskirchen. Das zentrale Budget, das erst nach 19 Jahren des Bestehens des ÖRK DM 4 000 000,- im Jahr erreichte, ist im Vergleich mit den zentralen Budgets vieler seiner Mitgliedskirchen sehr gering. Ein paar Anzeichen für das Leben der Bewegung, der der Rat dient, sind diese: 1. 1948 betrug die Mitgliedschaft 164 Kirchen, im Jahre 1967 231 Kirchen; 2. An 46 Kirchen-Unionsverhandlungen im Jahre 1966 waren 121 verschiedene Kirchen in 29 Ländern beteiligt; 3. Aus ihrer gemeinsamen Mitgliedschaft im ÖRK erwuchs ein Treffen zwischen den „chalcidonensischen“ und den „orientalen orthodoxen“ Kirchen, wobei es zu einer Stellungnahme über gemeinsame Glaubensaussagen über die Person Christi kam. Dies bedeutete einen historischen Schritt zur Beseitigung einer Spaltung, die seit dem Konzil von Chalcedon im Jahre 451 besteht.

In dieser ökumenischen Bewegung sind tiefgreifende Verschiedenheiten in bezug auf Theologie und Gemeindeleben der einzelnen Kirchen bestehen geblieben. Man kann sich kaum größere Unterschiede vorstellen als z. B. zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und den beiden chilenischen Pfingstkirchen, die zum Ökumenischen Rat gehören. Dennoch ist gerade ihre Mitgliedschaft im Rat ein Zeichen dafür, daß sie das Verlangen teilen, das die Wurzel der ökumenischen Bewegung ist. Dieses Verlangen richtet sich auf die tiefgreifende Erneuerung in Christus, die seine Kirche fähig machen wird, in Einheit wirksam zu verkünden, daß er in der Tat Retter und Herr sei.

### *Die konservative evangelikale Bewegung*

Man vermag noch nicht recht zu sagen, ob die konservative evangelikale Richtung wirklich eine „Bewegung“ darstellt. Obwohl die in ihr vertretenen Gruppen die angeführten Überzeugungen teilen, haben viele von ihnen untereinander dennoch keine Verbindung. Einige lehnen schon den Gedanken an solche Verbindungen entschieden ab. Die großen Spannungen zwischen Pfingstlern und einigen fundamentalistischen Gruppen haben erst in den allerletzten Jahren ein wenig nachgelassen. Scharfe Kontroversen charakterisieren die Kontakte zwischen einigen dieser Gruppen<sup>1</sup>.

Bis vor wenigen Jahren war die konservative evangelikale Bewegung ein unzusammenhängendes protestantisches Phänomen. Man wußte, daß die in ihr vertretenen Gruppen die oben erwähnten Überzeugungen teilen, daß sie keine eigentliche Verbindung untereinander haben, daß sie erfüllt sind von tiefem Mißtrauen gegenüber den historischen „verfaßten“ Kirchen und den von ihnen gebildeten Räten und daß sie dem römischen Katholizismus ausgesprochen feindlich gegenüberstehen. Die gleichen Faktoren, die man in den historischen Kirchen beobachtet konnte und auf Grund derer es zu Zusammenschlüssen in Räten gekommen ist, werden nun allmählich auch unter konservativen Evangelikalen sichtbar. Auf einer größeren Missionskonferenz von konservativen Evangelikalen im Jahre 1966 in den Vereinigten Staaten zeigten sich die gleichen Anstöße zu organisatorischer Vereinigung, die sowohl die nationalen als auch die internationalen Missionskonferenzen der ökumenischen Bewegung charakterisiert haben.

Der Weltkongreß für Evangelisation in Berlin 1966 hat viel zum wachsenden Selbstbewußtsein der konservativen evangelikalen Richtung als einer Bewegung beigetragen, obwohl — das muß hinzugefügt werden — fast die Hälfte der Teilnehmer aus Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates kam. Die Zeitschrift *Christianity Today* war mit ihrer internationalen Leserschaft ein Hauptfaktor bei der Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses und stärkerer Zuversicht unter den konservativen Evangelikalen. Inzwischen versucht die Weltvereinigung der Evangelischen Allianz in allen Ländern der Welt evangelikale Vereinigungen zustande zu bringen.

Wenn es zu einer eigenständigen Weltbewegung der konservativen Evangelikalen kommen sollte, dann ist eine noch unbeantwortete Frage die, wieweit ein solcher Zusammenschluß zu einem spaltenden Faktor werden kann, besonders

<sup>1</sup> Dr. Carl McIntire greift mit seinem „Internationalen Rat christlicher Kirchen“ viele konservative Evangelikale genauso wild an wie den Ökumenischen Rat der Kirchen. Mit McIntires Organisation wollen wir uns hier aber nicht befassen. Hier werden vielmehr andere konservative evangelikale Gruppen behandelt.

angesichts der missionarischen Aktivität der Evangelikalen. An dieser Stelle gibt es nämlich bedeutsame Unterschiede zwischen der außenmissionarischen Konzeption vieler konservativer evangelikaler Gruppen in den Vereinigten Staaten und jenen der Evangelikalen in Kanada, im Vereinigten Königreich und auf dem Kontinent. Spalterische Tendenzen auf diesem Gebiet scheinen heute ein Hauptexportartikel der Vereinigten Staaten zu sein. In konservativen evangelikalen Kreisen Kanadas, Europas, Großbritanniens legt man heute Wert darauf, daß evangelikale Vereinigungen, die neu gegründet werden, solche Gruppen nicht ausschließen, die zu nationalen oder regionalen Kirchenräten gehören. Die missionarischen Unternehmungen der konservativen Evangelikalen in den Vereinigten Staaten jedoch — mit der bemerkenswerten Ausnahme solcher Leute wie Billy Graham und solcher Gruppen wie der World Vision und der Latin America Mission — bemühen sich gegenwärtig um die Gründung solcher Vereinigungen, die jede Kirche oder christliche Gruppe ausschließen, welche einem Kirchenrat angehört. Ein Beispiel war die auf amerikanische Initiative hin gegründete Evangelikale Gemeinschaft Afrika=Madagaskar, deren Konstitution den genannten Ausschließlichkeitsparagrafen enthält. Ein unmittelbares Ergebnis davon war der Austritt einer amerikanischen Missionsgesellschaft aus dem Christenrat von Kenia, während die afrikanische Kirche, die von der genannten Missionsgesellschaft gegründet worden war und noch von ihr betreut wird, ihre Mitgliedschaft im Christenrat beibehielt und so von der Evangelikalen Vereinigung ausgeschlossen blieb. In diesem Falle wie auch bei anderen Gelegenheiten zeigt sich klar, daß die Ausschließlichkeitspolitik einiger konservativer Missionsgesellschaften der Vereinigten Staaten nicht mit der Denkweise der eingeborenen Kirchen übereinstimmt, die sie gegründet haben. Die wachsende Unabhängigkeit von der Oberaufsicht der Missionsgesellschaften der Vereinigten Staaten ist wahrscheinlich der entscheidende Faktor, der am meisten dazu beitragen wird, die Christen in vielen Ländern vor der Tragödie dieser spalterischen Tätigkeit zu bewahren.

#### *Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*

Es gibt viele theologische und nichttheologische Differenzpunkte zwischen den ökumenischen und den konservativ-evangelikal eingestellten Gruppen. Zwei der theologischen Streitfragen werden wahrscheinlich bei der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala/Schweden im Juli 1968 besonders im Mittelpunkt der Beratungen stehen. Eine dieser Fragen ist die des „Neo-Universalismus“, und die zweite ist die der Bedeutung der Evangelisation.

„Neo-Universalismus“ wird von einigen konservativen Evangelikalen als Fachausdruck für eine Richtung gebraucht, in der Gottes Wille, der darauf gerichtet ist, „alle Dinge“ mit ihm selbst zu versöhnen, derart interpretiert wird, daß dadurch die Tatsache des Gerichtes verdunkelt, die Notwendigkeit der Bekehrung verneint und der Imperativ der Evangelisation aufgegeben wird. Unter gut informierten konservativen evangelikalen Theologen, von denen es eine ganze Anzahl gibt, ist die Opposition des Ökumenischen Rates gegen den Synkretismus bekannt. Dr. Visser't Hoofts Buch „Kein anderer Name“ wird häufig von ihnen zitiert. Sie befürchten nicht, daß der Rat eindeutig synkretistisch in seiner Theologie würde. Sie befürchten vielmehr, daß man auf feinere Art die Notwendigkeit leugnen würde, daß jeder Mensch eine grundlegende Begegnung mit Christus erleben muß.

Man wird sein Augenmerk in Uppsala deswegen besonders auf die Auslegung des Themas „Siehe, ich mache alles neu“ richten. Was sie dabei wirklich fürchten, ist eine extreme Stellungnahme etwa in Form dieser Art: „Gott will *alle Dinge* neu machen. Und was Gott will, wird er auch ausführen. Darum brauchen wir uns im Grunde nicht darum zu sorgen, was wir gegenwärtig sind, wir seien Buddhisten, Christen oder Kommunisten. Wenn Gott letztlich alle Dinge neu macht, dann spielt es keine entscheidende Rolle, was wir jetzt sind. Darum ist es nicht notwendig, sich heute zu Christus zu bekehren. Evangelisation ist darum kein dringendes Anliegen, wenn sie überhaupt nötig ist.“ Solch eine Einstellung ist selbstverständlich nie vom Ökumenischen Rat irgendwie vertreten worden.

Die Frage, die damit aufgeworfen wurde, ist aber von grundlegender Wichtigkeit für die Kirche. Selbstverständlich kann es in Uppsala nicht unsere Sorge sein, ob wir einer besonderen Gruppe von Christen gefallen oder nicht. Unsere Sorge hat aber die zu sein, ob wir mit dem Evangelium übereinstimmen. Darum wird es nötig sein, daß die Auslegung des Themas sich an die neutestamentlichen Aussagen über Gericht und Versöhnung hält. Nur in dem Wechselverhältnis dieser beiden grundlegenden Aussagen im Neuen Testament erkennt die christliche Mission ihre wahre Bedeutung.

Die zweite Frage nach der Bedeutung der Evangelisation ist sehr eng mit jener des „Neo-Universalismus“ verbunden. Als wir diese Fragen oben betrachteten, ging es um die *Dringlichkeit* der Evangelisation. Die Frage nach dem *Wesen* der Evangelisation wird in Uppsala in einem völlig anderen Kontext erscheinen. Jener Kontext wird das Verhältnis zwischen christlicher Evangelisation und dem Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft sein.

Die konservative evangelikale Richtung wird durch eine intensive Sorge darum charakterisiert, daß jeder Mensch Christus persönlich kennenlernt. Christi Worte „Ihr müßt von neuem geboren werden“ sind für das Christenleben grundlegend. Viele verfallen jedoch dem Irrtum zu meinen, diese Notwendigkeit beziehe sich auf den einzelnen, unabhängig von der Frage nach seiner Umgebung, anstatt auf eine Person in all ihren Lebensbeziehungen. Aus diesem Grund tendierte vieles von ihrer Evangelisation auf eine sehr enge ethische Verhaltensvorschrift. Ein Ergebnis davon ist, daß der „Bible Belt“ („Bibelgürtel“) Amerikas ein Bollwerk von Kirchen mit bewußter Rassentrennung ist. Viele haben in ihrer Evangelisation Christus als Retter herausgestellt, aber nicht als Herrn. Ihre Evangelisation war ein Ruf, zu Christus zu kommen und gerettet zu werden, ohne daß damit ein gleich starker Aufruf verbunden gewesen wäre, nun den entsprechenden Gehorsam gegen Christus als Herrn in allen Lebensbeziehungen auszuleben.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen sozialer Gerechtigkeit und Evangelisation wird auf der Vierten Vollversammlung wahrscheinlich am deutlichsten bei der Diskussion über die höchst bedeutsamen Ergebnisse der Weltkonferenz von Genf 1966 sichtbar werden, die sich mit dem Verhältnis der Kirche zu den technischen und revolutionären Veränderungen unserer Zeit befaßte. Jene Konferenz hat die Frage nach der Gerechtigkeit in internationalen Angelegenheiten mit großer Deutlichkeit gestellt. Sie hatte die Bedingungen für den Weltfrieden in Worte gekleidet, die überaus hilfreich sind, wenn man eine der Hauptaufgaben der Kirche in unserer Zeit beschreiben will, einer Kirche, die Christus als ihrem Herrn gehorsam ist. Die Vollversammlung hat nur wenig Zeit, und die Fragen, die in jener Sektion behandelt werden, die sich mit dem Bericht von „Kirche und

Gesellschaft“ befaßt, sind sehr komplex. Es ist darum klar, daß man in dieser Sektion kaum zu einer angemessenen Behandlung der Fragen nach Evangelisation und Gerechtigkeit kommen wird. Dennoch ist es überaus wichtig, daß die Vollversammlung wie schon andere Vollversammlungen vor ihr eine solche Auffassung von Evangelisation unterstreicht, die in ihrer sozialen Schau so breit angelegt ist, wie es die Propheten sind, und die in ihrer geistlichen Kraft so tief reicht wie Pfingsten. Auch hier sollte es nicht darum gehen, einer Gruppe gefallen zu wollen, sondern dem Evangelium treu zu bleiben. Allein in dieser Treue kann wirksame christliche Einheit gefunden und der christlichen Mission wirksam gedient werden.

Eugene L. Smith

(Übersetzt von der Ökumenischen Centrale)

## Pfingstbewegung und Ökumene

Obschon die Pfingstbewegung als innerkirchliche ökumenische Erweckungsbewegung begonnen hatte, entwickelt sie sich heute mehr und mehr zu einer evangelistischen Freikirche mit fundamentalistischem Einschlag<sup>1</sup>. Trotzdem sind 1966 und 1967 eine Anzahl wichtiger Kontakte zwischen Vertretern des ÖRK und Predigern aus der Pfingstbewegung zustande gekommen.

In erster Linie ist hier die informelle Konsultation zwischen 23 europäischen Pfingstpredigern in Gunten, Schweiz (Okt. 1966), zu erwähnen. Die Konsultation wurde präsiert von dem bekannten Basler Pfingstprediger und Organisator der ersten Weltpfingstkonferenz in Zürich (1947), Leonhard Steiner.

Sie zeigte unmißverständlich, daß die Kritik der Pfingstler am ÖRK innerhalb der dem ÖRK angehörenden Kirchen bereits ihre Vertreter hat. Die Pfingstler bringen in dieser Beziehung keine radikal neuen Gesichtspunkte, sondern verstärken lediglich schon vorhandene. Dr. M. Handspicker, Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung, schrieb daher in Übereinstimmung mit vielen Dokumenten des ÖRK: „Wir wissen, was wir ablehnen: sowohl eine zentralisierte ‚Superkirche‘, die den Kirchen in aller Welt aus der Ferne ihre Vorschriften diktiert, als auch eine vage ‚geistliche Einheit‘, bei der es nicht darum geht, ihre Gemeinschaft in Wahrheit *sichtbar* zu manifestieren. Beides wäre ein Hohn und fraglos nicht die Erfüllung der Einheit“<sup>2</sup>. Ein deutscher Pfarrer, A. Bittlinger, wies auf charismatische Erweckungen innerhalb der Landeskirchen hin: Ich sage ja zum charismatischen Verständnis der Gemeinde, aber ich habe große Schwierigkeiten mit dem theologischen Fundamentalismus und dem ekklesiologischen Separatismus der Pfingstler<sup>3</sup>.

Albert van den Heuvel (Kommunikationsreferat) unterstrich die Tatsache, daß der ÖRK von den Pfingstlern etwas erwartet. Mitarbeit könne sich aber nicht auf die Lektüre ökumenischer Dokumente beschränken. Es bedürfe dazu der persönlichen Begegnung. Dazu müsse die Pfingstbewegung ihre Furcht vor dem ÖRK aufgeben und ein Partner in der Suche nach Erweckung und Einheit werden. Die Hoffnung auf Partnerschaft schließe nicht notwendigerweise die Zugehörigkeit zum ÖRK ein, aber sie bedinge einen gründlichen, kritischen und systematischen

Dialog. Persönlich, fuhr van den Heuvel fort, sind mir viele Kritiken der Pfingstler am ÖRK sympathisch. Sie scheinen sich eher gegen potentielle, als gegen aktuelle Gefahren zu richten. Aber wenn sie nicht innerhalb des ÖRK zur Sprache kommen, sind sie fruchtlos. Christliche Kritik wirkt immer versöhnend. „Die gegen uns gerichtete Kritik ist aber oft dumm und destruktiv. Dumm, weil sie auf Unwissenheit beruht, und destruktiv, weil sie lieblos ist<sup>4</sup>.“

Ein Höhepunkt der Konsultation war das Gespräch der Pfingstler mit Dr. Martin Niemöller. Er wurde gefragt: „Wie können Sie mit Leuten zusammenarbeiten, die nicht an die Inspiration der Schrift glauben?“ Niemöller antwortete: „Als ich im Jahre 1933 den Pfarrernotbund gründete, erwartete ich, daß jeder bibelgläubige Pfarrer wisse, wer sein Führer sei. Zu meiner Enttäuschung mußte ich aber feststellen, daß sich der Glaube an die Inspiration der Bibel sehr wohl mit nationalsozialistischen Kompromissen vereinbaren ließ.“

Resultate der Konsultation waren:

1. Eine Beschreibung der „Pfingstbewegung in Europa“<sup>5</sup> durch das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung in einer von den Pfingstlern mitverantworteten Form;

2. eine in der Serie „Die Kirchen der Welt“ erscheinende Selbstdarstellung besonderer Aspekte pfingstlicher Frömmigkeit, die von pfingstlichen Wissenschaftlern und Predigern aus aller Welt verfaßt worden ist<sup>6</sup>.

Die Gunten-Konsultation wurde in den Blättern der Gemeinschafts- und Pfingstbewegung diskutiert. Der Schweizer Evangelist Wim Malgo schrieb: „Wer sich nicht in Jesu Namen entschlossen von jedem Schwarmgeist lossagt, wird sich zwangsläufig auch andern Geistern öffnen. Wie diese ‚ökumenischen‘ Geister bereits von diesen Pfingstbrüdern Besitz ergriffen haben, geht aus dem Text ihrer ‚Empfehlung‘ hervor, den sie den Vertretern des Ökumenischen Rates vorlegten<sup>7</sup>.“ Andere, darunter auch römisch-katholische Zeitschriften<sup>8</sup>, versuchten, sich besser über diese Bewegung zu informieren, die ultraprotestantisch erscheint, aber doch wesentliche Elemente katholischer Frömmigkeit übernommen hat. Einige Pfingstblätter brachten kritische Kommentare. Jedoch ließen sich auch Versuche zu positiven Urteilen entdecken<sup>9</sup>. Eine französische, pfingstliche Zeitschrift widmete dem ÖRK eine Sondernummer. Darin bringt sie einen Artikel von D. J. Du Plessis, der in der Annäherung zwischen Landeskirchen und Pfingstbewegung die Erfüllung einer Prophezeiung des berühmten volkstümlichen Pfingstevangelisten Smith Wigglesworth sieht. Die Zeitschrift zitiert ausführlich ökumenische Dokumente und reproduziert eine Photographie, die ein pfingstliches Team französischer Zigeuner in der Kapelle des ökumenischen Zentrums zeigt<sup>10</sup>.

Im Zuge dieser Annäherung fanden auch in Deutschland mehrere Gespräche mit den Pfingstlern statt. Die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen“ hatte Ende Juni 1967 zu einem Gespräch mit dem „Christlichen Gemeinschaftsverband GmbH, Mülheim/Ruhr“ eingeladen<sup>11</sup>. Die Pfingstler waren durch ihren Leiter, Christian Krust, durch den Biographen Jonathan Pauls, den in der Pfingstbewegung mitarbeitenden landeskirchlichen Pfarrer, Dr. E. Giese, und eine Anzahl Prediger vertreten. Der Gedankenaustausch war herzlich, führte aber vorderhand nicht zu konkreten Entscheidungen.

Unterdessen hat der „Christliche Gemeinschaftsverband GmbH, Mülheim/Ruhr“ seine Bereitschaft zur Zusammenarbeit auf informeller Ebene mit dem

Ökumenischen Rat der Kirchen betont, während die jüngere „Arbeitsgemeinschaft freier Christengemeinden“ beschloß, nicht Mitglied des ÖRK zu werden, aber bereit ist zu prüfen, ob und in welcher Form weitere Kontakte zum ÖRK gepflegt werden sollen<sup>12</sup>.

An der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala wird die Pfingstbewegung durch einige Beobachter vertreten sein, nebst den Delegierten jener Pfingstkirchen, die schon heute dem ÖRK offiziell angehören.

Walter J. Hollenweger

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> W. J. Hollenweger, *The Pentecostal Movement and the WCC*, *Ecumenical Review* 18/3, Juli 1966, S. 310–320; deutsch: *Ökum. Centrale*, Mat. 2.04, Okt. 1966.

<sup>2</sup> M. B. Handspicker, *Sinn und Aufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen*, FO/66:63, Okt. 1966.

<sup>3</sup> A. Bittlinger, *Fragen der Kirche an die Pfingstbewegung*, SE 67:3.

<sup>4</sup> A. van den Heuvel, *What impulses for renewal does the WCC expect from the Pentecostal Churches?* Y:66/21 – Weitere vorbereitende Beiträge: J. Hywel Davies, *Die Erneuerung der Kirche aus der Sicht der Pfingstbewegung*, SE 66:32 – Ludwig Eisenlöffel, *Die Erneuerung der Kirche aus der Sicht der Pfingstbewegung*, SE 66:34 (gedruckt: *Der Leuchter*, Erzhausen, Nov. 1966) – W. J. Hollenweger, *Die Pfingstbewegung im Spiegel von Selbst- und Fremddarstellungen*, SE 66:35.

<sup>5</sup> M. B. Handspicker und L. Vischer (Hg.), *An Ecumenical Exercise*, Genf, ÖRK, 1967, (Faith and Order 49).

<sup>6</sup> Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968.

<sup>7</sup> Wim Malgo, *Aus unserem Blickfeld, Mitternachtsruf*, Zürich, 11/10, Jan. 1967, S. 15.

<sup>8</sup> I. Vergara, *El protestantismo en Chile*, Santiago 1962 – A. Gaete, S. J., *Un cas d'adaptation*, in: R. P. Abd-el-Jali u. a. (Hg.), *L'Eglise, l'occident, le monde*, Paris 1956 – W. J. Wahlen, *The Pentecostals, Dismissed for years as 'holy rollers' the Pentecostals are making millions of converts throughout the world*, *US Catholic*, 32/10, Febr. 1967, S. 12–16 – K. McDonnell, O.S.B., *The Ecumenical Significance of the Pentecostal Movement, Worship* (Collegeville, Minn.), 40/10, Dez. 1966, S. 608–629 – P. van Dongen, *Kroniek, De Pinksterbeweging, Oekumene* 5/5, 1966, S. 26–28.

<sup>9</sup> Rez. über W. A. Visser't Hooft, *Ökumenische Bilanz*, in: *Der Leuchter*, Erzhausen, 18/1, Jan. 1967.

<sup>10</sup> *Vie et Lumière*, Jan. 1967.

<sup>11</sup> *Ev. Welt* 21/14, 16. 7. 1967, S. 416 – *Materialdienst*, Stuttgart, 30/14, 15. 7. 1967, S. 166–168.

<sup>12</sup> *Der Leuchter* 18/9, Sept. 1967, S. 2 – *Heilszeugnisse*, Nürnberg, 52/7, 1. 7. 1967; 52/8, 1. 8. 1967.

## Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten

Informelle Kontakte zwischen einigen Siebenten-Tags-Adventisten und Mitgliedern des Stabes des Ökumenischen Rates der Kirchen ließen es den Beteiligten angezeigt erscheinen, daß eine ausführliche Begegnung zwischen Vertretern beider Gruppen wertvoll sein könnte. Die erste dieser beiden Begegnungen fand am 10. und 11. Mai 1965 im Ökumenischen Zentrum und im Seminar der Siebenten-Tags-Adventisten in Collonge-sous-Salève, ganz in der Nähe Genfs, auf französischem Boden, statt.

An der Tagung nahmen acht Adventisten aus verschiedenen Ländern Europas und aus Nordamerika sowie acht Mitglieder des Stabes des ÖRK teil. Man erörterte gemeinsam die Glaubensgrundsätze der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten und ihre offizielle Verhaltensweise in der Frage der Beziehungen zu anderen Gemeinschaften. Die Tagung verlief in einer guten und herzlichen Atmosphäre mit einer offenen Aussprache über die angeschnittenen Fragen. Es vollzog sich wirklich ein ökumenischer Dialog, in dem allen klar wurde, daß es möglich sei, in aller Offenheit und ohne Kompromisse miteinander zu reden. Diese erste Tagung bewies allen Beteiligten, daß weitere Aussprachen wünschenswert und notwendig seien.

Die zweite, für die Zeit vom 30. März bis 1. April 1966 geplante Tagung fand ebenfalls in Genf und Collonge-sous-Salève statt. Das Thema dieser Tagung lautete „Gesetz und Evangelium mit besonderem Bezug auf das 3. Gebot“. Arbeitsdokumente sowohl zum allgemeinen Thema als auch zur Frage der Sabbat- und Sonntagsheiligung wurden vorgelegt. Im Verlauf der Diskussion wurden drei Dinge klar:

1. Der Vorwurf der Judaisierung kann gegen die offizielle Lehre der Adventisten nicht erhoben werden;
2. ihre Position in der Frage der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ steht derjenigen mancher anderer Protestanten nahe;
3. das sich ihnen stellende Problem in der Bemühung, das Verhältnis zwischen der Heiligen Schrift und den Schriften von Ellen G. White zu verstehen, ist den Problemen nicht unähnlich, die in anderen Kirchen auftreten, die Bekenntnisschriften haben.

Einen weiteren Punkt auf der Tagesordnung dieser Begegnung stellte die Erörterung eines Arbeitsdokumentes über die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten „An Ecumenical Exercise“ (Ein ökumenischer Versuch) dar, das von einem Mitglied des Stabes des ÖRK erarbeitet worden und der erste Schritt in einem neuen Projekt des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung war. Ziel dieses Versuches war es, eine Reihe von Darstellungen über Nichtmitgliedskirchen vorzubereiten. Diese Darstellungen sollten dann von den Vertretern der beschriebenen Kirchen überprüft werden, um damit sicherzustellen, daß sie ein Porträt der Kirche zeichnen, in dem die Beschriebenen sich selbst wiedererkennen. Diese Darstellung wurde von den Teilnehmern der Tagung kritisiert, überarbeitet und dann anderen Adventisten zur Kritik zugeschickt. Jetzt liegt diese Darstellung,

eine Arbeit, an die mehrere Hand angelegt haben, als eine in einer Reihe von vier solcher Untersuchungen vor, die in der „Ecumenical Review“ vom Januar 1967 veröffentlicht worden sind<sup>1</sup>.

Das Echo auf diese Tagungen und auf den Artikel war unter den Vertretern der Adventisten positiv. Abschließend stellt einer der Herausgeber der „Review and Herald“ (einer Wochenzeitung der Adventisten) in einer dreispaltigen Besprechung dieses Versuches in der Reihe „An Ecumenical Exercise“ folgendes fest:

„Wir tragen unsere Botschaft bereits bis an die Enden der Erde, und unser Dienst wendet sich an eine notleidende Welt. Wir wären töricht, wenn wir unbezogen eine Einladung einfach deswegen zurückweisen würden, weil sie den Poststempel Genf/Schweiz trägt oder den irgendeines anderen Ortes, an dem man uns willkommen heißt. Wie könnten wir besser Zeugnis von unserem Glauben ablegen als vor den kirchlichen Führern, die im ÖRK mitarbeiten und die ehrenwerte Männer sind, die ihr Leben der Aufgabe geweiht haben, ihre christlichen Überzeugungen in die Tat umzusetzen? Warum sollten wir zögern, einer solchen, ganz persönlichen Einladung, Zeugnis für unseren Glauben abzulegen, Folge zu leisten?“

Man kann sogar feststellen, daß die Adventisten der Einladung, ihre Stimme zu Gehör zu bringen, auf mancherlei Weise Folge geleistet haben. Es werden bereits Pläne ausgearbeitet für eine dritte kleine Konsultation zur Erörterung des Themas „Religionsfreiheit, christliches Zeugnis und Proselytismus“. Ein Theologe der Siebenten-Tags-Adventisten ist als Mitglied für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nominiert worden. Seine Kirche hat die Zustimmung erteilt, daß er in persönlicher Eigenschaft teilnimmt. Schließlich hat die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten eine Einladung angenommen, Beobachter-Delegierte (eine neue Kategorie) für die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala zu benennen.

Die Frage der Mitgliedschaft im ÖRK ist nicht erörtert worden. Die Adventisten ziehen wenigstens im Augenblick eine mehr informelle Beziehung zum ÖRK vor, sie nehmen jedoch entschlossen an dem im Gange befindlichen Dialog der ökumenischen Bewegung teil. Es würde anderen Christen, die zur ökumenischen Bewegung gehören, wohl anstehen, diese Beteiligung der Adventisten ernst zu nehmen. Dazu würde z. B. gehören, daß man so belastende Ausdrücke wie den Begriff „Sekte“ als Bezeichnung für die Adventisten aufgibt. Eine solche Bezeichnung wirkt zumindest lächerlich, wenn man bedenkt, daß sie auf eine Kirche angewendet ist, die weltweit ist und von deren Mitglieder 25% (380 855) in den USA wohnen und 75% (1 197 649) in den übrigen Gebieten der Welt. Außerdem leisten Theologen der Adventisten ernsthafte theologische Forschungsarbeit und ihre „Abweichungen“ vom traditionellen Protestantismus sind nicht so stark wie man gewöhnlich annimmt. Die Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten unterstützt einige erstklassige medizinische Ausbildungsstätten und trägt eine ausgedehnte ärztliche und erzieherische Missionsarbeit. Kurz, die Verantwortung

<sup>1</sup> Auch erhältlich als Sonderdruck „An Ecumenical Exercise“, Faith and Order Paper Nr. 49 (Genf, ÖRK 1967). Die Broschüre enthält außerdem Darstellungen des Südlichen Baptistenkonvents, der Kimbangisten-Kirche im Kongo und der Pfingstbewegung in Europa. In Deutsch erhältlich als Materialdienst Nr. 1-3 der Ökumenischen Centrale, Frankfurt, Postfach 4025.

<sup>2</sup> Review and Herald, 6. April 1967, S. 14.

derjenigen, die dem ÖRK angehören, besteht darin, sich vor raschen Urteilen zu hüten; die besten Arbeiten der Adventisten zu studieren; anzuerkennen, daß es theologische Meinungsverschiedenheiten innerhalb der eigenen Kirche gibt und diese wie auch die Übereinstimmungen ernst zu nehmen. Dann erst sollte man sehr offen und verständnisvoll sowohl von den Übereinstimmungen als auch von den Meinungsverschiedenheiten zwischen der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten und dem traditionellen Protestantismus sprechen.

Schließlich gibt es Anzeichen dafür, daß Vertreter der Adventisten auf verschiedenen regionalen und nationalen Ebenen offen sind für das Gespräch mit anderen Kirchen und Räten von Kirchen. Ganz gewiß ist es nötig, daß hier die Initiative ergriffen wird, um mehr Möglichkeiten für ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung auf allen Ebenen zu schaffen. Respekt vor ihrer Zurückhaltung gegenüber einer offiziellen Mitgliedschaft im ÖRK und die Bereitschaft sich an offenen Diskussionen über theologische Meinungsverschiedenheiten und Unterschiede im kirchlichen Leben und kirchlicher Praxis zu beteiligen, dürften dabei auf ein freundliches Echo rechnen.

*M. B. Handspicker*

## Chronik

Außer etwa 2500 Katholiken aus allen Teilen der Welt nahmen am 3. Weltkongreß für das Laienapostolat Mitte Oktober in Rom erstmalig auch etwa 100 Nichtkatholiken als „beratende Beobachter“ teil, darunter aus Deutschland Kirchentagspräsident Dr. Richard von Weizsäcker und Intendant D. Klaus von Bismarck.

Der Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung Dr. Lukas Vischer gab seiner Enttäuschung darüber Ausdruck, daß die römisch-katholische Bischofssynode, die im Oktober in Rom stattfand, noch keinen Fortschritt in der Mischehenfrage gebracht habe.

Bischof Jan Willebrands, Sekretär des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen, stattete im Dezember an der Spitze einer Delegation katholischer Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche einen Besuch ab.

Vom 3. bis 7. Dezember trat in Assisi die Gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der röm.-kath. Kirche zu ihrer 6. Sitzung zusammen.

Zwecks engerer Verbindung mit dem ÖRK und den anderen Weltbünden wird auch der Methodistische Weltrat in Genf ein Büro einrichten.

In Genf wurde vom Internationalen Verband für Innere Mission und Diakonie sowie vom Weltbund der Verbände von Diakonissengemeinschaften ein Ökumenisches Sekretariat für den diakonischen Dienst der Kirche gebildet, dessen Leitung der schwedische Pfarrer Bengt-Thure Molander übernommen hat.

Unter dem Gesamtthema „Dienen und Versöhnen – die Aufgabe der europäischen Kirchen heute“ fand vom 29. September bis 5. Oktober in Pörtlach (Österreich) die 5. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen mit über 300 Teilnehmern statt. Der bisher nebenamtliche Sekretär Dr. Glen

Garfield Williams wurde zum hauptamtlichen Generalsekretär mit Sitz in Genf berufen. Dem neu gewählten Präsidium gehört auch wieder Präses D. Wilm an. (Hinweise auf Berichte siehe unter „Zeitschriftenschau“.)

Auf der ersten europäischen Regional-Konferenz des Weltbundes der Bibelgesellschaften vom 11.–14. September in St. Cergue (Schweiz) wurde berichtet, daß der Weltbund zur Zeit jährlich 25 Millionen DM für die Herstellung und Verbreitung von Bibeln aufbringe.

Als das wichtigste Ereignis der Generalsynode der Brüder-Unität, die vom 6. Juli bis 4. August mit 54 Delegierten aus 22 Ländern in Pottenstein (CSSR) tagte, bezeichnete Unitäts-Direktor Dr. Motel die völlige Gleichberechtigung und Selbständigkeit der 17 Unitäts-Provinzen.

Auch im September fand wiederum in Taizé eine Jugendkonferenz mit etwa 2000 Teilnehmern und namhaften Vertretern aller Konfessionen statt, darunter der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, Landesbischof D. Eichele.

Der Christenrat in Nigerien appellierte an die kriegführenden Parteien des Landes, die international anerkannten Normen der Menschlichkeit zu achten. Auch die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten hat ihrer Besorgnis über die Vorgänge in Nigerien und das unbekanntes Schicksal von Sir Francis Ibiem, eines der Präsidenten des ÖRK, Ausdruck gegeben.

Der 1. Band einer in zwischenkirchlicher Gemeinschaftsarbeit erstellten Internationalen Ökumenischen Bibliographie wurde Generalsekretär Dr. Blake und Kardinal Bea durch Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger (Frankfurt/M.) und Prof. Dr. Stephanus Pfürtner OP (Fribourg/Schweiz) feierlich überreicht.

## Von Personen

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras, stattete im Rahmen seiner Rundreise zu den Oberhäuptern einiger orthodoxer Patriarchate, der röm.-kath. Kirche und der Anglikanischen Kirchengemeinschaft auch dem ÖRK in Genf vom 6.–9. November einen offiziellen Besuch ab.

Pastor Albert van den Heuvel, bisher Leiter des Jugendreferats des ÖRK, übernahm Mitte Oktober das neu gebildete Kommunikationsreferat, in dem das Informationsreferat sowie das Übersetzungs- und das Verlagsbüro vereinigt sind.

Nach dem Rücktritt des lutherischen Erzbischofs von Estland, Jan Kiivit, wurde Konsistorialrat Alfred Tooming zu seinem Nachfolger gewählt.

Erzbischof Wladimir (Kotliarov), der zeitweilig das Moskauer Patriarchat beim ÖRK in Genf vertrat, wurde zum neuen Exarchen der Russischen Orthodoxen Kirche für Mitteleuropa mit Amtssitz in Ostberlin ernannt.

Der anglikanische Bischof D. Stephen Neill, der seit über fünf Jahren als Honorarprofessor an der Universität Hamburg wirkte, hat einen Lehrauftrag an der Universität Nairobi (Kenia) übernommen.

Die Geschäftsführung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses ging von Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger, der dieses Amt seit 1956 geführt und jetzt um Entlastung gebeten hatte, an Pastor Armin Boyens über.

## Zeitschriftenschau

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

„Singing a New Song at Uppsala“, *The Christian Century*, 20. September 1967, S. 1179–1181.

Dieser nicht gezeichnete Beitrag (der jenem von Cecil Northcott in *The British Weekly* vom 7. 9. 67 sehr ähnlich sieht und darum sehr gut vom gleichen Verfasser stammen könnte) stützt sich hauptsächlich auf das Vorbereitungsheft für die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala und führt die dort implizit gegebenen Gedanken aus.

Danach werden in Uppsala die theologischen Begriffe, die herkömmlicherweise im Mittelpunkt von Vollversammlungen gestanden haben, keine große Rolle spielen, Begriffe wie Hoffnung, Gnade, Gegenwart Christi im Abendmahl, Bischofsamt, Erlösung etc. Das „neue Lied“ in Uppsala wird weltlich, säkular sein, dennoch wird es genau auf diese Weise die Zuwendung Gottes zum Menschen preisen. Es wird

auch ein neues Lied der Einheit sein, wenn der ÖRK bei seinen Gedanken über die Einheit von der Welt und nicht von sich selbst ausgeht. Das neue Lied ist ein Lied voller Erwartung.

Lukas Vischer, „Die ersten Schritte. Einhalb Jahre seit dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 9, September 1967, S. 407–418.

Lukas Vischer, Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat in Genf und einer der führenden Männer des ÖRK bei den Gesprächen mit der römisch-katholischen Kirche, greift hier die schwierige Aufgabe an, einhalb Jahre nach Abschluß des Konzils einen Überblick über die seitdem erfolgten Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche zu geben.

Es war von vornherein klar, daß das Konzil nicht nach der Promulgierung der Texte und dem feierlichen Schluß am 8. 12. 1965 zu Ende sein würde. Vieles für die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche Wichtige würde an den ausstehenden „Ausführungsbestimmungen“ hängen auf die man z. T. noch wartet. Die Erklärungen des Konzils selbst seien auch nicht eigentlich systematisch und sind von daher „offen“. Die ganze Kirche stehe zur Zeit im spannungsreichen Vorgang der „dynamischen Rezeption“. Durch das Konzil sei eine Bewegung in Gang gekommen, deren Ausmaße und Ergebnisse einfach noch nicht abzusehen seien. Nach diesen allgemeinen Feststellungen geht Vischer auf die wichtigsten Ausführungsbestimmungen des Magisteriums ein und gibt dann einige erste Hinweise auf die ökumenische Aktivität der katholischen Kirche seit Ende des Konzils (vgl. auch den nachfolgenden Artikel). Er behandelt hier die während des Konzils geschaffenen Sekretariate, die vom Konzil vorgeschlagenen Organe, die Kurienreform, den neuen Stil des Papsttums u. a. m.

Man versuche in der römisch-katholischen Kirche mit großer Mühe das Gleichgewicht zwischen Treue zur Vergangenheit und Reform zu halten, meint Vischer. Das Ergebnis der Entwicklung sei daher im Grunde bis heute recht zwiespältig.

Lukas Vischer, „Der Ökumenismus in der römisch-katholischen Kirche seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 10, Oktober 1967, S. 458–464.

In dieser „Fortsetzung“ seines oben angeführten Artikels geht Vischer ausführlicher auf die ökumenische Aktivität der römisch-katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil ein. Dabei spielen das Sekretariat für die Einheit und der von diesem Sekretariat herausgegebene erste Teil des Ökumenischen Direktoriums eine besondere Rolle. Wichtig sind ferner die

Gespräche, die zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem Lutherischen Weltbund, der anglikanischen Kirche und der methodistischen Kirche in Gang gekommen sind. Vischer beschreibt Arbeit und Ergebnisse dieser Gespräche, soweit sie vorliegen, unter besonderer Berücksichtigung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK.

Es könne sein, meint Vischer, daß der Papst unter Ökumenismus eine römisch-katholische Aktivität versteht, „die darauf zielt, mit anderen Kirchen zusammen die Einheit wiederherzustellen, die in der römisch-katholischen Kirche bereits Wirklichkeit ist und auch in den anderen Kirchen nie ganz verloren gegangen ist“. Die so geartete ökumenische Aktivität aber werde vom Papst kräftig unterstützt.

Vischer versucht trotz dieses römischen Verständnisses von „Ökumene“, die ökumenischen Kontakte mit Rom positiv zu sehen, vor allem die inoffiziellen, die nach seiner Meinung zuweilen ein beredtes Zeugnis ablegen für die Ungeduld hinsichtlich des noch ausstehenden gemeinsamen Zeugnisses und des gemeinsamen Handelns.

Ansgar Ahlbrecht, „Bemerkungen zum Ökumenischen Direktorium“, *Unsancta*, Heft 3/1967, S. 141–146.

Dr. Ahlbrecht befaßt sich mit einer der in Vischers Aufsatz genannten „Ausführungsbestimmungen“, dem Ökumenischen Direktorium. Er begrüßt die Grundtendenz des Direktoriums und hebt besonders lobend hervor, daß sich das Direktorium auch mit Fragen des kirchlichen Alltags der Gemeinden befasse.

Es hat in Deutschland auf katholischer Seite schon lange einige ökumenische Aktivitäten gegeben, meist von Einzelinitiativen getragen (wie etwa das Ökumenische Institut der Abtei Niederaltaich, aus der Pater Ahlbrecht stammt). Nunmehr sollen

„offizielle“ ökumenische Gremien geschaffen werden, die nach Meinung Ahlbrechts gut beraten wären, wenn sie in ihre Arbeit von vornherein die „freien“ Institutionen einbeziehen würden.

Ahlbrecht spart auch nicht mit kritischen Anmerkungen. So meint er, es werde über die Anerkennung der Taufe im Grunde nichts Neues gesagt und auch beim „Übertritt“ sei man bereits so verfahren, wie es das Direktorium fordert. Für bedeutsam dagegen hält er die Umbenennung der „Gebetsoktav“ in „Gebetswoche“, womit man eine deutliche Abwendung von der Absicht Wattsons (Rückkehr der „getrennten Brüder“ nach Rom) zugunsten der Intention des Abbé Couturier (Einigung wie und wann und mit welchen Mitteln Christus selbst sie will) vollzogen habe.

Aufs Ganze gesehen, meint Ahlbrecht, werde zu vielem, was in der Gemeinschaft, im geistlichen Tun mit den getrennten Brüdern längst praktiziert werde, nun auch das kirchenamtliche Plazet gegeben.

Johannes Weygand, „Das Bekenntnis als konstituierendes Element kirchlicher Gruppenbildung? Zur Funktion der ‚Basisformel‘ in der Ökumene“, Deutsches Pfarrerberblatt, Nr. 20, 2. Ausgabe Oktober 1967, S. 663–664.

Zum diffizilen Problem der Funktion der Basisformel meint Weygand: Das „Bekenntnis“ könne nie zur Begründung der Gemeinschaft unter den Christen herangezogen werden. Diesen Satz unterstreicht er durch einen Verweis auf die derzeitige lutherische Haltung in der Frage der Abendmahlgemeinschaft, wo nicht die Person und Tat Jesu, sondern vielmehr das lutherische Verständnis davon entscheidend sei. Er folgert daraus: Der Name Christi verbinde (das müsse zur Bruderschaft genügen), das Verständnis der Person und Tat Christi dagegen unterscheide (und werde es immer tun). Die Ökumene müsse mit der Bruderschaft beginnen, und man müsse die „Basis“ schaffen, indem man einander im Namen Jesu annehme.

Peter Brunner, „Reform — Reformation, Einst — Heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen“, Kerygma und Dogma, Heft 3/1967, S. 150–183.

Der Ort des Dialoges mit der römisch-katholischen Kirche sei heute durch das II. Vatikanische Konzil und durch das 450. Gedächtnisjahr der Ablaßthesen Luthers bestimmt. Eine doppelte Aporie im Blick auf den Begriff „Reformation“ bietet Brunner im ersten Teil seines Aufsatzes Anlaß zu einer gründlichen Klärung der Geschichte des Begriffes „reformatio“. In einem zweiten Teil wird das Wesentliche im Ursprung der Ereignisse, die zur Reformation führten, von Brunner untersucht. In einem dritten Gang stellt er das den evangelischen Kirchen eigene Verständnis von Reformation dar. Nach diesen Vorarbeiten wendet er die gewonnenen Ergebnisse auf das evangelisch-katholische Gespräch an. Besondere Aufmerksamkeit widmet Brunner dabei der Möglichkeit (oder Unmöglichkeit!) der Integration des Glaubensartikels von der Rechtfertigung in die katholische Dogmatik.

Jacob Kumaresan, „Rechtfertigungslehre und indische christliche Theologie“, Luthertische Monatshefte, Heft 10, Oktober 1967, S. 492–497.

Angesichts der Fragen nach einer „einheimischen Theologie“ der jungen Kirchen ist dieser Artikel des lutherischen Professors aus Madras von besonderer Bedeutung. Er behandelt sein Thema in vier Abschnitten: 1. Rechtfertigung und indisches christliches Denken; 2. Rechtfertigung und Predigt; 3. Rechtfertigung und Evangelisation (Anliegen der Kirche in einer Minderheitssituation) und 4. Rechtfertigung und christliche Einheit (Anwendung des vorhergehenden auf die Beziehung zwischen der lutherischen Kirche und der Kirche von Süd-Indien).

Theodor Müller-Krüger, „Der indonesische Protestantismus im Jahre 1967“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 3, August 1967, S. 113–124.

Müller-Krüger gibt nach längerem Aufenthalt in Indonesien einen eindrucksvollen Bericht über die Lage der Christen in jenem Lande:

Nach der Phase der „gelenkten Demokratie“ Sukarnos und nach seiner Entmachtung kommt die Staatsdoktrin „Pantjasila“ wieder zur Geltung. Erste „sila“ (Säule) ist die Anerkennung der Herrschaft des einen Gottes. Der Staat will positiv „religionsneutral“ sein.

Die Kirchen hatten versucht, sich unter Sukarno nicht der Staatsräson zu beugen und ihre ökumenischen Beziehungen aufrechtzuerhalten. An der nach dem Staatsstreich einsetzenden Kommunistenverfolgung nahmen die Christen nicht teil. Sie verlangten vielmehr ordentliche Gerichte. Den Inhaftierten und den Hinterbliebenen wandten sie ihre besondere Aufmerksamkeit und Liebe zu.

Es gehört zum Indonesiertum, eine Religion zu haben. Religion ist selbst in der Universität noch Pflichtfach. Die kleine Minderheit der Christen ist sehr aktiv. „Heiden“ sind unmodern. Erstaunlich ist, daß sich die „Heiden“ von ihrem Heidentum weg nicht dem einflußreichen Islam, der 90% der Bevölkerung ausmacht, sondern in erster Linie dem Christentum anschließen. Die Spannungen zwischen Islam und Christentum sind im Wachsen begriffen. Die Einsatzmöglichkeiten der Kirchen sind begrenzt durch Pfarrer- und Lehrermangel.

Viele diakonische und Bildungsprojekte der Kirchen kommen wegen ihrer großen Armut nicht zum Tragen. Ohne ausländische Hilfe wäre die kirchliche und ökumenische Arbeit in Indonesien gar nicht durchführbar. Die ökumenische Zusammenarbeit einzelner Kirchen wird durch die gelgebenden ausländischen Missionsge-

sellschaften oft stark behindert. Fernziel des Nationalen Kirchenrates ist: Eine ökumenische Kirche. Die Gemeinsamkeit des Glaubens wird schon heute höher geschätzt als die historischen Unterscheidungen.

*Berichte von der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 29. Juli bis 9. August 1967 in Bristol*

J. Robert Nelson, „Faith and Order Goes Secular“, *The Christian Century*, 30. August 1967, S. 1092–1093.

Die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist ein sehr wichtiger Teil der gesamten Arbeit des Ökumenischen Rates (ÖRK), aber eben nur ein Teil. In Bristol wurden verschiedene Studienarbeiten zur Vorlage in Uppsala abgeschlossen. Für den Bericht, der der Einheitssektion zugrunde liegen wird, wurde eine stärkere Berücksichtigung des Wirkens des Heiligen Geistes gefordert, die dann auch in neuen Entwürfen zum Ausdruck gebracht wurde.

Die Säkularisierung von Glauben und Kirchenverfassung sei im Bericht über „Gott in Natur und Geschichte“ sichtbar geworden. Hier habe man ernsthaft versucht, die philosophische und wissenschaftliche Revolution unserer Zeit ernst zu nehmen. Die Fortsetzung der Arbeit erfolge unter dem neuen Thema „Der Mensch in Natur und Geschichte“. Das Gespräch mit den konservativen Evangelikalen sei stark intensiviert worden ebenso wie das mit der römisch-katholischen Kirche.

*Weitere Berichte:*

Heinz Renkewitz, „Um die Katholizität in der Kirche“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 10, Oktober 1967, S. 447–451.

„Tagung der Faith and Order-Kommission in Bristol“, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 3. Heft, Juli bis September 1967, S. 212–215.

„Faith and Order. Neue Entwicklung mit alten Problemen“, Herder-Korrespondenz, Heft 9, September 1967, S. 417-419.

John G. Weller, „W. C. C. Faith and Order Commission“, Voyage, Nr. 5, September/Oktober 1967, S. 7-10.

*Berichte über die Tagung des ökumenischen Zentralausschusses vom 15.-26. August 1967 in Heraklion, Kreta*

Hanfried Krüger, „Die Weichen sind gestellt für Uppsala“, Lutherische Monatshefte, Heft 9, September 1967, S. 436-441.

Dr. Krüger gibt hier eine systematische Übersicht über die 20. Sitzung des Zentralausschusses seit seiner Gründung im Jahre 1948. Der erste Schwerpunkt, das zentrale Thema „Evangelisation“ habe sich auf Grund der notwendigen Besinnung über das gemeinsame christliche Zeugnis mit den konservativen Evangelikalen und der römisch-katholischen Kirche ergeben.

Zweiter Schwerpunkt der Tagung sei die Rede von Generalsekretär Dr. Blake gewesen mit ihren Fragen bezüglich der „modernen“ Theologie und der Strukturveränderungen im Ökumenischen Rat. Zu den „profilertesten und erregendsten Berichten“ an den Zentralausschuß habe das Referat von Dr. Vischer über die diesjährige Sitzung der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ gehört (vgl. ÖR 4/1967, S. 375ff.). Diese Kommission werde immer stärker zum „Koordinator und Katalysator der theologischen Gespräche im ÖRK ... gerade auch gegenüber Nichtmitgliedskirchen“.

Krüger geht in seiner Darstellung außerdem ein auf den zweiten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK, auf den Bericht Paul Abrechts über Kirche und Gesellschaft, auf Fragen der KKIA, auf die Vorbereitungen für Uppsala und schließt mit einem kritischen Ausblick: Aus der

„Sackgasse“, in welcher sich der ÖRK befinde, könne im Grunde nur ein Ernstnehmen des ÖRK durch die Mitgliedskirchen führen, „denn“, so fragt Krüger angesichts der von Landesbischof Lilje erhobenen Forderung nach „neuen Impulsen“ abschließend, „sind die ‚alten Impulse‘, die ihn (sc. den ÖRK) einst ins Leben riefen, schon ausgeschöpft und wirksam geworden, ja überhaupt nur voll ins Blickfeld gekommen?“

Harold E. Fey, „World Council and World“, The Christian Century, 13. September 1967, S. 1151-1122\*).

Fey bietet einen lebendigen, anschaulichen Bericht der Zentralausschußsitzung unter anderem mit interessanten Skizzen über das Zustandekommen der Stellungnahmen des Zentralausschusses zum Nahost-Problem und zu Vietnam.

*Weitere Berichte:*

Hanns Lilje, „Ökumenischer Sommer“, Sonntagsblatt, Nr. 35, 27. August 1967, S. 12.

Ders., „Alles war reichlich und gut“, Sonntagsblatt, Nr. 36, 3. September 1967, S. 1, 2 und 13.

Heinz Gstrein, „Die Eintracht des Ersten Jahrtausends“, Rheinischer Merkur, Nr. 36, 8. September 1967, S. 17.

Gerhard Rein, „Einfluß der Orthodoxen wächst“, Christ und Welt, Nr. 35, 1. September 1967, S. 10.

Hans-Wolfgang Heßler, „Nicht Superkirche, sondern freie Gemeinschaft“, Weg und Wahrheit, Nr. 41, 3. September 1967.

„Der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen in Heraklion“, Herder-Korrespondenz, Heft 10, Oktober 1967, S. 467-472.

Henri Fesquet, „Der Ökumenische Rat steht in einer schwierigen Periode“, Junge Kirche, Heft 9, September 1967, S.

532–534 (Übersetzung von Berichten in *Le Monde* vom 27. und 28. August 1967). (Vgl. auch Heft 10 der *Jungen Kirche*, S. 107 ff.)

Georges Richard-Molard, „La torpeur de l'été“, *Réforme*, Nr. 11/12, 2. September 1967, S. 3f.

Kenneth Sansbury, „Basic Questions for the World Council of Churches“, *Voyage*, Nr. 5, September/Oktobre 1967, S. 3–6.

S. M. Holsteijn, „Kreta. Internationaal Kon-takt“, *Gemeenschap der Kerken*, Nr. 9, September 1967, S. 175–178.

*Berichte von der Konferenz Europäischer Kirchen vom 29. September bis 5. Oktober 1967 in Pörttschach*

Wolf Rüdiger Schmidt, „Bericht von der Konferenz Europäischer Kirchen“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 11, November 1967, S. 514–517.

Klaus Lefringhausen, „Die Aufgabe der europäischen Kirchen heute“, *Junge Kirche*, Heft 11, November 1967, S. 623–631.

Heinrich Stubbe, „Die Nachzügler vom Wörthersee“, *Christ und Welt*, Nr. 41, 13. Oktober 1967, S. 14.

Otmar Schulz, „Die KEK wird mündig“, *Der Evangelist*, Nr. 48, November 1967, S. 570.

Marc-André Ledoux, „L'Europe des Églises“, *Réforme*, Nr. 1178, 14. Oktober 1967, S. 11.

Michael De-la-Noy, „Politics divide“, *New Christian*, Nr. 54, 19. Oktober 1967, S. 4.

Geoffrey Beck, „The Churches' Mission in Europe“, *The British Weekly*, 19. Oktober 1967, S. 3.

„*Kirche und Gesellschaft*“:  
*Theologie der Revolution*

Klaus Lefringhausen, „Zur Problematik einer Theologie der Revolution“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 10, Oktober 1967, S. 451–455.

Günter Linnenbrink, „Zur Problematik einer ‚Theologie der Revolution‘“, *Weltmissionsdienst*, Nr. 7, Mai 1967, S. 1–5.

Gonzales Castillo-Cardenas, „Christen und der Kampf um eine neue soziale Ordnung in Latein-Amerika“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 8, 1967, S. 286–293.

Vitali Borovoi, „Herausforderung und Relevanz der Theologie in der sozialen Revolution unserer Zeit“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 8, 1967, S. 293–296.

(Bei diesen beiden Aufsätzen handelt es sich um den Abdruck zweier Vorträge der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf.)

Giorgio Girardet, „The Problem of Revolution and Christian Theology“, *Communio Viatorum*, Nr. 1, 1967, S. 13–32.

Amedeo Molnár, „Zwischen Revolution und Krieg“, ebd., S. 33–44.

J. S. Trojan, „The Theological Problem of Revolution“, ebd., S. 45–52.

J. M. Lochman, „Social Theology in a Revolutionary Age“, ebd., S. 53–60.

Markus Barth, „Developing Dialogue between Marxists and Christians“, *Ecumenical Studies*, Nr. 3, Sommer 1967, S. 385–405.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Reinhard Groscurth, „Lutherisch-Reformierte Gespräche in Europa 1964–1967“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 8, August 1967, S. 358–361.

Karl Halaski, „Welche Teile unseres reformierten Bekenntnisses sind bei einer Vereinigung der reformierten Gemeinde mit der lutherischen Gemeinde zu einer Vereinigten evangelischen Gemeinde unaufgebbbar?“, Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 23, S. 250–252.

Basil Hall, „The Early Success and Gradual Decline of Lutheranism in England, 1520–1600“, Concordia Theological Monthly, Nr. 9, Oktober 1967, S. 576–595.

R. Slenczka, „Die Orthodoxie in der Sicht der evangelischen Theologie“, Stimme der Orthodoxie, Nr. 8, 1967, S. 28–35.

Bertold Spuler, „Die orthodoxen Kirchen“, Internationale Kirchliche Zeitschrift, 3. Heft, Juli–September 1967, S. 165–187.

„Fragen der Theologie und des religiösen Lebens“, Herder-Korrespondenz, 11. Heft, November 1967, S. 526–542.

Cecil Northcott, „Protestant Reactions to New-Style Papacy“, Church Times, 15. September 1967, S. 10.

Ernst Lange, „Kirche für andere“, Evangelische Theologie, Nr. 10, 1967, S. 513–546.

(Dies ist eine erweiterte Wiedergabe der Antrittsvorlesung Ernst Langes an der Kirchlichen Hochschule Berlin (12. Mai 1965). Inzwischen ist Lange zum Direktor der Abteilung für Ökumenische Aktivität beim ÖRK in Genf berufen worden.)

Angesichts des Themas der Vierten Vollversammlung des ÖRK „Siehe, ich mache alles neu“ bekommt die Frage der „Bekehrung“ ein neues Gewicht. Nicht zuletzt aus diesem Grunde hat das Juliheft 1967 der Ecumenical Review diesen Problembereich auf 67 Seiten durch Paul Löffler, N.A. Nissiotis, Billy Graham, C. H. Hwang, Christoph Barth u. a. eingehend untersuchen lassen. Da die Beiträge auch im Blick auf die Fragen der „Evangelisation“ (Heraklion!) und des „Dialogs“ (Gemeinsame Arbeitsgruppe!) von Bedeutung sind, sei hier besonders auf jenes Heft verwiesen.

Die Oktober-Nummer von The Ecumenical Review widmet 93 Seiten den Problemen der Entwicklungsländer. Nach einer Einführung des Inders Itty folgen Beiträge von Parmar, Kuin, C. T. Kurien, von Pater Paul Verghese u. a. Es gibt kaum ein Problem der „Dritten Welt“, das hier nicht irgendwie zur Sprache käme. Außerdem bringt dieses Heft Dokumente der Zentralaussschussitzung in Heraklion/Kreta. Im einzelnen enthält dieser Teil: Den Bericht des Generalsekretärs, den Bericht des Exekutivausschusses, die Stellungnahmen zum Nahen Osten, zu Vietnam, über den Hunger (Food Gap), über Spanien und über Nigeria, den zweiten offiziellen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK, den Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II (Auszüge) und ein Arbeitsdokument „Über den ökumenischen Dialog“, das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe vorbereitet worden war.

## Ökumenisches Studien- und Arbeitsmaterial

Soeben ist das Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 7/8 erschienen. Es enthält in vollem Wortlaut alle die Studienarbeiten, die von der Faith and Order-Konferenz in Bristol 1967 angenommen wurden. Es sind dies: 1. Gott in Natur

und Geschichte, 2. Schrift und Tradition, a) Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung, b) Patristische Studien in ökumenischer Sicht, c) Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Be-

wegung, 3. Die Heilige Eucharistie, 4. Die Kirche und das jüdische Volk. In einem Namensverzeichnis werden alle Mitglieder der Kommission aufgeführt, die an diesen Studienarbeiten mitgewirkt haben. Lukas Vischer schrieb das Vorwort, Reinhard Groscurth das Nachwort.

Die hier wiedergegebenen Studienarbeiten haben sich über Jahre hingezogen. Die nun vorliegenden Ergebnisse sind für die gesamte ökumenische Studienarbeit von größter Bedeutung. Das Heft dürfte eigentlich in keiner Bibliothek fehlen. Es bietet jedem ökumenisch Interessierten wertvollstes Material (es ist zum Preise von DM 9,-, für Bezieger der Rundschau DM 7,50, beim Evangelischen Missionsverlag, 7000 Stuttgart-S, Heusteigstraße 34, zu beziehen).

Nunmehr liegen auch die Schlußberichte der Westeuropäischen und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe zur Studie über die *missionarische Struktur der Gemeinde* abgeschlossen vor. Sie sind unter dem Titel „Die Kirche für Andere“ vom Verlagsbüro des Ökumenischen Rates der Kirchen herausgegeben worden. Das 152 Seiten starke Büchlein ist zum Preis von DM 4,80 im Buchhandel erhältlich. Diese Schlußberichte vermögen besonders an-

gesichts des gegenwärtigen Fragens um die Struktur der Kirche überaus wertvolle Hilfe zu leisten.

Wir weisen ferner hin auf den Band 33 der Evangelischen Zeitbuchreihe „Polis“, die vom EVZ-Verlag Zürich herausgegeben wird. Dieser Band enthält unter dem Titel „Auf dem Weg. Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft“ Berichte und Texte zur Frage der lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft, zusammengestellt und herausgegeben vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung.

Die November-Ausgabe der Zeitschrift *Laity* enthält den offiziellen Bericht der Weltkonsultation „Service of Laymen Abroad“, die im Juni d. Js. in der Evangelischen Akademie in Loccum 60 Teilnehmer aus 24 Ländern zusammenführte.

Handreichung zur „Gebetswoche für die Einheit der Christen“ 1968: „Zum Lobe seiner Herrlichkeit“. Für den Gebrauch bei der persönlichen Andacht und in der Gemeinde. 20 Seiten mit Bibeltexten, Meditationen und Gebeten. Einzeln DM —,20, ab 50 Stück DM —,15, ab 500 Stück DM —,12.

(Zu beziehen vom Evangelischen Missionsverlag, 7000 Stuttgart 1, Heusteigstr. 34.)

## Neue Bücher

### ÖKUMENISCHE BESINNUNG

W. A. Visser't Hooft, Ökumenischer Aufbruch. Hauptschriften Band 2. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1967. 341 Seiten. Leinen DM 28,-

Der Kreuz-Verlag legt mit dem zweiten Band der Hauptschriften W. A. Visser't Hoofts, des ersten Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, ein Werk vor, das in keiner guten theologischen Bücherei und erst recht nicht in einer Bücherei, die ökumenisch ausgerichtet ist, fehlen dürfte. Was wir bereits in der Besprechung des ersten Bandes gesagt haben, muß hier wie-

derholt werden: diese Sammlung der Vorträge und Vorlesungen Visser't Hoofts stellt „einen ungemein lebendigen und unentbehrlichen Kommentar zur Geschichte der ökumenischen Bewegung dar“. Der zweite Band enthält unter den Überschriften „Grundlagen“, „Schritte“ und „Aufgaben“ 32 Vorträge, Aufsätze, Predigten und Berichte aus den Jahren 1933–1967. Besonders interessant ist eine Vorlesung aus dem Jahre 1933 zu dem Thema „Nicht-römischer Katholizismus und Protestantismus“. So mußte man 1933 noch vorsichtig formulieren, um nicht der Sache zu schaden, die man vortragen wollte. Heute wür-

de Visser't Hooft sicher einfach „Katholizismus und Protestantismus“ sagen. In dieser Vorlesung findet sich der Satz: „Es ist leichter, einander mißzuverstehen . . . , als einander zu verstehen . . . Wenn wir aber glauben, daß es Gott ist, der uns in diese bestimmte historische Situation gestellt hat, in der die Diskussion unvermeidlich geworden ist, müssen wir diese Prüfung annehmen in der Hoffnung, daß wir sie bestehen können und durch sie gereinigt werden.“ Diese Sätze sind auch heute noch gültig. Sie zeigen aber, welchen weiten Weg die ökumenische Bewegung in den vergangenen 35 Jahren zurückgelegt hat. Wie dieser Weg verlaufen ist, das zeigen die verschiedenen Beiträge in sehr lebendiger Schilderung auf. Der letzte Beitrag, ein Vortrag Visser't Hoofts aus dem Sommer 1967, stellt die Frage „Wohin führt der Weg?“. Die Antwort muß man selber lesen. Armin Boyens

*Wolfdieter Theurer C. Ss. R.*, Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Geleitwort von W. A. Visser't Hooft. Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1967. 285 Seiten. Kart. DM 42,50.

Es gibt nur wenige Bücher, von denen man sagen kann, daß sie in keiner ökumenischen Studienbibliothek fehlen dürften. Von der vorliegenden Arbeit gilt das ohne Einschränkung. Der Autor, Dogmatiker an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars am Inn, ist in seiner überaus sorgfältigen und viele bisher unausgeschöpfte Quellen heranziehenden Untersuchung den geschichtlichen Wurzeln wie den theologischen Komponenten nachgegangen, aus denen die 1961 in Neu-Delhi angenommene Basis des Ökumenischen Rates erwachsen ist. Dies geschieht in drei Teilen, deren erster sich mit dem christologischen „Kern der Basis“ befaßt, während der zweite die sich in zahlreichen Diskussionen vollziehende trinitarische „Entfaltung der Basis“ zum Gegenstand hat und der

dritte durch eine Analyse des gegenwärtigen Textes das doxologische „Selbstverständnis der Basis“ interpretiert. Daß im dritten Teil die Linien auch in das II. Vaticanum hinein ausgezogen werden (Seite 235ff.), erhebt die Studie über ihre sachgegebenen Grenzen zu unmittelbarer ökumenischer Relevanz und Aktualität in der Begegnung mit Rom — wie sie ja überhaupt als ganze ein bemerkenswerter Beitrag von römisch-katholischer Seite zum ökumenischen Gespräch ist.

Die erreichbare Literatur ist in erstaunlicher Vollständigkeit genannt und ausgewertet. (Zwei Lücken fielen dem Rezensenten auf: S. 51 wird in Anm. 145 die von Lukas Vischer herausgegebene deutsche Ausgabe der Faith and Order-Dokumente „Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung“, München 1965, ausgelassen, und auf S. 107 hätte in Anm. 308 unter der Literatur „zur theologisch-ökumenischen Gesamtbedeutung“ von Neu-Delhi auch das Sonderheft 1–2/1962 der „Ökumenischen Rundschau“ zu diesem Fragenkreis erwähnt werden können).

Man würde aber den Wert dieser Arbeit zu gering einschätzen, wenn man ihn ausschließlich an wissenschaftlichen Maßstäben messen wollte. Hier werden die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates mit ihrer eigenen Geschichte konfrontiert, auf den tragenden Grund ihrer Gemeinschaft hingeführt und zur Besinnung über ihren künftigen Weg angeleitet. Visser't Hooft sagt darum mit Recht in seinem Geleitwort: „Diese Studie über die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen ist meines Erachtens einer der wichtigsten Beiträge zum Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung, die in den letzten Jahren erschienen sind.“ Kg.

*Johannes Brosseder*, Ökumenische Theologie. Geschichte — Probleme. (Theologische Fragen Heute, Bd. 10.) Max Hueber Verlag, München 1967. 169 Seiten. Kart. DM 5,80.

Diese Untersuchung ist aus der Arbeit an dem 1964 gegründeten Institut für Ökumenische Theologie der Universität München (röm.-kath.) hervorgegangen. Der Verfasser geht von der These aus, daß der Begriff „Ökumenische Theologie“ „für die christliche Theologie aller Konfessionen ... heute zu einer Wahrhaftigkeitsfrage geworden“ ist. In einem ersten geschichtlichen Teil behandelt der Autor die „früheren Formen konfessioneller Begegnung“, die als Vorläufer oder Gegenstück ökumenischer Theologie angesehen werden können: Polemik, Irenik und Unionstheologie, Symbolik und Konfessionskunde. Der zweite Teil, der dem Thema „Ökumenische Theologie“ gewidmet ist, beginnt mit einer Erörterung des Verhältnisses zwischen Kontroverstheologie und ökumenischer Theologie. Es wird die These aufgestellt, daß die „Kontroverstheologie ein bedeutender, aber auch wiederum nicht zu überschätzender Teil“ der ökumenischen Theologie ist. Sie steht aber durch ihr „direktes Bedenken der Differenzen im zwischenkirchlichen Gespräch letztlich in der Gefahr, den Blick für die Mannigfaltigkeit in der Einheit verdecken zu helfen“.

Ausführlich schildert der Verfasser die Konzeption der ökumenischen Theologie Gustave Thils, eines der bedeutendsten römisch-katholischen Ökumeniker. Mit Thils tritt der Verfasser ein für eine ökumenische Theologie als Dimension der ganzen Theologie.

Der zweite Vertreter ökumenischer Theologie, mit dem sich der Verfasser beschäftigt, ist der Protestant Hans-Heinrich Wolf, der in seiner Konzeption ökumenischer Theologie den engen Zusammenhang zwischen Mission und Einheit der Kirche betont. Dieser Teil wird abgeschlossen mit einer Untersuchung der Bedeutung des Begriffs ökumenisch für die Funktion der Theologie.

Zu welchem Ergebnis kommt die Untersuchung? In einem kurzen Schlußkapitel versucht der Verfasser sein Ergebnis zu-

sammenzufassen. Ökumenische Theologie erfordert für ihn Bekehrung. Dazu gehört auch, daß ökumenische Theologie als Dimension und Strukturelement aller Theologie nicht so vermessen sein darf zu glauben, sie könne die Einheit der Kirche wiederherstellen. Andererseits aber muß und darf sie auf ihre Weise in allen Disziplinen dazu mithelfen, das Christuszeugnis im Dialog mit den anderen Kirchen unverfälscht, klar und deutlich, auch in Verantwortung gegenüber der eigenen Tradition herauszustellen. Mit diesen Sätzen schließt sich der Verfasser eng den vom Ökumenismus-Dekret, Absatz 8, aufgezeigten Richtlinien an. Armin Boyens

*Eugen Walter*, Alle meine Quellen sind in dir. 1962. 154 Seiten. Leinen DM 8,40.

*Stephen Neill*, Anglikanisches Bewußtsein. 1962. 251 Seiten. Leinen DM 12,80.

*Gerhard Barning*, Gefäß des Worts. Vom evangelischen Christentum. 1964. 220 Seiten. Leinen DM 14,80.

*Panagiotis Bratsiotis*, Von der griechischen Orthodoxie. 1966. 156 Seiten. Leinen DM 13,80.

Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Günter Stachel. Band 1-4. Echter-Verlag, Würzburg.

Diesen vier Bänden liegt die ökumenisch überaus bemerkenswerte und bedenkenswerte Erkenntnis zugrunde, daß die Einheit der Christenheit nicht nur auf die Übereinstimmung in Lehrfragen abzustellen ist, sondern mit unwägbareren Faktoren glaubens- und lebensbestimmender Art zu rechnen hat, die den einzelnen in seiner Kirche und Konfession festhalten. Das Aufspüren dieser „Herzengründe“, wie der Herausgeber sie nennt, läßt uns verlernen, „voneinander zu erwarten, was keiner von uns leisten kann“, vermag uns aber andererseits „zu größerer Achtung voreinander und schließlich brüderlicher Liebe zueinander“ zu verhelfen (Einleitung zu Bd. 1). Mit anderen Worten: es geht darum, an

individuellen Beispielen das Typische, das innere Lebenszentrum der einzelnen Konfessionen herauszustellen, das sich in seiner bindenden Kraft gegenüber allen intellektuellen Verständigungsbemühungen als stärker erweist.

Ist das gesteckte Ziel erreicht? Man wird das nicht uneingeschränkt bejahen können, was ganz einfach darin seinen Grund haben dürfte, daß jeder das Charakteristische seiner Konfession eben letztlich doch nur durch das Prisma seiner persönlichen Erfahrung zu sehen und damit nicht in vollem Sinne allgemeingültig wiederzugeben vermag. Vor allem aber hätte es im vorhinein einer strafferen Gesamtplanung bedurft, um durch eine gewisse Einheitlichkeit in der Anlage der Selbstdarstellungen bessere Vergleichsmöglichkeiten zu bieten. Trotzdem — der Versuch bleibt reizvoll und instruktiv. Freilich ist zu bedauern, daß neben dem römisch-katholischen, dem protestantischen, dem anglikanischen und dem orthodoxen Standpunkt nicht auch eine der großen Freikirchen zu Worte gekommen ist. Ohne sie ist die Palette kirchlicher Existenz- und Lebensformen im ökumenischen Bereich nun einmal nicht vollständig. Die Reihe gilt aber offenbar als abgeschlossen.

Den Anfang macht der röm.-kath. Pfarrer und Schriftsteller *Eugen Walter*. Wenn sich der Leser durch die ermüdend langen Zitate aus Schriften von J. A. Möhler und J. H. Newman in den ersten Kapiteln hindurchgekämpft hat, stößt er auf eine Fülle geistlicher Einsichten und Erkenntnisse, die um so beachtenswerter sind, als das Manuskript bereits vor Beginn des II. Vatikanischen Konzils abgeschlossen wurde. Allerdings besteht für den Verf. das Ziel der Einigungsbemühungen noch eindeutig in der „Heimkehr ins Vaterhaus“, will heißen: in den Schoß der römischen Kirche (S. 99 u. passim). Nichtsdestoweniger wirken die verständnisvolle Weite und die irenische Gesinnung, von denen das Buch bestimmt ist, echt und wohltuend.

Bischof *Stephen Neill* läßt uns „anglikanisches Bewußtsein“ kennenlernen, indem er uns in seine bewegte Lebensgeschichte hineinnimmt. Diese fesselnd geschriebene Autobiographie mag zwar in manchem den Rahmen und die Zielsetzung der Reihe sprengen, aber sie vermittelt über die Stationen des persönlichen Lebensweges ein faszinierendes, atmosphärisch dichtes Bild von Geist, Wesen und Gegenwartssituation der anglikanischen Kirche. Alle, die Bischof Neill auch aus der ökumenischen Bewegung kennen, werden für dieses Lebenszeugnis dankbar sein.

Als am wenigsten befriedigend empfundenet der Rezensent den dritten Band, den der hamburgische lutherische Pfarrer *Gerhard Bartning* verfaßt hat, obwohl es wahrscheinlich die geistig weitgespannteste und auch geistvollste Abhandlung unter den vier Bänden sein dürfte. Aber ist das, was hier an Hand von Rosenstock-Huessy, C. G. Jung, v. Uexküll, Tillich u. a. mit naturwissenschaftlichen und tiefenpsychologischen Kategorien als „evangelisches Christentum“ dargeboten wird, in verbindlicher Breite als typisch anzusprechen? Erkennt sich darin auch nur der gebildete, kirchentreue evangelische Christ wieder, und wird der Angehörige einer anderen Konfession daraus entnehmen können, was die unaufgebbaren Kennzeichen reformatorischen Glaubens sind? Hier scheint uns bei allem Respekt vor dem immensen Wissen und dem großen sittlichen Ernst des Verfassers die Einsicht in die evangelischen Grundpositionen durch eine allzu komplizierte Begrifflichkeit und Gedankenführung weithin erschwert zu sein.

Ein Meisterstück findet der Leser schließlich in dem vierten Band, der aus der Feder des Athener Professors für Altes Testament, *Panagiotis Bratsiotis*, stammt. Hier verbindet sich ein in seiner Exaktheit unübertreffbarer kirchenkundlicher Abriß mit einer aus tiefem orthodoxen Glauben gelebten Frömmigkeit zu einem überzeugenden Ganzen. Prof. Bratsiotis spricht nicht

aus introvertierter Selbstbezogenheit und Abgeschlossenheit heraus, wie sie den Orthodoxen oft nachgesagt wird, sondern aus der lebendigen Begegnung mit anderen Kirchen und Konfessionen, die ihm durch jahrzehntelange Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung zuteil geworden ist. Gerade das läßt aufmerksam auf die kritischen Bemerkungen hören, die er gegenüber Weg und Arbeitsmethoden im Blick auf die Einigung der Christenheit anzubringen hat.

Alles in allem darf man Herausgeber und Verlag für das mit diesen vier Bänden unternommene Bemühen einer ökumenischen Interpretation und Verständigung „von innen her“ Anerkennung und Dank sagen. Gerade dort aber, wo man diese Selbstdarstellungen für ungenügend oder ergänzungsbedürftig hält, sollte eigenes Prüfen, Fragen und Nachdenken den beschrittenen Weg fortsetzen. Kg.

J. Corbon, M. Bouttier, G. Khodre, La Parole de Dieu. 163 Seiten.

N. A. Nissiotis, Ph. Maury, P. A. Liégé, L'Eglise dans le Monde. 184 Seiten.

J. Jullien, P. L'Huillier, J. Ellul, Les chrétiens et l'état. 184 Seiten.

G. Crespy, P. Evdokimov, Chr. Duquoc, Le mariage. 184 Seiten.

Band 1-4 von Eglises en dialogue. Editions Maison Mamé, Tours 1966/67.

Diese Reihe will das Gespräch zwischen den Kirchen auf eine solide theologische Basis stellen; darum werden verschiedene, die Kirche betreffende Probleme je in der Sicht einer bestimmten Kirche dargestellt. Jedes Buch hat drei Autoren, von denen je einer der katholischen, orthodoxen oder protestantischen Kirche angehört.

Das Gespräch zwischen Christen verschiedener Tradition kann nur dann vorankommen, wenn man um die Offenbarung als dem entscheidenden Gespräch zwischen Gott und den Menschen weiß. Diese Anrede Gottes als Bekundung seiner

Herrschaft über die ganze Welt legt das Verhältnis der Christen zur Welt fest. In der Zuwendung zur Welt stoßen die Christen sofort auf das Phänomen des Staates. Hier ist nüchterner Realismus geboten, der ohne jede Illusion in ihm die nützliche, nötige, aber von mancherlei Ideologien bedrohte Ordnungsmacht sieht.

In der Welt hat die Ehe eine wichtige Aufgabe. Die Zuordnung von Mann und Frau in diesem Bund wird mit aller Entschiedenheit auf eine biblische Grundlage gestellt; Einheit und Dauerhaftigkeit der Ehe ist umschlossen vom Bunde Gottes mit seinem Volk. Die Mischehe widerspricht der in der Ehe angelegten und gewollten Einheit; doch kann ihr in ihrem ökumenischen Charakter eine wichtige Brückenfunktion im Blick auf die Begegnung und Verständigung zwischen den verschiedenen Kirchen zukommen.

Diese Bücher vermitteln wichtige Anregungen, stellen oft gute gegenseitige Korrekturen dar und helfen dazu, den Dialog in konkreter Weise zu führen.

Rudolf Pfisterer

*Neue Grenzen.* Ökumenisches Christentum morgen. Herausgegeben von Klaus von Bismarck und Walter Dirks unter Mitwirkung von Ingo Hermann. Bd. 2. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1967. 221 Seiten. Leinen DM 19,80.

Dem ersten Band „Neue Grenzen“, der vorwiegend theologische Themen enthielt (vgl. ÖR 3/1966, S. 303), folgte in diesem Jahr der zweite, ebenfalls aus einer Sendereihe hervorgegangene Band.

Der Band erschien in bestem Sinne „rechtzeitig“, denn selten waren die Fragen, die er behandelt, so lebendig wie zur Zeit: „Wagnis und Gefährdung der Demokratie“, „Gefahren für den Frieden“, „Die Sozialarbeit der christlichen Kirchen“, „Die Problematik der Konfessionen und der Kirchen in der deutschen Politik, Kirche und Schule“ etc.; all das sind Fragenkreise, die nicht zuletzt auf Grund der Weltkon-

ferenz für Kirche und Gesellschaft, Genf 1966, Laien und Theologen in gleicher Weise bewegen.

Besondere Erwähnung verdienen unter den durchweg guten Beiträgen die Referate von Hans Jochen Margull („Vor der sozialen Revolution“), von Visser't Hooft (den man sich vielleicht etwas ausführlicher gewünscht hätte), von Nissiotis und Willebrands zu ökumenischen Kernfragen.

An diesem Buch wird erneut deutlich, wie wahrhaft „allumfassend“ der Begriff „Ökumene“ ist. Otmar Schulz

*Wilhelm Averbek*, Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie. Bonifacius Druckerei, Paderborn 1967. 846 Seiten. Leinen DM 48,-.

Die mit der Constitutio de Sacra Liturgia in Gang gebrachte Reform der Messe (Landessprache und neue Eucharistiegebete) hat in der römisch-katholischen Theologie zur neuen Beachtung des evangelischen Gottesdienstes und seiner Theologie geführt. Es scheint, als ob die katholische Theologie das Vorhandensein eucharistischen Denkens und Lebens außerhalb der katholischen Kirchen im Suchen nach einer eigenen neuen Gestalt erst jetzt wirklich entdeckte.

Die Reihe der Veröffentlichungen (u. a. Seemann und Meyer) ist mit dem umfangreichen Werk von A. um ein hervorragendes und typisches Werk ergänzt worden. Leidenschaftsloses Bemühen um das Verständnis der lutherischen Tradition aus sich heraus geben ihm einen hohen Wert. Der Rezensent hat noch keine so sorgfältige, lückenlose und zuverlässige Darstellung der Geschichte des reformatorischen Gottesdienstes bis zum Ersten Weltkrieg (Teil I) und der neueren innerevangelischen Diskussion bis 1958 (Teil II) in der Hand gehabt. Sie wird jedem, der auf diesem Gebiete ernsthaft zu arbeiten gedenkt, künftig unentbehrlich sein, auch wenn das historische Interesse das systematische in

den Hintergrund treten läßt und die Darstellung sich oft einer allzu genauen Vollständigkeit befleißigt, die die Lesbarkeit erschwert.

Ausgangspunkt ist die Frage, inwiefern der Eucharistie ein Opfercharakter eignet. Die Antwort wird am Schluß skizziert: Die latreutische und soteriologische Bedeutung der Menschheit Jesu als causa exemplaris der neuen Menschheit wird in beiden Traditionen verschieden gesehen. Dem lutherischen „GOTT und Mensch“ steht das katholische „GOTT und MENSCH“ gegenüber. Es zeigt sich, daß der Opfercharakter auch in der katholischen Tradition noch nicht hinlänglich geklärt und daß die lutherische Schau an diesem Punkt von eigentümlichen Hemmnissen bestimmt ist.

Das Thema Gottesdienst und Opfer ist uns heute neu gestellt, wenn wir auf dem Grund der Heiligen Schrift bleiben wollen. Der Beitrag von W. Averbek wird bei seiner Klärung besondere Bedeutung haben. Es wäre ihm zu wünschen, daß er die ihm gebührende Beachtung findet.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

*R. T. Beckwith*, Prayer Book Revision and Anglican Unity. Prayer Book Reform Series. Church Book Room Press, Ltd., London 1967. 24 Seiten. Brosch. Sh 3/,-.

Das Heft enthält auf S. 1-11 den eigentlichen Aufsatz zum Thema, auf S. 12-24 als Anhang eine Analyse von Gebeten aus verschiedenen, innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft gebräuchlichen Gebetbüchern und aus Gottesdienstordnungen, die zum versuchsweisen Gebrauch auf begrenzte Zeit freigegeben wurden, im Hinblick auf Gebete für die Verstorbenen, Formulierungen aus dem Bereich des Opfergedankens beim heiligen Abendmahl und Richtlinien für die Aufbewahrung der Elemente zum Zwecke der Krankenkommunion, wobei jeweils liberale und anglo-katholische Abweichungen von Form und Inhalt des Common Prayer Book von 1662 herausgestellt werden. Den Anlaß für die

Untersuchung bilden die Bestrebungen zur Revision des Common Prayer Book der Kirche von England. Bedwith stellt sie in den weiteren Rahmen ähnlicher Bemühungen in Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft von den USA bis nach Japan. Er unterscheidet dabei exklusive Revisionen (bei denen der Wille der Mehrheit für alle bindend wird), Revisionen mit Ordnungen zum wahlweisen Gebrauch und einmütige Revisionen („bei denen neue Lehrformulierungen, denen nicht alle Beteiligten zustimmen können, bewußt ausgeschlossen werden“ S. 9), und befürwortet selbst das letztgenannte Verfahren. Denn – und das ist seine Hauptthese – Einheit entspringt aus wahrer Liebe, die untrennbar mit wahren Glauben verbunden ist. Die positive Bewertung, die von daher die Bestandteile des Common Prayer Book erfahren, und (gerade um der Liebe zu den Brüdern willen) die Forderung nach exakten Formulierungen des Glaubens auch in der Gegenwart tun wohl und verdienen Beachtung auch über die Grenzen der anglikanischen Gemeinschaft hinaus. Claus Kemper

*Michael Hollis*, Einheit kommt aus der Zukunft. (Weltmission heute, H. 31/32.) Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1967. 72 Seiten. Geh. DM 3,20.

Um die Kirche von Südinien (CSI), die nun zwei Jahrzehnte besteht, ist es in letzter Zeit still geworden. Die Sensation des Experiments hat der Bewährung im Alltag Platz gemacht, und das ist gut so. Erstaunlich bleibt, daß das südindische Beispiel noch immer keine Nachfolger gefunden hat. Der erste Moderator der Kirche hat dies zum Anlaß genommen, um zweierlei klarzustellen: Wenn anderswo die Sache der Kircheneinheit scheinbar an Dringlichkeit eingebüßt hat, so liegt das jedenfalls nicht an der CSI. Sie ist konsequent und mutig an der CSI. Sie ist weitergegangen, der ihr aufgegeben ist, und alle Widrigkeiten, die sie dabei von innen und von außen zu bestehen hatte, haben sie an diesem Weg nicht irre-

machen können. Die Herausforderung für die getrennten Kirchen – das ist das andere – hat damit eher noch an Nachdruck gewonnen, ohne daß doch die CSI sich als das einzig mögliche und verbindliche Unionsmodell darstellen wollte.

Der Verf. schreibt aus intimster Kenntnis und eigener Erfahrung, und die Übersetzung von G. Hoffmann hat diesen Ton des persönlichen Engagements trefflich zu wahren gewußt. Leider beschränken sich die Quellen- und Literaturhinweise auf das englische Material; einige deutsche Publikationen hätten doch auch genannt werden können. Ebenso fehlt hier und da eine erläuternde Anmerkung für Leser, die nicht mit allen erwähnten Namen und Vorgängen vertraut sind.

Hans-Werner Gensichen

## REFORMATION

*Richard Friedenthal*, Luther. Sein Leben und seine Zeit. R. Piper & Co. Verlag, München 1967. 681 Seiten. Leinen DM 28,-.

Der durch seine Goethe-Biographie weiten Kreisen bekannt gewordene Verfasser legte nach jahrelangen Vorarbeiten zum Reformationsjubiläum dieses Lutherbuch vor. Es ist bemerkenswerterweise die einzige umfassende (allerdings die Jahre 1530 bis 1546 stark verkürzende) Lebensbeschreibung des Reformators, die aus diesem Anlaß – und dazu noch aus der Feder eines Nichttheologen – erschienen ist. Friedenthal hat nach Ausweis des Quellenverzeichnisses alles ihm erreichbare Material – die authentische und zeitgenössische ebenso wie die sekundäre Literatur – mit unbezweifelbarer Sorgfalt verarbeitet und ausgewertet, dazu den Stoff in einem Register aufgeschlüsselt und mit Zeittafel und Bildern versehen. Wer nun freilich meint, in diesem umfangreichen Buch das zwar gewichtige, aber spröde Produkt gelehrter Geschichtsforschung vermuten zu sollen, sieht sich angenehm enttäuscht. Frieden-

thal hat aus den Ergebnissen seiner mit wissenschaftlicher Akribie betriebenen Studien ein farbenkräftiges Bild komponiert, dessen Einzelzüge überzeugen und dessen Gesamteindruck schlechthin faszinierend ist. Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Reformation gewinnt ein fast atemberaubendes Leben, erschließt, erklärt und begründet den Werdegang und das Wirken des Reformators und bildet damit die Folie für die entscheidenden Wendepunkte, die den Schritt in eine neue Epoche christlicher und kirchlicher Existenz markieren.

Gewiß – Friedenthal ist kein Theologe. Die inneren Entwicklungen und Konflikte, die Luthers theologische Erkenntnisse vorbereiteten und auslösten, treten gegenüber den dramatischen äußeren Ereignissen spürbar zurück, sind in ihrer ganzen Tiefe sicherlich nicht immer genügend erfaßt und gewürdigt. Aber das kann den Dank dafür, daß wir zu einer Zeit, da die Neigung rein historischer Wertung oder gar Abwertung der Reformation nicht gerade gering ist, eine so großartige und gegenwartsnahe Darstellung von Leben und Umwelt Martin Luthers erhalten haben, nicht schmälern. Dies Werk wird mit Recht einen würdigen Platz in der Reihe der großen Biographien der Weltliteratur beanspruchen dürfen.

Kg.

*Peter Meinhold, Luther heute. Wirken und Theologie Martin Luthers, des Reformators der Kirche, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.* Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1967. 222 Seiten. Kart. DM 16,-.

*Reformation im Bild. Orte und Menschen um Luther.* Herausgegeben von Peter Meinhold. Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1967. 160 Seiten, davon 128 Bildseiten. Engl. brosch. DM 16,-.

Die fast kompandienhaft geraffte und mit Quellen wohlunterbaute Darstellung des Wirkens und der Theologie Martin Luthers läßt zunächst noch nicht die unmittelbare Gegenwartsbezogenheit erken-

nen, um die es dem Verf. dem Titel wie dem Vorwort nach geht. Daß die Erneuerung der Kirche gemäß der monastischen Tradition des Mittelalters für Luther Mittelpunkt seines Lebenswerkes war und blieb, findet der Verf. – in Abwehr einseitig individualistischer Verengung der reformatorischen Intention – durch das heutige katholische Lutherbild bestätigt, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Auf diesem Hintergrund entfaltet er „Luthers ökumenische Bedeutung“, die in der ständigen Erneuerung der Kirche, in der Gründung kirchlicher Einheit auf das Christusbekenntnis, im Glauben als alleinigem Grund christlicher Existenz, in der Weltbewahrung und in der geschichtsgestaltenden Kraft des Glaubens bestehe. Das alles sind sicher keine umstürzend neuen Erkenntnisse, aber sie bedürfen in der Tat immer neuen Bedenkens, um Luthers Werk für die ganze Christenheit fruchtbar zu machen.

Zur Veranschaulichung des reformatorischen Geschehens leistet der vom gleichen Verfasser herausgegebene dreisprachige (deutsch-englisch-schwedische) Bildband „Orte und Menschen um Luther“ willkommene Dienste.

Kg.

*Reformation in Europa.* Herausgegeben von Oskar Thulin. 150 Seiten Text mit 40 Abbildungen und 200 Seiten Kunst- drucktafeln mit 259 Abbildungen. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1967. Leinen DM 29,50.

Diese sich aus 13 Beiträgen zusammensetzende Reformationsgeschichte Europas – eine Lizenzausgabe aus der DDR – umfaßt beides: historisch zuverlässige und allgemeinverständlich gehaltene Abrisse der Entstehung, des Verlaufs und der Auswirkungen der Reformation in ihren verschiedenartigen Wurzeln und Ausprägungen in den einzelnen Ländern wie auch ein vorzügliches zeitdokumentarisches Bildmaterial, das den Darstellungen unmittelbare Lebendigkeit und konkrete Anschau-

lichkeit verleiht. Dabei ist die Gesamtausrichtung des Sammelwerks keineswegs retrospektiv oder apologetisch orientiert, sie will auch nicht nur die erregenden Geschichtsabläufe des 16. Jahrhunderts objektiv erheben und wiedergeben, sondern aus dem damaligen erbitterten Ringen der Konfessionen ein ökumenisch positives und vorwärtsweisendes Fazit ziehen, denn „sie verhalten sich gerade durch die Auseinandersetzung schließlich zur Klärung und Läuterung“ (S. 6). Die geistige Höhenlage wie auch die praktischen Hinweise in Literaturverzeichnis, Zeittafel und Personenregister heben diesen prachtvoll ausgestatteten Band weit über das Niveau eines „Hausbuches“ vergangener Zeiten, gewährleisten vielmehr dadurch neben der nutzbringenden persönlichen Lektüre auch mancherlei Verwendungszwecke in Unterricht und Gemeinde. Kg.

*Die Bedeutung der Reformation für die Welt von morgen.* Zweiundzwanzig Beiträge aus neun Ländern. Herausgegeben von Rainer Schmidt. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1967. 309 Seiten. Paperback DM 12,80.

Diese Artikelreihe, im „Deutschen Pfarrerbblatt“ während des Reformationsgedenkjahres 1967 veröffentlicht, steht unter den verschiedensten Aspekten, die jedoch alle darauf hinauslaufen, „die Wirkungen der Reformation, die Reaktionen, die sie auslöst, ihre Zukunftsdynamik, somit die Erwartungen, die Kirche und Welt auf sie setzen können, in einiger Breite und Vielseitigkeit bewußt zu machen“ (S. 299). Das ist ein breitgefächertes Programm, und die Artikel entsprechen denn auch in ihren oft recht kontrastierenden Themensetzungen und Verfassern dieser Vielfalt. Geistes- und kirchengeschichtliche Betrachtungen wechseln mit theologisch oder praktisch orientierten Abhandlungen – alle in mehr oder weniger organischer Anknüpfung an das Reformationsgeschehen. Unter den ökumenisch relevanten Beiträgen seien hervor-

gehoben: Ernst Benz „Symbole und Ereignisse der Reformation“, Roger Schutz „Im Provisorium leben“, Peter Bläser „Die ökumenische Bedeutung der Reformation“, Martin Stöhr „Erwägungen zum Thema Reformation und Revolution“ und Gerhard Zweynert „Luthers Stimme zu einer Lehre von der Kirche“.

Der Herausgeber hat die gemeinsame Ausrichtung dieser Sammlung auf die Reformation darin gesehen, daß sie „Mut zur Tiefe, Mut zur Weite und Mut zum Dieben“ machen wolle. Das ist ein ebenso hoher wie verpflichtender Anspruch, dem man gerne auch dann Berechtigung zuerkennt und Wirkung wünscht, wenn und wo es zum Ganzen wie im einzelnen Kritisches zu sagen gäbe. Kg.

#### CATHOLICA

*Handbuch theologischer Grundbegriffe.* Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Heinrich Fries. 2 Bände. Kösel-Verlag, München 1962/63. 880 bzw. 966 Seiten. Leinen DM 140,-.

In dem Augenblick, da die großen Konfessionen sich anschicken, ein neues Miteinander zu finden, stellt sich heraus, daß es – auf beiden Seiten! – weithin an der nötigen Kenntnis des sprachlichen und begrifflichen Rüstzeugs fehlt, um ein fruchtbares Gespräch führen zu können. Unter diesem Gesichtspunkt wird man gerade auf nichtkatholischer Seite das vorliegende Handbuch dankbar begrüßen, obwohl es zunächst nicht in engerem Sinne als Instrumentarium zwischenkirchlicher Verständigung gedacht ist. Indem es aber eine sich an den wesentlichen Grund- und Leitbegriffen orientierende Selbstdarstellung der katholischen Theologie bietet, gewinnt es ganz von selbst eine gar nicht hoch genug einzuschätzende ökumenische Relevanz.

Die 157 Monographien werden weiter aufgeschlüsselt durch 30 Seiten mit Stichwörtern. Wenn auch unter ihnen merkwür-

digerweise „Ökumene“ oder „ökumenisch“ nicht auftauchen, so zeugen doch die Darstellungen — das Werk ist schon während des Konzils erschienen — von dem Geist der Neubesinnung, der die katholische Theologie seither prägt, und dessen Entwicklung ja eben auch nicht von heute auf morgen erfolgt ist, sondern sich in den zurückliegenden Jahrzehnten erst allmählich angebahnt hat.

Dem Herausgeber, einem der führenden Ökumeniker des deutschen Katholizismus, ist es gelungen, nicht nur einen hochqualifizierten Mitarbeiterkreis von fast 100 bekannten Fachgelehrten zu gewinnen, sondern diesen auch in einer alle Vielfalt und Verschiedenheit überbrückenden und doch zugleich erhaltenden Gesamtleistung zu verbinden. Diese Geschlossenheit zeigt sich schon im Aufriß der einzelnen Abhandlungen, die meist mit der Untersuchung des biblischen Befundes beginnen, sodann die geschichtlichen Tatbestände erheben und mit einer systematischen Wertung und Einordnung abschließen. Diktion und Gedankenführung der Artikel sind bewußt so klar und verständlich gehalten, daß auch der Nichttheologe Nutzen davon haben kann.

Wer sich heute an ökumenischen Begegnungen und Diskussionen mit römischen Katholiken beteiligt, ist es seinen Gesprächspartnern schuldig, die in diesem Werk gebotenen Informationen zur Kenntnis genommen zu haben. Kg.

*Das Zweite Vatikanische Konzil.* Vorträge katholischer und evangelischer Theologen über den „Ökumenismus“. (Schriften des Ökumenischen Archivs, Bd. IV. Hrsg. von Prof. D. Friedrich Siegmund-Schultze.) Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1967. 153 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Die neun Vorträge angesehener evangelischer und katholischer Theologen (Beckmann, Bläser, Jaeger, Kinder, Meinhold, Sartory, Scheele, Stakemeier, Stählin), die

während der Konzilszeit vom Ökumenischen Archiv in Soest veranstaltet wurden, können mit Recht von Prof. Siegmund-Schultze in seinem Vorwort als greifbarer Ausdruck des „großen Fortschrittes der ökumenischen Bewegung innerhalb der christlichen Kirchen“ angesprochen werden. Tatsächlich liegt gerade in der Widerspiegelung dieses Faktums Gewicht und bleibendes Interesse des IV. Bandes der Reihe „Schriften des Ökumenischen Archivs“. Da von den neun Referenten nur Kardinal Jaeger und Prof. Stakemeier in unmittelbarer Beziehung zum Konzilsvorgang standen, wäre vielleicht ein Titel angemessener gewesen, der den Umbruch ökumenischen Denkens unmittelbarer herausstellte. Unter dem jetzigen Titel könnte der wertvolle Band leicht mit Erwartungen zur Hand genommen werden, die sein Inhalt nicht erfüllen kann und welche die Vorträge selbst zum größeren Teil nicht erfüllen wollen. Dennoch steht näher oder entfernter das Konzilsgeschehen als großer Bewegter hinter den einzelnen Berichten und Entwürfen, und es ist eindrucksvoll zu sehen, welche umformende Kraft von ihm auf so verschieden geprägte Persönlichkeiten und in die kirchlichen Welten, aus denen sie kommen, ausgegangen ist.

Werner Küppers

*Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit.* Lateinischer und deutscher Text. Kommentare von P. Pavan, J. Willebrands, E.-J. de Smedt, J. Hamer OP, J. Courtney Murray SJ, Y. Congar OP, P. Benoit OP. Hrsg. von J. Hamer OP und Y. Congar OP. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XX, Hrg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut). Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. 300 Seiten. Leinen DM 24,-.

Hier wird ein historisches und systematisches Quellen- und Kommentarwerk von hohem Anspruch und Rang vorgelegt. Im ersten Teil steht der lateinische Text der

Erklärung und seine deutsche Übersetzung. Der zweite Teil bringt in sieben Kapiteln die Geschichte des Textes, die Entwicklung der kirchlichen Lehre über die Religionsfreiheit seit Pius IX. sowie systematische, biblisch-theologische, pastoral-theologische Abhandlungen und ein Kapitel über „Religionsfreiheit und Ökumenismus“. Im Anhang sind wichtige weitere Verlautbarungen zur Religionsfreiheit aus der römisch-katholischen Kirche, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Vereinten Nationen auszugsweise oder ganz abgedruckt.

Der knappe verfügbare Raum erlaubt nur wenige Hinweise: 1. Für den Leser außerordentlich lehrreich ist (am Beispiel der Erklärung) die minutiöse Darstellung der immensen Arbeit, die Konzilskommissionen und -väter zu leisten hatten, wenn man sich das ganze Corpus der Konzilsdokumente vor Augen hält. 2. Das Buch bietet Darstellung und Kommentierung aus römisch-katholischer Sicht. Kritik etwa an der These vom „Fortschritt der katholischen Lehre“ (S. 125ff.) muß daher beim behandelten Gegenstand und nicht bei der Darstellung ansetzen. 3. Um den theologischen Konsensus im ÖRK hinsichtlich der Religionsfreiheit noch deutlicher werden zu lassen, als dies in den beiden abgedruckten Dokumenten der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 geschieht, wäre der Abdruck wenigstens des ersten Teils der Erklärung von Amsterdam 1948 in einem sonst so vollständigen Dokumentarband wünschenswert gewesen. 4. Im Sach- und Personenverzeichnis vermißt man Hinweise auf die Dokumente und Personen aus dem ÖRK und der UNO, die im Band selbst mit großer Genauigkeit aufgeführt und genannt sind.

Claus Kemper

*Die Kirche in der Welt von heute.* Kommentar zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“. Hrg. Guilherme Barauna, deutsche Bearbeitung Viktor Schurr. Otto Müller Verlag, Salzburg 1967. 570 Seiten. Leinen DM 50,-.

25 international bekannte Fachleute, die zum großen Teil am Entstehen der Konzilsdokumente selbst beteiligt waren, haben der weltweiten interessierten Öffentlichkeit einen gleichzeitig in sechs Sprachen erschienenen Kommentar vorgelegt, dem man ohne Übertreibung kirchengeschichtliche Bedeutung zusprechen kann. Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute war selbst schon das kennzeichnendste Ergebnis des II. Vatikanischen Konzils. Es hat die Kirche aus der „Gefahr einer systematischen Sterilisierung der Heilswahrheit“ (S. 536) gerettet. Diese Rettung hat eine Geschichte, die sich aus innerkirchlichen Kämpfen, Kompromissen, Resignationen und schließlich dem Durchbruch progressiver Strömungen zusammensetzt. Es gehört mit zur Bedeutsamkeit des vorliegenden Bandes, das geschichtliche Werden des Konzilsdokumentes von Augen- und Tatzeugen der Nachwelt überliefert und damit erklärenden Hintergrund zum Verständnis der Texte gezeichnet zu haben. Die aufgenommenen Beiträge sind wohlthuend kurz, zum größten Teil kritisch und dynamisch. Zu Worte kommen zahlreiche Nationen, Konfessionen und politische Richtungen. Am Ende steht kein Fazit, doch alles zielt darauf hin, ist Teil eines solchen.

Wie bei vergleichbaren ökumenischen Konferenzen ist eine kaum zu übersehende Fülle von Richtigkeiten und neuen Aspekten gesagt, gedeutet und kommentiert worden. Geist und Atmosphäre des Konzils schimmern in allen Beiträgen eindrucksvoll durch. Doch eine ebenso große geistige Leistung wie Vorbereitung und Durchführung eines Konzils ist das Einbringen und Sichern des Ertrages. Dieser Band ist vielleicht ein gutes Modell für solches Bemühen; im ökumenischen Bereich vielleicht ein Anfang für die Auswertung weltweiter Dialoge überhaupt, wobei ein Fazit sicher nicht verbal formulierbar ist, sondern nur durch die gelebte Kirchengeschichte gezogen werden kann.

Ein vielseitiges Register erleichtert die Arbeit mit diesem Band.

Klaus Lefringhausen

*Über den Fortschritt der Völker.* Die Entwicklungszyklika Papst Pauls VI. „Populorum progressio“. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von Heinrich Krauss SJ. Herder-Bücherei Band 286. DM 2,80.

Die ebenso erregende wie umstrittene Sozialzyklika Papst Pauls VI. „Über den Fortschritt der Völker“ vom 26. März 1967 wird hier nicht nur in vollem Wortlaut dargeboten und kommentiert, sondern in einer ausführlichen Einleitung auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Situation in den Entwicklungsländern wie im Zusammenhang der katholischen Soziallehre gesehen und gedeutet. Parallelen und Querverbindungen zu den Ergebnissen der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ legen sich auf Schritt und Tritt nahe, werden aber nicht ausdrücklich hervorgehoben. Reichliche Quellenangaben und ein Stichwortregister machen dies Taschenbuch auch für das ökumenische Gespräch zu einer wirklichen Studienanleitung und -hilfe.

Kg.

*Rudolf J. Ehrlich*, Rom – Widersacher oder Partner? Zur Frage der Einheit der Kirchen. Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1967. 276 Seiten. Leinen DM 25,60.

Der Verfasser, Pfarrer der schottischen Kirche und Dozent für deutschsprachige Theologie am New College in Edinburgh, stellt eine die skeptischen Feinde wie die enthusiastischen Freunde des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche und Theologie in gleichem Maße provozierende Frage, ob man diesen Gesprächspartner als Feind oder Freund, Gegner oder Verbündeten zu betrachten habe.

Zunächst wird „der Beginn des gegenwärtigen Dialogs“ mit Hilfe der Auffassungen des Konvertiten Louis Bouyer, sodann „die Entwicklung des gegenwärtigen

Dialogs“ an Hand der Theologumena von Hans Küng dargestellt. Nähe wie Ferne zur evangelischen Sicht, insbesondere der Rechtfertigungsproblematik, wird mit Hilfe zahlreicher Zitate aus Luther, Calvin und Karl Barth – in dessen Gefolgschaft der Verfasser unverkennbar steht – nachgewiesen.

In einem dritten Teil, der auch Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils berücksichtigt, werden „Hindernisse auf dem Wege zur Einheit“ aufgezeigt, zu denen Ehrlich neben noch nicht überbrückten Gegensätzen in der Rechtfertigungslehre auch Meinungsverschiedenheiten in der Christologie und in der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche, Schrift und Tradition rechnet. Das Ergebnis ist, daß die getrennten Kirchen heute hinsichtlich des Dialogs Partner und Verbündete, daß sie aber hinsichtlich weiter Gebiete der Theologie noch Gegner seien. Der Erfolg des Dialogs werde aber bereits darin sichtbar, daß man sich auch dort noch füreinander verantwortlich fühle, wo man sich gegenseitig in Frage stelle. Die Einigung der Christen könne nur das Werk Christi sein. Ihm sollten Protestanten und Katholiken zu Füßen liegen, was sie noch hindere, sichtbar eins zu werden.

Wir haben in dem vorliegenden Buch also eine in ökumenischem Geist geschriebene kontroverstheologische Arbeit vor uns, die gerade in ihrem Rückgang auf die reformatorischen Fragestellungen besondere Beachtung verdient. Daß die Arbeit ursprünglich englisch geschrieben ist (von H. Locher in ein flüssiges Deutsch gebracht), kommt ihrer Lesbarkeit (auch für interessierte Nichttheologen) durchaus zugute.

Ulrich Valeske

*Richard Kliem OP*, Die katholische Predigt. Texte und Analysen. (Sammlung Dieterich Band 313.) Carl Schünemann Verlag, Bremen 1967. 397 Seiten. Gebunden DM 17,80.

Als Gegenstück zur „evangelischen Predigt“, die Joachim Konrad dargestellt hatte

(vgl. ÖR 4/1967 S. 412), ist nun ein katholischer Band erschienen, sachkundig zusammengestellt und kommentiert von dem Dominikanerpater und Dozenten für Homiletik an der Albertus-Magnus-Akademie, Dr. Richard W. Kliem, in Walberberg. Das Schwergewicht liegt auf der Predigt der Gegenwart — nur zu verständlich, wenn man bedenkt, daß erst durch die Bibelbewegung und die liturgische Bewegung die Predigt den ihr gebührenden Platz im katholischen Gottesdienst gewonnen bzw. wiedergewonnen hat. Daß diese Entwicklungen eine Revision der herkömmlichen Urteile gegenüber der katholischen Predigt erfordern, wird durch die Lektüre der dargebotenen Textauslegungen und Meditationen samt den dazu gegebenen Erläuterungen überzeugend belegt. Leider sind die Predigten nur dem deutschen Katholizismus entnommen, bieten aber in diesem Rahmen typische Beispiele aus den verschiedenen Bereichen katholischer Verkündigung heute.

Der Herausgeber verzichtet darauf, Grundsätze der Predigtanalyse aufzustellen, „da solche in der katholischen Homiletik noch nicht umfangreich genug für die heutige Situation entwickelt worden sind“ (S. 10), und verweist bemerkenswerterweise statt dessen auf die diesbezüglichen Ausführungen im Parallelband von J. Konrad. Dafür wird das Buch mit einigen Leitgedanken für eine heutige katholische Homiletik abgeschlossen, die eine nicht zu verkennende Neubesinnung auf diesem Gebiet widerspiegeln und in vielem eine erstaunliche Nähe zum evangelischen Predigtverständnis aufweisen — ein Zeichen dafür, wie sich die Konfessionen auch in der Verantwortung und Wahrnehmung ihres gemeinsamen Verkündigungsauftrags begegnen. Kg.

*Wilhelm Bartz*, Sekten heute. Lehre, Organisation, Verbreitung. Herder-Bücherei Band 291. DM 2,90.

Zehn der bedeutendsten „Sekten“ unserer Tage werden in diesem Taschenbuch sorgfältig analysiert und auf ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben geprüft: Quäker, Siebenten-Tags-Adventisten, Neupostolische Kirche, Mormonen, Christliche Wissenschaft, Bahá'í-Weltreligion, Zeugen Jehovas, Gemeinde Christi, Pfingstbewegung, Christengemeinschaft. Untersuchung wie Beurteilung erfolgen in einem nicht nur irenischen, sondern ökumenischen Horizont. Das empfindet man an der sachlichen und präzisen Berichterstattung des Rektors der katholischen Theologischen Fakultät Trier als wohltuend und hilfreich. Die abgewogene Erhebung der Wesensmerkmale einer „Sekte“, die in den ersten beiden Kapiteln unternommen wird, bringt freilich erneut die ganze Relativität und Unzulänglichkeit solcher Maßstäbe zum Bewußtsein. Es gibt eben keine allgemeingültigen Normen, an denen man „die“ Sekte erkennen könnte. Die jeweilige Standortbestimmung richtet sich vielmehr nach der theologischen und kirchlichen Position, die zugrunde gelegt wird. Schon die Auswahl macht dies deutlich: Während die Quäker (deren Hauptgruppen immerhin Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen sind!) von Bartz dem Begriff „Sekten“ subsumiert werden, zählt Ulrich Kunz sie in „Viele Glieder — ein Leib“ zu den „Freikirchen“, und auch in dem großen Sektenbuch von Kurt Hutten „Seher-Grübler-Enthusiasten“ tauchen sie nicht als solche auf. Doch gerade diese Grundsatzfragen lösen Denkanstöße aus, die das Büchlein über die verlässlichen Informationen hinaus auch für den nichtkatholischen Lesernutzbringend machen. Kg.

*Alois Spindeler* (Hrsg.), Eins vor Gott. Gebetbuch für konfessionsverschiedene Ehen. Mit einem Vorwort von Augustinus Kardinal Bea. Verlag Wort und Werk, Köln 1967. 240 Seiten und acht ganzseitige Bildtafeln. Zweifarbig auf Bibeldruckpapier. Format 9,5 x 13,5 cm. Plastik DM 9,80.

Unter dem Titel „Eins vor Gott“ liegt hier der erste Versuch vor, ein Gebetbuch für konfessionsverschiedene Ehen zu schaffen. Solch ein Gebetbuch könnte gewiß eine Hilfe für die Mischeheenseelsorge sein. Die äußere Aufmachung ist sehr ansprechend. Das Büchlein ist überaus handlich, biegsam gebunden, der Zweifarbendruck ist auf feinem Bibeldruckpapier ausgeführt.

Leider bleibt der Inhalt hinter der Aufmachung zurück. Man spürt den katholischen Verfasser auf Schritt und Tritt. Das beginnt beim Vorwort Kardinal Beas und endet bei den katholischen Fassungen des Vaterunsers, des Glaubensbekenntnisses, des Gloria patri und anderer liturgischer Stücke, denen nie die evangelische Fassung gegenübergestellt wird. An solch einem Büchlein hätte einfach ein gemischtes Herausgeberteam arbeiten müssen. An dieser Forderung ändern auch die singulären protestantischen Beiträge (wie z. B. Luthers Morgensegen) nichts. Zwar wird Luthers Deutsche Messe der Eucharistie (mit lateinisch-deutschem Text) angefügt, aber für Trauung, Taufe, Beichte etc. scheint es nur katholische Modelle zu geben.

Sprache und Einstellung sind sehr konservativ. Trotz der kritischen Anmerkungen ist es zu begrüßen, daß überhaupt ein Versuch in dieser Richtung unternommen wurde. In einem zweiten Anlauf sollte ein besseres Gemeinschaftswerk gelingen.

Otmar Schulz

## KIRCHENGESCHICHTE

*Friedrich-Wilhelm Fernau*, Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients. (Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Monographien.) C. W. Leske-Verlag, Opladen 1967. 184 Seiten, 2 Karten und 9 Photos. Leinen DM 24,-.

Ein ungewöhnlich reifes, ausgewogenes Buch. Der in Lausanne lebende Verfasser, den langjährige enge Kontakte mit Grie-

chen und Türken verbinden, verknüpft in einem großen Wurf die Geschichte des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel organisch einerseits mit dem 1½tausend-jährigen Wachstum der insgesamt 15 selbständigen orthodoxen Kirchen des Ostens, andererseits mit der politischen Entwicklung der Bosphorus-Stadt vom christlichen „Zweiten Rom“ (bis 1453) zur Hauptstadt des Osmanenreiches und (seit 1923) zur Welthafenstadt der türkischen Republik, die nach der Trennung des griechischen und des türkischen Nationalstaates ihr Zentrum nach Anatolien zurückverlegte. Erst mit diesem letzten Akt ist dem „ökumenischen“, das ist „Reichs“-Patriarchat, streng genommen der politische Hintergrund entzogen. Wenn aber – wie der Vf. in einer vorzüglichen Skizze des türkisch-osmanischen Systems der „Religionsvölker“ mit ihren vom Sultan bestätigten „Ethnarchen“ zeigt – der politische Daseinswert des Patriarchats am Goldenen Horn für den türkischen Staat in dem historischen Gegensatz gegen das „Erste Rom“ und sein kirchliches Haupt, den Papst, als den Führer der westlichen Christenheit und Völkerfamilie, gesehen wurde, so erhebt sich die besorgte Frage, ob nach der symbolischen Auslöschung dieses Konfliktes durch die Häupter nunmehr zweier „Schwester-Kirchen“ (vom Januar 1964 bis zum November 1967; vom Vf. bis zum Jahresschluß 1966 geschildert) noch ein weiterer Existenzgrund des orthodoxen Senior-Patriarchats für Regierung und Volk des modernen türkisch-mohammedanischen Nationalstaates ersichtlich bleibt? Gerade das möchte der Vf. freilich mit einer einprägsamen Schilderung von 1½ Jahrtausenden christlich-griechischer und seit 1453 türkischer, wechselvoller „Symbiose“ deutlich machen.

Nüchterne Statistiken, gute knappe Bibliographie, charakteristische Fotos. (Auf der Kartenskizze hat die S. 19 erwähnte kleine orthodoxe Kirche von Finnland keinen Platz gefunden. Die west-östlichen Ex-

kommunikationsbullen von 1054 richteten sich nicht nur gegen „einen kleinen Kreis von Personen“ auf beiden Seiten, sie konnten auch nicht mit deren Tod erlöschen, weil sie in beiden Fällen zugleich gegen diejenigen gerichtet wurden, welche den Verdammten und ihren „Ketzereien“ folgen, vgl. meine Dokumentation in ÖR Heft 2/1966, S. 176ff.)

Eine vorzügliche, ebenso lebendige wie besonnene, umfassend angelegte Einführung in die Welt der orthodoxen Christenheit. Hildegard Schaefer

*Konrad Onasch*, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Bd. III, Lfg. M/1. Teil.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. 133 Seiten. Kart. DM 16,80, Subskr. DM 13,50.

Das neueste Buch des Hallenser Ostkirchen-Spezialisten K. Onasch ist weniger ein Lesebuch als vielmehr eine kritische Hinführung zu den Quellen und zu der Forschung. Reiches Material aus Osteuropa — das gelegentlich kritischer gesichtet werden könnte —, aber auch aus der westdeutschen und angelsächsischen bzw. französischen wissenschaftlichen Literatur wird dargeboten. In der aus Raumgründen knappen, aber klaren Gliederung kommt (auf 7 Seiten) auch die Entwicklung des Moskauer Patriarchats gut zur Geltung, ebenso die Rolle des für das Kirche—Staat—Verhältnis wichtigen „Rates für die Angelegenheiten der Orthodoxen Kirche“ seit Oktober 1943 und seiner Nachfolgeorganisation vom Januar 1966. Kurze Bemerkungen über die derzeitige russische orthodoxe Theologie und über die kirchengeschichtlichen Grundlagen der kirchlichen „Friedensarbeit“ zeugen von unmittelbarer Vertrautheit mit diesen Fragen.

Einige Neuauflagen älterer Werke aus der ersten Hälfte der 60er Jahre sind noch nicht berücksichtigt (S. 71, 104, 126). Alles

in allem eine wesentliche, kritische Bereicherung und Vertiefung der gesamteuropäischen Erforschung der Russischen Orthodoxen Kirche, auch auf dem Gebiet der kirchlichen Literatur und Kunst.

Hildegard Schaefer

*Karl Kupisch*, Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Bd. IV, Lfg. R/2. Teil.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. 125 Seit. Kart. DM 13,80, Subskr. DM 11,—.

Um auf 125 Seiten, die auch noch zahlreiche Fußnoten mit Quellenhinweisen und Erläuterungen einschließen, die Geschichte der deutschen Landeskirchen von den Befreiungskriegen bis zum Zusammenbruch des Jahres 1945 zu schreiben, bedarf es nicht nur einer souveränen Beherrschung des Stoffs, sondern auch der Gabe anschaulichen und lebendigen Erzählens. Kupisch ist beides eigen. Man vertraut sich bei diesem kurzgefaßten Gang durch das 19. und 20. Jahrhundert gerne seiner ordnenden und sichtenden Führung an, die geschichtliche Zusammenhänge erläutert, Schwerpunkte setzt und durch pointierte Wertungen der Ereignisse, Entwicklungen und Persönlichkeiten das eigene Urteil schärfen hilft. Die Haltung der Ökumene im und zum deutschen Kirchenkampf wird in einem eigenen Kapitel behandelt. Der deutschen Freikirchen hingegen, die ja meist im 19. Jahrhundert im spannungsvollen Gegenüber zu den Landeskirchen entstanden sind, wird keine Erwähnung getan. Einige Ungenauigkeiten im Text wie vor allem auch in den Anmerkungen hätte man gerne vermieden gesehen. Kg.

*Maxime Mourin*, Der Vatikan und die Sowjetunion. Aus dem Französischen von Hildegard Krage. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1967. 380 Seiten. Ln. DM 38,—, Paperback DM 24,—.

Das Buch — typisch französisch in seiner Verbindung von Weltläufigkeit und Geist — füllt eine Lücke. Die beiden gewichtigen Bände „Rußland und Papsttum“ von E. Winter, Humboldt-Universität Berlin, welche das russisch-römische Verhältnis von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution darstellten, waren 1960–1961 erschienen, d. h. genau in den Jahren eines grundsätzlichen Wandels dieser Beziehungen. Der damals angekündigte dritte Band, der eben das Thema des Buches von Mourin behandeln sollte, ist bisher nicht erschienen; er hätte auch die von E. Winter leidenschaftlich herausgestellte Deutung der Vergangenheit in Frage stellen müssen. Der französische Diplomat und Osteuropa-Spezialist, u. a. Verfasser einer dreibändigen „Geschichte der europäischen Nationen“ 1962, weist deutlich die bedeutenden Wandlungen auf, die sich im Rom-Moskau-Verhältnis von Pius XI. bis zu Paul VI. einerseits, von Lenin zu Podgorny andererseits vollzogen. Ohne ideologische Fixierung — wenn auch mit geringerem Verständnis für die Ostkirche — vermag er durch seine reich belegte Darstellung, welche die gesamtökumenischen Entwicklungen der Epoche einbezieht, zu belehren.

Zutreffend wird m. E. die oft umgekehrt gedeutete Erklärung Chruschtschows vom 11. November 1954 als Akt der Entspannung verstanden; so hatte sie damals auch der deutsche Experte Arthur Just in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung interpretiert. Richtig wird dementsprechend der neue verhärtete Kurs gegenüber den Kirchen in der Sowjetunion mit der Wandlung der Chinabeziehungen um 1960 in Verbindung gebracht. Aber zu einfach ist die Veränderung der Statuten der Russischen Orthodoxen Kirche für die Pfarrgemeinden als „Demokratisierung“ gegenüber geistlichen „Lokal-Diktatoren“ aufgefaßt. Unmöglich ist die zweimalige Behauptung, die russischen orthodoxen Pfarrer würden „vom Staat bezahlt“ (S. 294, vgl. 165).

Dankenswert, daß in der deutschen Ausgabe die Entwicklung der beiden letzten Jahre nachgetragen und zu der zitierten französischen Literatur deutsche Übersetzungspublikationen genannt wurden.

Hildegard Schaefer

Martin Schmidt, John Wesley. Band I und II. Gotthelf-Verlag, Zürich 1953/1966. 334 und 575 Seiten. Leinen DM 16,50 und DM 35,—.

Der Heidelberger Kirchenhistoriker legt die erste wissenschaftliche Wesley-Biographie in deutscher Sprache vor. Es ist sicherlich nicht von ungefähr, daß in den letzten Jahren auch im Bereich der Kirchengeschichte die Durchlässigkeit der konfessionellen und nationalen Trennungswände zugenommen hat. Katholiken und Methodisten (Watson, Rupp) leisten Beiträge zur Lutherforschung, und der Lutheraner Martin Schmidt widmet einen Teil seiner Lebensarbeit John Wesley und der angelsächsischen Kirchengeschichte. Dieser Durchbruch wurde vor allem dadurch erzielt, daß man aus der konfessionalistischen Betrachtungsweise heraustrat und die großen Gestalten der Kirche als ökumenische Persönlichkeiten verstehen lernte.

Auch dem hier auf kurzem Raum anzudeutenden Werk hat diese Schau völlig neue Perspektiven eröffnet, so daß sogar seine Übertragung ins Englische vorgenommen wurde. Der erste, bereits 1953 erschienene Band umspannt John Wesleys Leben von 1703 bis zu seiner Bekehrung 1738. Die Darstellung erfolgt chronologisch, wobei den kirchengeschichtlichen Voraussetzungen, der puritanischen und anglikanischen Familientradition der Wesleys sowie Wesleys Aufenthalt in Georgia (Auswandererbetreuung und Indianermission) und seiner ökumenischen Öffnung gegenüber dem Herrnhuter und hallischen Pietismus und der romanischen Mystik besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Hier kann Schmidt zum Teil neue

und überraschende Ergebnisse seiner Forschung vorlegen.

Der umfangreichere zweite Band verläßt die chronologische Gliederung und ist statt dessen systematisch geordnet. In zehn großen Kapiteln wird John Wesleys Lebenswerk beschrieben. Nach der Schilderung der Anfänge und des Fortgangs der evangelistischen Bewegung folgt die Darstellung Wesleys als Organisator, sein Verhältnis zur Kirche von England, die Polemik gegen ihn (auch hier hat Schmidt die Wesley-Forschung weitergeführt), Wesley als Prediger, als theologischer Schriftsteller, als Seelsorger, als Erzieher sowie abschließend die Würdigung seiner Gesamterscheinung.

Die Biographie ist flüssig geschrieben, so daß auch der theologisch nicht Vorgebildete, aber geschichtlich Interessierte sie mit Gewinn lesen wird. Für die wissenschaftliche Arbeit stellt der Anhang mit insgesamt über 175 Seiten Anmerkungen, einem ausführlichen Register und einer das Wichtigste bietenden Bibliographie eine Fundgrube dar. (Eine umfangreichere Bibliographie von ca. 45 Seiten erschien im Zusammenhang mit M. Schmidts Arbeit von Ernst-Friedrich Sommer in den Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus, Frankfurt/M. 1966/67.) Je deutlicher die Bedeutung des 18. Jahrhunderts für die heutige ökumenische Bewegung erkannt wird, desto weniger kann an der Gestalt John Wesleys, dieses „Kirchengründers wider Willen“, vorübergegangen werden. Daher ist zu wünschen, daß durch möglichst viele Dekanats- und theologische Zentralbibliotheken diese Biographie den kirchlichen Mitarbeitern zugänglich gemacht wird. Ludwig Rott

## SOZIALETHIK

*Christian Walther*, Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik. (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Uni-

versität Zürich, Bd. II.) Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1967. 204 Seiten. Leihen DM 22,80, kart. DM 18,50.

Christian Walther, Privatdozent für systematische Theologie in Zürich und Sekretär des Lutherischen Weltbundes für sozialdiakonische Fragen, hat das Buch dem 1966 verstorbenen Professor D. Dr. Friedrich Karrenberg zum Gedenken gewidmet, der immer entscheidenden Wert darauf gelegt hat, die Sozialethik im Zentrum biblisch-reformatorischer Theologie verankert zu sehen. Der erste Teil des Buches behandelt diesen Fragenkreis.

In einem zweiten Teil erläutert Christian Walther an der Theologie zweier repräsentativer Theologen des 19. Jahrhunderts, Öttingen und Johann Wendland, den Versuch, die Gesellschaft als ein die Theologie herausforderndes Problem überhaupt zu erkennen. Es ist dies ja ein Unternehmen, das im Ganzen der akademischen Theologie des 19. Jahrhunderts außerordentlich zu kurz kommt. Am Beispiel Öttingens und Wendlands wird aber deutlich, daß der Versuch, die Gesellschaft unter den Gesichtspunkten der herkömmlichen christlichen Gesellschaftsordnung zu sehen und zu begreifen, scheitern mußte. Im Anschluß an Ernst Troeltsch schildert Walther dann das zwangsläufige Ende dieser Bemühung um die Schau einer „christlichen Welt“ oder einer „Verchristlichung der Welt“ angesichts der unaufhaltsamen Säkularisation der modernen Gesellschaft.

Ein von zentralen theologischen Erkenntnissen ausgehender Entwurf wird dann durch Friedrich Brunstädt entwickelt, indem Offenbarung und Kirche der Wirklichkeit von Welt und Gesellschaft in kritischer Auseinandersetzung konfrontiert werden. Daß auch Brunstäds Ansatz weiterhin überlagert ist von nationalen und sozialen Vorurteilen gegen die gestaltenden Elemente und Kräfte der modernen Industrie- und Wirtschaftswelt und die politische Aufgabe der Demokratie, rechtfertigt,

daß Christian Walther ihn an den Schluß der Darstellung der „älteren“ Sozialethik stellt.

Im dritten Teil schließt die Darstellung des Aufbruchs der reformatorischen Theologie durch Karl Barth und seinen Kreis an. Er unterstreicht das Recht und die Notwendigkeit der radikalen Rückfrage Karl Barths nach der theologischen Basis der Sozialethik und die Notwendigkeit der kritischen Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Ethik des Protestantismus bis hin zu den Konzeptionen des religiösen Sozialismus. Der Verf. endet mit der Anfrage gerade an diese Theologie nach der Verantwortung der Kirche für die Welt und nach dem verantwortlichen Engagement des Christen in dieser Welt im Gegensatz zu einer existentiellen oder personalen „Freiheit“ jenseits der sozialen Wirklichkeit.

Der vierte Teil entfaltet dann die „Verantwortung der Kirche für die Welt“ aus den entscheidenden Arbeiten der Ökumene. Als repräsentativer Sprecher evangelischer Theologie und Sozialethik in Deutschland und engagierter Mitarbeiter und Berater der Ökumene werden Heinz-Dietrich Wendland mit seiner Konzeption des Ortes der Kirche und Gemeinde in der Gesellschaft dargestellt, ferner die besonderen Arbeiten von Arthur Rich zur strukturellen Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen; schließlich und endlich wird mit gutem Grund und Recht entwickelt, wie Ernst Wolf Sozialethik als Explikation der „*libertas christiana*“ entfaltet hat. Gerade weil Ernst Wolf vom Ansatz Karl Barths herkommt und ihm auf seinem ganzen Weg treu geblieben ist, ist es sehr wesentlich zu sehen, wie er zu den Konsequenzen dieses theologischen Ansatzes kommt. Hans Meyer

## VERSCHIEDENES

*Arno Lehmann, Afroasiatische christliche Kunst.* Friedrich Bahn Verlag, Konstanz 1967. 286 Seiten mit 282 Abbildungen, davon 26 farbig. Leinen DM 48,-.

Schon vor mehr als einem Jahrzehnt hat Arno Lehmann, inzwischen emeritierter Professor für Religionswissenschaft und Theologie in Halle, mit der Herausgabe des Werkes „Die Kunst der Jungen Kirchen“ (1955, 21957) einen ökumenisch bahnbrechenden Dienst geleistet. Dem ersten Band ist jetzt ein zweiter gefolgt – eine Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin –, der noch umfassender und tiefer die Thematik seines Vorgängers aufgreift, ausbreitet und durchleuchtet. Das ist in der Tat ein nötiges Unternehmen, denn noch immer ist, wie der Verfasser im einleitenden Teil mit Recht vermerkt, die „Kunst der Ökumene“ eine „terra fere incognita“ (S. 9). Das gelte in erster Linie schon für die christlichen Kirchen selbst, die mit dem Begriff „Kunst“ meist nur introvertierte, auf Europa beschränkte Vorstellungen verbinden. Der Verfasser will daher mit diesem Band sein Bemühen fortsetzen, um die unser Blickfeld einengenden Mauern niederzulegen und den Reichtum christlichen Kunstschaffens in allen Kontinenten vor unseren Augen erstehen zu lassen. Der vorzügliche Bildteil gibt dazu eindrucksvolle, oftmals geradezu faszinierende und künstlerisch hervorragende Beispiele aus dem Bereich der Malerei, Plastik und Architektur in den Jungen Kirchen. Aber es sind letztlich nicht allein kunstgeschichtliche Kategorien, die an diese Werke anzulegen sind. Hier spiegelt sich vielmehr die Fülle dessen wider, der „alles in allen erfüllt“ (Eph. 1, 23). Wir sehen die formgewordenen Zeugnisse, die das Christusereignis in Geist und Vorstellungsvermögen der Völker angenommen hat, denen das Evangelium in aller Welt verkündigt wurde. So ist dieser Band über die künstlerische Leistung des einzelnen hinaus, die man selbstverständlich von Fall zu Fall verschieden beurteilen kann, zutiefst ein Anschauungsunterricht über die Ökumene, eine Brücke des Kennenlernens und Verstehens zwischen den Kirchen. Man möchte nur wünschen, daß sie von vielen zu

Gemeinde- und Unterrichtszwecken wie auch zum persönlichen Studium benutzt werde!  
Kg.

Christa Dixon, *Negro Spirituals. Wesen und Wandel geistlicher Volkslieder*. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1967. 333 Seiten. Leinen DM 42,-.

Nachdem 1965 bereits Theo Lehmanns Dissertation über Geschichte und Theologie der Negro Spirituals erschienen war (vgl. ÖR Heft 2/1967, S. 221), schaut man nun mit besonderem Interesse in die vom Jugenddienst-Verlag sehr sorgfältig gestaltete Ausgabe der Dissertation Christa Dixons über „Negro Spirituals. Wesen und Wandel geistlicher Volkslieder“. Während sich der in der DDR lebende Pfarrer Lehmann im Grunde lediglich von den Texten der Spirituals und von der verfügbaren Sekundärliteratur her orientieren konnte, von da aus allerdings zu beachtlichen Ergebnissen kam, konnte Christa Dixon als Stipendiatin des Ökumenischen Rates und der Fulbright Commission zwei Jahre am „Entstehungsort“ der Spirituals, in den USA, selbst Quellenforschung treiben, was bei ihrer stärker folkloristischen Untersuchung allerdings auch unbedingt nötig gewesen ist. Die beiden Arbeiten ergänzen sich hervorragend, weil sie von völlig verschiedenen Seiten an dasselbe Liedgut herangehen.

Der erste Teil bringt auf 116 Seiten Interpretationen der im zweiten Teil auf 179 Seiten folgenden, nach Stichworten („Heaven“, „End of Time“ etc.) geordneten Spirituals. In zwei Spalten stehen sich da Liedtext und korrespondierendes Bibelwort gegenüber, und es sind bewußt aus der Fülle der Spirituals nur solche aufgenommen worden, die einen deutlichen biblischen Bezug haben.

Grundlegenden Erörterungen über Gesetzmäßigkeiten der Volkslieder im allgemeinen und geistlicher Volkslieder im besonderen, über Interpretationsprobleme, Form und Stil des Spirituals u. a. m. folgt eine Untersuchung über die Verknüpfung

des Spirituals mit biblischen Aussagen. Auch die drei folgenden Unterthemen des Interpretationsteiles befassen sich mit der biblischen Aussage im Spiritual, ihrer Zusammenschau, ihrer Vergegenwärtigung und Ausgestaltung. Ein ausführlicher Registerteil erleichtert die gründliche Arbeit an und mit diesem Buch.

Christa Dixon versucht, bei aller wissenschaftlichen Genauigkeit und Kleinarbeit und der damit gegebenen Gefahr der sprachlichen Sprödigkeit, den großen Bogen nicht zu verlieren, der allen Spirituals nicht zuletzt dank ihres biblischen Bezuges eigen ist. Der Rezensent teilt gern ihre Hoffnung, daß es über der ernsthaften Beschäftigung mit den geistlichen Negerliedern zu neuen Impulsen für unser eigenes, nun aber wirklich genuin eigenständiges Liedschaffen kommen möge. Das wäre dann in der Tat die ökumenischste Wirkung, die dieses Buch haben könnte.

Otmar Schulz

Friedrich Hauck, *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. 3., neugestaltete Auflage. Auf 6200 Stichwörter erweitert und völlig neubearbeitet von Eberhard Herdieckerhoff. Mit einem Anhang von 200 Abkürzungen aus Theologie und Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967. 192 Seiten. Plastik DM 9,80.

Das „Theologische Fremdwörterbuch“ von Friedrich Hauck, das in erster Auflage 1950 erschien, hat in der soeben veröffentlichten dritten Auflage „ein neues Gesicht bekommen“, wie es im Vorwort heißt. Die erhebliche Erweiterung und fast völlige Neubearbeitung des Stichwortbestandes ist ausschließlich dem kirchlich-theologischen Gebiet zugute gekommen und hat zu einer entsprechenden Spezialisierung auf ein „theologisches Fachlexikon“ geführt. Der ökumenische Bereich ist erfreulich weit berücksichtigt. Theologen wie „Laien“ finden hier nahezu alles, was beim Lesen oder Schreiben schnellen Nachschlages bedarf, ohne jeweils die großen Lexika bemühen zu können oder zu müssen.  
Kg.

*Evangelischer Kirchenkalender 1968.* Notiz- und Amtskalender für den kirchlichen Dienst. Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlin. 288 Seiten. Flexibler Plastikeinband DM 4,80.

*Deutscher Pfarrer-Kalender 1968.* Herausgegeben von Günther Ruprecht. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 304 Seiten. Flexibler Plastikeinband DM 4,20.

Es ist erfreulich festzustellen, in welchem Maße diese beiden für die Hand des Pfarrers bzw. auch des kirchlichen Berufsarbeiters bestimmten Kalender ökumenisch geprägt sind und dafür praktische Hilfen und Hinweise bieten. Beide verzeichnen wichtige ökumenische Gedenktage, bringen die Texte der Gebetswoche für die Einheit der Christen in der Woche vor Pfingsten und nennen ökumenische Anschriften. Letztere sind im „Pfarrer-Kalender“ freilich erheblich ausführlicher gehalten (obwohl es auch hier Lücken gibt – warum wird der Ök. Ausschuß der VELKD aufgeführt, nicht aber der seit 1956 bestehende Ök. Ausschuß der EKU?). Beide Kalender weisen dankenswerterweise neben den katholischen und jüdischen auch auf die orthodoxen Feiertage hin (dies nun wiederum in größerer Vollständigkeit im „Kirchenkalender“). Daß die Losungen – ebenfalls ein ökumenisches Bindeglied – auch im „Pfarrer-Kalender“ in vollem Wortlaut ausgedruckt würden, wäre für den amtlichen wie persönlichen Gebrauch sicher zu begrüßen.

Erstaunlich ist übrigens der billige Preis des umfangreicheren „Pfarrer-Kalenders“ (wohingegen der „Kirchenkalender“ das bessere Papier aufweist). Beide Kalender empfehlen sich jedenfalls durch ihre Zuverlässigkeit und eben nicht zuletzt durch ihre ökumenische Weite. Kg.

*Manfred Seitz und Friedrich Thiele, Wir beten – Gebete für Menschen von heute.* MBK-Verlag, Bad Salzflufen, und Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1967. 304 Seiten. Leinen DM 13,80.

Hoffentlich klingt es nicht überheblich, aber wenn ich ein Gebetbuch herauszugeben hätte, würde ich es so und nicht anders machen. Es ist ein wahrhaft ökumenisches Gebetbuch (vgl. besonders S. 259ff.), obwohl selbstverständlich die Beiträge aus dem deutschen Sprachraum überwiegen. Die Quellenangaben sind sauber und eindeutig.

Einer sehr guten ausführlichen „Anleitung zum Beten“ von Manfred Seitz, dem Studentenfarrer in München, folgen die Gebete, die in elf Sachgruppen zusammengefaßt sind.

Im Aneignen dieser Gebete und in der Auseinandersetzung mit ihnen werden auch diejenigen eine Hilfe zum Gebet entdecken, denen das Beten heute schwerfällt, denn Sprache und Anliegen der Gebete sind in gutem Sinne modern, natürlich und verständlich, ohne Staub und Patina.

Otmar Schulz

*Gottes Lob in vielen Stimmen.* Lieder und Musik der ökumenischen Christenheit. Zusammenstellung: Hermann Then. Autor der Zwischentexte: Ulrich G. Fick. Sprecher: Robert Seibert. 30 cm – CREDO – Langspielplatte, 33 UpM, Bestell-Nr. CZ-B 1020/2. Verlag „Junge Gemeinde“, Stuttgart. DM 24,-.

Diese wahrhaft „ökumenische“ Schallplatte, die zunächst bei Philips erschien und von uns in Heft 4/1962 S. 315f. angezeigt wurde, war seit langem vergriffen. Es ist erfreulich, daß sie jetzt von einem evangelischen Verlag erneut herausgebracht wurde und damit für die Gemeinde- und Jugendarbeit wieder zur Verfügung steht. Mehr als manche theoretischen Vorträge und Diskussionen nimmt das gesungene Gotteslob des in Christus erfahrenen Heils in die Weite und Tiefe der ökumenischen Gemeinschaft hinein, zumal wenn wie hier kurze Einführungen jeweils den Zugang erschließen und die Vielfalt der Stimmen zu einem Chor verbinden. Kg.

Das Thema „Theologie der Revolution“ gehört zu jenen Fragenkreisen, die durch die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ neu aktualisiert worden sind und in Sektion III der Vollversammlung von Uppsala eine Rolle spielen werden. Der Beitrag von Prof. Tödt wertet die bisherige Diskussion aus und leitet zu weiterer Besinnung an. Er sollte daher weiteste Verbreitung finden, auch für Erörterungen auf Pfarrkonferenzen und in kirchlichen Arbeitskreisen. Sonderdrucke sind zum Preis von DM —,30 beim Verlag erhältlich.

Auch die Monatsschrift „Evangelische Theologie“ hat in ihrer uns soeben zugänglich gewordenen Dezemberrnummer (12/1967) dem gleichen Gegenstand ein Sonderheft mit Beiträgen von J. M. Lochman, Richard Shaull und Charles C. West gewidmet, auf das hier nachdrücklich verwiesen sei. Der Artikel von Charles C. West wurde auch bereits im Materialdienst der Ökumenischen Centrale versandt.

Die 150-Jahrfeier der Evangelischen Kirche der Union in Berlin brachte eine Reihe gewichtiger Vorträge, aus der wir die ökumenisch besonders relevanten Referate von Generalsekretär Dr. Blake und Dr. Lukas Vischer mit freundlicher Erlaubnis der Kirchenkanzlei der EKU in diesem Heft abdrucken. Die Gesamtausgabe der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Vorträge wird demnächst im Lettner-Verlag (Berlin) unter dem Titel „Union und Ökumene“ zum Preise von DM 7,80 erscheinen.

Die „Dokumente und Berichte“ beschäftigen sich diesmal mit jenen Gruppen, die dem Ökumenischen Rat mit Zurückhaltung oder gar Kritik gegenüberstehen, deren Berücksichtigung aber doch über den Gesprächen mit Rom und der Orthodoxie nicht zu kurz kommen darf, da ihr Einfluß weit in die Mitgliedskirchen des ÖRK hineinreicht. Die Ausführungen von einem so intimen Kenner der Verhältnisse wie Dr. Eugene L. Smith, dem Leiter des ÖRK-Büros in New York, legen es ohne weiteres nahe, die Linien auch in unsere Situation hinein auszuziehen (cf. die Bewegung „Kein anderes Evangelium“).

Sehr sorgsam sollten auch die Kontakte des ÖRK mit der Pfingstbewegung und den Siebenten-Tags-Adventisten (siehe die Berichte von Dr. Hollenweger und Dr. Hand-spicker) verfolgt werden. Sie zeigen an, wie unsere bisherigen Kategorien von „Sekte“, „Freikirche“ und „Kirche“ in Fluß geraten sind. —

Ende Januar werden die deutschen Arbeitsunterlagen für Uppsala greifbar sein (neben dem schon seit längerer Zeit vertriebenen Vorbereitungsheft für die Gemeinden), und zwar die Sektionsentwürfe mit Kommentar (etwa 140 Seiten, DM 4,50), der Tätigkeitsbericht „Von Neu-Delhi nach Uppsala“ (etwa 248 Seiten, DM 10,50) und das (in erster Linie für die Delegierten bestimmte) Arbeitsbuch (etwa 320 Seiten, DM 8,50). Alle drei Bände können beim Verlagsbüro des ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf, oder über den Buchhandel bestellt werden.

Zur „Chronik“ auf S. 63 sei nachgetragen, daß Dr. Ibiām inzwischen durch einen Brief an die kirchliche Wochenzeitung „The British Weekly“ ein Lebenszeichen gegeben hat. Wir werden den Text im Materialdienst der Ökumenischen Centrale veröffentlichen.

Kg.

Liebe Leser!

Sie werden mit Freuden festgestellt haben, daß sich der Bezugspreis in diesem Jahre bei der Einführung der neuen Umsatzsteuer (Mehrwertsteuer) nicht geändert hat. Das Bezugsgeld schließt jetzt den Umsatzsteuer-Betrag von 5 Prozent für Bücher und Schriften (begünstigter Steuersatz) mit ein. Es ist sogar die Möglichkeit der Verbilligung gegeben für alle Unternehmer im Sinne des Umsatzsteuer-Rechts (freiberuflich Tätige, Gewerbetreibende usw.), die der Mehrwertsteuer-Pflicht unterliegen oder für sie optieren. Diese Unternehmer können den im Bezugspreis enthaltenen Mehrwertsteuer-Betrag von 4,76 Prozent als Vorsteuer abziehen, wenn sie ihre Umsatzsteuer entrichten.

Lediglich beim Porto ergibt sich eine Erhöhung im Inland um 5 Prozent, also statt DM 1,20 DM 1,26.

Ihr

EVANG. MISSIONSVERLAG

*Anschriften der Mitarbeiter*

Rev. Dr. Eugene C. Blake, Route de Ferney 150, Genf 20 / Pastor Armin Boyens, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Rev. Dr. M. B. Handspicker, Andover Newton Theological School, Newton Centre, Mass. 02159, USA / Pfarrer Dr. Walter J. Hollenweger, ÖRK, Route de Ferney 150, Genf 20 / Oberkirchenrat Claus Kemper, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Klaus Lefringhausen, Velbert, Blumenstr. 17 / Landessozialpfarrer Hans Meyer, Mülheim/Ruhr, Uhlenhorstweg 29 / Oberpfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Breslauer Weg 42 / Pastor Dr. Ludwig Rott, Frankfurt/Main, Elkenbachstr. 36 / Prof. Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pastor Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Kiel, Lorentzendam 41/42 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Eugene L. Smith, World Council of Churches, 475 Riverside Drive, New York, N.Y. 10027, USA / Prof. Dr. Heinz Eduard Tödt, Heidelberg, Schloß-Wolfsbrunnengeweg 20 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, Pöcking über Starnberg, Pixisstr. 2 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, Route de Ferney 150, Genf 20.

# Die Weltchristenheit zwischen gestern und morgen

VON HANNS LILJE

Man wird der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala im Sommer dieses Jahres nur mit einer gewissen geistigen Besorgnis entgegensehen können. Schon die organisatorischen Ausmaße dieser Zusammenkunft von Kirchen und Christen aus aller Welt lassen sie als Ausdruck eines immensen geistigen Anspruchs erscheinen, eines Anspruchs auf allgemeine Aufmerksamkeit, auf Führungswillen innerhalb der Christenheit und entschlossene Konfrontation mit der Welt, in der wir leben. Nicht nur die äußeren Ausmaße, die Zahl der Teilnehmer und repräsentierten Kirchen kommen dafür in Betracht; sondern die nicht zu vermeidende Parallelisierung mit dem großen Ereignis des II. Vatikanischen Konzils wird das Ihre tun, um Vermutungen und Erwartungen fast ins Gigantische zu steigern. Man braucht das nur auszusprechen und sich den geistigen Zustand der Welt von heute zu vergegenwärtigen, um zu empfinden, daß dies keine Übertreibung ist. Die Christenheit ist selten in so totaler Weise nicht nur gefragt, sondern auch in Frage gestellt, wie es in diesem Augenblick unseres Jahrhunderts der Fall ist. Ich denke dabei gar nicht in erster Linie an die nicht geringen Formen äußerer Bedrohung, denen die Kirche in der Welt ausgesetzt ist, an jene „brennenden Grenzen“, wo die Christenheit auf völlig andere Gesellschafts- und Geistesstrukturen gestoßen ist und wo in der Form politischer Machtgebilde ihre Existenz bedroht und in Frage gestellt ist. Ich denke auch nicht nur an jene großen materiellen Probleme von erschreckender Simplizität, wie sie in Bevölkerungsexplosionen und dem Hunger als Weltproblem in Erscheinung treten, und, verbunden mit anderen atemberaubenden Perspektiven der künftigen Entwicklung, auch der Christenheit ihren Anteil an der Frage auferlegen, wie weit diese Welt, in der wir leben, überhaupt noch im Griff des Menschen sein kann. Die bedrückende Vorstellung einer Weltsituation, die uns wie eine Lawine überrollt, verlangt auch von der Christenheit ihren Anteil an Besinnung. Das aber ist in allererster Linie eine Frage nach der geistigen Orientierung der christlichen Kirchen in der Welt.

Das gesamte Bild der geistigen Situation ist durch einige Züge gekennzeichnet, die diese Frage illustrieren. Die wesentlichsten vier Grundpfeiler der Moderne, die Naturwissenschaften, der Neopositivismus, der Marxismus in allen seinen Verzweigungen und die überragende Rolle der Psychoanalyse sind lauter Phänomene, denen gegenüber offensichtlich das Denken der Christenheit nur noch

kapitulieren kann. Ein kultivierter Agnostizismus hat von den wirklich führenden Geistern unserer Epoche Besitz ergriffen und die Frage nach Gott ist, wie es scheint, so vollständig überholt, daß es, wenigstens dem ersten Anschein nach, nicht einmal mehr zu einer Auseinandersetzung kommen kann.

Natürlich ist das nicht die ganze story.

Schon deswegen nicht, weil ja unverkennbar innerhalb der Christenheit eine intellektuelle Turbulenz festzustellen ist, die sich an allen diesen Fragen auf das lebhafteste entzündet. Man wird nicht sagen können, daß diese geistige Welt, die ohne Gott konzipiert ist, auf eine petrefakte, in tiefen Schlaf versunkene Christenheit gestoßen sei. Man wird zumindest sagen müssen, daß die Erdbebenstöße überall, auch in der Christenheit, vernommen sind und ein lebhaftes, manchmal turbulentes Echo hervorgerufen haben. Von daher erklärt sich die Vielgestaltigkeit der heutigen theologischen Diskussion, die in einer fast unglaublichen Spannweite vom äußersten Fundamentalismus bis zur vieldiskutierten „Theologie nach dem Tode Gottes“ reicht. Es wäre nicht ausreichend, wenn man diese Vorgänge innerhalb der Christenheit nur unter dem Vorzeichen sehen wollte, daß sie mit der Heftigkeit ihrer Auseinandersetzung die Christenheit förmlich quälen; sie sind ebensowohl auch Zeichen der Lebendigkeit und Aufgeschlossenheit. Aber sie sind nicht in demselben Maße, in dem sie Bereitschaft für die Fragen kundtun, zugleich auch schon Antworten; und alle Vorstellungen, die etwa nach Analogie scholastischer Theologie auf perfekte Auskünfte durch eine solche Weltversammlung abgestellt sind, haben keinen Wert.

Hinzu kommt, daß sich der Schwerpunkt des theologischen Gesprächs und der theologischen Besinnung erkennbar verschoben hat. Durch die Weltkonferenz über „Kirche und Gesellschaft“ vom Sommer 1966 ist deutlich geworden, daß sich das Zentrum des Sturmes theologischer Auseinandersetzungen verlagert hat. Die gesellschaftlichen Strukturen der Gegenwart sind dominierend in das Blickfeld der christlichen Besinnung getreten. Was der Glaube aussagt, muß verifizierbar sein. Das wird nicht auf dieselbe Weise möglich sein, wie es das naturwissenschaftliche Denken vermag; aber der Prüfstein ist der Wirklichkeitsgrad heutiger kirchlicher Verkündigung im Angesichte der gesellschaftlichen Strukturen der Gegenwart. Diese Verschiebung hat eine tiefgreifende Erschütterung der herkömmlichen theologischen Vorstellungen zur Folge gehabt. Es gibt Theologen, für die der persönliche Ansatz christlichen Glaubens und Denkens als völlig überholt erscheint; nur das, was in die gesellschaftlichen Strukturen hineinführt, hat Anspruch auf Realität. Diese Strukturen aber sind einem revolutionären Wandel ausgesetzt. Aus der Frage, wieweit diese Wandlungen für den christlichen Glauben relevant und innerhalb seines Bereiches legitim sind, ist die Frage nach einer Theologie der Revolution erwachsen — ein neues, unermeßliches Thema christlichen Denkens.

In der grundsätzlichen Erörterung der letzten Jahre hat der Ökumenische Rat allen diesen Aspekten Raum gegeben. Sie sind ernsthaft durchdacht, auch da, wo es nicht zu abschließenden perfektionistischen Antworten gekommen ist. Aber die Aufgabe, vor der die Christenheit steht, ist immens.

Nimmt man hinzu, daß ja die immer mehr gewachsene organisatorische Struktur des Weltrates inzwischen ein breites Feld zwischenkirchlicher Hilfe umfaßt, daß die Probleme der Rassegegensätze eine unmittelbare Stellungnahme verlangen, daß die Verschiedenheit der politischen Ordnungen, innerhalb deren die christliche Kirche lebt, ihr Denken ständig beeinflußt, dann begreift man, vor welcher unheimlich großen Aufgabe diese christliche Weltversammlung stehen wird.

Zu beachten ist, daß auch die politischen Perspektiven in ihrer ganzen Breite in das Nachdenken der Weltchristenheit hineingehören. Das gilt nicht nur von den einzelnen, äußerst quälenden Fragen der praktischen Politik, den neuralgischen Punkten der politischen Wertsituation, wie dem Vietnamkrieg, den Rassenunruhen und ähnlichen Vorgängen; das gilt vor allem von den Verwandlungen unseres politischen Weltbildes in einen totalen, neuen Zustand. Es gibt keine Isolierungen früheren Typs mehr, Politik ist überall Weltpolitik und zwingt zu Auseinandersetzungen mit den Veränderungen der technologischen Kultur, mit den veränderten ökonomischen Systemen und vor allem der Frage nach den Möglichkeiten des Friedens, die auf die Dauer nicht immer nur als Abwehr eines möglichen Atomkrieges, sondern als positiver Beitrag zur Sicherung des Friedens verstanden werden müssen. Das ist die einzig wirkungsvolle Antwort auf die Herausforderung durch die technische Kultur unseres Zeitalters. Hier haben die sich stürmisch verwandelnden Probleme der Entwicklungsländer ihren Ort, und hier ist die Frage zu beantworten, was wirkungsvoll zur Steuerung der Bevölkerungsentwicklung der Welt getan werden kann.

Wer das Vorrecht, aber auch die schwerwiegende Pflicht hat, als Teilnehmer dieser Versammlung an ihren Themen mitzuarbeiten, wird vor allem ein hohes Maß von bescheidener Sachlichkeit nötig haben. Es wird nicht möglich sein, daß diese große Konferenz der Weltchristenheit von Leuten bestritten wird, die sich als *beati possidentes* fühlen; sie werden Fragende, Suchende und Mitarbeitende sein müssen. Zur Aufgabe der sachlichen Selbstbescheidung gehört auch die Erkenntnis, die von vornherein nötig ist, daß der Teilnehmer nur einen Ausschnitt der Tagung bewältigen können. Er wird also auch nach der Rückkehr in seinen Schilderungen bescheiden sein müssen. In einer solchen Lage hängt von der Sorgfalt der organisatorischen Vorbereitung viel ab. Die Arbeiten des Genfer Stabes, die zugleich die Vorarbeiten vorbereitender Ausschüsse aufgenommen haben, scheinen mir diese Voraussetzung in hohem Maße erfüllt zu haben.

Wichtig aber ist, daß nun auch der einzelne Delegierte sich bemüht, ein möglichst klares Bild der Aufgabe sich zu verschaffen, die ihn dort erwartet.

Es ist wohl selbstverständlich, daß er nicht mit der primitiven Voraussetzung an die Arbeit gehen darf, daß sein heimatliches Kirchentum ihm die ausreichenden Maßstäbe für die Beurteilung dieser Aufgabe an die Hand gäbe. Aber auf der anderen Seite ist es nun auch wirklich nicht genug, wenn wir die mangelhaften Zustände der heimatlichen Christenheit, ihren Mangel an Lebendigkeit und geistlicher Wachheit immer aufs neue beklagen. Die einzig sinnvolle Haltung ist der Blick nach vorn. Die Fülle und Weite der Aufgaben, mit denen die Christenheit heute konfrontiert ist, zwingen den einzelnen Christen und die einzelne Kirche, sich diesem Marsch nach vorn anzuschließen. Das bedeutet unter anderem auch, daß es nicht sehr sinnvoll ist, unsere heimatlichen Partitionen in Uppsala besonders zur Geltung zu bringen. Je weniger wir von ihnen reden, desto sachgemäßer wird es sein. Denn diese Voraussetzung sollte unausgesprochen von allen geteilt werden: daß alle Glieder der Christenheit in gleicher Weise durch die Herausforderungen der gegenwärtigen Situation gefragt sind. Angesichts der Zukunftsmöglichkeiten der Welt wird die Christenheit sich nicht der Aufgabe entziehen können, alle ihre geistigen Kräfte zu mobilisieren. Ein Wort des französischen Futurologen Gaston Berger mag das verdeutlichen: „Solange sich die Geschichte im Fußgängertempo bewegte, konnte sie noch im Dunkeln gehen; für das Pferdefuhrwerk genügte ein kleines Lämpchen; das Auto braucht Scheinwerfer. Zukunftsforschung entspricht den Scheinwerfern, die die Straße erhellen. Wenn man sie nicht hat, fährt man an einen Baum.“ Das wird auch für die geistige Bemühung von Uppsala gelten müssen. Wenn die Menschheit nach einem Worte von Auguste Comte „das Stadium des Mythos und der Theologie und das darauf folgende Stadium der philosophischen Metaphysik überwunden hat, um in das der Soziologie überzugehen, die schließlich innerhalb der Enzyklopädie der Wissenschaften die Krönung darstellt“, dann wird das vielleicht die uns auferlegte Entwicklung sein, um unsere gesellschaftliche Entwicklung zu begreifen; aber wer sagt, daß nicht am Ende einer solchen Entwicklung eine Wiedergeburt der Frage nach dem Glauben stehen könne?

Ja, sollte sie nicht schon heute der geheime Richtpunkt aller dieser Bewegungen sein? Wenn es so wäre, dann könnte das Leitwort, unter dem Uppsala zusammenzutreten wird, ein ebenso kritisches, wie hoffnungsvolles Licht auf unsere Erwägungen werfen: Siehe, ich mache alles neu.

# Die theologische Situation vor Uppsala

VON REINHARD SLENCZKA

Auf den Vollversammlungen tritt der Ökumenische Rat der Kirchen mit seiner Tätigkeit in das Scheinwerferlicht der Weltöffentlichkeit. Diese Publizität hat bekanntlich ihre eigenen Gesetze und Anforderungen. Sie erwartet nicht das Selbstverständliche, sondern das Außerordentliche, Sensationelle. Sie erwartet neue Impulse im Alltäglichen, Fortschritte in der Stagnation, Anregung im Gleichgültigen. Nach ihrem äußeren Rahmen wird die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates sicher eine Konferenz der Superlative. Die nunmehr 232 Mitgliedskirchen des Rates werden durch rund 800 offizielle Delegierte vertreten sein, zu denen noch etwa weitere 500 Berater, Beobachter, Gast- und Jugenddelegierte ohne Stimmrecht kommen und außerdem ein zahlreicher Stab von Beobachtern und Mitarbeitern, so daß an einer Gesamtzahl von 2000 Teilnehmern vermutlich nicht viel fehlen wird.

Solche Großveranstaltungen, so fragwürdig sie auch sein mögen, sind unumgänglich, wenn Ökumene nicht auf eine Vielzahl von Expertengremien beschränkt bleiben soll. Es kommt alles darauf an, deutlich zu machen, daß der Ökumenische Rat nicht eine Organisation ist, an der die verschiedenen Kirchen nur beteiligt sind, sondern daß es gerade die Kirchen sind, in deren Vollmacht und Auftrag die Arbeit des Ökumenischen Rates getan wird. Sie sind es auch, die die Arbeit seit der letzten Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 zu ratifizieren und den Projekten für die nächsten Jahre zuzustimmen haben. „Passieren“ kann in Uppsala nur das, was bereits in den vergangenen Jahren getan und sorgfältig vorbereitet worden ist. Insofern gehören die letzten sechs bis sieben Jahre unmittelbar zu dem Konferenzgeschehen, das dann auch in diesem weiteren Zusammenhang betrachtet werden muß. In der Tat hat sich seit der letzten Vollversammlung manches ereignet, was einer zusammenfassenden und kritischen Übersicht bedarf.

## *I. Die Situation*

Die äußere Situation des Ökumenischen Rates während der letzten Jahre kann an einigen charakteristischen Fakten und Faktoren illustriert werden:

1. Seit der Konferenz von Neu-Delhi ist ein Integrationsprozeß abgeschlossen, der 1948 mit der Gründung des Ökumenischen Rates in Amsterdam begonnen hatte. Zu den früheren Bewegungen für „Glauben und Kirchenverfassung“

(Faith and Order) und für „Praktisches Christentum“ (Life and Work) kam nunmehr noch der „Internationale Missionsrat“ als Abteilung für „Weltmission und Evangelisation“ hinzu. Seither sind in den Abteilungen, Referaten und Kommissionen des Ökumenischen Rates praktisch alle Aufgabenbereiche kirchlicher Tätigkeit vertreten und miteinander verbunden: Die Theologie hat ihren Schwerpunkt in der Studienabteilung, die zuständig ist für die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, von Kirche und Gesellschaft, von Evangelisation und Religionsfreiheit. Mit der kirchlichen Praxis und ihren Problemen befaßt sich die Abteilung für Ökumenische Aktivität, die zuständig ist für Fragen der Jugend, der Laien, von Mann und Frau, Familie und Gesellschaft. Von der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe werden Projekte zur Flüchtlings- und Sozialbetreuung in Notstandsgebieten und unterentwickelten Ländern geplant und durchgeführt. In der Abteilung für Weltmission und Evangelisation geht es um die Ausbildung und Tätigkeit von Missionaren, die Einrichtung und Unterstützung von theologischen Ausbildungsstätten, die Bereitstellung von christlicher Literatur, um medizinische Betreuung u. a. m. Die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten ist mit den Vorgängen in der Politik befaßt und pflegt die Beziehungen zu verschiedenen internationalen Organisationen.

Diese in den Einzelheiten nicht einmal vollständige Aufzählung ist nicht mehr als eine Andeutung der außerordentlichen und vor allem für einen Außenstehenden kaum noch überschaubaren Weite ökumenischer Arbeit. Im Vergleich zu der Fülle und Vielfalt der Aufgaben sind jedoch die zur Verfügung stehenden Mittel gering, und vor allem ist die Zahl der ständigen Mitarbeiter im Genfer Generalsekretariat überraschend klein gehalten worden. Es gibt wohl kaum eine andere Institution, die mit einem Minimum an Aufwand so effektiv arbeitet wie der Ökumenische Rat.

An der bloßen Aufzählung wird aber noch etwas anderes deutlich. Ökumene ist nicht einfach Suche nach der Einheit in der Überwindung der zwischen den getrennten Kirchen bestehenden Differenzen. Ökumene bedeutet vielmehr auch und zugleich gemeinsames Handeln der Kirchen, wo sie entweder als einzelne und je für sich die vor ihnen stehenden Aufgaben nicht bewältigen können oder wo es sich um Probleme handelt, die sich allen Kirchen in gleicher Weise stellen. Diese Situation ist auch theologisch sehr bedeutsam. Die Kirchen suchen nach der Einheit, die sie in ihrem Bekenntnis zu dem einen Herrn und im Hören auf sein Wort haben müßten. Aber sie praktizieren auch eine Einheit, wo sie als Kirchen gefordert sind und sich in bestimmten Fragen und Aufgaben in einer ganz bestimmten Gemeinsamkeit bereits vorfinden. Bei diesen beiden Seiten ist eine Scheidung zwischen Theologischem und Nicht-Theologischem schlechterdings nicht durchführbar. Denn Glaube und Handeln, Lehre und Praxis gehören untrennbar zusammen im Vollzug christlicher Existenz.

2. An sich ist diese Verbindung von gesuchter und praktizierter Einheit nichts Neues in der ökumenischen Bewegung, da sie in ihren evangelistisch=missionarischen Ursprüngen seit jeher von der Sendung der Kirche in die Welt bestimmt gewesen ist. Neu ist jedoch die zunehmende Kumulation von Aufgaben und Problemen, die gerade seit der letzten Vollversammlung zu einem ganz erheblichen Breitenwachstum geführt hat. Dazu gehört auch das ständige Anwachsen der Zahl von Mitgliedskirchen; vor Neu-Delhi waren es 181, inzwischen sind es 232. Besonders ins Gewicht fallen die orthodoxen Kirchen aus den Ostblockländern, mit denen die orientalische Christenheit jetzt nahezu vollständig dem Ökumenischen Rat angehört. Die Orthodoxen werden auch mit ihren 126 Delegierten in Uppsala die größte „Fraktion“ bilden, während sie bei früheren Konferenzen immer in einer Minderheit gewesen sind. Proportional zur Zahl der Kirchen ist auch die Größe der einzelnen Ausschüsse gewachsen, die von Vertretern der Kirchen besetzt werden. Dies führt zu einer Reihe von technischen Schwierigkeiten, die nicht leichtgenommen werden dürfen. Manche Ausschüsse sind in ihrer Gesamtheit kaum noch arbeitsfähig und müssen schon deshalb in kleinere Gruppen dezentralisiert werden, die dann aus praktischen Gründen nach regionalen Gesichtspunkten zusammengesetzt werden. Um so dringlicher ist dann die Aufgabe, die Ergebnisse der einzelnen Gruppen zu koordinieren und gemeinsam auszuwerten. Ob dafür schon die rechte Lösung gefunden worden ist, kann bezweifelt werden, wenn man die zahlreichen thematischen und sachlichen Überschneidungen sieht, die zwischen den verschiedenen Abteilungen des Rates und vor allem zwischen den verschiedenen Arbeitsgruppen vorkommen, wo man oft nicht mehr weiß oder zur Kenntnis nimmt, was an anderer Stelle geschieht.

Sicher ist es nicht nötig, die mit einem jeden einzelnen Studienprojekt verbundene Flut von „papers“ zu konservieren. Aber es zeigt sich doch immer wieder, daß einfach der Zusammenhang mit früher oder gleichzeitig Erarbeitetem verlorengeht, und dies hat einige recht bedenkliche Konsequenzen. Bei aller Mühe des Genfer Generalsekretariats und auch verschiedener Stellen in den einzelnen Kirchen gelingt es nur noch sehr schwer, einen adäquaten Eindruck von dem zu ermitteln, was im Ökumenischen Rat geschieht. So kommt es zu einem Eklektizismus, indem einzelne und besonders aktuelle Momente aus der ökumenischen Arbeit hervorgehoben werden, während andere Themen von geringerer Publizität verdrängt und übersehen werden. Selbst für die unmittelbar an den Arbeiten der einzelnen Kommissionen Beteiligten ist es rein technisch ausgeschlossen, die Fülle des Materials und der Probleme zu überschauen, und vieles geht einfach in dieser Masse unter. Sensation auf der einen und Resignation auf der anderen Seite werden so zu zwei beachtenswerten Faktoren in der Ökumene als anonyme, aber doch recht wirksame Kräfte. Dies kann schließlich auch zu einem empfindlichen Verlust an Niveau und Substanz führen, und dies ist in dem

Breitenwachstum der ökumenischen Arbeit ein sehr ernstes Problem, das auf irgendeine Weise bewältigt werden muß, wenn nicht alles in der Unverbindlichkeit bloßer Schlagworte, Formeln und Gefühle versanden soll.

3. Zwischen der Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 und der bevorstehenden von Uppsala liegen schließlich noch einige bedeutende Ereignisse in der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Innerhalb des Ökumenischen Rates gehören dazu die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963, die Weltmissionskonferenz im gleichen Jahr in Mexiko und die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966. Außerhalb des Ökumenischen Rates gehört dazu das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche mit seinen vier Sitzungsperioden von 1962 bis 1965.

Bleiben wir zunächst bei dem letzten Punkt, so brachte das Zweite Vatikanische Konzil den lange erwarteten ökumenischen Aufbruch der römisch-katholischen Kirche, auch wenn es bei weitem nicht alle Hoffnungen erfüllte, die sich an die Ankündigung dieses Konzils durch Papst Johannes XXIII. im Januar 1959 knüpften. Immerhin wurde durch die vorsichtige Öffnung für die ökumenischen und sozialen Fragen eine neue Situation geschaffen. Die bisher nur sporadische Zusammenarbeit mit römisch-katholischen Theologen, die jedoch schon immer die Vorgänge in der ökumenischen Bewegung mit großer Aufmerksamkeit verfolgt und auch zahlreiche wissenschaftliche Beiträge zu ihr geleistet haben, wurde nunmehr legitimiert und z. T. auch schon institutionalisiert in einer gemischten theologischen Kommission des Sekretariats für die Einheit und des Ökumenischen Rates der Kirchen über Katholizität und Apostolizität. Aus den nur gelegentlich mitredenden Gästen und Beobachtern wurden auf beiden Seiten Gesprächspartner.

Unter den uns hier beschäftigenden mehr technischen Gesichtspunkten ist aber das Zweite Vatikanische Konzil auch zu einer Art Stigma für die Arbeit des Ökumenischen Rates geworden, dem man immer wieder begegnet. In Rom hatte man nahezu vier Jahre lang eine Kirchenversammlung mit über 2000 Teilnehmern tagen gesehen. Mit außerordentlicher Akribie waren von Expertenkommissionen Schemata vorbereitet worden, und während des Konzils wurde eine Fülle von Voten und Relationen der Konzilsväter und ihrer Theologen sorgfältig ausgewertet. Nach manchen Auseinandersetzungen erwuchs daraus eine recht stattliche Reihe von Dokumenten, die nach Inhalt und Autorität nicht so bald in Vergessenheit geraten werden. Dies allein war schon ein technischer Triumph des Zentralismus und einer straffen Organisation, die offenbar keinen Mangel an gut ausgebildeten Kräften hat, auch wenn man weiß, daß schließlich überall nur mit Wasser gekocht wird.

Von der technischen Organisation des Konzils kann man vielleicht auch für ökumenische Konferenzen manches lernen. Gleichwohl dürfen die Proportionen im theologischen Bereich nicht übersehen werden. Das Zweite Vaticanum war die

Kirchenversammlung einer einzigen Kirche, und es bemühte sich um die mögliche Pluralität in einer zur Uniformität tendierenden Einheit. Das Leitmotiv in Rom waren die theologischen und praktischen Probleme einer zentralistisch fest gefügten Einheit. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates hingegen kommen aus der Pluralität ihrer Traditionen und Überzeugungen zur Suche nach der Einheit, wo eben die Pluralität und Zertrennung zum theologischen und praktischen Problem geworden ist. Ihre gemeinsamen Verlautbarungen haben niemals den Charakter von Konstitutionen und Dekreten, sondern tragen ganz bewußt und notwendigerweise die Züge des Vorläufigen und Zeichenhaften.

Mit einer gewissen Vergeblichkeit wird seit einigen Jahren diskutiert, was überhaupt ein ökumenisches Konzil sei und unter welchen Voraussetzungen es stattfinden könne. Die verschiedenen historischen Erscheinungsformen von Konzilen lassen sich schwerlich auf einen gemeinsamen Nenner bringen, und letztlich geht es dann doch bei der Beurteilung um unterschiedliche Vorstellungen von kirchlicher Einheit und Autorität. Wenn man sich darauf einigen könnte, daß nach dem historischen wie nach dem theologischen Befund das Konzil in seiner Form und Zusammensetzung nicht die Signatur des Geistes, sondern der Geist die Signatur des Konzils ist, dann müßte trotz aller Einwände, die sich dagegen erheben, auch von der Konziliarität ökumenischer Versammlungen getrennter Kirchen gesprochen werden. Denn der Geist ist das der Kirche verheißene Unterpfand, das Gott gibt, um das wir stets neu beten dürfen und sollen. Der Geist ist es, der zum Gehorsam und zur Umkehr ruft, den wir auch von manchen anderen Stimmen stets neu kritisch zu unterscheiden haben.

Dies gilt aber dann auch im weiteren Sinne für die Eigendynamik, in der sich die ökumenische Bewegung in zunehmendem Maße entwickelt und entfaltet. Ihre Bewältigung ist nicht nur ein organisatorisches und technisches Problem, sondern im Grunde eine Frage der theologischen Verantwortung, mit der die ökumenische Bewegung steht und fällt.

## *II. Theologische Probleme*

Worin besteht aber nun der Fortschritt in der ökumenischen Arbeit, und was wurde in den letzten Jahren erreicht?

1. Diese Frage ist eindeutig nur schwer zu beantworten. Denn welches wären überhaupt die Kriterien, an denen ein Fortschritt gemessen und ein Erfolg festgestellt werden könnte? Wenn die Einheit der getrennten Kirchen das Ziel der ökumenischen Bewegung ist, dann wäre ein Erfolg ablesbar an der Zahl der vollzogenen und geplanten Kirchenzusammenschlüsse. Diese formelle Verwirklichung kirchlicher Einheit gehört jedoch nicht in das unmittelbare Aufgabengebiet des Ökumenischen Rates, sondern bleibt Sache der einzelnen Kirchen.

Daher wäre auch die Frage nach dem Fortschritt auf dem Weg zur Einheit nicht dem Rat und der Gesamtheit seiner Mitgliedskirchen zu stellen, sondern vielmehr den Kirchen als einzelnen. Dabei muß mit allem Nachdruck unterstrichen werden, daß im Ökumenischen Rat nicht nur die Autonomie der einzelnen Kirchen garantiert und respektiert wird, insofern sie je für sich die Wahrheit und Reinheit ihrer Lehre zu verantworten haben. Vielmehr wird dadurch auch jede Kirche vor die Frage gestellt, ob sie noch weiterhin die Trennung von einer neben ihr bestehenden Kirchengemeinschaft aufrechterhalten kann. In unserer unmittelbaren Umgebung richtet sich diese Frage natürlich zuerst auf die Kirchen der Reformation und ganz besonders auf die noch immer ausstehende theologische Begründung für die in der EKD weithin praktizierte Kirchengemeinschaft. Der erfreuliche Dialog der evangelischen Theologie in Deutschland mit der römisch-katholischen und der ostkirchlichen Theologie bleibt eine illusorische Sache, wenn nicht mit mindestens gleicher Intensität die unmittelbar zur Entscheidung anstehenden Beziehungen zwischen den reformatorischen Bekenntnissen weitergeführt werden. Dies betrifft einmal die seit Jahren festgefahrenen Verhandlungen um die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD (Arnoldshainer Thesen); es betrifft ferner den Fortgang der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa, deren erster Abschnitt im vorigen Jahr abgeschlossen worden ist, wobei das Problem der Kirchentrennung zwar mehrfach berührt, aber noch bei weitem nicht geklärt wurde.

Wir können aber von der ökumenischen Bewegung nicht mehr erwarten, als wir selbst in unseren Kirchen und in unserer Theologie zu tun bereit sind.

2. Im Blick auf die theologische Arbeit der Kirchen im Ökumenischen Rat während der letzten Jahre hat sich gegenüber den vorangehenden Abschnitten nun offenbar ein nicht unbeträchtlicher Wandel vollzogen, der nicht nur auf das Breitenwachstum beschränkt ist, sondern auch in der Art der Themenstellung und ihrer Behandlung seinen Ausdruck findet. Ganz allgemein ist festzustellen, daß die eigentlichen kontroverstheologischen Themen in den Hintergrund getreten sind, während in zunehmendem Maße und in allen Bereichen solche Themen in den Vordergrund rücken, in denen alle Kirchen vor neuen Aufgaben stehen, und zwar sowohl in der Theologie wie auch in der Praxis ihrer Verkündigung. Freilich ist dieser Wandel nicht unerwartet, sondern in einer durchaus konsequenten Entwicklung eingetreten. Er kann an zwei Beispielen veranschaulicht werden, nämlich an der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und an der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966.

Die klassische Thematik von „Faith and Order“ kreist um zwei Hauptthemen, die Einheit der Kirche und der Kirchen sowie die in der Lehre zwischen den Kirchen bestehenden Differenzen. Die Grenzen einer nur kontroverstheologischen

Fragestellung oder, wie man nach dem englischen Sprachgebrauch sagte, einer „komparativen Ekklesiologie“ waren bereits auf der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 deutlich geworden, als man von der Krise in Faith and Order sprach. Von verschiedenen Seiten war damals gefordert worden, daß die Horizontale der empirisch-geschichtlichen Differenzen durch die vertikale Relation der Kirchen zu ihrem gemeinsamen Herrn als dem Ursprung und Ziel aller christlichen Existenz ergänzt werden müsse. Das theologische Stichwort wurde von E. Schlink in seinem Lunder Vortrag über „Das wandernde Gottesvolk“ gegeben, das zwei Jahre später auf der Vollversammlung des Rates in Evanston mit dem Thema „Christus, die Hoffnung für die Welt“ aufgenommen und fortgeführt wurde. Typisch dafür ist dann auch die Antithese zwischen dem „Einssein in Christus und der Uneinigkeit als Kirchen“, die in Evanston sehr pointiert vorgetragen wurde. Dabei geht es jedoch nicht nur um die Diskrepanz zwischen dem, was die Kirche nach ihrem Wesen ist und was die Kirchen nach ihrer geschichtlichen Erscheinung und Zertrennung sind. Vielmehr wird die Zertrennung der Kirchen und die Vielfalt ihrer Traditionen von einem heilsgeschichtlich-eschatologischen Ansatz her in der Wandelbarkeit und Vorläufigkeit des Geschichtlichen betrachtet und beurteilt. Diese Geschichtlichkeit umschließt in gleicher Weise die immanente Gesetzmäßigkeit einer Entwicklung im Rahmen der allgemeinen Geschichte wie auch den konkreten Vollzug des gehorsamen Hörens auf das Wort und das Zeugnis für Christus in der jeweiligen Situation.

Diese Thematik ist in den folgenden Jahren immer weiter ausgebaut worden zu einem in sich geschlossenen heilsgeschichtlichen Konzept. Die wichtigsten Ergebnisse jahrelanger Arbeit in verschiedenen Gremien haben sich in einer Reihe von Dokumenten niedergeschlagen. Dazu gehören besonders eine von der Studienabteilung ausgearbeitete Studie über „Die Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“ (1962), ferner der Bericht der ersten Sektion von der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 über „Die Kirche in Gottes Plan“ und ein in Aarhus 1964 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung begonnenes Studienprojekt über „Schöpfung, Neuschöpfung und die Einheit der Kirche“. Das bisherige zusammenfassende Ergebnis wurde auf der letzten Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol 1967 vorgelegt unter dem Thema „Gott in Natur und Geschichte“.

In diesen und einer Reihe von weiteren Beiträgen hat sich inzwischen so etwas wie eine Theologie der ökumenischen Bewegung herauskristallisiert, nach der die Kirchen nicht mehr in ihrer Zertrennung einfach nebeneinanderstehen, sondern nun auch versuchen, ihre Einheit als Wirklichkeit und Aufgabe vom Wesen der Kirche her und im Blick auf die Sendung der Kirche in der Welt zu durch-

denken. In diesem Zusammenhang steht dann auch der für die erste Sektion in Uppsala vorbereitete Bericht „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“.

Dieser Ansatz, so fragmentarisch und umstritten er im einzelnen sein mag, bildet heute faktisch die theologische Grundlage der ökumenischen Begegnung. Er hat aber auch ganz bestimmte Grenzen, die in der engen Verbindung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte liegen. Auf der einen Seite darf durch den Entwicklungsgedanken nicht ausgeschlossen werden, daß der Glaube zu allen Zeiten unter der Fülle der Verheißung steht. Auf der anderen Seite muß beachtet werden, daß die Einheit der Kirche nicht einfach das Produkt eines kirchengeschichtlichen Entwicklungsprozesses sein kann, sondern daß es hier um Erneuerung, Umkehr und Buße im Vollzug des Gehorsams geht. Es ist die Frage, ob diese Kontingenz im Geschichtlichen in der notwendigen Schärfe auch durchgehalten wird.

In der Behandlung theologischer Einzelfragen hat sich dieser Ansatz in den letzten Jahren in ganz bezeichnender Weise bemerkbar gemacht, indem die ursprüngliche Konfrontation von unterschiedlichen kirchlich-dogmatischen Auffassungen immer mehr in einen gemeinsamen Vollzug theologischer Reflexion übergegangen ist. Bisher ging es immer noch darum, die ökumenische Dimension in die Theologie der einzelnen Kirchen hineinzutragen, um damit den Blick für andere Traditionen zu öffnen. Jetzt wird in sachgemäßer Beschreibung des Tatbestands in dem für die Konferenz von Uppsala vorbereiteten Arbeitsbuch ausdrücklich gesagt: „Theologie muß ökumenisch betrieben werden“ — „theology must be practised ecumenically“.

Ein typisches Beispiel für diese ökumenisch betriebene Theologie sind besonders drei Arbeitsgruppen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gewesen. Sie behandelten im Anschluß an frühere Studien zum Problem von Schrift und Tradition „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung“, „Patristische Studien in ökumenischer Sicht“ sowie „Die Bedeutung der konziliaren Entwicklung in der alten Kirche für die ökumenische Bewegung“. Nach der Intention wie auch nach der personellen Zusammensetzung dieser Arbeitsgruppen stand die kontroverstheologische Fragestellung durchaus noch im Hintergrund. Besonders bei den beiden letzten war von einer Begegnung zwischen der östlichen und der westlichen Tradition ausgegangen worden. Zugleich waren die Teilnehmer aber auch Vertreter bestimmter theologischer Fachrichtungen, vor allem Neutestamentler und Kirchenhistoriker, die sich so in der Auseinandersetzung in ihrem eigenen Forschungsgebiet begegneten. Primär ging es daher auch immer um einen methodisch ausweisbaren Befund auf der einen Seite und um die Frage nach der Bedeutung für die gegenwärtige Situation auf der anderen Seite. Auch außerhalb der ökumenischen Bewegung gibt es etwa in der „Studiorum Novi Testamenti Societas“ oder auch seit

1951 in der „Internationalen Patristiker-Konferenz“ von Oxford internationale und interkonfessionelle Arbeitsgemeinschaften von Theologen, die in ähnlicher Weise zusammenarbeiten. Man kann ferner daran erinnern, daß viele Standardwerke der Theologie wie Lexika, Enzyklopädien, Kommentarreihen, Quellausgaben u. a. seit langem auf internationaler und interkonfessioneller Ebene verfaßt und verwendet werden, wobei dann mit größter Selbstverständlichkeit die fachlichen Gesichtspunkte vor die konfessionellen treten.

In ganz entsprechender Weise zeichnet sich im ökumenischen Gespräch immer deutlicher eine Überschneidung der konfessionellen Differenzen durch Differenzen in Methodenfragen und Schulrichtungen ab. Es ist dies eine Tendenz zur Versachlichung, in der ein Konfessionalismus sehr leicht das Gepräge des Provinziellen gewinnt, und dies bedeutet nichts anderes, als daß die kirchentrennenden Lehrunterschiede in ihrer Geschichtsbedingtheit gesehen werden.

Dieser Vorgang ist zweifellos unumkehrbar, aber er sollte nicht einfach mit einer konfessionellen Indifferenz gleichgesetzt werden. Auch und gerade eine ökumenisch betriebene Theologie kann an der Wahrheitsfrage nicht vorübergehen, die in der bisherigen Arbeit und ihren Themen aber noch nicht berührt worden ist.

3. Bei den Beiträgen zur Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft von Genf 1966 steht man im Grunde vor demselben Phänomen mit dem einzigen Unterschied, daß ihre Thematik durchweg gegenwarts- und zukunftsbezogen ist. Mit Ausnahme der ersten Sektion werden alle anderen Sektionen in Uppsala mit den hier angeschnittenen Problemen befaßt sein: Sektion II: „Aufbruch zur Sendung“, Sektion III: „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung“, Sektion IV: „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten“, Sektion V: „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter“, Sektion VI: „Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil“.

Schon die Überschriften zeigen, daß hier die Kirchen nicht in ihrer konfessionellen Eigentümlichkeit, sondern in ihrer gemeinsamen Konfrontation mit der Gegenwart angesprochen sind. In diesen Zusammenhang gehören auch noch die Schlußberichte einer westeuropäischen und einer nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referats für Fragen der Verkündigung, die kürzlich unter dem Titel „Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden“ veröffentlicht worden sind (Genf 1967).

Das Leitmotiv aller dieser Themen kann kaum besser zusammengefaßt werden als in dem programmatischen Titel, unter dem eine Auswahl der Beiträge zur Genfer Konferenz in deutscher Sprache veröffentlicht worden ist: „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ (Stuttgart-Berlin 1966). Es ist sicher nicht zufällig, daß hier wie auch sonst auf der Genfer Konferenz von der Kirche im Singular gesprochen wird, ohne daß man ihre Einheit in Christus

meint, sondern ihre geschichtliche Erscheinung und die geschichtliche Notwendigkeit ihrer Einheit. Dieser Singular ist ein theologisch vielleicht völlig unreflektierter, aber doch nicht unbegründeter Ausdruck für die Solidarität der voneinander getrennten Kirchen in ihrer Auseinandersetzung mit Fragen der Gegenwart und Zukunft, die an sie alle in gleicher Weise herantreten und sie bedrängen. Die entscheidenden Stichworte sind in aller Mund: Modernisierung, Aktualisierung, sozialer Umbruch, revolutionäre Bewegungen, die Probleme der „dritten Welt“, Rassenkämpfe, Nationalismus, Krieg, „big business“, „big science“ u. a. m. Es ist dies eine schier unerschöpfliche Fülle von Problemen, von denen die Kirchen unmittelbar betroffen werden und wo sie zur Stellungnahme aufgerufen sind. Es sind Existenzfragen der Kirchen, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß die Kirche übersteht, sondern daß sie in dem, was sie ist und tut, mit der Wahrheit ihres Zeugnisses bestehen kann.

In erster Linie handelt es sich um sogenannte Strukturprobleme, die von der immanenten Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung und des gesellschaftlichen Gefüges im regionalen und universalen Rahmen bestimmt sind. So ist es auch verständlich, daß vor den Theologen die Experten für Politik, Soziologie und Wirtschaft mitreden müssen bzw. daß die Theologen und vor allem die Sozialethiker sich an dem von ihnen gelieferten Material orientieren müssen. Daran dürfte es auch liegen, daß die Genfer Konferenz mit ihren Ergebnissen und in ihrer theologischen Begründung so fragwürdig — im positiven wie im negativen Sinne — ist. Der damit verbundenen Unsicherheit ist man sich während und nach der Konferenz durchaus bewußt gewesen, auch wenn das unterschiedlich beurteilt wurde. So steht auf der einen Seite etwa der Satz von Paul Abrecht: „... man ist sich keineswegs einig über die biblischen und theologischen Einsichten, auf die sich das zukünftige Handeln der Kirche gründen kann.“ Auf der anderen Seite konnte Harvey Cox sagen, daß die Konferenz von Genf „sich von ihrem Beginn bis zu ihrem Ende ... ihres biblischen Auftrags bewußt gewesen sei“. Oder man kann schließlich wie Roger Mehl einfach feststellen, daß das Neue Testament neben einer stark entwickelten Individualethik „eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber sozialen Problemen“ zeige.

Unübersehbar bleibt in der jungen Disziplin der Sozialethik die theologische Reflexion in geradezu verhängnisvoller Weise hinter dem Ansturm der Gegenwartsfragen in ihrer brennenden Aktualität zurück, und es entsteht die Gefahr, daß man in einen reinen Pragmatismus abgleitet, bei dem die Bewältigung der geschichtlichen Entwicklung im sozialen Gefüge in die immanente Gesetzmäßigkeit dieses Vorgangs hineingerissen wird. Der Vorwurf, daß dann die Weltgeschichte zur Heilsgeschichte wird, ist mehrfach und sicher nicht zu Unrecht erhoben worden.

Offenbar provozieren die sozialetischen Probleme so etwas wie eine Grenzsituation, in der es nur ein ganz spontanes Bekenntnis, eine ganz spontane Verantwortung geben kann, die der Christ mit seinem Christsein unter dem Gebot der Stunde gibt. Wenn aber die Aktualität der Probleme und die entsprechende Spontaneität des Zeugnisses nicht in Utopismus und Schwärmerei führen sollen, dann darf auch die theologische Verantwortung nicht suspendiert werden. Es gibt immerhin zu denken, daß bei aller Konkrettheit gerade in der ökumenischen Bewegung nur sehr schwer und lediglich in wenigen Fällen eine konkrete Stellungnahme zu einzelnen akuten Vorgängen erreicht werden kann, wenn es etwa darum geht, das Wächteramt der Kirche im politischen, aber auch im wirtschaftlichen und sozialen Bereich wahrzunehmen. Dies zeigten schon 1937 bei der zweiten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Oxford die Bemühungen um eine Erklärung zur Lage der Kirche in Deutschland unter dem Nationalsozialismus. Das zeigen ebenso die Ansätze zu einer Erklärung zur Lage der Kirchen in den Ostblockstaaten, zu dem Problem der Apartheid in Südafrika, zu den traurigen Begleiterscheinungen der nationalen Bewegungen und Bürgerkriege in Afrika und Asien, zum Konflikt zwischen Israel und den arabischen Staaten, um nur einige Beispiele zu nennen.

Jede Entscheidung steht hier in einer doppelten Front, indem sie sich für das eine einsetzt und gegen das andere ausspricht. Jede Entscheidung wird auch damit zu rechnen haben, daß Christen auf beiden Seiten in diesen Konflikten engagiert und betroffen sind. Die Kirche steht nicht über diesen Konflikten, Entwicklungen und Strukturen, sondern in ihnen; sie ist unmittelbar von ihnen betroffen, und zwar auch in ihrer Einheit. Christen können dabei in ganz elementarer Weise voneinander getrennt sein in dem, was sie tun und was sie für richtig und notwendig halten.

### *III. Schlußfolgerungen*

Die beiden aus den Gebieten von „Glauben und Kirchenverfassung“ und von „Kirche und Gesellschaft“ angeführten Beispiele scheinen auf einen ähnlichen, wenn nicht sogar identischen Sachverhalt zu verweisen. Denn in beiden Fällen dominiert auf den ersten Blick eine zunehmende Versachlichung im Gespräch und in der Zusammenarbeit der getrennten Kirchen. In beiden Fällen dominiert auch die Gemeinsamkeit des Interesses und der Probleme, während die theologischen Differenzen ebenso wie die theologische Begründung zurücktreten. Nicht umsonst ist in der ökumenischen Bewegung von einem Wachsen der Einheit und einem Zusammenwachsen der Kirchen die Rede, wenn man diesen Entwicklungsprozeß mit seiner eigentümlichen Dynamik verfolgt. Dieser ganze Vorgang hat etwas Faszinierendes, aber er hat auch seine Problematik. Es kann sehr gut sein, daß

sich die Kirchen dabei im Grunde nur mit sich selbst beschäftigen, mit den anderen hingegen nur insofern, als es in ihrem eigenen Interesse notwendig und nützlich ist. Es gibt manche Anzeichen dafür, daß die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat zu einer rein pragmatischen Zweck- und Notgemeinschaft wird oder auch zu einem theologisch durchaus reizvollen Forschungsinstitut, während die Frage nach dem, was die Kirche nach ihrem Wesen ist und sein soll, zurücktritt, nämlich die Gemeinschaft der in Christus gerechtfertigten Sünder, die von der Gnade ihres Herrn lebt und dies auch weiter in der Welt zu verkündigen hat.

Nach dem gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bewegung kann nicht mehr die Rede davon sein, daß die Kirchen, in welcher Form auch immer, um ihr Einssein in Christus wissen, während sie als Kirchen nach ihrer geschichtlichen Erscheinung voneinander getrennt sind. Vielmehr muß in den umfassenden Arbeitsbereichen des Ökumenischen Rates von einer weithin praktizierten Gemeinschaft und Einheit gesprochen werden, die jedoch deutlich die Zeichen einer theologischen Unverbindlichkeit trägt. Es hat bisweilen sogar den Anschein, als seien die theologischen Erklärungen zur Einheit mehr ein schmückendes Beiwerk oder eine Pflichtübung. Man weiß nur zu gut, daß dabei jeder Schritt vorwärts mit erheblichen Schwierigkeiten und Konflikten verbunden ist.

In der neueren Entwicklung gibt es ein recht bezeichnendes Kriterium, die theologische Begründung der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen und ihr Fortschreiten zu messen. Dies sind die gelegentlichen Versuche, das Wesen des Ökumenischen Rates theologisch bzw. ekklesiologisch zu bestimmen. In dieser Richtung finden sich aber nur sehr wenige Ansätze, und doch liegen hier die offenen Fragen der ökumenischen Bewegung.

Der erste Versuch zu einer Klärung war die Toronto=Erklärung von 1950 über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“. Diese Erklärung war aber gerade deshalb nötig geworden, weil nach der Gründung des Ökumenischen Rates das Mißverständnis aufgekommen war, er könne sich zu einer Art Überkirche entwickeln und damit auch kirchenregimentliche Vollmachten beanspruchen, auf die er freilich in seiner Verfassung ausdrücklich verzichtet hatte. Sachlich überwiegen in diesem Dokument daher auch die negativen Feststellungen zu dem, was der Ökumenische Rat nicht ist.

Ein anderer Versuch wurde 1963 auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal unternommen. In dem Bericht der ersten Sektion über „Die Kirche in Gottes Heilsplan“ behandelte der letzte Abschnitt das Thema „Die Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen“. Dreizehn Jahre nach der Toronto=Erklärung wurde so versucht, das gemeinsame Leben der Kirchen im Ökumenischen Rat und die Gemeinsamkeit im Denken und Handeln in vorsichtigen ekklesiologischen Formulierungen zu beschreiben und damit „die

theologischen Konsequenzen, die sich aus der ökumenischen Bewegung ergeben, zu untersuchen“ und „über die theologische Bedeutung unseres neuen Lebens im Rat nachzudenken“. Da man in einer ersten Fassung die vier klassischen „notae ecclesiae“ (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) verwendet hatte, kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung. Was blieb, war eine Beschreibung dessen, was die Kirchen gemeinsam im Ökumenischen Rat tun und wo sie sich in gegenseitigem Verständnis annähern, nämlich „gemeinsame Treue gegenüber dem einen Herrn; zunehmender Fortschritt in Richtung auf ein gemeinsames Leben in Gebet, Lobpreis und Verkündigung; das gemeinsame Tragen von Lasten, Schwierigkeiten und Leiden; zunehmender Lehrkonsensus ohne Kompromisse (z. B. hinsichtlich des Wesens der Taufe); verstärktes Bibelstudium; Tendenzen zur gegenseitigen Anerkennung ihrer Glieder unter einigen Mitgliedskirchen“.

Der bisher letzte Versuch war die Erklärung „Auf dem ökumenischen Weg“, die der Zentralauschuß auf seiner Genfer Tagung 1966 den Kirchen zur Stellungnahme übergab. Darin wurde in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit auf das eigentliche Ziel und die Funktion des Ökumenischen Rates hingewiesen. Bei aller möglichen Kritik an Einzelheiten des Dokuments hat man in ihm aber offenbar auch die Gefahr einer theologischen Aushöhlung der ökumenischen Gemeinschaft erkannt. Allerdings hat diese Erklärung nur ein geringes Echo und viele Einwände gefunden, so daß sie vorläufig zu den Akten gekommen ist.

Die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat ist in jeder Hinsicht ein kirchengeschichtlicher Präzedenzfall, der keine direkte Entsprechung in der Vergangenheit hat und nur für die Zukunft offen ist. Es ist sicher nicht richtig, ihn in eigenen theologischen Kategorien zu beschreiben; aber die Mitgliedskirchen müssen sich auch darüber im klaren sein, daß alles, was sie hier tun, zu dem gehört, was sie als Kirchen zu tun haben. Das Pragmatische in dieser Zusammenarbeit, so nützlich, hilfreich und notwendig es auch für die Kirchen sein mag, darf auf keinen Fall zu einem Dauerzustand werden. Gerade deshalb muß immer wieder die Frage nach dem ekklesiologischen Status der ökumenischen Gemeinschaft gestellt und nach der theologischen Begründung gesucht werden. Wenn dies aber nicht geschieht, dann führt die an sich verheißungsvolle Versachlichung im theologischen Gespräch und in der Bewältigung der Gegenwartsaufgaben zu einer Entkirchlichung, d. h. zur bloßen Taktik und Technik. Es könnte sogar so sein, daß die Kirchen gerade dort ihren Auftrag verfehlen, wo sie sich am meisten darum Sorge machen.

In Uppsala wird nach den vorliegenden Plänen die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates nicht behandelt werden. Aber man wird immer wieder an sie erinnern müssen. Denn nur hier bleibt die ökumenische Bewegung eine Frage an die Kirchen, der sie sich niemals entziehen dürfen.

# Die römisch-katholische Kirche und die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968

VON HEINRICH FRIES

## I.

Als vor genau 20 Jahren die Vorbereitungen zur ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam im Gang waren, erinnerte ein „Monitum“ des Heiligen Offiziums an die geltenden Bestimmungen des Kanonischen Rechts, nach denen es Laien und Klerikern verboten sei, ohne die Erlaubnis des Apostolischen Stuhles an offiziellen Religionsgesprächen mit Nichtkatholiken teilzunehmen. Besonders gelte dies für sogenannte „ökumenische“ Versammlungen<sup>1</sup>. Die ergangene Einladung zur Teilnahme an der Vollversammlung in Amsterdam wurde von seiten Roms abgelehnt, wie dies auch früher anlässlich der Weltkirchenkonferenzen in Stockholm und Lausanne geschehen war, ebenso die Beteiligung einiger katholischer Theologen als Beobachter. Die holländischen Bischöfe erklärten damals, sie würden die Verhandlungen des Kongresses mit größter Aufmerksamkeit verfolgen und für seinen guten Verlauf beten.

Als Antwort auf diese Maßnahmen und dieses Verhalten hat Karl Barth in einer berühmt gewordenen Antwort an Jean Daniélou geäußert: „Es ist in Amsterdam keine von diesen vielen Kirchen den anderen mit dem Anspruch gegenübergetreten, die allein seligmachende und unfehlbare Kirche zu sein, d. h. in ihrer Existenz die Frage, die uns gemeinsam bewegte, schon beantwortet zu haben . . . Diese Grundregel unseres Zusammenseins und unserer Arbeit hätte durch etwa anwesende Vertreter Ihrer Kirche . . . nur durchbrochen werden können. Sie hätten sich nicht neben uns, sondern (sichtbar oder unsichtbar) nur auf irgendeinen Thron irgendwo hoch über unseren Häuptern setzen können. Unter den Armen hat nun einmal gerade der Reiche, unter den Hungernden gerade der Satte, unter den Wandernden gerade der schon behaglich am Ziel Sitzende keinen Raum. Beides zugleich ist zuviel von uns verlangt: daß wir Ihren Superioritätsanspruch ernst nehmen und uns nun doch nach Ihrer Anwesenheit hätten sehnen sollen . . . Wir fragten (in Amsterdam) nach dem Reich und dem Werk Gottes. Sie aber hätten uns nur zu verstehen gegeben, daß dies bedeute: wir hätten uns zu dem Menschenreich und Menschenwerk Ihrer Kirche zu bekehren . . . Ihre Abwesenheit ersparte uns ein Ärgernis und eine Versuchung“<sup>2</sup>. Durch die Absage von Rom und Moskau glaubte Barth die Ökumene vor Ge-

sprächspartnern bewahrt, „mit denen zusammen wir hier nicht einmal in einer unvollkommenen Weise Gemeinde sein könnten, weil sie, wenn auch aus verschiedenen Gründen, gerade die Bewegung von allem Kirchtum weg zu Christus hin nicht vollziehen wollen, ohne die Christen verschiedener Herkunft und Art nun einmal nicht miteinander reden, nicht aufeinander hören, geschweige denn zusammenkommen können. Und er stellt uns vielleicht gerade damit an einen guten Ort, daß ausgerechnet Rom und Moskau darin einig zu sein scheinen, daß sie von uns nichts wissen wollen“<sup>3</sup>.

Man muß sich diese Situation, die erst zwanzig Jahre zurückliegt, vor Augen halten, um zu ermessen, was inzwischen geschehen ist. Die Vergegenwärtigung des Einst vermag uns erkennen lassen, in welchem umfassendem Maß sich die Zeiten in den Kirchen geändert haben — sicherlich nicht zum Schlechteren. Diese Veränderung gibt Grund zur Hoffnung für die Gegenwart und für die Zukunft.

Die veränderte Situation auf seiten der *römisch-katholischen Kirche* geschah — daß „Moskau“ inzwischen Mitglied des Ökumenischen Rates geworden ist, sei nur am Rande vermerkt, ebenso daß Karl Barth heute ganz anders denkt —, durch viele Faktoren und Bemühungen praktischer Arbeit und theologischer Reflexion vorbereitet, vor allem durch Papst Johannes XXIII., durch das Zweite Vatikanische Konzil und seinen Willen zur Erneuerung der Kirche, zum „Aggiornamento“, zum Heutig=Werden der Kirche, durch seinen ökumenischen, aus Verantwortung kommenden Impuls, der das Verhältnis zu den andern Kirchen aus der Position des bloßen Gegeneinander und der Differenzen befreite und mit, in und unter den Unterschieden die gemeinsame Basis beschrieb und von dort her das Verhältnis zu den andern bestimmte — theologisch und in der Praxis. Dies hat sich anschaulich und symbolisch in der Tatsache dokumentiert, daß Papst Paul VI. am Schluß des Konzils mit den Vertretern der nicht-römisch-katholischen Kirchen unter deren aktiver Beteiligung einen gemeinsamen Gebets- und Wortgottesdienst hielt. Die Veränderung, die auf seiten der römisch-katholischen Kirche geschah, zeigt sich ferner in der Errichtung des Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit und in der dort geleisteten anerkannten, immer differenzierter und umfassender werdenden Arbeit — nicht zuletzt in den dort aufgenommenen und realisierten Kontakten mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Diese haben längst den Status des Austauschs von Freundlichkeiten und der gegenseitigen Versicherung des guten Willens überschritten und sind zu einer Art Arbeitsgemeinschaft geworden. Die Veränderung der Situation auf seiten der römisch-katholischen Kirche zeigt sich endlich in der offiziellen Teilnahme katholischer Theologen und Delegierter an den folgenden Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, Neu-Delhi und nun in Uppsala, wo vierzehn Vertreter der römisch-katholischen Kirche erwartet werden.

Noch ein anderes verdient erwähnt zu werden. Auf der Vollversammlung in Amsterdam wurde der „tiefste Unterschied“ innerhalb der christlichen Kirchen mit den Kategorien und der je verschiedenen Grundhaltung: „katholisch“ und „evangelisch“ bestimmt. Zugleich wurde gesagt, daß die von diesen Grundbestimmungen ausgehende Sicht und Darstellung des Ganzen der jeweiligen Kirchen sich nicht miteinander in Einklang bringen lasse.

Eine mit solchen Kategorien vorgenommene Unterscheidung erscheint heute nicht mehr akzeptabel — von keiner Seite. Gewiß, „katholisch“ wurde auch in Amsterdam nicht nur im Sinn von römisch-katholisch verstanden, sondern im Sinn der starken Betonung der sichtbaren Kontinuität der Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes im Gegensatz zu „evangelisch“, das vor allem von der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, durch die Prävalenz des Wortes Gottes und durch das Phänomen des Ereignishaften bestimmt wurde<sup>4</sup>. Wie sehr diese Unterscheidung inzwischen überholt ist, ohne daß deshalb die Unterschiede aufgehoben wären, wird schon äußerlich darin deutlich, daß die Arbeit der Sektion I in Uppsala unter dem Thema steht: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche. Der neue Ausgangspunkt und die neue Perspektive zeigen sich darin, daß zu sehen versucht wird, was der im Lauf der Geschichte oft eingeengte Begriff der Katholizität, der zu einer Konfessionsbezeichnung wurde, für das Leben der Kirche bedeutet: Katholisch ist ein Zeichen der Kirche Jesu Christi, Ausdruck der Universalität des Wortes, des Anspruchs, der Verheißung, der Liebe und der Gaben Gottes. Daß dieses neue Gewahrwerden und Offensein für die Katholizität der Kirche eine — ökumenisch gesehen — gute Voraussetzung schafft und daß die umfassend verstandene Katholizität zu diesen Voraussetzungen erhoben wird, ist für eine Betrachtung von römisch-katholischer Seite ein Grund zur Hoffnung. Die römisch-katholische Kirche hat ihrerseits im Lauf der letzter Jahre und zuletzt auf dem Konzil, zumal in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ und im Dekret über den Ökumenismus einen Begriff der Katholizität entwickelt, der das Römische nicht als Vorordnung oder Einschränkung des Katholischen versteht — dieser Vorstellung entspräche der Begriff „Papstkirche“ —, sondern das „Römische“ — verstanden als Bejahung des Petrusamtes in der Kirche — vom Katholischen her begreift und ihm darin seinen ekklesiologischen Ort zuweist. Es ist ebenfalls bemerkenswert, daß dabei in den an der Bibel orientierten Aussagen über die Kirche, die von der Kirche als „Mysterium“ und „Sakrament der Einheit“ zwischen Gott und den Menschen und der Einheit der Menschen untereinander sprechen, die innere Zuordnung von Kirche und Heiligem Geist ausdrücklich bedacht wurde, daß die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche in vielen Bestimmungen zum Ausdruck kommt. Endlich ist hervorzuheben, daß die Formulierung der Dogmatischen Konstitution über die

Kirche: die Kirche Jesu Christi „subsistiere“ in „der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (Nr. 8) nicht im Sinn einer exklusiven Selbstidentifikation gemeint ist. Die Textänderung von „est“ in „subsistit“ will das bewußt hervorheben<sup>5</sup>. Die ekklesiale, vom Geist Christi bewirkte Realität in den anderen christlichen Bekenntnissen wird anerkannt: sie sind, wie das Ökumenismuskonkordat ausführt, „Instrument des Heils“: in ihren Gaben, ihrem Glauben und Leben, in dem dort verkündigten Wort und gespendeten Sakrament<sup>6</sup>.

Glaubte man noch in Amsterdam die Hauptintention auf die Unterschiede und auf Unterscheidung innerhalb der Kirchen legen zu sollen — dem entsprach ein gleichlaufender Trend im Raum der römisch-katholischen Kirche —, so ist heute der Blick vor allem auf *das* gelenkt, was die Kirchen verbindet und was ihnen gemeinsam ist. Konnte man Amsterdam durchaus noch zum „Jahrhundert der Kirche“ rechnen und in der dortigen Vollversammlung eine Bestätigung dieser Charakterisierung sehen, konnte man deshalb die Kirche zum zentralen Thema erheben, so ist inzwischen die Situation dahin geändert und zugleich verschärft — und das bestimmt auch die Lage der Kirchen, den Ort und Horizont, in dem sie existieren und zu wirken haben —, daß heute die „Sache mit Gott“ ansteht<sup>7</sup>.

Damit wird die ekklesiologische Frage und werden die Kirchenunterschiede nicht außer Kraft gesetzt oder gar aufgehoben, aber sie bekommen ihren eigentlichen theologischen Ort neu zugewiesen, es wird erkannt, daß sie innerhalb eines sie umfängenden Größeren stehen und von ihm aus bestimmt werden müssen.

Mit Recht kann man darauf verweisen, daß auch das 2. Vaticanum noch ein „Konzil der Kirche über die Kirche“ war. Aber was dabei gesagt wurde, läßt deutlich erkennen, daß die Kirche selbst nicht das wichtigste Thema der Kirche sein kann, daß sich die Kirche nur dann recht versteht, wenn sie sich transzendiert, wenn sie ihr „Wozu“ und ihr „Woraufhin“ bedenkt, wenn sie realisiert, daß sie nicht Ziel ist, sondern in dessen Dienst steht.

Konnte man im Jahre 1948 noch auf seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen wie auf seiten der römisch-katholischen Kirche der Meinung sein, daß man seine Sache am besten ohne den andern oder gegen ihn vertreten könne oder gar müsse, ja daß durch seine Berücksichtigung außer in der Form der Abgrenzung das Eigene verfremdet würde, so ist dieser Standpunkt heute auf allen Seiten überholt: Die Ökumene und der Ökumenische Rat der Kirchen verstehen sich nicht einfachhin als Gegensatz zu Rom, und „Rom“ ist nicht einfachhin das Nein zu „Genf“. Die vor zwanzig Jahren manchmal vertretene Meinung, der Ökumenische Rat der Kirchen stelle eine ungleich eindrucksvollere Einheit dar, als es die von der römischen Kirche verwirklichte Einheit sei, oder er gewinne eine Art von innerer Konsistenz als gegen Rom gerichtete und ver-

sammelte Ökumene, ist heute als ein der Sache des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen höchst abträgliches Konkurrenzdenken überwunden zugunsten eines Miteinander. Wäre es noch vor 20 Jahren schlechterdings undenkbar gewesen und als völlig ausgeschlossen erschienen — und zwar von beiden Seiten —, eine Aufnahme der römisch-katholischen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen auch nur zu erwägen, so ist dieser Gedanke heute durchaus diskutabel und offen, die beiderseitigen Bedenken sind erheblich abgebaut worden, wenn auch gegen die praktische Realisierung noch manche Einwände erhoben werden. Aber die theologische Mentalität von einst und jetzt hat sich hinsichtlich dieser Frage erheblich gewandelt.

In diesem Zusammenhang darf erwähnt werden, daß das Konzil im Ökumenismusdekret in Worten höchster — theologischer und spiritueller — Anerkennung der „Ökumenischen Bewegung“ gedenkt, die — hier ist auf die theologische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen Bezug genommen — von Menschen getragen wird, „die den Dreieinigen Gott anrufen und Jesus als ihren Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur als einzelne jeder für sich, sondern auch als Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen“<sup>8</sup>.

Wir haben hier nicht nach den mancherlei Gründen zu fragen, die diese vielfachen Veränderungen herbeigeführt haben: innerkirchliche — glaubensmäßige — theologische — und von außen kommende: die neuen Fragestellungen und Herausforderungen — das Faktum ist gegeben, und es ist dankbar zu begrüßen.

## II.

Nach diesen Feststellungen zur veränderten Lage innerhalb von zwanzig Jahren: zwischen Amsterdam und Uppsala, seien im folgenden einige Bemerkungen zu den Anliegen, Fragen und Themen gemacht, die in Uppsala behandelt werden: Anmerkungen aus der Sicht eines römisch-katholischen Theologen — gewiß mit all den Einschränkungen und Begrenzungen, die in und mit seiner — subjektiven — Sicht gegeben sind.

1. Als erstes ist wohl zu sagen, daß die in Uppsala anstehenden *Probleme* die gleichen sind, die auch die römisch-katholische Kirche in ihrer Theologie und ihrer Seelsorge heute angehen. Diese Fragen sind artikuliert durch die bereits genannte Herausforderung der christlichen Kirchen und des christlichen Glaubens überhaupt. Daraus ergibt sich: Die heute gefragte „Sache mit Gott“ erlaubt es nicht, die Aufmerksamkeit auf die konfessionellen Kontroversprobleme zu konzentrieren oder gar darauf zu beschränken. Das zu tun in der Art eines „ekkleziologischen Narzismus“ hieße die Zeichen der Zeit verkennen, die Situation verfehlen oder ein theologisches Alibi suchen. Die Themen von Uppsala machen das „Gegenüber“, das „Woraufhin“ der Kirche und ihrer Sendung deutlich: Es

ist die „Welt von heute“ und die sie bewegenden Probleme, die von sich aus die Kirchen insgesamt und den Glauben als solchen und überhaupt befragen, in Frage stellen oder auch nicht oder nicht mehr befragen; es ist die Welt von heute und die sie bewegenden Probleme, innerhalb derer das Wort der Kirchen als Wort des christlichen Glaubens zu Gehör zu bringen ist — und innerhalb derer die Kirchen insgesamt ihren spezifischen Dienst zu leisten, ihre von niemand sonst zu übernehmende Aufgabe zu vollbringen haben. Diese Welt ist die „säkularisierte Welt“, die „weltliche Welt“, die atheistische und religionslose Welt, die Welt der pluralistischen Gesellschaft, die Welt, die technisch, zivilisatorisch und schicksalhaft in einer dynamischen Bewegung ohnegleichen steht und immer mehr zur Einheit strebt. Angesichts dieser Situation ist zu sagen: Die traditionellen Kontroversfragen haben nicht den gleichen theologischen Rang und Stellenwert wie die Fragen, die der Säkularismus stellt — die an die gemeinsame Herkunft und Grundlagen aller christlichen Kirchen gehen. Für die hier zu vollbringende Aufgabe vermag das Wort von der „*hierarchia veritatum*“, das das 2. Vaticanum geprägt hat, eine orientierende theologische Hilfe zu bieten<sup>9</sup>.

2. Die auf die Herausforderung von seiten der Welt zu gebenden *Antworten* des christlichen Glaubens sind von den Konfessionen *gemeinsam* zu suchen und zu erbringen. Das ist deshalb möglich, weil — es sei wiederholt — dabei nicht die innerkonfessionellen Probleme der Kirchen gefragt sind, sondern jene Fragen artikuliert werden, von denen die Kirchen insgesamt, weil der christliche Glaube insgesamt, beansprucht werden. Es sind jene Fragen, die innerhalb der reformatorischen Kontroversen noch unbestritten gemeinsame Voraussetzung waren: Die Frage nach Gott, die Frage nach der Möglichkeit, wie man heute von *Gott* sprechen könne und müsse, damit Gott nicht ein bloßer Name, nur „Schall und Rauch“ sei, der aus dem Realitätshorizont und dem Erfahrungsbereich des heute lebenden Menschen verschwinde, sondern als tiefster Grund und als den Menschen unbedingt angehende Wirklichkeit, als Grund, Mitte, Ziel und Sinn der Existenz zu Wort komme.

Es ist die Frage nach *Jesus Christus*, „wahrer Mensch und wahrer Gott“, von dem alle christlichen Kirchen ihren Namen und ihre Herkunft haben, in dem sie ihre Legitimation begründen und ihre Aufgabe und Mission erkennen: sein Wort und das Wort über ihn, das in ihm geschehene Ereignis und Werk der Erlösung den Menschen aller Epochen und Kulturen zu vermitteln. Dies hat so zu geschehen, daß es das unverstellte Wort und uneingeschränkte Werk Christi bleibt und zugleich so übersetzt wird, daß der Mensch darin weder Mythos noch Ideologie sieht, sondern die tiefste Antwort auf die Frage nach sich selbst und den Sinn seines Daseins erfahren kann. Aber dies ist wiederum nur möglich, wenn die Verkündigung des christlichen Glaubens die Sprache und die Sache des in der säkularisierten Welt lebenden Menschen kennt und versteht.

Diesen die „Offenbarung“ betreffenden Themen korrespondiert die Frage nach der *Möglichkeit des Glaubens* als einer sinnvollen Möglichkeit des Menschen von heute, der kritisch und skeptisch fragt, der in der Welt des positiv Erfahrbaren, des Empirischen, des exakt Verifizierbaren und des Machbaren sich völlig aufzuzehren droht und alle darüber hinausgehenden Fragen als illegitim oder als überflüssig und lästig deklariert.

Um dieser Thematik willen ist es wichtig, die Welt von heute, die säkularisierte Welt, in der sich Säkularisierung und Säkularismus — im Sinn der Unterscheidung Gogartens<sup>10</sup> — verschlingen, auch theologisch adäquat zu interpretieren. Die die säkularisierte Welt beherrschende anthropozentrische Grundstruktur muß keineswegs nur als Gegensatz zur Theozentrik des christlichen Glaubens verstanden werden, sie ist faktisch, wenn auch keineswegs eingestandenermaßen, auch eine Frucht jener Anthropozentrik, von der die christliche Offenbarung bewegt ist und die in dem menschengewordenen Wort Gottes seine unüberbietbare Verwirklichung gefunden hat. Damit wird ein umfassender Horizont der Begegnung eröffnet. Zugleich wird eine wichtige Orientierung dafür gegeben, daß die Säkularisierung nicht dem exklusiven und radikalen „Säkularismus“ verfällt, der die „weltliche“, in ihr Eigenes freigesetzte und dem Menschen überantwortete Welt nur auf Kosten der radikalen Leugnung Gottes und der Schöpfung glaubt übernehmen zu können.

Bei der *Frage nach dem Menschen* ist die Kirche in intensivster Weise engagiert. In ihrer Botschaft muß die in der säkularisierten Welt vergessene oder verdeckte anthropologische Wahrheit zur Sprache kommen: vom Menschen reden heißt von Gott reden.

Dem Menschen müssen um des Menschen willen jene erweckenden und beunruhigenden Fragen vorgestellt und vergegenwärtigt werden, die vom modernen Positivismus und Scientismus oft nicht zugelassen sind oder die von der Faszination des Machbaren oder des grenzenlosen Fortschrittsoptimismus verschwiegen werden: Die Frage nach Herkunft und Zukunft, nach Grund und Sinn des Daseins und des Menschen, die Frage nach Mittel und Ziel seines Handelns, die Frage nach der Verantwortung, aber auch die Frage nach den Grenzen und der Erfahrung schlechthinniger Passivität des Menschen, wie sie im vielfältigen Scheitern und vor allem im Tod begegnet.

In der theologischen Anthropologie und der anthropologischen Theologie muß deutlich und verständlich gemacht werden, daß Gott nicht nur eine Vokabel für Mitmenschlichkeit sein kann<sup>11</sup>, sondern Gott, als er selbst in seiner Nichtidentität mit Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit anerkannt werden muß — um des Menschen willen. Darin liegt einer der wesentlichsten Gründe für die Aufgabe des Gottesdienstes „in einem säkularen Zeitalter“ (Thema der Sektion V der Vollversammlung in Uppsala). Alle Überlegungen zu seiner neuen Gestalt und

Gestaltung, alle vom Gottesdienst geforderten Imperative zur Tat können — um der Tat willen — nicht auf den letzten und tiefsten Sinn des Gottesdienstes verzichten: Gott die Ehre zu geben, „Gottes Gottheit“ betend und dankend anzuerkennen.

Um des Menschen willen ist voll Ernst zu machen mit der *Menschheit Jesu*, des „Menschen für andere“ (D. Bonhoeffer). Dem ist hinzuzufügen, daß Jesus das schlechthin gültige und singuläre „Ecce homo“ ist, weil er in einer ihm allein vorbehaltenen Weise mit Gott seinem Vater verbunden ist, weil er der „Sohn“ ist<sup>12</sup>.

Die Kirchen müssen heute in die *Konkurrenz der Normen und der Werte* eintreten, in die Konkurrenz mit den vielen Aussagen, Weltanschauungen und Ideologien, die dem Menschen und seinen Fragen zugeordnet sind. Die Kirchen brauchen und dürfen diese Aussagen nicht scheuen, vor allem deshalb nicht, weil die christliche Anthropologie und Anthropozentrik am Menschen selbst und an und in den Erfahrungen seines Daseins verifizierbar sind.

Das gilt auch in der heute besonders lebendigen Frage, die nicht nur um den Menschen und die Erhellung und Verwirklichung seiner — individuellen — Existenz geht, sondern um den Menschen in seiner Hinordnung auf die *Gesellschaft*, auf die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen und der Hinordnung der Gesellschaft und der sie bestimmenden Strukturen auf den Menschen.

Es gilt endlich im Blick auf die Zukunft der Welt und des Menschen, es gilt im Blick auf die Hoffnung, die heute ein zentrales Thema der Politik, der Philosophie und der theologischen Reflexion geworden ist und die Theologie um eine entscheidende Dimension bereichert<sup>13</sup>.

Dabei ist nicht nur Verstehen und Interpretation gefordert, erst recht genügt nicht die oft als einzig mögliche christliche Haltung empfohlene Ergebnis in das scheinbar Unvermeidliche oder die Resignation gegenüber dem Gewordenen oder gar Unabänderlichen, das — ideologisch — mit dem Willen Gottes identifiziert wird, es ist vielmehr ein Handeln, eine Operation geboten, die die Kraft und die Maßstäbe zur Realisierung hat: konkret zur Änderung von sozialen und wirtschaftlichen Zuständen, wenn sie ungerecht und unmenschlich sind, wenn sie es unmöglich machen, daß die bewohnte Welt zur bewohnbaren Erde wird, daß alle Menschen menschenwürdig leben können. Dem korrespondiert eine vom Glauben inspirierte Initiative, die konkrete Vorschläge — auf Weltebene — zu machen fähig ist, damit die Entwicklung der Menschheit — sie ist nach Papst Paul VI. der neue Name für Friede — im Zeichen einer besseren Gerechtigkeit und Brüderlichkeit stehe. „Wenn die Erde dazu da ist, jedem die Mittel für seine Existenz und seinen Fortschritt zu geben, dann hat jeder Mensch das Recht, auf ihr das zu finden, was er nötig hat.“<sup>14</sup>

In allen Dimensionen, die zum Menschen gehören und den Menschen bestimmen, haben die Kirchen der engagierteste *Anwalt des Menschen* und des Menschlichen zu sein, der entschiedenste Gegner der Unmenschlichkeit in allen Formen. Das stiftet eine Solidarität und ermöglicht die Kooperation mit allen, die demselben Ziel und der gleichen Aufgabe sich verpflichtet wissen.

Bei all diesen Fragen — noch einmal sei es gesagt — kommen nicht die kirchentrennenden Differenzen ins Spiel, sondern die diese umgreifende „*Unterscheidung des Christlichen*“, die den Kirchen gegeben und in ihnen wirksamen Gemeinsamkeiten, die nicht in Frage gestellt waren, als die Trennung in die Konfessionen geschichtlich Ereignis wurde. Das zur Zeit der Reformation nicht eigens Gefragte, weil nicht Bestrittene, ist heute ausdrücklich zu thematisieren. Konnte Luther in den Schmalkaldischen Artikeln eine Dreiteilung in folgender Reihenfolge vornehmen: 1. Glaubensartikel, über die kein Streit ist (das gesamte Glaubensbekenntnis); 2. Glaubensartikel, in denen man nicht nachgeben könne (die Lehre von der Rechtfertigung und ihre Konsequenzen); 3. Glaubensartikel, über die man mit Vernünftigen und Gelehrten verhandeln könne<sup>15</sup>, so müßte man heute sagen: 1. „Glaubensartikel, über die kein Streit ist“ sind heute heftig bestritten und werden in Frage gestellt; 2. Glaubensartikel, in denen man nicht nachgeben könne: darüber hat sich inzwischen ein weitgehender Konsens zwischen den Konfessionen gebildet — gerade in der Rechtfertigungslehre<sup>16</sup>; 3. Glaubensartikel, über die man verhandeln könne: darüber wird zwischen den Kirchen verhandelt. Diese neue Situation führt zu der Konsequenz: Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Welt von heute ist so universal und so radikal, daß die darauf zu gebende Antwort nicht nach Konfessionen getrennt, sondern in der Kommunikation der Kirchen zu geben ist.

3. Bei dieser gemeinsamen Aufgabe brauchen die Kirchen ihre *Tradition* und ihre *Geschichte* nicht zu verleugnen. Das in den Kirchen gemeinsam gehörte und ausgelegte Evangelium und die lebendigen christlichen Erfahrungen können und sollen in die auf die heutigen Fragen zu gebenden Antworten integriert werden. Dies ist um so mehr und um so eher möglich, als diese Antworten auf die von allen Kirchen anerkannte Mitte des Evangeliums gehen und als sie die Grundfragen des Menschen und seiner Welt betreffen. Die dabei zutage tretende, in den Kirchen erworbene Pluralität der verschiedenen Aspekte und Akzente vermögen der Vielschichtigkeit der Fragestellungen und Fragen heute mehr zu entsprechen als eine uniforme oder einlinige Antwort.

Wenn ein Wort dazu gesagt werden darf, welchen Beitrag die *römisch-katholische Kirche* dazu erbringen kann, dann darf — ohne jeden Triumphalismus — auf die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hingewiesen werden. Im Unterschied zu früheren Konzilien war das Vaticanum II angesichts der von ihm durchaus gesehenen globalen Herausforderung des christlichen Glaubens

nicht primär doktrinär, sondern vor allem pastoral orientiert, es intonierte nicht das Lamento über die gottferne und verlorene Gegenwart, sondern suchte sich ihrer anzunehmen, es wollte nicht verurteilen, sondern helfen, nicht sich abgrenzen, sondern sich öffnen. Das Konzil bekundete die Bereitschaft zum universalen und gegenseitigen Dialog, der weniger die Ideologien und Weltanschauungen im Blick hatte, sondern den konkreten Menschen, der immer noch mehr und anders ist als die Inkarnation irgendeines „Ismus“, ein Dialog, der nicht nur reden will, sondern bereit und fähig ist, zu hören und zu lernen.

Ein weiteres Merkmal dieses Konzils war, daß es um der *Erneuerung der Kirche* willen sich am Ursprung, an den Quellen und zugleich am Zentrum, am Kern der christlichen Botschaft orientierte, daß es nicht auf Summierung, sondern auf Profilierung und Konzentrierung des Glaubens bedacht war, daß es den bereits erwähnten Gedanken von der *hierarchia veritatum* und der daraus folgenden Ordnung und Verbindung der Aussagen des Glaubens mit seinem Fundament formulierte. Dieses kann kein anderes sein, als das gelegt ist: Jesus Christus. Mit dieser auf dem Konzil als Verheißung und Verpflichtung ausgesprochenen Öffnung auf die Mitte des christlichen Glaubens und Daseins verbindet sich die ökumenische Hoffnung, daß von dieser Orientierung her das Trennende sich neu sehen läßt: es wird von der Isolation befreit und nach dem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens befragt.

Die Öffnung und Zuwendung zur Welt hat das Konzil zumal in der Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute ausgesprochen, ein Dokument, das in besonderer Weise den Duktus der Annahme, des Verstehens und der Solidarisierung an sich trägt, das sich in einem — oft beanstandeten — Optimismus zuversichtlich auf Gegenwart und Zukunft einläßt. Daß dabei mehr Fragen offenbleiben als gelöst werden (vielleicht gelöst werden können), ist nicht das schlechteste Zeichen einer dem Glauben verpflichteten Aussage. Diesem Dokument sind die Enzykliken des sozialen Engagements und der Sozialkritik zuzuordnen, die eine weltweite Beachtung und Resonanz gefunden haben: „*Pacem in terris*“ und „*Populorum progressio*“. Ebenso seien genannt die vielfältigen Bemühungen von Papst Paul um den Frieden in der Welt.

Besonderen Wert legt das Konzil auf das von den Christen *gemeinsam zu erbringende Zeugnis* vor allem durch das gemeinsame Tun. Das Ökumenismusdekret hat darüber folgende einprägsame und konkrete Aussagen gemacht: „Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unseren Erlöser und Herrn, bekennen und in gemeinsamem Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für unsere Hoffnung, die nicht zuschanden wird. Da in der heutigen Zeit die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sehr weit verbreitet ist, sind alle Menschen ohne Ausnahme zu gemeinsamem Dienst gerufen, erst recht diejenigen, die an

Gott glauben, am meisten aber alle Christen, die ja mit dem Namen Christi ausgezeichnet sind. Durch die Zusammenarbeit der Christen kommt die Verbundenheit, mit der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellerem Licht zutage. Diese Zusammenarbeit, die bei vielen Völkern schon besteht, muß mehr und mehr vervollkommen werden, besonders in jenen Ländern, wo die soziale und technische Entwicklung erst im Werden ist. Das gilt sowohl für die Aufgabe, der menschlichen Person zu ihrer wahren Würde zu verhelfen, für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geist, wie auch für die Bereitstellung von Heilmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird<sup>17</sup>.

Es wäre also verkehrt — das zeigt dieser Text und folgt aus ihm —, die gemeinsame Tat der Kirchen zu suspendieren, bis das völlige Einverständnis in der theologischen Reflexion erreicht ist, und nur den Weg vom Denken zum Tun gelten zu lassen: vom Glauben zum Handeln. Es gibt auch den Weg vom gemeinsamen Tun, *von der Liebe zum Glauben*. Hier stehen noch große, noch nicht voll wahrgenommene Möglichkeiten der Kooperation der Kirchen offen. Zugleich wird darin aufs neue deutlich, wie umfassend *die gemeinsame Basis des Glaubens* ist.

Unter diesen Herausforderungen, Möglichkeiten und Bedingungen, die nicht nur „Gesetz“, sondern ungleich mehr Verheißung und „Evangelium“ sind, sollten sich die Kirchen stellen. Dann werden sie nicht entdecken, daß, wie van de Pol meint<sup>18</sup>, nun bereits das „nachökumenische Zeitalter“ begonnen hat, sondern daß das ökumenische Zeitalter in seine große Entscheidung und Bewährung eingetreten ist.

Zugleich wird erkannt, daß der Weg zur Einheit der Kirche ein Weg ist, der nicht zurück, sondern nach vorne weist, der weiterführt und der *Zukunft* entgegengeht. Die Kraft, diesen Weg zu gehen, kommt aus der Orientierung aller Kirchen an ihrem normativen Ursprung, an ihrer Mitte, an ihrer Sendung, an der täglichen Bereitschaft zur Umkehr, zur Erneuerung im Geiste, zur Nachfolge Christi, sie kommt aus der heute als Verantwortung und Chance gegebenen gemeinsamen Beanspruchung und Herausforderung.

Das Konzil aber bedeutet keinen Abschluß dieser Impulse, sondern einen Beginn, es ist der „Anfang des Anfangs“ (K. Rahner). Die nachkonziliare Epoche der katholischen Kirche zeigt vor aller Welt, wieviel Leben, Mobilität, Bewegung

und Dynamik in dieser Kirche aufgebrochen ist — zur Freude der einen, zur Besorgnis der andern. Viele Fragen wurden erweckt, die neue Antworten hervorrufen und fordern: Fragen des Gottesdienstes, der Verkündigung, Fragen nach neuen Formen und Strukturen des kirchlichen Lebens, Fragen der Ethik angesichts völlig neuer Situationen, Fragen der Kritik an der Kirche und den Kirchen. Die Antworten auf diese vielfältigen und differenzierten Beanspruchungen sind nicht leicht, sie sind erst recht nicht automatisch zu geben. Sie müssen gesucht werden im Horizont des Glaubens, der Licht und Dunkel zugleich ist, und im Horizont einer universonalen Erfahrung. Diese Antworten sind angewiesen auf die Kooperation im Glauben, Hoffen und Lieben aller, „die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“<sup>19</sup>.

Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala wird, das ist unser aller zuversichtliche Hoffnung, eine vielfältige Erfüllung dieser Erwartungen bringen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Siehe den Text in: AAS 40 (1948) 257; deutsch in: Herder-Korrespondenz 2 (1948), S. 443 f.

<sup>2</sup> K. Barth — J. Daniélou — R. Niebuhr, *Amsterdamer Fragen und Antworten*, Münster 1949 (Theologische Existenz heute, NF 15), S. 19.

<sup>3</sup> Ebd. S. 7.

<sup>4</sup> Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, hrsg. v. W. A. Visser't Hooft, Genf 1948 (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 5), S. 64.

<sup>5</sup> Hierzu siehe H. Fries, *Sind die Christen einander näher gekommen?*, in: K. Rahner — O. Cullmann — H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt?* München 1966 (Theologische Fragen heute, Bd. 7), S. 103 f.; J. Ratzinger, in: *Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Münster 1965, S. 12 f.; A. Grillmeyer, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Bd. I, Freiburg—Basel—Wien 1966, S. 172—175; W. Schmidt, in: *Orientierung* 29 (1965), S. 4 f.; W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach der Dogmatischen Konstitution „De ecclesia“*, in: *Kerygma und Dogma* 11 (1965), S. 169, 175.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu J. Feiner, in: *Das Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Bd. II, Freiburg—Basel—Wien 1967, S. 50—58 (zu Nr. 3 des Ökumenismusdekrets).

<sup>7</sup> Vgl. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 1926 (innerhalb von zwei Jahren 6 Auflagen); H. Zahrt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966 (innerhalb von zwei Jahren ebenso 6 Auflagen).

<sup>8</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 1, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 43; dazu ausführlich Nr. 4 des Dekretes, a. a. O. S. 59 bis 69; Neu-Delhi-Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961, hrsg. v. F. Lüpsen, Witten <sup>2</sup>1962, S. 475; Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. W. A. Vissert' Hooft, Stuttgart 1962, S. 457.

<sup>9</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11, in: Das Zweite Vatikanische Konzil Bd. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 87–89.

<sup>10</sup> F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart <sup>2</sup>1958, S. 134–148.

<sup>11</sup> Mit H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963, S. 190 trotz H. Brauns Antwort an Gollwitzer: H. Braun, Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament, in: Zeit und Geschichte (Festschrift Rudolf Bultmann), hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 399–421, hier S. 408; vgl. H. Fries, Herausforderter Glaube, München 1968.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu H. Fries, Die Offenbarung, in: Mysterium Salutis, Bd. I, hrsg. v. J. Feiner – M. Löhrer, S. 159–238, vor allem S. 213–219; 223.

<sup>13</sup> Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964; Diskussion über die Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann, hrsg. und eingeleitet v. W.-D. Marsch, München 1967.

<sup>14</sup> Enzyklika von Papst Paul VI. „Populorum progressio“ Nr. 22.

<sup>15</sup> Zu den Schmalkaldener Artikeln von 1537 siehe: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen <sup>5</sup>1963, S. 405–468; Die durchgeführte Dreiteilung, S. 415 und S. 433.

<sup>16</sup> Zu dieser Frage vgl. O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967.

<sup>17</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 12, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 90–93.

<sup>18</sup> W. van de Pol, Das Ende des konventionellen Christentums, Wien 1967.

<sup>19</sup> Vgl. oben Anm. 8.

## „Renaissance und Aggiornamento“ der Orthodoxie

Die orthodoxen Kirchen am Vorabend von Uppsala

VON HILDEGARD SCHAEGER

*Herr Professor Pater Albert Maria Ammann-Rom, Verfasser der Ostslawischen Kirchengeschichte“, zum 76. Geburtstag am 3. März 1968 in herzlicher Verehrung.*

Die runde erste Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutete für die orthodoxen Kirchen des Ostens die eigene Sammlung in der ökumenischen Bewegung und für diese Bewegung. Diese orthodoxe Sammlung war eingeleitet worden durch eine Korrespondenz über die gesamtchristliche Verständigung zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den alten orthodoxen Patriarchaten um die Jahrhundertwende<sup>1</sup> und durch die Enzyklika des Patriarchats Konstantinopel 1920 „An die Kirchen Christi in aller Welt“<sup>2</sup>, deren Aktualität soeben bei dem Gespräch zwischen Patriarch *Athenagoras* von Konstantinopel und dem Generalsekretäre des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. *Blake*, in Genf, November 1967, aufs neue in Erscheinung trat.

Die zweite Hälfte des Jahrhunderts, besonders seit 1961/62, dem Beitritt fast aller osteuropäischen Kirchen zum Ökumenischen Rat (ÖRK), soll nun die praktische Einübung der westlichen und östlichen und südlichen Partner in der ökumenischen Gemeinschaftsarbeit erbringen. Dabei sollten einige grundlegende Zeugnisse des orthodoxen Selbstverständnisses der Slawen und der Griechen aus der ersten Jahrhunderthälfte, auf die im folgenden in gegebenem Zusammenhang Bezug genommen wird, auch weiterhin die ihnen gebührende Beachtung finden; wo man meint, über sie hinausgehen zu sollen, sollte das nur in gründlicher kritischer Auseinandersetzung mit ihnen geschehen. —

Hinzu kommt als Charakteristikum dieser zweiten Jahrhunderthälfte und offensichtlich auch als Auswirkung der ökumenischen Bewegung die Bemühung der römisch-katholischen Kirche um die beiden anderen großen Kirchengruppen, Orthodoxie und Reformation.

<sup>1</sup> Hg. von P. Dumont in: „Istina. Unité Chrétienne“. Paris 1955 I 78 ff.

<sup>2</sup> Deutsche kommentierte Publikation in Zeitschrift „Kyrios“, Berlin Jg. I 1960/61.

## Statistik

Für die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala hat man einen Schlüssel für die Repräsentation der orthodoxen Ostkirchen aufgestellt, der anstelle des bisherigen einseitigen Übergewichts des Protestantismus ein annäherndes Gleichgewicht der drei großen „Blöcke“: Orthodoxie sowie altorientalische Nationalkirchen, Lutheraner und Reformierte erbringen soll. Dabei hat man zum ersten Male der Zahlenstärke der großen orthodoxen Kirchen Osteuropas Rechnung getragen, zugleich aber sich bemüht, die historische Bedeutung der ehrwürdigen alten vorderorientalischen Kirchen durch die Zuweisung einer Anzahl von Sitzen zu respektieren, die ihre heutige Stärke prozentual zum Teil weit übertrifft.

### Ökumenischer Rat der Kirchen („Weltkirchenrat“):

Konstituiert Amsterdam 1948, Beitritt der vier alten Patriarchate: Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem sowie der orientalischen Nationalkirchen der Kopten/Ägypter, Äthiopier, ostsyrischer Christen/Indien (westsyrr. Christen/Kleinasien später).

1950 Beitritt der griechischen orthodoxen Kirche (wesentlich verstärktes ökumenisches Engagement seit 1967, Erzbischof Hieronymos Kotsonis), 1961 der russischen, rumänischen, bulgarischen orthodoxen Kirchen, 1962 der georgischen/gegrusinischen orthodoxen Kirche und der armenischen Kirche; 1965 der serbischen orthodoxen Kirche. —

Eine seit 1964 betriebene Wiedervereinigung der seit dem 5. Jh. getrennten orientalischen Nationalkirchen mit der Orthodoxie hat zunächst mehr den eigenen Zusammenschluß jener alten Kirchen gefördert.

### Orthodoxe Kirchen und orientalische Nationalkirchen<sup>3</sup>

gemäß Beschlüssen der Jahrestagung des Zentralaussschusses in Genf 1966 für die Vollversammlung 1968:

Kirche	Delegierte für 1968	Gläubigenzahl	Bevölkerungszahlen <sup>4</sup> 1959
Russische Orth. Kirche	35	30(–90) Mill.	Großrussen 114 114 000 Ukrainer 37 253 000 Weißrussen 7 913 000
Georgische O. K.	2	2,5 Mill.	Georgier 3,5 Mill.
Rumänische O. K.	15	13 Millionen	Rumänen 16,3 Mill. (1952)
Griechische O. K. (mit Konstantinopel)	34	8 Millionen	Griechen (insgesamt): 9,3 Mill. (1954)

<sup>3</sup> Vgl. Ökumenischer Pressedienst Genf 28. 1. 1965; FAZ 23. 2. 1965; „Informationen aus der Orth. Kirche“ Ffm. 1961/2, S. 17 ff.; 1962 S. 24; 1964 2, S. 4.

<sup>4</sup> Vgl. P. Diels, „Die slawischen Völker“, Wiesbaden 1963, S. 82.

Kirche	Delegierte für 1968	Gläubigenzahl	Bevölkerungszahlen <sup>4</sup> 1959	
Serbische O. K.	10	8 Millionen	Serben	7 802 000
			Makedonier	893 000
			Montenegriner	507 000
Bulgarische O. K.	7	6 Millionen	Bulgaren	7 340 000
Polnische O. K.	2	400 000	Polen	30,7 Mill.
Russ. Orth. Griech.= Kath. Kirche von Amerika	4	750 000		
Rumänisches Orth. Bistum von Amerika	1	50 000		
Syr. Antiochen. O. K. von Nordamerika	1	115 000		
Patriarchat Jerusalem	4	ca. 15 000		
Patriarchat Antiochien	4	ca. 500 000		
Patriarchat Alexandrien	4	ca. 50 000		
Kirche von Zypern	3	ca. 400 000		
Orient. Nationalkirchen (Kopten, Äthiopier, Armenier, westsyr. Christen/Kleinasien, ostsyr. Christen/Indien.)	35	15 Millionen		
<i>Mitgliedskirchen 1966 insgesamt 218 = (1967: 232 Mitgliedskirchen)</i>			<i>756 Delegierte</i>	
Orthodoxe (126) und Orient. Kirchen (35) zusammen			161 Delegierte	
Lutheraner			122 Delegierte	
Reformierte			122 Delegierte	

Das Verhältnis zu der Stärke der orthodoxen Kirchen selbst ergibt sich aus deren offiziellen Statistiken, die sie den Satzungen des ÖRK entsprechend jeweils ihrem Aufnahmeantrag beifügten. Im Lauf der sechziger Jahre ist freilich in allen oder den meisten Kirchen des Sowjetbereiches, vor allem in der UdSSR selbst, ein zahlenmäßiger Rückgang der registrierten Gemeinden bzw. der geöffneten Kirchen und amtierenden Priester zu verzeichnen, der nach unwiderlegten Mitteilungen für die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) sogar etwa 50% der 1960 registrierten Gemeinden bzw. Pfarrer betragen soll. Für andere orthodoxe Kirchen in Osteuropa wurden ebenfalls in den letzten Jahren offiziell niedrigere Zahlen als um 1960 genannt. Bei diesem Rückgang der kirchlichen Organisationen ist zu bedenken — worauf auch staatliche Organe gelegentlich hinweisen (z. B. Chruschtschow 1954, 11. Nov. in der „Prawda“) —, das Schlie-

ßung von Kirchengebäuden nicht identisch ist mit der Liquidierung des Glaubens; ferner ist zu betonen, daß selbst ein 50prozentiger Schwund registrierter Gemeinden und Priester keineswegs denjenigen äußeren Niedergang erreicht, der z. B. die ROK von 1917–1939 buchstäblich dezimierte.

*Patriarchat Moskau:*

(vgl. *Kirchliches Jahrbuch der EKD Jg. 1962, Gütersloh 1964, S. 338*)

	1914	1941	1961	1967
Getaufte:	98,5 Mill. (falls deren Kinder getauft: 130–140 Mill.)			
Praktizierende Orthodoxe			30(–50) Mill.	30–50 Mill.
Kirchen, bzw. Gemeinden:	54 457	4 255	20 000	etwa 10 000 (?)
Kapellen:	25 593			
Priester:	57 105	5 665	30 000	etwa 15 000 (?) 61 Diözesanbischöfe
Klöster:	1 498	38	40	15 (?)
Geistl. Akademien:	4	—	2	2
Geistl. Seminare:	57	—	6	3
Priesterkandidaten:			1 600 (1952)	etwa 500
Fernkursisten:			500–600 (1952)	etwa 400
Kirchl. Schulen: (versch. Art)	40 150	—	—	—
				1 Patriarchatszeitschrift, 3 Exarchatszeitschriften, 1 Theol. Jahrbuch

  

<i>Stadtkirchen/Einwohner (in Millionen)</i>	1954	1967
Moskau (davon fassen 2 Kirchen je 3 000 Menschen, 1/4 000, 1/5 000, 1/4 000–6 000):	55/7	8
Leningrad:	14/4	8
Kiew:	26/1	?
Odessa:	27/0,6	?

---

Patriarchat Bulgarien:

Rumänien: (1966/67)<sup>5</sup>

---

Bischöfe:	12	12 + 5 Erzbischöfe
Priester:	etwa 2 000	Gemeinden etwa 9 000 (1956 etwa 12 000)
Kirchen u. Kapellen:	3 720	
Klöster:	120	?
Priesterkandidaten:	200–250	?
Priesterseminare und Sängerschulen:	1	6
Theol. Akademien:	1	2
Zeitschriften:	2	2
Jahrbuch:	1	1

Zum Verständnis dieser statistischen Bewegungen dient ein Blick auf *die Beziehungen der Staaten des 20. Jhs. zu den orthodoxen Kirchen*.

Die Orthodoxie heute steht in allen nur denkbaren Beziehungen zu Staaten aller Kontinente. Auf dem rechten Flügel das Staatskirchentum der griechischen orthodoxen Kirche mit königlicher Oberhoheit — so jedenfalls bis zum 13. 12. 1967; die weitere Entwicklung ist noch offen —, repräsentiert durch den königlichen Kommissar, ohne den keine Synodalentscheidung gefällt werden kann, und mit Ernennung der von der Hl. Synode vorgeschlagenen Bischöfe durch die Regierung — nach dem Muster des petrinischen Rußland. Daneben die bevorzugte Position der kleinen orthodoxen Kirche von Finnland, welche als Minderheitskirche (2<sup>0</sup>/<sub>10</sub> der Bevölkerung) dennoch gleich der „Evangelisch=Lutherischen Kirche von Finnland“ als Staatskirche anerkannt und unterstützt wird. In der Mitte stehen — auf der Basis der Trennung von Kirche und Staat — die orthodoxen Gruppen in religiös neutralen Staaten, wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Den linken Flügel der Reihe bilden die orthodoxen Kirchen unter den aus nationalen oder ideologischen Gründen kritisch oder gegensätzlich eingestellten Regierungen des Vorderen Orients und des Sowjetbereiches. Unter entschieden nichtchristlichen Regierungen leben die orthodoxen Christen der vier alten orientalischen Patriarchate mit Einschluß von Konstantinopel sowie sämtliche Kirchen des Sowjetbereichs von Nord-Osteuropa und auf dem Balkan.

---

<sup>5</sup> „Die Volksrepublik Bulgarien und die religiösen Bekenntnisse in ihr“. Kurze Darstellung in bulg., russ., engl., deutscher und franz. Sprache. Synodalverlag Sofija 1966, 124 S.

„Die Orthodoxe Rumänische Kirche“, hg. vom Institut für Bibel und Orthodoxe Mission, Bukarest 1967, 225 S. (franz.).

In dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel — welches das Ehre seniorat inmitten aller orthodoxen Kirchen innehat — war nach dem heftigen Konflikt aus Anlaß der Neuregelung der Herrschaft in Zypern im Jahre 1955 aufs neue ein Modus vivendi mit dem Staate gefunden worden, der insbesondere seit der Neubildung der türkischen Regierung im Jahr 1961 auf dem Boden der Prinzipien der Gleichberechtigung der Nationalitäten und Konfessionen steht. Aber die Verschärfung des Zypernkonfliktes im vergangenen Jahr hat zu neuen Einschränkungen für das Ökumenische Patriarchat, insbesondere für das griechisch-orthodoxe Unterrichtswesen in der Türkei geführt: Verbot des Ausländerstudiums an der Theologischen Hochschule Halki; Suspendierung der Mehrzahl der Theologieprofessoren; Schließung von sieben griechischen Schulen.

Sowohl im Vorderen Orient wie im ganzen Sowjetbereich lebt die Orthodoxie auf vulkanischem Boden. In der Sowjetunion und den Nachbarstaaten näherte sich die Situation in den sechziger Jahren — nicht in den Methoden, aber in der Zielsetzung — der Krise von 1937. Damals sollte das 20jährige Revolutionsjubiläum den Nachweis der Liquidierung der Religion erbringen; der Versuch scheiterte. 1959 wurde der Kurs aufs neue verschärft: nach dem Sieben-Jahres-Plan sollte der Vollkommunismus 1965 erreicht sein. Der XXII. Parteikongreß vom Oktober 1961 ersetzte den Sieben-Jahres-Plan durch einen Zwanzig-Jahres-Plan. Aber das Parteistatut vom gleichen Datum (§ 3) forderte zum ersten Male nach dem Kriege die kommunistische Avantgarde zum entschiedenen Kampf gegen die „religiösen Überbleibsel“ auf sowie zur Meldung bis zu den obersten Parteispitzen von allen „für den Staat schädlichen“ Vorkommnissen. Wieder einmal erschienen in einer wirtschaftlich-politischen Krise ideologische Erfolge dringlich erwünscht, diesmal vielleicht auch als ausgleichende, entgegenkommende Geste gegenüber dem „stalinistischen“ chinesischen Kommunismus. Auf der anderen Seite ist der Wunsch nach politisch-wirtschaftlichen Verbindungen mit dem Westen deutlich erkennbar und wirkt sich seit Anfang der fünfziger Jahre bis heute auch auf die zwischenchristlichen Kontakte aus. Der Staat beharrt jedenfalls offiziell auf dem mit der Stalinverfassung 1936 eingeführten Prinzip der Gewissensfreiheit. Dafür wurde der Regierung von dem Patriarchen *Alexius* mehrfach ein offizieller Dank ausgesprochen, aber nun ohne die emphatischen Beiworte, die zur Zeit des Stalin-Führerkults auch für die Kirche üblich waren (z. B. „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“, ZMP, 1961 VIII 6).

Für das Kirche-Staat-Verhältnis in ganz Osteuropa ist exemplarisch das sowjetische Dekret über die Trennung von Staat und Kirche vom 23. 1./5. 2. 1918, ergänzt durch die Dekrete vom 8. 10. 1943 über die Errichtung des „Rates für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche“ beim Rat der Volkskommissare — später Ministerrat — der UdSSR, und von 1944 über die Errichtung eines entsprechenden „Rates“ für die übrigen Religionsgemeinschaften. Diese

beiden staatlichen Ämter mit etwa 100 Zweigstellen in der ganzen Sowjetunion wurden – soweit bekannt – überwiegend mit Parteimitgliedern besetzt. Ihre beiden Aufgaben sind: „Normalisierung“ der nötigen Beziehungen der Religionsgemeinschaften zur Regierung und Kontrolle ihrer politischen Loyalität. Seither lautet die Formel: „Die Kirche ist vom Staat zwar getrennt, aber nicht abgeschnitten.“ Im Januar 1966 wurden die beiden staatlichen Ämter vereinigt zum „Rat für die religiösen Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR“, und zwar unter Leitung des bisherigen Präsidenten des Rates für die orthodoxe Kirche.

Das gleiche Schema – aber von vornherein mit nur *einem* staatlichen „Rat“ für sämtliche Religionsgemeinschaften – gilt für Jugoslawien seit der Verfassung vom Dezember 1945, für Albanien seit 1946, für Ungarn seit 1949. Für Bulgarien wird die Trennung der Kirche vom Staat, seit 1947, aber ergänzt durch die Bestimmung (Gesetz vom 12. 2. 1949, Art. 3): „Die Bulgarische Orthodoxe Kirche ist die traditionelle Kirche des bulgarischen Volkes und ist untrennbar von seiner Geschichte; als solche ist sie nach Form, Substanz, Geist eine volksdemokratische Kirche“. In Bulgarien wird die Beziehung zum Staat, mit Einschluß der staatlichen Kontrolle über die Loyalität der Kirchen, vom Außenministerium wahrgenommen. In der CSSR und Rumänien gibt es dagegen – ebenso wie in der DDR – kein Dekret über die Trennung von Staat und Kirche, in der CSSR aber ebenfalls einen staatlichen „Rat für die religiösen Angelegenheiten“ seit 1948. In Rumänien allein gibt es ein Religionsministerium, welches auch die Kontrollfunktionen ausübt.

Die kirchlich-staatlichen Beziehungen lassen sich speziell für die orthodoxen Kirchen Osteuropas schematisch folgendermaßen darstellen:

*Kirche und Staat im Sowjetbereich seit 1918 ff und 1943 ff.*

A. Trennung von Kirche und Staat  
bzw. Schule:

1918 ff.

B. Vermittlungsstelle:

1943 ff.

I. UdSSR:

„Die Kirche wird vom Staat getrennt...  
Die Schule wird von der Kirche getrennt.“  
(Dekret vom 23. 1./5. 2. 1918, Art. 1 u. 9)

a) Amt (Sowjet) beim Ministerrat der UdSSR für die Angelegenheiten der Russ. Orth. Kirche, Dekret 8. 10. 1943;

b) Amt (Sowjet) beim Ministerrat der UdSSR für die Angelegenheiten der religiösen Kulte, Dekret vom 1. 7. 1944.

„Rat für die religiösen Angelegenheiten“, Dekret Dezember 1965.

A. Trennung von Kirche und Staat  
bzw. Schule:

1943 ff.

B. Vermittlungsstelle:

1918 ff.

II. Ungarn:

„Im Interesse der Sicherung der Gewissensfreiheit trennt die Ungarische Volksrepublik die Kirche vom Staat“, § 54, Art. 2, Verordnung 6. 9. 1949; „Mit Beginn des Schuljahres 1949/50 ist der Religionsunterricht nicht mehr Pflichtfach“, Verordnung vom 5. 9. 49.

Staatliches Amt für die kirchlichen Angelegenheiten, Parlamentsbeschluß Juni 1951 (früher Ministerium für Kultus und Unterricht).

Außerdem 1946 Unterstellung aller Religionsgemeinschaften unter Kontrolle des Innenministeriums.

III. Rumänien:

—

Religionsministerium; Religionsgesetz vom 4. 8. 1948.

IV. CSSR:

—

Staatliches Amt für kirchliche (religiöse) Angelegenheiten; Verfassung des zentralen Aktionskomitees der Nationalen Front, März 1948.

V. Bulgarien:

„Die Kirche ist vom Staat getrennt.“ Verfassung vom Dezember 1947 (s. auch oben!)

Außenministerium.

VI. Albanien:

„Die Kirche wird vom Staat getrennt“, Verfassung von 1946, Art. 16.  
Aufhebung aller Religionsgesetze;  
Januar 1968.

Ministerrat, Gesetz vom November 1949.

VII: Jugoslawien:

„Die Kirche wird vom Staat getrennt... Schulen und Kirchen sind getrennt“, Verfassung Dezember 1945, Art. 25 u. Art. 37.

Kommission für kirchliche Angelegenheiten.

Staatliche Finanzierung der Priester und kirchlichen Anstalten in Rumänien, CSSR und Jugoslawien.

Ein offiziöser Kommentar zu der in Osteuropa im allgemeinen bestehenden Trennung der Kirche vom Staat, die meist zugleich eine Trennung von Kirche und Schule ist, wurde in der Großen Sowjetenzyklopädie gegeben (A. Kolosow in: Encyklopädie der UdSSR, deutsch: Berlin 1950, S. 1865); sie gilt im wesentlichen auch heute:

„Die Trennung von Staat und Kirche bedeutet vor allem, daß der Kirche die Möglichkeit genommen ist, Einfluß auf die politische Tätigkeit des Staates zu

gewinnen . . . Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche bedeutet ferner, daß jede materielle Unterstützung der Kirche unterbleibt . . .

Der Sowjetstaat steht auf dem Standpunkt . . . , daß die Kirche ausschließlich ihrem Kult dient. Eine propagandistische, moralisierende und erzieherische Tätigkeit — soweit sie über die Grenzen der religiösen Gemeinschaft hinausgeht — ist der Kirche nicht gestattet . . . Da sich der Staat nicht im geringsten in die *inneren Glaubensangelegenheiten* der Kirche einmischt, kann er von der Kirche auch den Verzicht auf *jegliche* Einmischung in seine Angelegenheiten verlangen (Hervorhebung von Sch.).

Das bedeutet jedoch nicht, daß die einzelnen Gläubigen oder Geistlichen, unabhängig von ihrem Rang oder ihrer geistlichen Würde, von der politischen und staatlichen Tätigkeit ferngehalten werden sollten. Sie sind alle vollberechtigte Bürger des Sowjetstaates, sie können an den Wahlen für die örtlichen und obersten Organe der Sowjetunion teilnehmen und in diese Organe gewählt werden“ (seit Verfassung von 1936. Art. 135; die passive Wahl Geistlicher und auch entschieden Gläubiger dürfte unrealistisch sein; Sch.).

In den meisten Volksrepubliken bildeten sich „Progressive Pfarrerverbände“, ohne aber in einen direkten Gegensatz zu den Patriarchaten zu treten wie einst die russischen Konformisten der zwanziger Jahre. Diese Entwicklungen könnten auf die seit dem 2. Weltkrieg monolithische Russische Orthodoxe Kirche allmählich zurückwirken. Aber es meldete sich seit 1965 auch eine radikal christliche russische Erneuerungsbewegung, verkörpert u. a. in einigen jungen Priestern, welche die echte Stimme der Gemeinde bis hinauf zur Allgemeinen Landessynode wieder freilegen möchten. (Vgl. dazu den Brief von Erzpriester Vsevolod Spiller, ‚Istina‘ 1965–66. IV, 469 ff.).

Bereits in dem Kirchenstatut, das die Allgemeine Landessynode (Ssobór) der Russischen Orthodoxen Kirche vom Januar 1945 verabschiedete, waren mit Deutlichkeit die Punkte angegeben, für welche die Kirche auf die Zustimmung des Staates angewiesen ist:

§ 7 spricht von der Einberufung der Bischofssynode „mit Erlaubnis der Regierung“ durch den Patriarchen und erwähnt dann die grundsätzlich oberste kirchliche Instanz, die Landes-Synode (Landes-Ssobór) folgendermaßen:

„Wenn es aber nötig ist, die Stimme des Klerus und der Laien zu hören, und wenn der Patriarch die äußere Möglichkeit hat zur Einberufung eines ordentlichen Landes-Ssobór, so beruft er einen solchen und präsidiert ihm.“ Das konnte seit 1918 einmal, eben im Januar 1945, geschehen.

Schließlich heißt es in § 11 ganz allgemein:

„In den Fragen, welche die Entscheidung der Regierung der Sowjetunion erfordern, setzt sich der Patriarch mit dem Rat für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche bei dem Rat der Volkskommissare der Sowjetunion ins Benehmen.“

Schließlich § 16:

„Das Patriarchat hat Siegel und Stempel, die von der zuständigen zivilen Behörde registriert sind.“ Der entsprechenden Registrierung unterliegen die Bischöfe und die Gemeinden.

Das sowjetische Religionsgesetz vom April 1929 war zwar – laut offizieller Mitteilung des Präsidenten des „Rates für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche“, G. G. Karpow, vom Juli 1954 an die evangelischen deutschen Gäste des Patriarchats Moskau – in den abweichenden Artikeln, insbesondere über den Gemeindeaufbau, außer Kraft gesetzt durch die staatliche Anerkennung des genannten Kirchenstatuts vom Januar 1945 und das nachfolgende Dekret vom August 1945 über die Körperschafts- und Eigentumsrechte der Kirche. Tatsächlich aber sah das Patriarchat Moskau sich genötigt, durch die Gesamt-Bischofskonferenz, die im Juli 1961 nach siebzehnjähriger Pause wieder zusammentreten konnte (anwesend 50 Hierarchen aus 73 Bistümern), eine rückläufige Angleichung des Kirchenstatuts an das Religionsgesetz von 1929 zu beschließen, Symptom einer durchgehenden neuen Verschärfung der Situation.

Durch die Neufassung von Abschnitt IV des orthodoxen Kirchenstatuts von 1945 wurden die Gemeindepriester von allen wirtschaftlich-finanziellen Verpflichtungen der Gemeindeverwaltung entbunden und ausschließlich auf ihre geistlich-pastoralen Aufgaben verwiesen. Aus dem Sitzungsprotokoll (ZMP 1961 VIII) ist ersichtlich, daß von einigen wenigen Bischöfen Einspruch gegen die Abänderung des Kirchenstatuts erhoben worden war. Aber für die Neufassung wurden neben dem Gesichtspunkt der äußeren Notwendigkeit das historische Vorbild der Urgemeinde (Apg. 6, 2–4) und der älteren byzantinischen und russischen Gemeindepraxis geltend gemacht. Diese durch die Parteikongresse von 1959 und 1961 dringend gebotene klerikale Selbsteinschränkung und Verzichtleistung auf alle äußeren und von außen her anfechtbaren Machtmittel wurde verbunden mit einer eindrucksvollen Aussprache über die Aufgabe der Reinigung und Intensivierung der geistlichen Wirksamkeit der Pfarrer. Patriarch *Alexius*, Metropolit *Boris* von Odessa und andere nächste Mitarbeiter des Patriarchen vertraten auf der Bischofskonferenz die mutige Hoffnung, daß aus dem unter dem Druck der Verhältnisse gebrachten Selbstopfer der Kirche eine Vertiefung der eigentlichen geistlichen Funktionen der Pfarrer und eine Stärkung des Gemeindelebens erwachsen werde. Doch wurde durch die offenbar erzwungene Verschiebung der Funktion der „Zwanzigergruppe“ in der Gemeinde – vom Gemeindekern zur ausschließlichen Vertretung der Gesamtgemeinde – und wohl auch durch äußere Manipulierungen dieser Zwanzigergruppen die Stellung der Geistlichen in der Gemeinde z. T. sehr erschwert.

### *Orthodoxe Sozialethik*

Die Beziehung der Orthodoxie zum Staat überhaupt ist dadurch charakterisiert, daß die orthodoxe Theologie eine naturrechtliche Norm nicht anerkennt – ein grundlegender Unterschied zur römischen Kirche! – und daß es auch – neben Dekreten der christlichen Kaiser, die man als zeitliche Gesetze duldend hinnahm

— keine kanonische Bestimmung der orthodoxen Kirche über das Kirche=Staat-Verhältnis gibt: Es ist von seiten der Kirche, im Rahmen gewisser biblisch-kirchlicher Normen, grundsätzlich flexibel.

Ohne eine naturrechtlich begründete Lehre vom „besten Staat“ zu bieten, wird die Orthodoxie vielmehr getragen von dem Bewußtsein der metaphysischen Unabhängigkeit der Kirche von dem Staat, der durch Gottes Fügung im „Notbehelf“ gegen die Sünde als Ordnungsmacht eingesetzt ist (*Alivisatos*, Athen 1936; vgl. im folgenden). Die weltliche Macht ist für ostkirchliches Bewußtsein weder grundsätzlich böse (*Jakob Burckhardt*) noch auch grundsätzlich gut (wie *Hans Dombois*, Heidelberg, der Ostkirche unterstellte). Orthodoxe Theologen aller Länder betonen, daß es nicht die Bestimmung der Kirche ist, das Leben der Welt befehlend zu „ordnen“, d. h. zu reglementieren, sondern es zu heiligen, zu transformieren durch die Heiligung und Einbeziehung der Elemente der Welt in die gott-menschliche Liebesgemeinschaft der Gläubigen, aber grundsätzlich ohne Anwendung von weltlichem Zwang, von Gewalt. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied gegenüber der römischen Kirche seit *Augustin*. (Grundsätzlich übereinstimmende Voten der orth. Theologen *Alivisatos*=Athen, *Kartaschow*=Paris, *Zankow*=Sofia und *Zenkowsky*=Paris auf der Athener Orthodoxen Theologenkonferenz 1936, veröffentlicht in *Procès Verbaux*, hg. von H. *Alivisatos*, Athen 1939.)

Vielmehr verbindet — wie der Athener Kirchenrechtler und ökumenische Vorkämpfer *Alivisatos* mit Recht betonte — ein gemeinsames Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat die Orthodoxie mit der evangelischen Kirche. Beide Kirchen, so meinte er, gehen — im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche — aus von dem Schema des weltlichen Imperiums, dem die Kirche, ohne „Gleichschaltung“ (Röm. 12, 2 als Voraussetzung von Röm. 13! Sch.) vielmehr geistlich zugeordnet bzw. eingefügt, aber nicht autoritativ übergeordnet ist. Das Gewicht dieser gemeinsamen Stellung zur Macht, das z. B. *Hans Asmussen* mit seiner durch die Tatsachen widerlegten These der fünfziger Jahre: „Der Weg von Wittenberg nach Moskau geht über Rom“ verkannt hatte, ist offenbar für die evangelisch-orthodoxe Begegnung der Gegenwart ausschlaggebend; hinzu kommt ferner die gemeinsame Ablehnung eines päpstlichen Absolutismus oder Monarchismus.

Freilich besteht bei beiden, auch in der Ostkirche, die Gefahr des Servilismus: daß man sich nicht einmal heute, unter veränderten Systemen, wirklich freimacht von dem mittelalterlich-byzantinischen Schema: „Man kann nicht die Kirche haben ohne den Kaiser!“, d. h. ohne Anlehnung an eine weltliche Macht, von welcher Struktur sie auch immer sei. Die Christen in Rußland haben aber schon Mitte der zwanziger Jahre (Memorandum der strafgefangenen Bischöfe von Solowki, 1926; deutsch in „*Kyrios*“, Berlin 1962 IV) in einer umfassenden

und tiefen Analyse der Grundlagen von Christentum und Kommunismus die Unterscheidung vollzogen, die der evangelischen Christenheit in der DDR erst 30 Jahre später — seit der Spandauer Gesamtsynode 1956 — recht zum Bewußtsein kam: daß die Christen — in Ermangelung eines Schemas vom „besten Staate“ und in Ermangelung von besseren konkreten Möglichkeiten — sich einem „sozialistischen Aufbau“ ebenso wie anderen staatlichen Strukturen zur Verfügung zu stellen bereit sind, während sie eine zwangsweise damit verkoppelte atheistische Ideologie, insbesondere auch in der Jugenderziehung, „nicht mit unverletztem Gewissen“ akzeptieren können.

Im Zusammenhang mit der ersten offiziellen Begegnung zwischen Vertretern des ÖRK und des Patriarchats Moskau in Utrecht, Juli 1958, legte der damalige Bischof *Michael* von Smolensk, heute Erzbischof von Stavropol, ein Referat über die „Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zum sozialpolitischen Leben“ vor. Die darin enthaltenen Thesen decken sich im wesentlichen mit der Thesenliste von Prof. *Alivisatos*, Athen 1936, in der dieser den Primat der persönlichen Wiedergeburt zur Gottes- und Nächstenliebe vor dem Aufbau der Gesellschaft entfaltete. Aber Bischof *Michael* entwickelte seine auf Rußland bezogenen Positionen pragmatisch-historisch: Er unterschied 1. die vorpetrinische Zeit, welche durch christliche Persönlichkeiten und insbesondere durch die Klöster Patriotismus und tätige Nächstenliebe bekundete; 2. die kaiserliche und Synodalperiode, in der, bei der Tendenz des Staates zur Unterordnung der Kirche, deren Äußerungen durch äußerliche Instanzen vorbestimmt wurden; 3. die Trennung von Kirche und Staat seit 1918: die Kirche befaßt sich nicht mehr unmittelbar mit gesellschaftlich-politischen Fragen. Aber durch „moralische Sanktionen“, d. h. durch Billigung oder Mißbilligung durch die Gläubigen, übt sie Einfluß auch auf das öffentliche Leben, kraft der Erziehung durch Liturgie, durch Predigt und Beispiel der Pfarrer; ferner durch kirchliche Hilfe in Notzeiten für die Heimat und für andere Kirchen, so z. B. für das Patriarchat Konstantinopel nach der Katastrophe vom September 1955; für das Patriarchat Alexandrien und die koptische Kirche. Auch heute — so schließt *Michael* — verbindet „tätige Menschenliebe und tiefer Patriotismus die Russische Orthodoxe Kirche mit der umgebenden Welt“. (Das Referat von Bischof *Michael* in ZMP 1958 IX 34 f., deutsch in den „Informationen aus der Orthodoxen Kirche“ (IOK), hg. vom Kirchlichen Außenamt Frankfurt/Main, 1961/1, S. 23 f.)

Nach einem in ähnlichem Geiste gehaltenen historischen Rückblick resümierte Patriarch *Alexius* auf einer öffentlichen Moskauer Friedenskundgebung, Februar 1960:

„Trotzdem ist es wahr, daß die Kirche Christi, deren Ziel das Wohl der Menschen ist, Angriffe und Vorwürfe von diesen selben Menschen erleidet. Sie erfüllt dennoch ihre Pflicht und ruft die Menschen zum Frieden und zur Liebe. Übrigens

gibt es in dieser Lage der Kirche vieles, was für ihre Kinder tröstlich ist: welche Bedeutung können denn in der Tat alle diese Anstrengungen des Menschenverstandes gegen das Christentum haben, während doch ihre Geschichte von zwei Jahrtausenden für sie spricht, während doch der Heiland selbst alle diese Angriffe gegen das Christentum vorausgesehen, aber verheißen hat, daß die Kirche unerschütterlich sein würde, indem er sagte, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden.

Wir Christen wissen, daß wir leben sollen, um den Menschen zu dienen; und unsere Liebe zu diesen Menschen kann in keiner Lage abnehmen. Darum können alle Menschen guten Willens, ohne Unterscheidung der Glaubensformen oder der Überzeugungen, gewiß sein, in der Orthodoxen Russischen Kirche die treueste Verbündete zu sehen im Kampf für eine General- und Totalabrüstung wie auch in allen patriotischen Unternehmungen unseres Landes.

Auf der Grundlage ihrer vielhundertjährigen Erfahrung kann unsere Kirche sagen: Wenn wir alle in das Leben der Welt heilige Gedanken, reine Gefühle, gerechte Bestrebungen und gute Handlungen hineintragen, so werden wir alles getan haben, was nötig ist für die Stärkung des Friedens unter den Menschen und den Völkern."

Die jüngere russische Theologengeneration hat mehrfach auch zu den Fragen von „Christentum und Revolution“ Stellung genommen, die auf der Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ 1966 angemeldet wurden. Außer dem Bericht über diese Konferenz, den Metropolit *Nikodim*, der Präsident des Außenamts des Patriarchats Moskau dem Heiligen Synod erstattete (ZMP 1967 II, 1–7; deutsche Auszüge in IOK 1967/2, Anhang), sowie den Artikeln der Patriarchatszeitschriften zum fünfzigjährigen Jubiläum der russischen Oktoberrevolution („Stimme der Orthodoxie“, Berlin-Karlshorst 1967 XI, 5–8; ZMP 1967 X, 32 ff. u. XI, 38 ff.) sind beachtlich die Thesen, die enthalten sind in dem Artikel des Vertreters der Russischen Orthodoxen Kirche in Prag und Sprechers auf der „Prager Christlichen Friedenskonferenz“ zu diesem Thema (ZMP 1967 IX, 34 ff.; deutsche Auszüge in IOK 1967/2, Anhang):

„... Das Faktum des Sieges der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution war nicht nur ein grundsätzliches Examen für die traditionelle russische Orthodoxie, ... sondern auch eine Erscheinung, die von allen Christen, der ganzen christlichen Ökumene eine Umwertung ihres Verhältnisses zur Gesellschaft verlangte ...

... Die Christen sind berufen zum Dienst der Liebe nicht nur in der alten Gesellschaft, sondern auch zur allseitigen Unterstützung der revolutionären Wandlungen, was dem ewig lebendigen Wort und Geist des Evangeliums entspricht ...

Die Christen der Sowjetunion sowie die Christen der sozialistischen Länder haben ihr deutliches „ja“ zur sozialistischen Revolution, zur volksdemokratischen Ordnung gesagt durch ihre tatkräftige Beteiligung an der Schaffung einer neuen, durch die Gerechtigkeit ihrer Ideen legitimierten Gesellschaft. Diese Erfahrung hilft jetzt der christlichen Welt eine evangelische Basis und ein klares Urteil zugunsten der Revolution und zu ihrer Unterstützung zu suchen und zu finden ...

Die Erfahrung eines christlichen Verhaltens zur Revolution und die Mitbeteiligung an deren Sieg bei der Erreichung ihrer hohen humanen Ziele wachsen und erweitern sich (Hinweis auf Afrika und Lateinamerika) . . . Die Kirche hat die ewigen Aufgaben der Heiligung und Hinführung des Menschen zu Christus durch die Predigt des Evangeliums. Doch ist die Kirche auch berufen, der Menschheit — ‚den Nahen und Fernen‘ — zu dienen in ihrem Streben nach Vervollkommnung des irdischen Lebens, und bei diesem ihrem Dienst steht die Kirche ständig vor sich wandelnden Formen ihres Wirkens, die sich ändern mit der Wandlung der Gesellschaft. Der Charakter der Diakonie war anders in der alten Kirche, anders im Mittelalter, wieder anders in der kapitalistischen Gesellschaft und noch anders in der sozialistischen Gesellschaft und in den Entwicklungsländern. Die Russische Orthodoxe Kirche, die ihren Platz in einer sozialistischen Gesellschaft gefunden hat, sieht — in treuer Bewahrung der Wahrheiten der Gesamtorthodoxie und erfüllt von totaler Bereitschaft zur Schaffung und Festigung einer gesamtchristlichen ökumenischen Bruderschaft — ihre wichtige Aufgabe darin, die Erfahrung ihrer Existenz in den letzten 50 Jahren zu erschließen und sie ihren Brüdern in Christus von den anderen Kirchen und Bekenntnissen zu übermitteln . . .“

### *Ökumenische Theologie*

Besonders von seiten amerikanischer Theologen ist die Gesamtorthodoxie mehrfach als „das theologische Gewissen der ökumenischen Bewegung“ bezeichnet worden (Prof. *van Dusen* um 1948; Generalsekretär Dr. *Blake*, Arnoldshain Okt. 1966). Auf Grund jahrzehntelanger Bemühungen haben die orthodoxen Kirchen die trinitarische Erweiterung der christologischen „Basis“ des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 erreicht:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“<sup>6</sup>

Ihrem besonderen Drängen ist auch die einschränkende Formulierung des ekklesiologischen Status der gleichberechtigten Mitgliedskirchen des ÖRK durch dessen Exekutivausschuß, Odessa 1964, zuzuschreiben, in der die Erklärung des Zentralausschusses von Toronto 1950 bestätigt wird:

(Toronto 1950): „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der Heiligen Katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird, eine Frage ist, über die ein gemeinsames Gespräch notwendig ist. Trotzdem folgt aus der Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß.“ (Evanston=Neu-Delhi, Genf, 1961, S. 277 f.)

<sup>6</sup> „Neu-Delhi 1961“, Dokumentarbericht, hg. Dr. W. A. Visser't Hooft, Evang. Missionsverlag Stuttgart 1962, S. 170.

(Odessa 1964): „Obwohl die Kirchen Vorbehalte gegenüber der ekklesiologischen Position der anderen Kirchen haben mögen, sind sie doch bereit, sich als Gleichberechtigte (on equal terms/na ravných načalach/ep' ipsois horois) an diesem Gespräch zu beteiligen.“ (IOK 1964/2, S. 9.)

An die Stelle der Sondererklärungen, in denen die orthodoxen Delegationen auf den früheren ökumenischen Versammlungen ihre theologischen Vorbehalte anmeldeten, ist seit Neu-Delhi 1961 der gemeinsame Beschluß getreten, in allen Abteilungen des ÖRK aktiv mitzuarbeiten. Dieser Beschluß ist durch die drei Panorthodoxen Rhodoskonferenzen von 1961–1964 bekräftigt (vgl. IOK 1961/1, S. 3–9; 1964/1, S. 9 ff.; 1965, S. 13 f.).

Zur Vorbereitung eines intensiveren interkonfessionellen Dialogs hat das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel einen eigenen Ausschuß gebildet, in dem es unter seiner Federführung Vertreter aller orthodoxen Kirchen zu vereinigen hofft. Hierzu ist der einmütige Beschluß einer (4.) Panorthodoxen Kirchenkonferenz nötig, die in Moskau, Mai 1968, anlässlich der auf diesen Termin verschobenen 50-Jahrfeier des Patriarchats Moskau vorbereitet werden soll (vgl. Öpd. 6. 2. 1968, S. 2, über den Moskau-Besuch von Dr. Blake; s. auch ZMP 1967 XI 6).

Solange ein solcher Beschluß nicht vorliegt, haben regionale evangelisch-orthodoxe Dialoge ihre besondere stellvertretende Bedeutung. Solche finden z. B. statt im Rahmen des National Council of Churches in USA, in der Fellowship of St. Alban and St. Sergius in England, in Begegnungen des Orthodoxen Erzbistums von Frankreich und Westeuropa, Paris, mit der Fédération Protestante de France und nicht zuletzt in den theologischen Gesprächen von Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der russischen bzw. der griechischen orthodoxen Kirche, die unter der Federführung des Kirchlichen Außenamts der EKD seit 20 Jahren eingeleitet und seit 10 Jahren im offiziellen Auftrag durchgeführt werden. Im Zuge dieser Arbeit berief der Rat der EKD 1967 zwei Ausschüsse: für die theologischen Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche und für die theologischen Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel.

Aus der Mitarbeit orthodoxer Theologen in der Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung ist der Rechenschaftsbericht für die 60er Jahre, „Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ (Beiheft 7/8 zur Ök. Rd.) hervorgegangen. Am stärksten war die orthodoxe Beteiligung — je etwa 50% — in den Arbeitsgruppen „Patristische Studien“ und „Synoden der Alten Kirche“, dagegen sehr gering in der Abteilung „Heilige Eucharistie“. Eine ökumenische Parallelstellung von Taufe und Abendmahl wird von der orthodoxen Theologie einmütig abgelehnt. Aber für die weitere Förderung der patristisch-synodalen Studien — in einem kombinierten

Ausschuß von Faith and Order — setzten die orthodoxen Theologen sich mit Entschiedenheit und Hoffnung ein. Im Zeichen der Wiederbelebung dieses Vätererbes für die gesamte Christenheit suchen sie — die orthodoxen Slawen womöglich noch intensiver als die Griechen — Renaissance und Aggiornamento der Orthodoxie.

### *Literarische Selbstdarstellungen orthodoxer Kirchen:*

F. Siegmund-Schultze, „Ekklesia“. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, Band X: „Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien.“ Heft 45: „Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche.“ Heft 46: „Die Orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Zypern“; Leipzig 1939.

„Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht“, Teil I—II, hg. von P. Bratsiotis in: „Die Kirchen der Welt“, Band I—II, Stuttgart 1959—60.

„Die Russische Orthodoxe Kirche. Ihre Einrichtungen, ihre Stellung, ihre Tätigkeit“, Verlag des Moskauer Patriarchats, Moskau 1958 (gleichzeitig engl., franz., arabisch).

„Die Rumänische Orthodoxe Kirche.“ Verlag des „Orthodoxen Instituts für Bibel und Mission“, Bucuresti 1962; Neue Ausgabe 1967, 225 S. (franz.).

E. Popan/C. Drašković, „Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien. Religiöses Leben und theologische Bewegung.“ Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1960.

„Die Volksrepublik Bulgarien und die religiösen Bekenntnisse in ihr.“ Kurze Darstellung in bulgarischer, russischer, englischer, deutscher und französischer Sprache, Synodalverlag Sofija 1966, 124 S.

D. Slijepević, „Die Bulgarische Orthodoxe Kirche 1944—1956“. Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas, hg. vom Südost-Institut München, Nr. I, München 1957.

### *Studienhefte des Kirchlichen Außenamtes:*

III. „Tradition und Glaubensgerechtigkeit.“ Das Arnoldshainer Gespräch von 1959 zwischen Theologen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, Luther-Verlag, Witten 1961, 87 S.;

IV. „Vom Wirken des Heiligen Geistes.“ Das Sagorsker Gespräch vom Oktober 1963, Witten 1964, 165 S.

V. „Versöhnung.“ Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche in Höchst/Odw. 1967; Witten 1967, 197 S.

*Informationen aus der Orthodoxen Kirche (IOK),* Vervielfältigungen, etwa zweimal jährlich herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt/Main, 1955 — 1967 (wird fortgesetzt).

# Die Stellung des Laien in den Kirchen der Ökumene

VON KLAUS VON BISMARCK

## A.

Der Auftrag des Laienreferats und Laienausschusses beim Ökumenischen Rat der Kirchen war und ist es, durch Information, Studienarbeit und tätige Hilfe die Bedeutung der Laien als Glieder der Kirche in der Welt bewußter zu machen. Dabei ging es im Laufe der Jahre immer mehr um die Aufgabe der gesamten Kirche in der Welt und immer weniger um einen besonderen „Stand“ der Laien. Das Wort „Laie“ ist ohne Zweifel problematisch, jedoch auch nicht völlig zu vermeiden, also z. B. durch die Gegenüberstellung von Gemeindemitgliedern zu den hauptamtlichen kirchlichen Amtsträgern zu ersetzen. In der Folge werden deshalb zur Skizzierung der unterschiedlichen Funktionen verschiedene Formulierungen gebraucht, wo das Wort „Laie“ das Gemeindeglied nur sehr unbefriedigend ausdrückt.

Im einzelnen ist aber natürlich das Laienreferat seit 1954 zunächst für die Untersuchung und Klärung dessen eingetreten, was die Aufgabe der Laien im gesamten kirchlichen Leben bedeutet. Es hat durch seine Beiträge vielen Männern und Frauen geholfen, stärker am Leben und an der Verkündigung der Kirche teilzunehmen, und die Kirchen ermutigt, Strukturen und Formen des kirchlichen Dienstes zu entwickeln, die dies ermöglichen. Es hat laufend zu Studienarbeiten angeregt, damit die Laien die Welt im Wandel, in der sie leben, besser verstehen lernen, sich mit ihr auseinandersetzen und erkennen, wo sie im täglichen Leben und Arbeiten als Christen gebraucht werden.

Durch all dies haben das Laienreferat und der Laienausschuß die Kirchen, die nationalen kirchlichen Körperschaften, die Laienorganisationen und -zentren angeregt, die Arbeit für die Zurüstung der Laien zu Gottesdienst, Zeugnis und Dienst in der Welt zu erneuern und zu fördern.

Im Hinblick auf die Vollversammlung in Uppsala 1968 sind vom Laienausschuß des Ökumenischen Rates eine Reihe von Studien empfohlen worden, deren Themenstellung sich aus den Empfehlungen des Laienkomitees ergeben hat.

Diese Studienprojekte machen deutlich, wo sich zur Zeit bei Bündelung der Erfahrungen aus aller Welt das Interesse verdichtet:

Das Referat plant z. B. ein Studienprogramm über die theologische Interpretation des sich wandelnden Verständnisses der Arbeit und ihrer ethischen Bedeutung. Dabei soll in erster Linie auf die Veränderung im Wesen und in der

Bedeutung der Arbeit, zu denen es im Zuge der Automation in den hochindustrialisierten Ländern gekommen ist, eingegangen werden. In Europa, Nordamerika und möglichst auch in Rußland und Japan sollen Arbeitsgruppen eingesetzt werden bzw. sind schon am Werk. Aufgrund dieser Arbeiten soll zu einem späteren Zeitpunkt eine Weltkonferenz einberufen werden, auf der neue theologische Aussagen über die Arbeit formuliert und die Erfahrungen der Industrienationen für die Entwicklungsländer nutzbar gemacht werden, damit sie ihnen beim Prozeß der Industrialisierung helfen können. Das Thema „Verständnis der Arbeit“ erscheint, von Mitteleuropa her beurteilt, vielleicht nicht sonderlich aktuell. Aber die Beurteilung im Weltraum führte zu einem anderen Schluß.

Das Referat wirkt laufend an Beratungen über die Aufgaben und Verantwortung von Instituten für die theologische Zurüstung bei der Laienausbildung mit. Zur Zeit z. B. sind zwei solcher Tagungen geplant, eine in Indien, eine in den USA.

Die Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“, die im Juli 1966 in Genf stattfand, hat die Bedeutung, die heute Fragen der internationalen wirtschaftlichen Gerechtigkeit und Entwicklungshilfe zukommt, besonders herausgestellt. Das Referat plant deshalb unter anderem eine Studie über die Erziehung zur richtigen Einstellung den Entwicklungsländern bzw. =aufgaben gegenüber.

## B.

Nach dieser kurzen Skizze des Auftrages und der Aufgaben von Laienreferat und Laienausschuß ist es verständlich, daß sich der Ausschuß auch im besonderen für die Frage interessiert hat, wie es um die Nominierung von Laien für Uppsala steht, zumal dort Themen wie „Die Rolle der Kirchen in der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung“, „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter“, „Auf einen neuen Lebensstil zu“ behandelt werden.

Was über die Nominierungen für Uppsala vor der letzten Tagung des Zentralausschusses in Heraklion (August 1967) im Laienausschuß von den Mitgliedern berichtet wurde, forderte zu einer kritischen Beurteilung heraus, die ich seinerzeit dem Zentralausschuß vorgetragen habe.

Drei Dinge waren herauszustellen:

1. Für einige Kirchen stehen weniger Plätze für Laien zur Verfügung als bei früheren Vollversammlungen. Das liegt offenbar auch daran, daß immer mehr Kirchenführer bei den wichtigen Konferenzen der Ökumene selber dabei sein wollen. Ob die Zahl der für Uppsala nominierten Laien insgesamt abnehmen wird, ließ sich seinerzeit noch nicht überblicken.

2. Es wird angesichts einer zunehmenden Intensität des säkularen Lebens für Laien in verantwortlicher säkularer Funktion immer schwerer, sich an der Folge

von Sitzungen in den verschiedenen vorbereitenden Ausschüssen der Ökumene, sodann der Vollversammlung bzw. des Zentralausschusses zu beteiligen.

3. Auf der anderen Seite ist es angesichts der wachsenden Bedeutung der Ökumene gewiß ein berechtigtes Argument, daß diejenigen, die die Einsichten und Beschlüsse der Ökumene später in den Kirchen und Gemeinden verwirklichen sollen, auch bereits in den Synoden und Prebsbyterien Sitz und Stimme haben sollten. Auf diese Weise wird die Frage der Laienrepräsentanz noch problematischer. Denn mit dieser Forderung wird es noch schwieriger, Laien für die Mitarbeit in den ökumenischen Gremien zu gewinnen, die in ihrer säkularen Funktion bereits voll engagiert sind. Und dabei handelt es sich eben heute in der Ökumene immer mehr um Themen, die von Laien und Kirchenführern gemeinsam verhandelt werden müßten.

Nun, die Nominierungen der Kirchen für Uppsala liegen fest. Dort, wo sie, was die Beteiligung von Laien angeht, sehr unbefriedigend sind, wird sich jetzt nicht mehr viel ändern lassen. Die Frage nach der Anzahl und der richtigen Auslese der Laien in den kirchenleitenden Gremien ist vom Laienausschuß auch gewiß niemals überschätzt worden. Denn es gibt in den Kirchen der Ökumene unter den Laien nur noch wenig antiklerikale Affekte (und umgekehrt?).

Die Arbeit des Komitees hat seine Mitglieder vielmehr in der Auffassung bestärkt, daß sie nicht für die Sache der Laien, für eine „Mitbestimmung“ wie eine Laiengewerkschaft für ihre Mitglieder streiten sollten. Es war und ist vielmehr immer selbstverständlicher geworden, stetig wie ein Team zu denken und zu arbeiten, eine Mannschaft von Laien und kirchlichen Amtsträgern, die aufeinander angewiesen sind. Auf diese Weise wird im Vollzug deutlich, daß Laien als Experten für bestimmte Sachgebiete wirken, so wie Theologen als Experten für ihren Bereich. Beide Gruppen haben jedenfalls in vielen Kirchen besser gelernt, wie sie einander brauchen. Aber zu diesem Dienst aneinander bei den Beratungen bedarf es nicht nur des einen oder anderen „Schaufensterlaien“. Es genügt nicht, wenn einige Pensionäre, Hausfrauen und im kirchlichen Dienst stehende Fachleute in den kirchlichen Gremien mitwirken, vielmehr bedarf es einer möglichst vitalen, bunten Mischung von Männern, Frauen, Jugend. Bisher sind es nur einige bestimmte Berufsgruppen, wie z. B. Professoren, die allein schon aus zeitlichen Gründen die Möglichkeit haben, an ökumenischen Tagungen in Genf und sonstwo teilzunehmen.

Wenn es denn so ist und sich in der Richtung weiterentwickelt, daß immer mehr Beispiele von erfreulicher teamartiger, informeller Zusammenarbeit von Laien und Theologen aus allen Kirchen und Teilen der Welt berichtet werden, so wäre es verhängnisvoll, wenn man nicht auch für die formale Repräsentation neue Wege fände.

### C.

Die Mitglieder des Laienausschusses haben kürzlich einige Fragen beantwortet, die Aufschluß geben sollen über einen etwaigen Wandel in der Stellung des Laien in den Kirchen der Ökumene. Die Summe der Antworten ergibt folgendes Bild:

Hat sich überhaupt im Zeitraum von Neu-Delhi bis Uppsala an der Stellung des Laien im Bereich der zur Ökumene gehörenden Kirchen irgendetwas gewandelt?

Verfassungsmäßig hat sich an der Stellung des Laien wenig oder nichts verändert. Dennoch zeigt sich bei einer ökumenischen Zusammenschau, daß es in vielen einzelnen Gemeinden einen Trend gibt, nach dem sich die Laien sowohl innerhalb des Gottesdienstes (z. B. bei Versuchen für Gottesdienste in neuer Gestalt) wie in der theologischen Debatte (z. B. um die moderne Theologie) sowie auch in der auf Aufgaben der Gesellschaft gerichteten Aktivität der Kirche (z. B. Entwicklungshilfe oder „Weltinnenpolitik“) stärker beteiligen. Die noch selbstbewußt ihre Laienschäflein (Frauenhilfe und Jugendgruppe) patriarchalisch regierenden Gemeindepfarrer werden seltener. Es ist allerdings gerade auch von den Laien her gesehen keineswegs unproblematisch, daß manche Pfarrer heute in der Beantwortung der Frage unsicher geworden sind, wie sie ihr Amt wahrnehmen sollen. Ein Drang und manchmal auch ein Druck im Sinne einer stärkeren Demokratisierung der Gemeinden, d. h. einer aktiven Beteiligung und Mitwirkung kompetenter Gemeindeglieder, ist gewiß in vielen Kirchen und Gemeinden spürbar. Die Frage, wie man Autorität versteht, nämlich funktionell oder hierarchisch, stellt sich neu und scheidet die Geister. Aber zur Zeit überwiegen wohl noch die Gemeinden, in denen sich wenig verändert hat. Es muß deutlich ausgesprochen werden, daß es oft gerade Gemeindeglieder (z. B. in den Kirchenvorständen!) sind, die die Aufgabe der Kirche in der Welt nicht verstanden haben und deshalb mit Pathos dafür eintreten, daß alles so introvertiert bleibt, wie es immer war.

Doch ist ein Vordringen der Laien zweifellos in vielen Kirchen festzustellen. In einzelnen Fällen (z. B. in der schwedischen Staatskirche) hat es auch gesetzliche Veränderungen gegeben, die das Gewicht des Klerus in den offiziellen Körperschaften reduzierten. Die Anzahl der Laien in den gewählten Synoden ist auch hier und dort gestiegen. Speziell in den USA gibt es unter den Laien eine wachsende Unzufriedenheit mit der traditionellen Gemeindegemeinschaft.

Die Laienorganisationen der Methodisten-Kirche haben deshalb auf einem Kongreß im Dezember 1967 vorgeschlagen, die gesamte Gemeindegemeinschaft neu zu organisieren.

Gibt es andere Beispiele oder Anzeichen eines neuen oder sich verändernden Verhältnisses zwischen Laien, akademisch gebildeten Theologen und ordinierten Pfarrern?

Diese Frage ist schwerlich verallgemeinernd zu beantworten. Es gibt sicher kein die ganze Ökumene bewegendes Gespräch, das Gemeindeglieder und kirchliche Amtsträger bewegte und vereinigte. In Deutschland haben wie erwähnt die Thesen der sog. modernen Theologie (von Käsemann bis Sölle) einerseits und die Gegenthesen der Bekenntnisbewegung andererseits Laien und Theologen gleichermaßen ergriffen. Es haben sich auch engagierte Gruppen gebildet, in denen das Für und Wider leidenschaftlich diskutiert wird. Sicher hat überall in der Ökumene die Konfrontation der Theologie mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen dazu geführt, daß sich immer mehr Laien an der theologischen Debatte über die Aussagen des Neuen Testaments beteiligen.

Es wäre auch ganz abwegig, verallgemeinernd zu behaupten, ordinierte Pfarrer hemmten oft die Aktivität der Laien oder umgekehrt, immer mehr Pfarrer nähmen freudig die Impulse der Laien auf. Kennzeichnend ist vielmehr weithin eine Unsicherheit, die sich ebenso im bereitwilligen Aufnehmen von Laienvorschlägen wie in einer vorsichtigen Bremswirkung des Klerus manifestiert.

Worin ist diese Unsicherheit begründet? Nicht nur im zeitgeschichtlichen Wandel (einerseits Trend zur Demokratisierung der Gemeinde mit allen Vorteilen und Nachteilen einer solchen Zielvorstellung; andererseits Verteidigung der „Ämter“), sondern auch darin, daß die unbestrittenen theologischen Aussagen über die Funktion der Laien (die Vielartigkeit der Funktionen im Volk Gottes) sich offenbar nur langsam durchsetzen.

Den gegebenen Verfassungen nach wäre es zweifellos möglich, jüngere und lebendigere Kräfte auch in die Presbyterien und Synoden hereinzubekommen. Das scheidet aber dort, wo Ortspfarrer, Superintendenten und Kirchenleitungen an solchen Bluttransfusionen brennend interessiert wären, immer wieder daran, daß diese Laienkräfte aufgrund ihrer säkularen Verpflichtungen einfach keine Zeit haben, außerhalb ihres Berufes mit großem Engagement in kirchlichen Gremien mitzuarbeiten. Diese Probleme sind in allen Kirchen des ÖRK erstaunlich gleich. Natürlich ist hier die ökumenische Vielfalt zu bedenken, nach der beispielsweise die Methodisten oder Presbyterianer eine ganz andere Verfassung haben als die Lutheraner oder Anglikaner. Daraus folgt, daß das Laienelement natürlich in den presbyterianisch-synodal verfaßten Kirchen von vornherein viel stärker verankert ist.

Wird die ökumenische Bewegung zwischen den Kirchen besonders forciert von Laien vorangetrieben? Engagiert sich der Laie also ökumenisch stärker als die Kirchenführer und die ordinierten Pfarrer?

Es ist kein Zweifel, daß es in den Kirchen des ÖRK heute gerade die Laien sind, die auf eine Revision des Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche drängen. In dieser Sache sind die Laien fraglos stärker engagiert als viele ordinierte Pfarrer. Sie sind vor allem interessiert an der Frage der Mischehe und der

Schuleroziehung der Kinder. Für den übrigen ökumenischen Bereich gilt es aber nicht, daß es vornehmlich Laien wären, die sich für mehr christliche Einheit oder Zusammenarbeit der Kirchen einsetzen. Oft ist eher das Gegenteil festzustellen, nämlich, daß es einzelne Pfarrer sind, die die ökumenische Entwicklung vorantreiben.

In welchem säkularen Bereich engagieren sich die Laien besonders? Es ist kein Zweifel, daß heute nicht nur in der Bundesrepublik die säkularen Aufgaben einer weltweiten Friedenspolitik und der Entwicklungshilfe die Laienchristen in besonderer Weise engagieren. Überall in der Welt wird nicht nur unter jungen Christen erregt die Frage nach einer theologischen Relevanz der Revolution gestellt. In Deutschland wurde das Verständnis für die Fragen des Friedens und der Entwicklungshilfe vor allem durch die Kirchentage geweckt und gefördert.

Neben diesen „großen Menschheitsfragen“, die alle nachdenklichen Christen in allen Kirchen bewegen, ist es vor allem die Frage um eine zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums, die besonders unter jungen Menschen lebhaft diskutiert wird.

#### D.

Erfahrungen im Kontakt mit den katholischen Laienbewegungen und nicht zuletzt Erfahrungen beim katholischen Laienkongreß in Rom im Oktober 1967:

Es kann festgestellt werden, daß es seit Beginn des Konzils viel mehr Kontakte und gemeinsame Gespräche um die Stellung des Laien gibt und daß diese Gespräche das gegenseitige Denken und Handeln deutlich beeinflußt und befruchtet haben. Das betrifft nicht nur die offiziellen Repräsentationen an der Spitze der ökumenischen Bewegung bzw. der katholischen Laienorganisationen, sondern auch die Breite des Kirchenvolks, also die Laien in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche.

Natürlich befinden sich die römisch-katholischen Laien in ihrer Kirche in einem besonderen Stande der Entwicklung. Hier hat erst das Konzil eine entscheidende Wandlung eingeleitet. Aber nun gärt es überall in der Welt im katholischen Kirchenvolk. Aus verständlichen Gründen ist unter den Laien — und auch unter dem sog. Klerus minor — ein Affekt gegen ein autoritäres Amtsverständnis und andererseits eine gewisse Nervosität unter dem Klerus viel häufiger anzutreffen. Aber trotz der Tatsache, daß die katholischen Laien noch offiziell meist als Repräsentanten von Organisationen auftreten, die nach den Prinzipien einer ständischen Gliederung in der Vergangenheit entstanden sind, so gibt es heute doch einen erstaunlichen Zusammenklang des Fragens, Denkens und Handelns, wenn es in der Weite der Ökumene wie in einzelnen Gemeinden zum Gedankenaustausch zwischen den römisch-katholischen Laien und denen aus Kirchen der Ökumene kommt. Die Tatsache, daß die hierarchische Struktur der katholischen

Kirche dem Klerus ein tatsächliches Übergewicht gibt, wirkt sich jetzt nach dem Konzil in einer angestauten Aktivität und Lebendigkeit der katholischen Laien aus.

Wenn die Bischofssynode und der Laienkongreß in Rom im Oktober 1967 ohne viel Verbindung nebeneinander abliefen, so macht dies Beispiel deutlich, daß die Laienaktivität in der römisch-katholischen Kirche noch ein wenig auf einem Sondergleis läuft bzw. sich auswirkt. Die an die Bischofssynode gerichtete Entschließung des Laienkongresses zur Mischehe war nicht nur inhaltlich bemerkenswert. Das Memorandum bat die Bischöfe, „Eheschließungen der großen protestantischen Kirchen als gültig anzuerkennen; die Verweigerung der Anerkennung sei ein grundsätzlicher Verstoß gegen die Liebe und den Frieden zwischen den christlichen Gemeinschaften. Die Verantwortung für die christliche Erziehung der Kinder obliege auch in einer Mischehe zu gleichen Teilen beiden Eltern“.

Es war befreiend und schuf eine ökumenische Solidarität, daß es heute bei der Debatte in der römisch-katholischen Kirche auch nicht mehr in erster Linie um die Zuordnung von Klerus und Laien geht. Im Mittelpunkt des Laieninteresses stehen vielmehr die drängenden Fragen der Welt, wie sozialer Weltfrieden usw. Aus dem Ringen um eine Antwort auf diese Frage entsteht von selbst eine neue Zuordnung von Klerus und Laien.

Welche Themen stehen bei den römisch-katholischen Laien besonders im Mittelpunkt? Das Thema „Geburtenkontrolle“ spielt aus erklärlichen Gründen wegen der früher für alle katholischen Gläubigen verbindlichen Weisungen eine andere und stärkere Rolle. Aber die übrigen Themen wie

Frieden und Weltgemeinschaft  
Entwicklungsländer  
Spannung unter den Generationen  
oder

Geistige Situation der Menschen unserer Zeit werden heute von römisch-katholischen Laien und denen der Kirchen der Ökumene in einer erstaunlich gleichen Weise angegangen und behandelt.

Die oft etwas theoretischen Diskussionen über das sog. Laienapostolat treten zurück. Es geht gemeinsam vielmehr darum, die Nöte der Welt miteinander ernst zu nehmen und herauszufinden — gemeinsam, d. h. auch zusammen mit den Nicht-Christen —, wie man diese Probleme bewältigt. Die Aufgabenstellungen für die Christenheit heute, von katholischen Laien formuliert und vertreten, ergaben also in Rom eine solche Solidarität, daß sich die 90 Beobachter der 21 nicht-römisch-katholischen, christlichen Kirchen bei diesem Kongreß als Laien und Theologen ganz selbstverständlich zur Mitarbeit einbezogen fühlten.

Die Früchte des Konzils für die Stellung des Laien waren auch ganz deutlich zu erkennen an der liturgischen Ordnung des Kongresses. An jedem Tag sprachen Laien in ihrer Landessprache die Gebete und lasen die biblischen Texte.

Das theologisch grundlegende Referat von Pater Congar, in dem dargelegt wurde, wie Gott in einer sich ständig wandelnden Geschichte durch Menschen, durch sein Volk, wirkt, enthielt in seiner Auslegung von „Welt“ und christlichem Zeugnis in dieser Welt fast nichts, was der Laienauswurf des Ökumenischen Rates nicht hätte geschlossen übernehmen können.

## E.

Angesichts des hier dargelegten Situationsberichtes stellt sich die Frage, wie sollte die Entwicklung weitergehen, was ist ratsam, was ist möglich? Meiner Ansicht nach lassen sich folgende Konsequenzen ziehen:

1. Das Bewußtsein, daß Laien und Theologen eine Mannschaft im gleichen Boot sind, ist zweifellos überall stärker geworden. Die Kirchen müssen sich im Zuge einer fortschreitenden Säkularisierung nicht nur in neuer Weise den Fragen der Welt stellen, sondern auch neu auf den eigentlichen Auftrag der christlichen Kirchen in dieser Welt besinnen (z. B. im Sinne von mehr Präsenz und weniger Repräsentation).

Dazu bedarf es ebenso des theologischen Nachdenkens wie des Engagements in der Welt. (Man kann die Formulierung auch getrost umdrehen: des geistlichen Engagements und weltlichen Nachdenkens!) Die fordernden Aufgaben sind es in jedem Falle, die Laien und Theologen in neuer Weise zusammenführen.

Dabei wächst auch die Einsicht in die einander ergänzenden Funktionen von der theologischen Wissenschaft und der anderer Fakultäten in den ganz unterschiedlichen Kirchen der Ökumene. Dieser guten Entwicklung, der das Laienreferat der Ökumene vor allem durch theologische Einsichten viele Dienste geleistet hat, sollte man getrost seinen Lauf lassen.

2. Aber die theologischen Einsichten über das Volk Gottes und die unterschiedlichen Ämter unter seinen Gliedern sind noch zu wenig verbreitet. Im Bereich der Theologenausbildung wie auch in dem der theologischen Zurüstung der Laien müssen diese Erkenntnisse viel mehr einbezogen werden.

Innerhalb der Kirchen der Ökumene ist gewiß das Verständnis von den ordinierten Ämtern verschieden. Aber die Erfahrung besagt, daß dies die Einsichten über die Zueinanderordnung von Laien und Theologen wenig hindert. Ohne eine klare Ordnung der Ämter zueinander geht es in keinem Falle in einer von Menschen verwalteten Organisation, auch wenn unterschiedlich gewachsene Ordnungen in der Ökumene nebeneinander existieren. Die Vielartigkeit dieser Ordnungen kann sich als Reichtum erweisen, wenn sich überall die theologische Erkennt-

nis von den unterschiedlichen, auf Ergänzung angelegten Funktionen im Volk Gottes ausweitet.

3. Angesichts der heutigen Aufgaben der Kirchen ist es entscheidend wichtig, daß neue Wege gefunden werden, qualifizierte, mitten im säkularen Berufsleben stehende Laien nicht nur als Experten für bestimmte Sachbereiche, sondern als Partner im theologischen Gespräch, an den kirchlichen Entscheidungen und Verlautbarungen zu beteiligen.

Die christliche Kirche kann als Volk Gottes heute auf den Rat und die Mithilfe von Laien auf vielen Gebieten nicht mehr verzichten. Um diese wichtigen Fachleute mit einzubeziehen, muß ein flexibleres Beratungs- und Tagungssystem als das jetzige ausgeklügelt werden. Das heißt, es sollte neben der Gemeindevertretung durch Laien in den Kirchenvorständen und Synoden hervorragenden Fachleuten viel mehr Möglichkeiten gegeben werden, die Stellungnahmen und Entscheidungen zu beeinflussen.

4. Was aber haben die Laien selbst viel mehr zu beherzigen? Sie haben in einigen Kirchen, in einigen Gremien, bereits so viel Einfluß gewonnen, daß es hier an theologischer Partnerschaft fehlt. Es ist Mode geworden, einzelne Laien als Repräsentanten der Kirche herauszustellen.

Wenn die Laien ihrem ausgeweiteten Dienst für die Kirche und im Namen der Kirche gerecht werden wollen, so erfordert das Opfer an Zeit und Kraft.

Es erfordert Klarsicht darüber, wie stark viele Gemeinden und kirchliche Institutionen nach wie vor von dem hauptamtlichen und geistlichen Dienst der Pfarrer und Kirchenführer getragen werden. Nur aus der Haltung einer die Partnerschaft der Theologen und ordinierten Pfarrer annehmenden Achtung kann durch den Einsatz der Laien eine sich neu formierende Mannschaft entstehen.

5. Diese skizzenhafte Darstellung der Stellung der Laien in der Ökumene ergibt kein völlig klares Bild. Aber hinter dieser Skizze wird der Vollzug einer Entwicklung wahrnehmbar, in die wir selbst einbezogen sind. Diese Entwicklung wird mit unserer Generation gewiß nicht zu Ende gebracht sein. Schon jetzt tritt klar hervor, wie sehr diese Gegenüberstellung von einem geistlichen Stand und einem Laienstand an vergangenen Leitbildern orientiert ist. Wie überall in unserer Gesellschaft tritt an die Stelle des Ordnungsdenkens mit seinen feststehenden Größen ein viel dynamischeres Lebensbewußtsein. Die Geschichts-, d. h. die Umwelt- und Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen und Christen kommen ebenso wie das charismatische Element wieder stärker in den Blick, und damit Urelemente der christlichen Gemeinde.

Christus selbst ordnet die Funktionen in seiner Gemeinde einander zu, und das geschieht immer wieder neu.

Allein die Unmöglichkeit, das Evangelium heute nur durch Predigt oder aktive Präsenz in der Welt verständlich zu machen und zu verwirklichen, läßt in säku-

larer Umwelt Geistliche und Laien neu aufeinander angewiesen sein, treibt sie aufeinander zu.

Solche Entwicklung vollzieht sich in Stufen. Wir befinden uns am Ende der ersten Stufe.

Die Väter der Ökumene haben uns den Blick dafür geöffnet, durch den ökumenischen Vergleich die Vielartigkeit der Ämter in allen Kirchen, und damit die für jeden einzelnen traditionelle Ordnung, besser zu verstehen. Die Laien rücken im Vollzug dieser Erkenntnis langsam in eine andere Stellung. Es geht immer weniger um die Eroberung und Verteidigung von Positionen, sondern um eine stärkere Aufgaben- und Sachbezogenheit.

Aus ihr ergibt sich die Zueinanderordnung verschiedener Ausbildungswege und Prägungen wie von selbst. Mit Zunahme dieser konkreten Aufgabenstellungen, für deren Klärung die Ökumene mit ihrem Weltrahmen eine einzigartige Möglichkeit bietet, nimmt aber auch die Erkenntnis zu, daß die lebendige — also nicht nur die verfaßte! — Gemeinde als geistliche Zelle unentbehrlich ist.

Christ sein kann nicht einer allein. Im Vollzug gelebter geistlicher Gemeinschaft geschieht ununterbrochen neu rechte Zueinanderordnung der unterschiedlichen Funktionen. Immer notwendiger wird die gegenseitige Stärkung der Kirchen in diesen zwei Bereichen: der Sachbezogenheit auf bestimmte Aufgaben, die die Gesellschaft den Christen stellt — und dem konkreten geistlichen Lebensvollzug in der Gemeinschaft, in der man steht.

Die ökumenische Bewegung wird gerade durch Impulse der Laien, der Jugend, in der nächsten Stufe darauf aus sein müssen, die Konkretisierung solcher gegenseitigen Stärkung etwas von dem geschriebenen, gedruckten Wort auf Besuche und gegenseitige Teilnahme am Leben der anderen zu verlagern.

## Neue Akzente ökumenischer Sozialethik in Anknüpfung an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft

VON J. M. LOCHMAN

Von „neuen Akzenten ökumenischer Sozialethik“ in Anschluß an die Genfer Weltkonferenz zu reden, mag zunächst als übertrieben erscheinen. Diese Versammlung war doch keine theologische Versammlung, und zwar nicht nur im Blick auf die Teilnehmer (große Mehrheit von Laien), sondern auch in bezug auf ihr Programm und ihre Zielsetzung. Auf den ersten Blick erschien die Theo-

logie eher als Aschenbrödel der Konferenz. Manche von den fachtheologischen Teilnehmern sahen sich bereits während der Tagung und auch im kritischen Rückblick etwas unterschätzt und im Stich gelassen. „So fühlte sich der Theologe weitgehend als Außenseiter und fehl am Platze. Seine Sprache wurde nicht verstanden, seine Meinung für belanglos gehalten“ (Lutherische Rundschau, 2/1967, S. 245.) Wirklich: „Die Kräfte der Theologie waren in Genf zerplittert und bedrängt“ (Charles West, Evangelische Theologie 12/1967, S. 674). Ist es also nicht überspitzt und krampfhaft, gerade in Anknüpfung an dieses Ereignis eine Bilanz neuer Akzente ökumenischer Sozialethik zu versuchen?

Doch scheint mir unser Thema berechtigt zu sein. *Erstens*: Ist Theologie Reflexion des Glaubens, folgt das theologische Bewußtsein der Existenz des Glaubens, dem Sein der Kirche, so kann eine Geburtsstunde des theologischen Denkens auch dort schlagen, wo die Meister der theologischen Fachwissenschaft zunächst am Rande stehen. Das mag auf der Genfer Konferenz der Fall gewesen sein. Gerade unter den christlichen Laien waren manche, welche die Konferenz auf diese Weise erlebt haben. Der indische Ökonom E. V. Matthew drückte es mit folgenden Worten aus: „In this set up theology took a subsidiary, almost hidden role which is its proper role . . . It was found that if theology speaks from concrete situations of ordinary flesh and blood, sweat and toil and sin, and does not start from a priori postulates it can even be inspiring.“

*Zweitens*: Im Zusammenhang mit dieser „untheologischen“ Konferenz wurde auch eine ernst zu nehmende theologische Facharbeit geleistet. Vor allem den vier englischen Vorbereitungsbänden (aus welchen in „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ im Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966, eine deutsche Auswahl vorliegt) kommt beträchtliche Bedeutung zu. Für unser Thema ist vor allem der erste, von John C. Bennett redigierte theologische Band „Christian Social Ethics in a Changing World“ wertvoll. Seine zwanzig Aufsätze aus weiter Breite der Ökumene bilden eine recht repräsentative Sammlung der Stimmen heutiger Sozialethik. Es lohnt sich, in unserer Suche nach „neuen Akzenten“ christlicher Sozialtheologie gerade hier zuzuhören. Das möchte ich im folgenden – immer zugleich mit Berücksichtigung des dynamischen Geschehens auf der Konferenz und der seither sich entwickelnden Nacharbeit – versuchen. Ich greife dabei vor allem vier Akzente heraus, welche vielleicht gewisse Konturen eines möglichen ökumenischen sozialetischen Konsensus darstellen könnten.

### *Soziale Dimension der Theologie*

Die Genfer Konferenz brachte vor allem diesen Aspekt eines wachsenden ökumenischen Konsensus zum Ausdruck: die soziale Dimension gehört unteilbar zum Leben und Denken des Glaubens. Eine solche Feststellung kann zunächst

fast wie eine Binsenwahrheit klingen. Doch sie ist — im Blick auf den bisherigen Weg der Kirchen der Ökumene — keineswegs selbstverständlich. Natürlich gibt es bestimmte kirchengeschichtliche Traditionen, die eine gesellschaftliche Verantwortung der Christen sehr betont haben. Die böhmische Reformation, die calvinistischen Kirchen, die methodistischen Bewegungen können als Beispiele dienen. So gab es auch in der ökumenischen Bewegung von Anfang an neben dem Zweige „Faith and Order“ auch den Zweig „Life and Work“ mit einem starken gesellschaftlichen Interesse und Engagement. Doch wurde dieses Interesse für das Ganze der verfaßten (und viel mehr noch der breiten unverfaßten!) Ökumene kaum typisch. Für den breiten Strom der Christenheit blieben die gesellschaftlichen Fragen sowohl im praktischen Zeugnis wie auch in theologischer Reflexion eher am Rande.

Sehr klar läßt sich diese Tendenz auf den Missionsfeldern verfolgen. So war es kein Zufall, daß das Urteil der Christen aus den Jungen Kirchen in dieser Hinsicht in Genf fast eindeutig ausfiel und daß von daher am entschiedensten zur Neubesinnung im Bereiche christlicher Sozialethik aufgerufen wurde. So konnte der indische Theologe J. R. Chandran von der asiatischen Perspektive her im Blick auf den Weg der Jungen Kirchen beklagen, daß ihre Geschichte im allgemeinen „kein Interesse für soziale und gesellschaftliche Wandlung zeigt“. Die Bilanz afrikanischer Christen, wie sie im theologischen Vorbereitungsband der Konferenz und auf der Konferenz selbst vor allem der Nigerianer A. Adegbola vorgelegt hat, war noch kritischer. Der Gott, welcher auf den Missionsfeldern gepredigt wurde, war — nach Adegbola — fast immer „Gott der Kirche, nicht der Gott der Politik und des sozialen Lebens“. „Des Christen Hoffnung und Ziel lag im Himmel“ — während die Welt „als dem altbösen Feind zugehörig“ betrachtet wurde. Die Bekehrung bedeutete unter diesen Umständen, daß „man die Auffassung akzeptierte, das Leben sei teilbar in Geistiges und Materielles, Weltliches und Himmlisches“ (Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, S. 197). Ähnlich erscheint die geschichtliche Rolle des Christentums auch in der Perspektive lateinamerikanischer Christen. Auch hier wurde das Evangelium vor allem individualistisch und quietistisch aufgefaßt, als Wort persönlichen Heils und des ewigen Lebens. Daß von diesem Wort her Konsequenzen für gesellschaftliche Fragen sich ergeben können, wurde kaum gehört und kaum verstanden.

Gerade in dieser Hinsicht ändert sich das theologische Klima in heutiger Sozialethik sehr radikal, und die Genfer Konferenz lieferte kräftige Beweise dazu. Dem theologischen Vorbereitungsband kommt in dieser Hinsicht große Bedeutung zu. Die Relevanz der gesellschaftlichen Dimension der Theologie wird in ihm eindeutig anerkannt und bekräftigt. Dabei ist es theologiegeschichtlich besonders bemerkenswert, daß gerade auch Vertreter der traditionsgemäß eher

individualistisch und spiritualistisch gesinnten theologischen Strömungen neue Akzente suchen und setzen. Das gilt z. B. von den *pietistisch orientierten Evangelikalen*. Gegen den Strom eigener Tradition – und doch auch in Treue zu dem klassisch pietistischen Ansatz – versuchte Bruce Reed zu zeigen, daß das Thema der Gesellschaft auch für eine evangelikale Tradition ein bedeutendes Thema ist. Der Mensch ist ein korporatives Wesen: seine Bekehrung geht nicht nur seine Seele an, sondern auch seine leiblichen und gesellschaftlichen Strukturen. Noch eindeutiger wurde – auch im Kontext einer pietistischen Tradition – das Thema persönlicher Bekehrung mit der Frage einer revolutionären Wandlung gesellschaftlicher Strukturen bei Emilio Castro (Uruguay) und seinen lateinamerikanischen Freunden verknüpft.

Auch für die *lutherischen Theologen* bedeutete die Genfer Konferenz einen bedeutenden Anstoß, neue Wege theologischer Begründung der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche zu suchen. Die herkömmliche dualistische Fassung der „Zwei-Reiche-Lehre“ mit ihrem Hang, das Evangelium auf den persönlich-geistlichen Bereich zu konzentrieren und die gesellschaftliche Sphäre dem Ermessen säkularer Vernunft und weltlicher Obrigkeit zu überlassen, wurde von manchen Lutheranern in Genf offen kritisiert (z. B. W. H. Lazareth im Vorbereitungsband und auch auf der Konferenz).

Von den Voraussetzungen kritischer neutestamentlicher Theologie aus wies H. W. Bartsch in ähnliche Richtung. Die deutsche *kerygmatische Theologie* Bultmannscher Prägung wurde in der Ökumene oft kritisiert, daß sie in ihrem Nachdruck auf die Existenz des Glaubens die ekklesiologischen und vor allem die sozialen Zusammenhänge unterschätze. Bartsch versuchte zu zeigen, daß auch vom Bultmannschen Ansatz her eine Sozialethik möglich ist: christliches gesellschaftliches Engagement gehört als Ausdruck der vom Evangelium gebotenen Nächstenliebe unteilbar zur Bewegung und Bewährung des neutestamentlichen Glaubens.

Auch *orthodoxe Theologen* entwickelten neue Möglichkeiten sozialetischen Denkens von ihrem Ansatz her. Wurde in der bisherigen orthodoxen Tradition vor allem und fast einseitig das Motiv der „*parousia*“, der sakramental-mystischen Präsenz der Kirche in der Welt, entfaltet, so gilt es heute die „*parousia*“ mit der „*parresia*“, mit kühnem Engagement, mit friedlicher Revolution, zu verbinden (N. A. Nissiotis). V. Borovoj konnte in dieser Hinsicht bereits von den Erfahrungen der russisch-orthodoxen Kirche her einen wichtigen Beitrag zum Thema „Theologie der Revolution“ in Genf leisten.

Alle diese Beispiele zeigen: das sozialetische Thema rückt in der heutigen Ökumene in den Vordergrund. Von verschiedensten Seiten her – sehr beachtenswerterweise unter den Vertretern derjenigen theologischen und kirchlichen Traditionen, die in der Vergangenheit in bezug auf die gesellschaftliche Proble-

matik zurückhaltend waren — wird die Legitimität des Themas „Kirche und Gesellschaft“ voll anerkannt. Wenn man dazu dann noch den gewichtigen Beitrag und die rege Initiative derjenigen Kreise bedenkt, welche schon immer das „soziale Evangelium“ betont haben (Methodisten, Kirchen reformierter Prägung), so kann man zusammenfassen: Es besteht im heutigen ökumenischen Denken ein breiter Konsensus im Ernstnehmen der sozialetischen Verantwortung der Kirche. In einer Polyphonie der Begründungen zeichnet sich ein gemeinsamer „cantus firmus“ ab: Die „soziale Dimension“ gehört unteilbar zum Leben und Denken des Glaubens.

### *Theologie der Revolution*

Das Hauptthema der Genfer Konferenz hieß: „*Christen in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit*“. Der Begriff der Revolution wurde vor allem auf Initiative der Christen aus den Entwicklungsländern (vor allem aus Lateinamerika und aus Afrika) in den Vordergrund gestellt. Er hat sich durchgesetzt — bereits in den Vorbereitungs-materialien und im vollen Maße auf der Konferenz. Er wurde wirklich zum zentralen Thema. Vielleicht könnte man sagen: Wurde seit Amsterdam 1948 „verantwortliche Gesellschaft“ zum Schlüsselbegriff ökumenischer Sozialetik, so ist es seit Genf eher „verantwortliche Revolution“. Dabei braucht diese Akzentverschiebung keineswegs einen Bruch bedeuten: „Verantwortung heute“ heißt: „Verantwortliche Weltgesellschaft“ (wie es in seinem wichtigen Beitrag auf der Konferenz Dr. Visser't Hooft zum Ausdruck brachte). Dieses Ziel ist ohne radikale Änderungen in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen heutiger Welt nicht zu denken.

Das Revolutionäre ist mit der fundamentalen Lage unserer Welt gegeben: Wir leben in einer Welt, welche durch ungeheure ökonomische und gesellschaftliche Unterschiede charakterisiert ist. Dem industrialisierten, wohlhabenden und immer reicher werdenden „Norden“ steht der unvergleichlich ärmere „Süden“ gegenüber. Die Hälfte der Gesamtbevölkerung der „dritten Welt“ ist unterernährt, Millionen von Menschen sterben jährlich den Hungertod. Dabei ist nicht nur die „Statik“ dieser Welt, sondern auch ihre „Dynamik“, die Tendenz ihrer Veränderung, bedrückend. Der Disporoz unter den Entwicklungs- und Industrieländern ist in den letzten Jahrzehnten nicht kleiner geworden, im Gegenteil — allen den bisher eingeleiteten „Entwicklungsmaßnahmen“ zum Trotz. Das „Jahrzehnt der Entwicklung“ (wie es unsere sechziger Jahre nach dem Plan der UNO sein sollten) droht zu scheitern.

Die Erkenntnis, daß dieser Zustand nach radikaler Wandlung, revolutionärer Veränderung drängt, bestimmte die Genfer Konferenz. Sie war natürlich schärfer ausgeprägt bei den Christen aus den Entwicklungsländern. Aber auch in den Beiträgen der Christen aus den wohlhabendsten Ländern wurde anerkannt, daß die

„affluent societies“ nur Inseln sind im Meer der bitteren Not und daß diese Lage – moralisch und politisch – nicht haltbar ist (R. Shinn). Hier ist der Ort der Revolution unserer Zeit.

Ist christliche Sozialethik imstande, auf diese Lage eine entsprechende Antwort zu geben, ist sie imstande, theologische Voraussetzungen zum Verstehen und zur Bewältigung dieses revolutionären Prozesses auszuarbeiten, ist sie fähig, eine „Theologie der Revolution“ zu entwickeln? Das ist keine leichte Aufgabe. Der größte Teil bisheriger kirchengeschichtlicher Tradition auf dem Gebiete des gesellschaftlichen Denkens bedeutet hier eher eine Belastung und Bremse. Es ist lehrreich, den Stimmen der Theologen und der Laien aus verschiedenen Bereichen der Ökumene in den Vorbereitungsbanden und in den Protokollen der Konferenz zuzuhören. Immer von neuem werden Klagen über den notorischen Konservatismus der verfaßten Kirchen erhoben. „Religion has traditionally given a sacral character to the institutions of the status quo and has thus been a major factor in preserving them against the forces of revolutions“ (R. Shaull, in: Christian Social Ethics in a Changing World, S. 27). Vor allem die tausendjährige Verbindung der Kirche mit der Gesellschaft in der traditionellen Form eines „corpus christianum“ wirkte sich konservativ aus. Gerade in den Entwicklungsländern, vor allem in Lateinamerika, hat die Transplantation dieses Ideals die soziale Verantwortung der Kirche weitgehend gelähmt. E. Castro zeigt in seinem Beitrag im Vorbereitungsband warum: Durch Errichtung des corpus christianum betrachtete die Kirche ihr geschichtliches Ziel als erreicht. Was übrig blieb, war eher Projektion des Einzelnen in Richtung auf Ewigkeit und geographische missionarische Expansion, welche die hierarchisch strukturierte christliche Gesellschaft in die ganze Welt zu verbreiten versuchte.

Die Last dieser konservativen Tradition liegt auf der Kirche bis heute. Doch hat eine wache Kirche gerade heute eine gewisse Möglichkeit des Neuanfangs – nämlich dort, wo sie die Erschütterung der „konstantinischen Ordnung“ nicht nur als Unheil betrachtet, sondern auch als Chance ergreift. R. Shaull drückt das mit folgenden Worten aus: „The breakdown of Christendom and the process of secularization . . . transferred this task of saving the status quo to new secular ideologies and movements and thus set the church free to be once again a revolutionary force“ (a. a. O., S. 27).

Es sind vor allem die Laien und Theologen Lateinamerikas, die diese Gelegenheit ergreifen und – angeregt durch die revolutionäre Lage ihres Kontinents – Gedankengänge einer „Theologie der Revolution“ zielbewußt entwickeln. Der bereits zitierte Beitrag von R. Shaull, welcher den theologischen Vorbereitungsband programmatisch eröffnet (in der deutschen Auswahl leider ausgelassen!) und dann sein berühmter Vortrag in Genf vertreten emphatisch die folgende These: Soziale Revolution ist die entscheidende Herausforderung christlicher

Sozialethik heute. Mit seinen lateinamerikanischen Freunden (G. Castillo, E. Castro, H. Conteris, G. C. Cardenas u. a.) sieht Shaull in der Revolution das „Messer der Humanisierung“, das Instrument nötiger Änderung einer menschlich unerträglichen und moralisch untragbaren Lage. Gerade in diesem Kontext sehen sie das Evangelium. In seinem Pathos der radikalen Mitmenschlichkeit ist es keine konservative Ideologie, sondern Sauerteig revolutionärer Inspiration. „Evangelium brachte den revolutionären Gott“ (H. Berkhof): seine Gerechtigkeit bedeutet, daß die Erniedrigten erhöht und die Mächtigen erniedrigt werden.

Dabei geht es Shaull um keine Apotheose der Revolution: Kritik, welche bereits während der Konferenz hie und da an seine Adresse geäußert wurde, daß er in seiner Verbindung von Evangelium und Revolution eigentlich eine „rote Variante“ von „deutschchristlicher Irrlehre“ wiederbelebe, trifft ihn nicht. Über die Zweideutigkeit jeder revolutionären Aktion täuscht er sich nicht. Jede Idealisierung oder Romantisierung der Revolution ist fehl am Platz. Aber gerade diese Erkenntnis ist kein Grund gegen, sondern im Gegenteil: ein starker Grund für das Engagement des Christen. Es gilt, im Geiste des Evangeliums zu helfen, daß das humanitäre Pathos der Revolution vor Verfall in Unmenschlichkeit geschützt wird. Vor allem kann das Evangelium helfen, auch auf der anderen Seite der Barrikade den Mitmenschen zu sehen und auch in der Hitze des revolutionären Gefechtes die Perspektive der zukünftigen Versöhnung nicht aus dem Auge zu verlieren.

Es ist verständlich, daß es in der Auffassung und in der Entwicklung des Themas „Theologie der Revolution“ auf der Konferenz beträchtliche Spannungen gab. Und bereits in den Vorbereitungsbänden entdeckte John C. Bennett gerade in diesem Punkt eine der wichtigsten Divergenzen heutiger Sozialethik, nämlich zwischen den Vertretern einer „verfassungsmäßigen Veränderung“ und einer „revolutionären Aktion“. Aber bereits diese Formulierung ist bezeichnend: Es geht in beiden Fällen um eine Transformation und nicht um eine „Konfirmation“ der Gesellschaft – also um eine Änderung und nicht Verklärung des Status quo. So bewegt sich heutige Sozialethik von einer herkömmlichen „Ethik der Ordnungen“ zur „Ethik der Wandlungen“, zur „Theologie der Evolution und Revolution“ (Borovoj). In dieser Bewegung sehe ich allen den konkreten Divergenzen zum Trotz eine bedeutende Konvergenz ökumenischer Sozialethik heute.

### *Dynamik des sozialetischen Denkens*

Dynamik gesellschaftlicher *Wirklichkeit* drängt zum Schaffen dynamischer *Formen* sozialen Denkens. Diese Feststellung gilt auch von der heutigen Sozialtheologie. Vorbereitung und Verhandlungen der Genfer Konferenz bewiesen:

Ökumenische Sozialethik entfaltet eine bemerkenswerte *Dynamik*. Das ist ein relatives Novum. Die Voraussetzungen einer sachgemäßen Sozialethik sind zwar von Hause aus dynamisch: Biblisches Denken disponiert zur dynamischen Weltauffassung. Dieses Denken setzte sich jedoch in der Kirchengeschichte in christlicher Sozialethik nur schwer durch – wohl auch unter dem Druck der „konstantinischen“ Ordnungen. Auch auf diesem Gebiet überwog eine statische, ungeschichtliche Haltung. Sie realisierte sich in verschiedenen Formen. Im Protestantismus etwa in der Form eines dogmatischen, ahistorischen Biblizismus, welcher biblische Worte als „ewige Wahrheiten“ und überzeitliche Prinzipien verstand. Seine Methode bestand in direkter Anwendung dieser Worte auf gesellschaftliche Wirklichkeit ohne Rücksicht auf die konkrete geschichtliche Lage ihrer ursprünglichen Verkündigung. Sie war vor allem für den orthodoxen reformierten Typus kennzeichnend.

Im katholischen Denken etablierte sich dagegen vor allem die Lehre von „*lex naturae*“ in ihren verschiedenen Variationen. Dieses klassisch katholische Prinzip wurde auch von manchen Protestanten rezipiert. Nach dieser Lehre gibt es bestimmte „fundamentale Grundsätze sozialer Philosophie, unerschütterlich und unveränderlich“. In ihnen ist ein fester Grund verlässlicher christlicher und menschlicher Ethik.

Eine Sozialethik, welche von diesem Typus des Denkens getragen wird, ist wohl kaum imstande, der fortschreitenden Dynamik der neuzeitlichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Rechnung zu tragen, vor allem nicht den Forderungen der „technischen und sozialen Revolution unserer Zeit“. Darum versucht die heutige Sozialethik – inspiriert zugleich durch die Renaissance der biblischen Theologie, auch in der römisch-katholischen Kirche – neue und angemessenere Formen und Methoden der Ethik zu schaffen. Auch in dieser Hinsicht sind die Vorbereitungsbände der Genfer Konferenz lehrreich. Kein einziger Beitrag des theologischen Bandes (eingerechnet der bemerkenswerte katholische Beitrag von L. Janssens) operiert mit Methoden eines statischen Ordnungsdenkens. Der fundamentalistische Biblizismus taucht überhaupt nicht auf, und naturrechtliche Konzepte werden durchgehend einer mehr oder weniger radikalen Kritik unterzogen. Was bedeutet das positiv? Welche Methode wählt die heutige Sozialtheologie?

Auf diese Frage kann man keine eindeutige Antwort geben. Kann man in der heutigen ökumenischen Sozialethik von einem gewissen Konsensus in der Methode reden, so besteht dieser Konsensus eher in einer fast allgemeinen Absage an abstrakte, ahistorische Denkmodelle. Damit ist ein unvergleichlich größerer Nachdruck auf die konkrete geschichtliche Situation verbunden. Bei einigen Denkern spielt dabei die „Methode der Analogie“ (wie sie meisterhaft bei Karl Barth entwickelt wurde) eine gewisse Rolle. Die jüngere Generation der

Sozialethiker geht aber im Suchen flexiblerer Methoden weiter, und zwar in Richtung einer „*Kontextualethik*“. Das gilt vor allem von den Amerikanern, welche in dieser Hinsicht die Genfer Konferenz maßgeblich beeinflußt haben — neben R. Shaull vor allem sein bedeutender Lehrer P. Lehmann und J. Fletcher. In dieser Methode geht es um Versuche, jeden starren Legalismus zu durchbrechen, den konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext jeder Entscheidung theologisch zu berücksichtigen. Praktisch heißt das: Der einer Kontextualethik Verpflichtete fällt zwar „seine Entscheidungen auf der Grundlage allgemeingültiger Prinzipien, aber mit der Bereitschaft, jedes Prinzip oder jede ‚allgemeine Regel‘ zu modifizieren, aufzugeben oder gar zu durchbrechen, wenn das Gebot der Nächstenliebe dadurch in der gegebenen Situation besser befolgt werden kann“ (J. Fletcher, in: *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, S. 175).

Bestimmt bringt diese Methode ein gewisses Risiko mit sich — vor allem, wo im Begriff des Kontextes oder der Situation der theologische (oder besser: christologische) Pol so geschwächt würde, daß nur der Pol „nackter“, abstrakter, geschichtlicher Situation in ihrer uferlosen Relativität übrigbliebe. Das ist eine wirkliche Gefahr. Die Koryphäen des Kontextualismus versuchen, ihr zu wehren — gerade auch J. Fletcher: „Diese Ethik unterscheidet sich total von dem vorherrschenden Legalismus der christlichen Vergangenheit und auch von ihrem gelegentlichen Antinomismus. Sie ist theonom, oder genauer: christonom“ (a. a. O., S. 178). Wo diese Dialektik durchgehalten wird, wo sich der Sozialethiker in konkreter Situation entscheidet — und doch im Versuch, sie gehorsam vom Evangelium her zu bewältigen, dort bietet der ethische Kontextualismus eine fruchtbare methodologische Möglichkeit, welche einem unbelasteten Zeugnis evangelischer Freiheit dienlich sein kann.

### *Evangelische Freiheit*

Das Höchste, was man von einem ökumenischen sozialethischen Ereignis sagen kann, ist vielleicht die Feststellung, daß es den Geist evangelischer Freiheit atmet. Meiner Ansicht nach gilt diese Feststellung auch von der Genfer Konferenz. Nicht von allen wurde die Konferenz in diesem Sinne erlebt. Im Gegenteil: es fehlte nicht an Teilnehmern, welche die revolutionäre Dynamik der Versammlung als Druck verstanden haben. Und auch in den Vorbereitungs-bänden findet man Beiträge, in welchen eher ein bestimmtes Unbehagen und eine Verlegenheit zum Ausdruck kommen. (Vielleicht ist es nicht ungerecht, sie vor allem in den Gebieten einer „affluent society“, z. B. in Schweden und in den Vereinigten Staaten, zu lokalisieren). Doch überwiegt im ganzen der „Geist

evangelischer Freiheit“ eindeutig. Versuchen wir, diese Behauptung an zwei Aspekten zu konkretisieren.

1. Gleich im Vorwort des theologischen Vorbereitungsbandes griff J. C. Bennett ein bedeutendes Phänomen einer solchen Freiheit heraus: Die meisten Beiträge zeugen von einer größeren *Hoffnung* für geschichtliche Zukunft der Menschheit, als es früher in der Ökumene der Fall war, und zwar von einer Hoffnung, welche für radikale Veränderungen offen ist. Wohlverstanden: es geht um keinen unkritischen Optimismus, so wie ihn in der liberalen Epoche die Bewegung des „Sozialen Evangeliums“ (Social Gospel) vertrat. Die Hoffnung der Genfer Konferenz fußt nicht auf Erwartungen eines automatischen Fortschritts. Sie kennt auch keinen kirchlichen Triumphalismus. Man hegt keine Illusionen über die Welt und keine Illusionen von der Kirche. Die Gefahren der heutigen geschichtlichen Lage werden nicht vertuscht. Drohende Schatten einer möglichen atomaren Weltvernichtung (und der höchst wirkliche Schatten des Vietnam-Krieges, welcher die Verhandlungen der Konferenz vom Anfang bis zum Ende belastete) wurden nicht vergessen. Und was die Lage der Christenheit betrifft: Das Phänomen der Säkularisierung und die tiefe Erschütterung kirchlicher Institutionen in heutiger Welt wurden sehr nüchtern ins Auge gefaßt. Die Kirchen heute sind keine selbstsicheren und autoritativen „matres et magistrae“ der Menschheit. Und doch: diese Phänomene der geistlichen und sozialen Situation der Kirchen wurden in Genf nicht nur als drohende Sturmwolken am Horizont betrachtet, als Drohung, gegen die alle noch vorhandenen Kräfte der Christenheit noch einmal mobilisiert werden müssen, sondern als konkrete Gestalt der Welt, in welche wir vom Evangelium her gestellt werden. Hier ist der Grund jener „hoffnungsvollen Stimmung“: im befreienden Vertrauen, daß es in unserem Tun nicht nur um die Sache der Kirche geht, sondern um die Sache Jesu Christi — und in *seiner* Verheißung nicht nur um unsere eigene Sache, sondern um die Sache der ganzen Welt.

2. Diese Auffassung hat wichtige Folgen für die Denkstrukturen heutiger Sozialethik. Das Hauptthema selbst, „Kirche und Gesellschaft“, erscheint nicht in der Relation der starren Opposition und Rivalität, sondern — unter der Herrschaft Christi — der Komplementarität. Für die Kirche heißt das: *Solidarität* auch mit der entfremdeten Gesellschaft. Diese Solidarität bedeutet keine Anpassung. Echte Solidarität geschieht in einer dialektischen Einheit „priesterlicher Identifikation“ und „prophetischer Distanz“ (W. Lazareth). Vor allem aber ist darin jede Front- und Kreuzzugsmentalität überwunden, welche so oft die Haltung der Kirche zur Gesellschaft belastete! In Genf stand die „Kirche“ der „Welt“ gegenüber nicht als eine Gruppe von „beati possidentes“, die die anderen schulmeisterhaft belehren und dirigieren. Die Kirche, welche die Leiden der Welt teilt, teilt auch manches von den Verlegenheiten der Welt. So gebärdet sie sich nicht mehr, als

ob sie alle Antworten wüßte — sie fragt und sie sucht in der Gemeinschaft mit den anderen. So wurde der „Geist von Genf“ zum „Geist des Dialogs“. Und in ihm: zum Geiste evangelischer Freiheit.

Eine ökumenische Sozialethik, welche in ihren neuen Akzenten von diesem Geiste bewegt wird, ist nicht ohne Verheißung.

## Erwägungen zu einer „Theologie der Revolution“

VON GÜNTER KRUSCHE (Dresden)

### I. Der Stand der ökumenischen Diskussion

1. Das Thema der Revolution hat in der Vorbereitung wie im Verlauf der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ 1966 eine theologische Aufwertung erfahren. Seither bezeichnet Revolution eine sozialetische Aufgabe für die christliche Gemeinde. Dies ist, besonders für die mitteleuropäische protestantische Theologie, in dieser Weise neu. Darin drückt sich eine Bejahung gesellschaftlicher Wandlungen großen Ausmaßes aus, ob man nun mit *Heinz-Dietrich Wendland*<sup>1</sup> Revolution im weiteren Sinn als „totale Revolution“ oder mit *Richard Shaull*<sup>2</sup> im eng umschriebenen Sinn als „permanente Revolution“ im politischen Bereich versteht. Dieses neuerweckte Interesse an der Problematik der Revolution ist als Anzeichen dafür zu werten, daß die ökumenische Theologie begonnen hat, das Problem des sozialen Umbruchs aufzugreifen und aufzuarbeiten. Übrigens korrespondiert diese Neubesinnung analogen Überlegungen in der katholischen Konzilstheologie. Das ist der Tatbestand.

2. Wir erfahren gegenwärtig eine „Beschleunigung der Geschichte“, eine „Mutation der Menschheit“ (Pierre Bertaux), der traditionelle Begriffe und Formeln nicht mehr angemessen erscheinen. Dies gilt auch von den überkommenen theologischen Lehrsätzen und -normen. Aber nun hat sich die ökumenische Theologie jenem Phänomen geöffnet, das man als „Dynamik der Geschichte“ bezeichnet. Hierbei fällt auf, daß Aspekte der biblischen Überlieferung neu zum Erklingen gebracht werden, die bislang nicht so deutliche Akzente erhielten. Unter Rückgriff auf Paul Tillichs eschatologischen Ansatz kann *Wendland* sagen: „Das in die Welt eindringende Reich Gottes verändert die Welt, das ist sozusagen abgekürzt die Revolution von oben her“<sup>3</sup>. Als sozialetische Aufgabe formuliert er die „Reformation der menschlichen Gesellschaft“<sup>4</sup> und beschreibt die Gesellschaft als „societas semper reformanda“<sup>5</sup>. Auch *Shaull* greift auf Momente der biblischen Überlieferung zurück. Er bringt die revolutionären Aspekte des

alttestamentlichen Messiasbildes wieder zum Tragen<sup>6</sup> und hat damit überhaupt die politisch=soziale Dimension biblischer Aussagen wieder neu ans Licht gebracht. So kann er den Satz wagen: „Diese Suche nach einer neuen Sprache des Glaubens ist keine einfache Sache. Sie fordert nicht in erster Linie eine neue Sprache, sondern Präsenz und Beteiligung an denjenigen Stellen in der Welt, an denen Gott am dynamischsten wirksam ist“<sup>7</sup>.

3. Damit hat sich Shaull zum Sprecher einer ganzen Gruppe von Menschen gemacht, der „neuen Revolutionäre“, wie er sie nennt. „Alle diese Gruppen brauchen wohl die Ermutigung und die Unterstützung des christlichen Glaubens“<sup>8</sup>, vor allem aber: „Glaube an eine offene Zukunft, die Hoffnung, daß Schwäche die herrschende Macht überwinden kann und daß Sinn und Erfüllung in einem Leben möglich sind, das in intensivem revolutionären Ringen gelebt wird“<sup>9</sup>. So wird er zum Anwalt aller, denen es um die Zukunft der Menschheit geht, von Herbert Marcuse über die Bürgerrechtskämpfer in den USA und die Lateinamerikaner, die vom Vietcong und Mao Guerilla-Taktik erlernen möchten, bis hin zu den Marxisten Kolakowski, Garaudy und Bloch. Was alle diese verbindet, ist das Leiden am Bestehenden, das Unbehagen gegenüber dem Status quo. Das Motto für alle diese neuen Revolutionäre ist *Ernst Blochs* Feststellung: „Was ist, kann nicht wahr sein!“ Gerade darum haben sie sich der „permanenten Revolution“ verschrieben. Der Vorwurf, den sie den etablierten Revolutionen gegenüber ins Feld führen, ist der, daß dort die Dynamik des revolutionären Prozesses zum Erliegen gekommen ist. Darum gebührt unter ihnen auch Mao der Vorrang vor der Sowjetmacht. Indem Shaull an die Seite dieser neuen Revolutionäre tritt, gibt er zu erkennen, daß er die totale Wandelbarkeit aller Verhältnisse bejaht. Auch bei ihm findet sich die radikale Öffnung zur Zukunft hin, wie sie mehrere theologische Entwürfe der Gegenwart auszeichnet. Kurz gefaßt lautet Shaulls Überzeugung: Die Christen gehören auf die Seite der Dynamisten und nicht der Statisten der Weltgeschichte.

4. Dieser temperamentvolle Entwurf eines revolutionären Theologen dürfte selbst in Kreisen ökumenischer Theologen nicht widerspruchslos aufgenommen worden sein. Wir wollen zwei Ebenen unserer Kritik unterscheiden:

- a) die politologisch=soziologische,
- b) die theologisch=sozialethische.

Zu a): Shaulls Konzept der permanenten Revolution wird nur der übernehmen können, der mit Shaull und seinen Gewährsleuten in der Beurteilung der gegenwärtigen und zukünftigen Weltlage übereinstimmt. Shaull hat aus Marcuses Buch „*Der eindimensionale Mensch*“ die These übernommen, „daß eine fortgeschrittene Technik zusammen mit dem sie begleitenden Ethos ein System herbeiführt, das zum Totalitarismus neigt“<sup>10</sup>. Das Resultat könnte eine „eindimensionale Existenz“ sein, „eine Gesellschaft ohne die Kraft zu ihrer eigenen Erneue-

rung<sup>11</sup>. Die Breitenwirkung dieser Gedanken zeigt freilich, daß offenbar viele junge Menschen diese Befürchtung teilen — in Ost und West. Daraus ergibt sich der Schluß: Revolution muß sein!

Zu einem anscheinend entgegengesetzten Ergebnis kommt *André Philip*<sup>12</sup> auf Grund seiner Analyse der hochindustrialisierten Gesellschaft. Ihm erscheint Gewaltanwendung ausgeschlossen, weil „ein politischer Umbruch nicht ohne eine Erschütterung des gesamten Produktionssystems und damit einer Verarmung der Massen geschehen könne“<sup>13</sup>. M. a. W.: Die zu Befreienden haben den Preis für ihre „Befreiung“ unter den obwaltenden Umständen in jedem Falle selbst zu bezahlen. Damit verliert das Wort „Befreiung“ aber seinen befreienden Klang. „Ohne große Mühe können die meisten von uns sich vieler Ereignisse in der jüngsten Geschichte erinnern, die diese Feststellung bestätigen.“<sup>14</sup> Darum proklamiert *André Philip* — mit einem gewissen Recht — das „Ende der Revolution“, eine Erkenntnis, die der anderen analog ist: daß der Krieg aufhört, ein Mittel zur Erreichung politischer Ziele zu sein.

Dieser veränderten Situation will nun aber die „neue Strategie“<sup>15</sup> Rechnung tragen. Es gilt — nach *Shaul* — die Guerilla-Taktik zu übernehmen. Kleine elitäre revolutionäre Gruppen, gut geschult, zu Kooperation fähig und bereit, ein klares Ziel vor Augen, sind durchaus in der Lage, durch gezielte Aktionen Druck, notfalls auch Gewalt auszuüben, um das Bestehende zu verwandeln bzw. zur Zukunft hin zu öffnen. Es kann Verhältnisse geben, in denen Gewaltlosigkeit und Erleiden des Gegebenen nicht länger verantwortet werden können. Dieses neuentwickelte Konzept einer Revolution verbietet es uns, undifferenziert von der zerstörerischen Gewalt der Revolution zu sprechen. Die neue Strategie will gerade das große Blutvergießen, das wilde Chaos und die Anarchie verhüten.

Unsere Kritik dieses Konzeptes — noch immer auf der konkret-politischen Ebene — wird nicht mit einem Verdikt revolutionärer Praxis überhaupt einsetzen dürfen. Als Hauptmangel dieses Konzeptes muß man vielmehr seine einseitige und unkritische Parteinahme für das „Futurum“ bezeichnen, die Prävalenz des Zukünftigen schlechthin. Gewiß — es kann Zustände geben, von denen geurteilt werden muß: „Was ist, kann nicht wahr sein!“ — jedoch durch die Subsumierung aller Zustände unter diese Blochsche Sentenz wird Geschichtlichkeit eben nicht bewährt und durchgestanden. Geschichtlichkeit, der sich doch *Shaul* gerade verpflichtet weiß, ist nicht nur nach der Zukunft, sondern auch nach der Vergangenheit hin offen. Wenn man aber mit *Bloch* „Futurum als Seinsbeschaffenheit“ absolut setzt (s. „Prinzip Hoffnung“), wird von der Zukunft gerade wieder ungeschichtlich geredet, wenn auch nicht in ontologischen, sondern dynamischen Kategorien. Alle Revolutionäre müssen ja mit gutem Grund darauf bedacht sein, das Neue als die bessere, höhere Form des Alten auszugeben, als Erfüllung eines bislang Unvollkommenen. Früher oder später wird dann doch die Kontinuität

der Geschichte wiederentdeckt. Das Neue erweist sich als so neu auch wieder nicht. Diese Entdeckung nimmt den Revolutionären den Elan, verhindert die Etablierung der permanenten Revolution und führt gerade so zu einer Zähmung der Berufsrevolutionäre und zu einer Humanisierung der Verhältnisse.

Um den eigenen Standpunkt noch einmal zu präzisieren: Revolutionen können unumgänglich werden, aber lediglich als ultima ratio. Die entscheidende Frage muß lauten: „Ist die Humanisierung bestehender Verhältnisse möglich oder nicht?“ Daraus ergibt sich als ständige gesellschaftskritische Aufgabe für die Sozialethik: Nicht permanente Revolution, sondern permanente Analyse der Situation und Erarbeitung einer (möglichen) Perspektive für die Zukunft.

Zu b): Es soll nicht geleugnet werden, daß unsere Sympathie dem Konzept der neuen Revolutionäre gehört. Es scheint uns ein notwendiges Wort in einer Kirche zu sein, die in ihrer Sprache wie ihrer Struktur noch nicht wirklich auf die Dynamik der Geschichte eingegangen ist. Es ist ganz unverkennbar, daß die biblische Eschatologie eine Öffnung zur Zukunft hin intendiert. Nur — diese Zukunft ist eben nicht das futurum schlechthin, sondern die Zukunft Jesu Christi, des neuen Menschen, des zweiten Adam. Gerade dies beinhaltet aber auch die Konkretion des Zukünftigen.

Es ist gewiß kein Zufall, daß bei Shaull der *Christus praesens* und die „neue Kreatur in Christo“ so gut wie nicht vorkommen. Dabei ermöglicht ja gerade erst diese Gewißheit das Eintreten für den Menschen und seine Zukunft im Heute. *Wolf-Dieter Marsch* hat in seiner Auseinandersetzung mit *Ernst Bloch*<sup>10</sup> sehr deutlich darauf hingewiesen, daß nicht die „Kategorie novum“ noch das „Prinzip Hoffnung“, sondern das Kreuz Christi Hoffnung in der Welt der permanenten Enttäuschungen als reale Möglichkeit eröffnet.

Deshalb erscheint mir auch der Begriff einer „Theologie der Revolution“, der im Zusammenhang mit der Diskussion um Shaulls Konzept geprägt worden ist, problematisch. Zu analog scheint er der „Theologie der Ordnungen“. Deshalb ist auch Shaulls Äußerung höchst problematisch, daß Gott sich dort „am dynamischsten offenbare“, wo die Dynamik der Geschichte am deutlichsten erfahrbar wird — im revolutionären Prozeß. Wir fragen: Wird hier nicht zu direkt von der Offenbarung Gottes in der Geschichte gesprochen? Sind hier nicht fatale Anklänge an bekannte Aussprüche zu vernehmen, wie etwa diesem: „Gott ist bei den stärkeren Bataillonen“? Geht es im Krieg nicht auch sehr dynamisch zu? Sind gelungene Revolutionen schlechthin mit dem Willen Gottes gleichzusetzen? Ist dann noch Ideologiekritik möglich?

Noch einmal: Wir halten Shaulls revolutionären Appell nicht für überflüssig. Wir stimmen seiner radikalen Infragestellung des Bestehenden völlig zu. Der Maßstab für unsere Kritik kann jedoch nicht die Parteinahme für die Kategorie Novum, sondern allein die Parteinahme Gottes für den Menschen in Jesus Chri-

stus sein. Diese ist — jeweils der Situation gemäß — handelnd zu bezeugen: um der Zukunft willen, aber auch in der Gegenwart, für „Strukturen der Liebe“, damit aber auch für den konkreten Nächsten.

Damit ist nun schon die Position bezeichnet, von der aus wir unseren speziellen unvertretbaren Beitrag zur Diskussion zu geben haben.

## II. Die Verantwortung des Christen im Einflußbereich der sozialistischen Revolution

### 1. Analyse der Situation

Bei der Weltkonferenz in Genf war viel von Lateinamerika, Vietnam, von den Bürgerrechtskämpfen in den USA, aber kaum von den Christen in der DDR die Rede. Aus kirchlichen Kreisen vernimmt man jetzt häufig begeisterte Zustimmung zur Revolution in Lateinamerika, aber zur Oktoberrevolution hat es keine kirchliche Stellungnahme gegeben. Die einzige Äußerung zu diesem Thema von christlicher Seite im Bereich der DDR liegt in dem Beitrag von Carl Ordnung zum Thema der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ 1966 vor: „Der Christ in den revolutionären Umwälzungen unserer Zeit“<sup>17</sup>. Aber dies ist ja keine offizielle kirchliche Stimme.

Über die Lage in der DDR ist zu sagen: Wir leben im Windschatten der sozialistischen Revolution. Zwar muß man diese Revolution in unserem Bereich als „importierte Revolution“ bezeichnen; dennoch trägt sie alle Merkmale einer faktischen Revolution: politische Umwälzung, Änderung der Machtverhältnisse, soziale Umschichtung. Man muß zur Kenntnis nehmen, daß viele Einzelelemente dieser Revolution in der sog. „dritten Welt“ als durchaus erstrebenswert erscheinen. Auch muß gesehen werden, daß die Optik der DDR durch die machtpolitische Konstellation zur Zeit des „Kalten Krieges“ bestimmt ist. Die deutsche Frage hat weiterhin eine objektive Beurteilung der DDR verhindert. In dem Maße, in dem sich das Interesse an einem *appeasement* in Ost und West durchsetzt, wird sich auch eine positivere Beurteilung des sozialistischen Systems durchsetzen.

Hinzu kommt ein weiterer Faktor: Die sozialistische Revolution war von Anfang an ein komplexes Geschehen. Sie enthielt immer auch Momente der industriellen Revolution (im weiteren Sinne). Bereits Lenin prägte die Formel: „Kommunismus = Sowjetmacht und Elektrifizierung“. Deshalb weist der Sozialismus östlicher Prägung auch viele Elemente auf, die das System mit der Weltgesellschaft verbinden. Durch zunehmende Kommunikation, vor allem auf dem wirtschaftlichen Sektor, wird sich dieser Trend verstärken. Auch die Beteiligung an der Entwicklungshilfe, unter welchen Bedingungen auch immer, wird die östliche

Welt mit der Weltgesellschaft verbinden. Das Streben nach Wettbewerbsfähigkeit führt im Endeffekt zu einer Angleichung. Der Friedenswille des sozialistischen Lagers beruht auf ganz handfesten Interessen: Nur im Frieden ist der Wettlauf zu gewinnen. Deshalb gibt es auch so schwere Auseinandersetzungen mit den Berufsrevolutionären im eigenen Lager.

Auch darin erweist das sozialistische Lager seine ganze Komplexität, daß es bereits viele Spielarten von Sozialismus gibt. Der „Sowjetblock“ existiert längst nicht mehr als fest geschlossenes System. Von der Spielart Titos bis hin zu Maos Modell existiert ein breites Spektrum. Auch der Sozialismus in Kuba stellt eine neue Version dar. Es läßt sich geschichtlich belegen, daß der Weg Fidel Castros erst relativ spät (1959) von den Kommunisten „entdeckt“ wurde. Ebenfalls wird man vom Vietcong sagen müssen, daß wir es dort mit einer neuen Spielart von Kommunismus zu tun haben. Ob die vietnamesische Befreiungsfront von Anfang an eine kommunistische Bewegung war, läßt sich fragen. Es hat oft den Anschein, als würden revolutionäre Bewegungen in der Welt durch die undifferenzierte Reaktion des Westens erst auf die andere Seite getrieben. Diese Frage muß man etwa in bezug auf Ägypten, Tansania, vielleicht auch bald Chile immerhin stellen.

Eine Tatsache ist auch, daß der Sozialismus östlicher Prägung in der dritten Welt immerhin attraktiv wirkt, erstaunlicherweise die chinesische Spielart oft stärker als die sowjetrussische.

Zu diesem Gesamtbild gehört auch die DDR. Es bestehen erhebliche Unterschiede zwischen der DDR und den Volksdemokratien auf europäischem Boden. Aber fest steht, daß sich die DDR als Staat konsolidiert hat. Über die Ursachen dafür braucht jetzt nicht gehandelt zu werden. Dennoch muß dies als Tatsache angesehen werden, an der man nicht vorübergehen kann. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die DDR wieder eine neue Spielart des Sozialismus verkörpert, eine „westlichere“ Spielart. Die „Blockpolitik“ beruht auf den Erfahrungen des antifaschistischen Widerstandskampfes im NS-Reich. In einem Manifest der KPD aus dem Jahre 1945 steht zu lesen: „Wir deutschen Kommunisten erklären, daß auch wir uns schuldig fühlen, indem wir es trotz der Blutopfer unserer besten Kämpfer infolge einer Reihe unserer Fehler nicht vermocht haben, die antifaschistische Einheit der Arbeiter, Bauern und Intelligenz entgegen allen Widersachern zu schmieden . . .“

Eine Überlegung soll diesen Abschnitt beschließen: Eine neue Revolution wird in unserem Bereich nicht stattfinden. Der tiefste Grund dafür liegt darin, daß keine echte Alternative zum Bestehenden existiert. Das westliche Gesellschaftsideal verliert seine Zugkraft im Weltmaßstab, auch unter der Jugend der DDR. Man mag dies als Erfolg der bewußten Trennung beider Teile Deutschlands verbuchen. Eine Tatsache ist es dennoch. Dabei hat das Bestehen der Bundes-

republik auf Rechtstiteln, die letztlich in das Reich der Utopien gehören, stark mitgewirkt, indem es Vorwände für eine Politik der Trennung lieferte. Es muß gefragt werden, ob dieser Preis nicht zu hoch war. Aber rückläufig ist diese Entwicklung nicht zu machen. Man kann allenfalls Folgerungen für die Zukunft daraus ziehen.

Aus dem allen resultiert jedoch: Wir werden uns darauf einzustellen haben, mit den Kommunisten zu leben. Dies ist sicher nur eine mögliche — meine — Beurteilung der Lage. Sie mag bestreitbar sein — im Ganzen wie im Detail. Allerdings möchte ich sie als repräsentativ für einen großen Teil der Bevölkerung der DDR bezeichnen. Und insofern stellt sie immerhin ein Faktum dar, mit dem man rechnen muß. Von daher wäre zu fragen, ob der Wunsch nach „Befreiung“ seitens der Bevölkerung der DDR immer noch ins politische Kalkül eingebracht werden kann. Den höchsten Preis für die „Befreiung“ wird kaum noch jemand zu zahlen bereit sein. Auch von daher spricht alles für die Beibehaltung des Status quo.

Auch hier hat sich die Dynamik der Geschichte ausgewirkt — nur diesmal von der anderen Seite aus gesehen.

## 2. Mögliche Perspektiven

Die Impulse der Genfer Weltkonferenz gehen ja dahin, daß die Christen die Dynamik der Geschichte entdecken, dadurch Offenheit zur Zukunft gewinnen und also Hoffnung erwecken sollen. Wir werden angehalten, weiterzudenken.

*Weiterdenken* bedeutet aber in unserer Situation: Wir können uns nicht einfach mit den Verhältnissen abfinden, aber wir werden uns nicht am Vergangenen, ohnehin Verlorenen orientieren. Statt dessen gilt es, das Weiterführende aufzuspüren: die Ansätze zum Positiven, zur Humanisierung. Auch hier gilt: weiterdenken, aber mit den Kommunisten zusammen.

An dieser Stelle scheint uns der Hinweis auf die „neuen Revolutionäre“ auch unter den Kommunisten geboten. Auch unter ihnen gibt es eine ganze Gruppe, meist junger Leute, die sich nicht mit dem Bestehenden abfinden wollen, die Kritik am Bestehenden vom „Humanum“ her üben. Diese Kräfte sind durch uns zu ermutigen, ganz im Sinne von Shaull. Solche Ermutigung geschieht jedoch allein durch Dialog. Hier gilt es, das Verbindende und Gemeinsame zu betonen. Also wird man den Partner als potentiellen Verbündeten zu achten haben und ihm bis zum Erweis des Gegenteils den guten Willen nicht absprechen dürfen. Es erweist sich als äußerst unangebracht, die jungen Marxisten auf Positionen festzulegen, die sie selbst nicht mehr zu beziehen geneigt sind. Durch undifferenzierte Redeweise arbeiten wir nur den Dogmatisten zu.

Zum Weiterdenken gehört aber auch, daß die Christen die tatsächlichen Aufgaben der Gesellschaft aufspüren und übernehmen. (Es soll an dieser Stelle nur

noch einmal unterstrichen werden, daß die Weltkonferenz nicht über das Thema „Kirche und Staat“, sondern über das Verhältnis von Christ und Revolution gehandelt hat. Wir sprechen jetzt also auch zuerst von den Aufgaben des Christen in der Gesellschaft, meinen aber, daß das Verhältnis von Staat und Kirche weitgehend von der Rolle der Christen in der Gesellschaft bestimmt wird.) Es ist ein Irrtum zu meinen, daß von den Christen zuerst Akklamation erwartet würde. Was von uns erwartet wird, ist Diakonie, säkular ausgedrückt: Mitarbeit. Es sind jetzt schon einige Problemkreise zu bezeichnen, in denen unsere Mitarbeit erwünscht und geboten ist: Jugendfragen, Fragen um den alten Menschen, Ausbildung eines Berufsethos, Fürsorge für vom Leben Benachteiligte usw.

Wir haben bisher zu wenig davon spüren lassen, daß wir als Christen eine Mitverantwortung für die Gesellschaft tragen. Die *societas semper reformanda* (Wendland) ist unsere Aufgabe. Es gilt, den Laien bewußt zu machen, daß die Christen der „Sauerteig der Gesellschaft“ sein müssen. Die Verwandlung der Gesellschaft im Sinn einer Öffnung zur Zukunft stellt eine immerwährende Aufgabe für uns dar — auch in der DDR. Um dieser Aufgabe willen werden wir eine neue Sprache, aber auch eine neue Form der Präsenz in der Gesellschaft zu erlernen haben.

Zum offenen Widerstand wird man stets nur als einer *ultima ratio* aufrufen können (s. o.), wenn eine Humanisierung und Öffnung des Bestehenden ausgeschlossen erscheint. Dieser Tatbestand scheint uns in der DDR jedoch nicht gegeben. Wohl wird es Gelegenheiten geben, bei denen ein Nein zur etablierten Gesellschaft gesprochen werden muß. Dieses Nein darf jedoch nicht Ressentiments entstammen, sondern der Einsicht in das jeweils Bessere. Also muß es begründbar sein und kann nur im Diskussionsstil gegenüber dem Partner vertreten werden. Auf alle Fälle muß es der Öffnung nach vorn dienen und also einen positiven Hintergrund haben.

### 3. *Hoffnung der Christen in der DDR*

Wir müssen uns wohl von der ökumenischen Theologie sagen lassen, daß der Ort der Christen auch und gerade bei denen ist, die das Beste für den Menschen und seine Zukunft wollen. Aber vielleicht können wir den ökumenischen Brüdern den Dienst der „Enttäuschung“ tun, indem wir ihnen bezeugen, daß das Neue nicht seiner Neuheit halber den Vorrang vor dem Alten haben darf. Anders gesagt: Die Errungenschaften der Revolutionäre unterliegen auch der Dynamik der Geschichte. Deshalb muß die Frage nach dem konkreten Nächsten gerade im Wandel der Strukturen und in der Umschichtung der Gesellschaft immer neu artikuliert werden. Die neue ökumenische Sozialethik stellt die längst fällige Ehrenrettung der Revolutionäre, Utopisten und Schwärmer dar, aber nicht ihre

Heiligsprechung. An dieser Stelle erblicke ich den unvertretbaren Auftrag christlicher Ideologiekritik.

Die Weltkonferenz hat auch den Ideologien Gerechtigkeit widerfahren lassen. In dem Beitrag von André Dumas „Die Funktion der Ideologie“<sup>18</sup> zur Vorbereitung der Weltkonferenz und in dem Referat von Hiber Conteris „Das Angebot der Ideologien und die politische Dynamik“<sup>19</sup> auf der Konferenz selbst ist die Bedeutung der Ideologien für die gesellschaftliche Entwicklung ausdrücklich gewürdigt worden<sup>20</sup>. Ideologien müssen sein. Aber Ideologiekritik muß auch sein! Ideologien sind gesellschaftlich notwendig. Darum kann es nicht der Auftrag der Kirche in der DDR sein, eine Gegen-Ideologie zu vertreten. Aber Ideologiekritik ist ebenfalls notwendig. Denn die Ideologien müssen für den Wandel, für das Zukünftige, für das Neue offenbleiben. Die „Freiheit der Söhne Gottes“ wird sich darin zu bewähren haben, daß diese nicht einfach das Neue verherrlichen, sondern angesichts des Wandels und inmitten neuer gesellschaftlicher Verhältnisse die kommende Gottesherrschaft proklamieren. Dies halte ich für den bleibenden, unverwechselbaren Auftrag der Christen in der Gesellschaft.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried Krüger. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1967, S. 84 ff.

<sup>2</sup> Appell, S. 91 ff.

<sup>3</sup> Appell, S. 87.

<sup>4</sup> Appell, S. 87.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Dies wird besonders an seiner Vorarbeit zu seinem Beitrag auf der Weltkonferenz deutlich im Vorbereitungsband I: „Revolutionary Change in Theological Perspective“.

<sup>7</sup> Appell, S. 99.

<sup>8</sup> Appell, S. 96.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Appell, S. 93.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Mir nur zugänglich durch Zitat bei Shaul, Appell, S. 94.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Appell, S. 95.

<sup>16</sup> Wolf-Dieter Marsch, Hoffen worauf? Stundenbuch 23. Furche-Verlag, Hamburg 1963.

<sup>17</sup> Hefte aus Burscheidungen, 158/9.

<sup>18</sup> Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1966, S. 84 ff.

<sup>19</sup> Mir nur als Konferenzmaterial zugänglich.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Bericht der Arbeitsgruppe B, 24., Appell, S. 254.

## Der nächste Schritt

### Die Gründung des „Rates der Kirchen in den Niederlanden“

Im Gegensatz zu manchen anderen Ländern, in denen man sich heute fragt, ob die ökumenische Bewegung nicht viel von ihrem ursprünglichen Elan eingebüßt habe und langsam zu versanden drohe, kündigen sich in den Niederlanden verheißungsvolle Ereignisse an, die keineswegs Stillstand bedeuten. Im Gegenteil. Die der Ökumene angehörenden holländischen Kirchen hatten sich vor etwa eineinhalb Jahren vorgenommen, die Auflösung des holländischen Ökumenischen Rates, dem ja nur ein Teil der holländischen Christenheit angehört, anzustreben, um der wirklichen Ökumene, dem Zusammenschluß aller, näherzukommen. Dieses mit vielen Gesprächen und immer wieder abgeänderten Entwürfen für ein Statut angepeilte Ziel scheint nun erreicht zu sein. Im Laufe der letzten Wochen haben die leitenden Gremien von zwölf holländischen Kirchen, darunter auch die römisch-katholische Kirche, beschlossen, dem geplanten „Rat der Kirchen in den Niederlanden“ beizutreten, um so voreinander und vor der Welt ihre Gemeinschaft im Zeugnis und im Dienst sichtbar machen zu können.

Die ökumenische Bewegung in den Niederlanden umfaßte in den letzten zwei Jahrzehnten zwei Bereiche: das Einheitsstreben der noch immer stark zersplitterten protestantischen Kirchen untereinander und daneben ein übergeordnetes Suchen nach der *einen* Kirche, in der Protestanten und Katholiken, im Glauben an den einen Christus versöhnt, in einer noch nicht genau vorstellbaren Form zusammenwohnen können. Man sollte meinen, daß das Einheitsstreben innerhalb der protestantischen Gruppierungen leichter zu verwirklichen sei als die Überwindung der Trennung, die durch die Reformation entstanden ist. Diese Erwartung hatte getäuscht. In den Niederlanden hat die Erfahrung der letzten Jahre gelehrt, daß die Unterschiede zwischen den protestantischen Gruppen, die oft nur noch von der Tradition her wirksam sind, heute aber kaum noch empfunden werden, schwer zu beseitigen sind. Man hatte dann auch in letzter Zeit immer mehr den Eindruck, daß das schleppende Einheitsgespräch der holländischen Protestanten untereinander von dem mit viel mehr Elan vorangetriebenen Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken überrundet wurde.

Der neue „Rat der Kirchen in den Niederlanden“, der voraussichtlich in wenigen Monaten offiziell konstituiert wird, will nun keineswegs die noch bestehenden Verschiedenheiten der Kirchen auslöschen. Er will vielmehr, wie es in der Präambel der Statuten heißt, die Gelegenheit geben, „durch Zeugnis und Dienst im Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, der Haupt der Kirche und Herr der Welt ist, die Gemeinschaft der Kirchen zum Ausdruck zu bringen“. Nach den vielerlei interkirchlichen Kontakten, insbesondere auch zwischen Protestanten und Katholiken, fand man es jetzt an der Zeit, dem noch fernliegenden Zukunftsbild einer im Glauben vereinten Christenheit, schon einmal eine vorläufige Form der Gemeinschaft als eine Art Einübungsfeld voranzustellen.

Jeder Mitgliedskirche — und ganz bewußt auch den kleinen Kirchen, die ebenso wie die großen die gleiche Anzahl Delegierte in den Rat entsenden werden —

soll die Möglichkeit gegeben werden, ihre Eigenart zu bewahren. Man tut also nur den nächsten Schritt. Über den bisherigen ökumenischen Zusammenschluß hinaus sucht man eine Einheit in der Pluriformität.

Damit wird dieser neue Rat der Kirchen in den Niederlanden aber keineswegs eine unverbindliche Angelegenheit. Von allen Mitgliedern wird erwartet, daß sie sich als auf dem Wege zur christlichen Einheit befindliche Kirchen betrachten und sich demgemäß auch notwendigen Erneuerungsprozessen, die das Streben nach Einheit erleichtern können, nicht verschließen. Rein praktisch gesehen, muß sich nun auch erweisen, daß die Kirchen, die durch Mitglieder ihrer leitenden Organe in dem neuen Rat vertreten sind, einander nicht mehr ausweichen können. Bei allem Respekt vor ihrer Eigenart werden den Mitgliedskirchen bestimmte Verpflichtungen auferlegt. Im Prinzip wird es in Zukunft unmöglich sein, daß die Mitgliedskirchen in Fragen des kirchlichen Lebens und bei Aktionen in die Welt hinein gesonderte Beschlüsse fassen, ohne sich vorher mit den anderen Kirchen darüber beraten zu haben. Auf die Dauer wird das bedeuten — wenn dem nicht unüberbrückbare Argumente im Wege stehen —, daß die Kirchen nichts mehr getrennt unternehmen, was ebensogut gemeinsam getan werden kann. Jeder Mitgliedskirche bleibt zwar auch die Möglichkeit vorbehalten, sich von bestimmten Beschlüssen oder Aktionen des Rates, für die sie nicht mitverantwortlich sein können, auszuschließen. Jedoch wird ein Mitglied in solchem Falle verpflichtet sein, über die Gründe seiner Weigerung vor den anderen Mitgliedskirchen Rechenschaft abzulegen.

Die neuen Momente bei diesem interkonfessionellen Zusammenschluß der holländischen Kirchen sind, daß jede Einseitigkeit vermieden wird, um wirklich jeder Kirche die Mitgliedschaft möglich zu machen (die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen wird z. B. nicht vorausgesetzt, wohl wird eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber seinen Zielen erwartet). Und vielleicht noch stärker kommt dieses dynamische Grundprinzip in der Bestimmung zum Ausdruck, daß auch kirchliche oder weltanschauliche Gemeinschaften, wenn sie sich mit den Kirchen verbunden fühlen, durch Entsendung eines Vertreters Gastmitglied des Rates der Kirchen werden können.

Was diesen neuen Rat der Kirchen von Anfang an in seiner Arbeit bestimmen wird, ist eine neue Haltung. Die Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden haben wesentlich dazu beigetragen. Bei der sich auf allen Ebenen vollziehenden Annäherung der Konfessionen liegt der Akzent heute nicht mehr im Hervorheben des Trennenden, sondern im Suchen nach dem Gemeinsamen. Vielleicht kann man diese neue Haltung, die etwas von einem mutigen, in die Zukunft weisenden Glaubensbekenntnis in sich trägt, an dem Ausspruch zweier holländischer Pioniere der Ökumene, dem reformierten Theologen (geref.) Dr. H. M. Kuitert und dem katholischen Theologieprofessor H. A. M. Fiolet, deutlich machen. Sie schrieben in einem gemeinsamen Vorwort zu einer Zwischenbilanz von dem Gespräch zwischen Rom und Reformation „Uit twee wordt een“ (Aus zweien wird eins): „Wir können es uns nicht mehr erlauben, noch länger den Herrn und seine Schöpfung in dieser Welt unglaubwürdig zu machen, indem wir einander bekämpfen, anstatt miteinander in der Welt Zeugnis abzulegen von der bereits in Jesus Christus begonnenen Zukunft des Reiches Gottes.“

*Lydia Klijn=Ballnet*

## Chronik

Der Exekutivausschuß des ÖRK setzte sich auf seiner Februarsitzung in Genf nachdrücklich für eine friedliche Lösung des Biafra-Konfliktes in Nigeria ein. Auch die Synode der EKU faßte einen gleichen Beschluß. Der Reformierte Weltbund rief zur Friedensfürbitte für Nigeria auf. Ende März erließen der ÖRK und die röm.-kath. Kirche gemeinsam einen dringenden Friedensappell zur Beendigung des Krieges in Nigeria.

Der Exekutivausschuß des ÖRK beschloß, Generalsekretär Dr. Eugene C. Blake nach Griechenland zu entsenden, um mit staatlichen und kirchlichen Stellen zu verhandeln. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten will den griechischen Verfassungsentwurf durch einen Experten begutachten lassen und die Bedrohung griechischer Gastarbeiter im Ausland, die sich kritisch über ihre Regierung äußern, nachprüfen. Der Exekutivausschuß protestierte außerdem gegen die Verurteilung von 33 Südwestafrikanern in Pretoria (Südafrika), die eine „flagrante Verletzung der Menschenrechte“ darstelle.

Eine Gruppe einflußreicher schwedischer Politiker hat den ÖRK für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen.

Erzbischof Hieronymos hat auf einer Pressekonferenz in Athen mitgeteilt, daß die Kirche in Griechenland keine Vertreter zu der 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala entsenden werde, da Schweden „Griechenland gegenüber eine feindselige Haltung einnimmt und dort nicht einmal unsere Sicherheit gewährleistet ist“. Ein weiterer Grund sei die „Eimischung des Ökumenischen Rates der Kirchen in die internen Angelegenheiten Griechenlands“.

In der Theologischen Akademie Sargosk bei Moskau fand vom 17. bis 23. März eine von etwa 40 Theologen aus aller Welt besuchte interkonfessionelle Studien-

tagung über theologische Fragen von „Kirche und Gesellschaft“ statt, die gemeinsam vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung und vom Referat für Kirche und Gesellschaft des ÖRK veranstaltet wurde. Deutscherseits waren die Professoren H. E. Tödt, U. Wilkens und W.-D. Marsch beteiligt.

Das Laienreferat des ÖRK und der Laienrat der röm.-kath. Kirche nahmen auf einer Studientagung vom 16. bis 18. Februar in Glion (Schweiz) gemeinsam zu den Sektionsentwürfen für Uppsala zum Thema „Gottesdienst“ (V) und „neuer Lebensstil“ (VI) Stellung.

Die gemeinsame anglikanisch-katholische Arbeitsgruppe, der 30 Theologen angehören, traf sich in La Valletta (Malta) zu ihrer dritten Sitzung.

Ein weiteres Kontaktgespräch zwischen der Prager Christlichen Friedenskonferenz (CFK) und dem ÖRK wurde am 18./19. Februar in Genf geführt.

Mit der Aufnahme von drei neuen Mitgliedskirchen durch den Exekutivausschuß hat sich die Zahl der dem Reformierten Weltbund angeschlossenen Kirchen auf 109 erhöht.

Auf der 4. Vollversammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz vom 30. Januar bis 8. Februar in Bangkok bekannten sich die 300 Delegierten von 91 Kirchen aus 16 asiatischen Ländern zu einem dynamischen gesellschaftlichen Engagement der Kirchen. In einer einstimmig angenommenen Resolution appellierte die Konferenz an alle Regierungen, auf eine sofortige Beendigung des Vietnamkonfliktes hinzuwirken.

Aus allen Teilen der Welt häufen sich die kirchlichen Stellungnahmen, darunter auch des Rates der EKD und mehrerer deutscher Landessynoden, gegen den Vietnamkrieg. Der ÖRK hat be-

schlossen, seine Hilfsaktion für die notleidende Bevölkerung in Nord- und Süd-vietnam zu verdoppeln und die Mitglieds-kirchen um die Bereitstellung von weite-ren 2 Millionen DM zu bitten.

Mit der Lage in Nahost, in Griechenland sowie der Frage nach dem Beitrag der Kirchen zur Erhaltung des Friedens be-schäftigten sich Präsidium und Beratender Ausschuß der Konferenz Europä-ischer Kirchen (KEK) auf einer Ta-gung, die Anfang März in Gwatt am Thunersee (Schweiz) stattfand. Mit der Prager Friedenskonferenz soll eine „Ge-meinsame Vorbereitende Studiengruppe“ gebildet werden. Die Kirche von England und die Brüdergemeine in Großbritannien, die sich bisher durch den Britischen Kir-chenrat vertreten ließen, wurden als volle Mitglieder in die KEK aufgenommen. Gleichzeitig wurde das Datum für die 6. KEK-Vollversammlung festgesetzt, die vom 27. 9. bis 4. 10. 1970 an einem noch zu bestimmenden Ort stattfinden soll.

Gespräche über eine aktivere Beteiligung der ungarischen Kirchen an der ökumenischen Studienarbeit standen im Mittelpunkt eines Besuches, den eine De-legation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung den ungarischen Mit-

gliedskirchen vom 30. Januar bis 9. Fe-bruar abstattete.

Die Bildung eines Ökumenischen Rates in Jugoslawien kündigte Patriarch Germanos, Oberhaupt der Ser-bisch-Orthodoxen Kirche, während des Be-suches einer dreiköpfigen Delegation des ÖRK unter Leitung von Generalsekretär Dr. Eugene C. Blake am 2. März in Bel-grad an.

Als Stipendiaten der deutschen katho-lischen Bischofskonferenz studieren ge-genwärtig 26 orthodoxe Theolo-giestudenten aus Griechenland in der Bundesrepublik.

Mit Hilfe deutscher Stellen können 32 Biafra-Studenten, deren Stipendien von der Zentralregierung in Lagos gestri-chen worden sind, ihr Studium in der Bundesrepublik fortsetzen.

Auf vier Arbeitstagen der Ökumenischen Centrale in West-deutschland, an denen erstmalig offizielle Vertreter der röm.-kath. Kirche und der Pfingstbewegung teilnahmen, wurden die Sektionsthemen von Uppsala vorbereitet.

Die Arbeits-Gemeinschaft christlicher Kirchen in Deutsch-land konnte am 10. März auf ihr 20jäh-riges Bestehen zurückblicken.

## Von Personen

P. George H. Dunne SJ ist für 6 Monate zum ÖRK in Genf abgeordnet, um u. a. die gemeinsam vom ÖRK und der röm.-kath. Kirche in Beirut veranstal-tete Konferenz vom 21. bis 28. April über Fragen internationaler sozialer Gerechtig-keit vorzubereiten.

Mit der Leitung der Abteilung für Zwi-schenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK wurde Mrs. Char-lotte Browne-Mayers (USA) in der Nachfolge des 1967 verstorbenen Dr. Les-lie Cooke betraut.

Rev. Robbins Strong (USA) ist seit 1. Januar als Sekretär für „Gemein-sames Handeln in der Mission“ in der

Abteilung für Weltmission und Evangeli-sation des ÖRK tätig. Seit 1. April leitet Dr. Walter Hollenweger (bisher Studienabteilung) in der gleichen Abtei-lung das Sekretariat für Fragen der Ver-kündigung.

Zum neuen Generalsekretär der Ostasia-tischen Christlichen Konferenz wurde an Stelle von D. T. Niles, der dieses Amt seit der Gründung der Konferenz im Jahre 1957 innehatte, der birmesische Baptist U Kyaw Than gewählt.

Am 7. März starb der Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmis-chen Brüder, Dr. Viktor Hájek (Prag), im Alter von 68 Jahren.

## Zeitschriftenschau

Peter Stuhlmacher, „Siehe, ich mache alles neu!“, *Lutherische Rundschau*, Heft 1 / Januar 1968, S. 3–18.

Nach der „Ökumenischen Rundschau“ (Juli 1967) bringt nun auch die „Lutherische Rundschau“ zur Vorbereitung für Uppsala eine ausführliche Exegese des Leitwortes der Vierten Vollversammlung des ÖRK „Siehe, ich mache alles neu!“. Stuhlmacher stellt dieses Wort des „Trostes und der Warnung“ nicht allein in den Kontext der Apokalypse, sondern in den Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments (Anbruch des Gottesreiches, Auferweckung Jesu Christi, Neue Schöpfung etc.). Dabei wird aufgewiesen, wie nüchtern dieses Wort gemeint ist, das jenseits von allem apokalyptischen Enthusiasmus liegt.

Gottfried Noth, „Siehe, ich mache alles neu“. Zum Generalthema der Vierten Weltkirchenkonferenz in Uppsala“, *Evangelische Kommentare*, Heft 2 / Februar 1968, S. 72–74.

Im Gegensatz zu Stuhlmacher versucht Noth keine Exegese von Offenbarung 21, sondern eher eine Anwendung jenes Bibelwortes, das von der umfassenden Erneuerung redet, die Gottes eigenstes Werk ist.

Durch Gottes Tun wird den Möglichkeiten des Menschen eine Grenze gesetzt. Die Erneuerung wird nicht durch den Menschen verwirklicht, sondern durch Gott. Der Mensch schafft vieles, aber nicht die neue Welt. Das wiederum bedeute aber keine Rechtfertigung eines Quietismus. Gottes Tun setze vielmehr das Tun des Menschen erst frei (Gnade ist kein Ruhe-kissen, sondern Antrieb zum Handeln).

Christliche Hoffnung schließt beides ein: Das Ausschauen nach dem Tage, an welchem Gott alles neu macht, aber auch die tätige Bereitschaft, „dem Wirken des Geistes Gottes zur Verfügung zu stehen, der das Alte nicht in seinem verderblichen Zustand belassen will.“ Bedenken wir

Christen beides in der richtigen Weise, fragt Bischof Noth. Die Christenheit müsse nüchtern prüfen, was von ihr gefordert sei. Gefordert aber seien nicht nur neue Strukturen, sondern vor allem erneuerte Menschen. „Unser Tun tritt nicht an die Stelle der Taten Gottes, aber es steht unter dem Licht der Verheißung: ‚Siehe, ich mache alles neu.‘“

Stephen C. Rose, „Bitten und Fragen an Uppsala 1968“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 1 / Januar 1968, S. 16–18.

Rose hat in einem Vortrag im NDR seine vorher in „The Christian Century“ (September 1967, Februar 1968) abgedruckten Aufsätze zusammengefaßt.

Die Zeit ist reif für umfassende Veränderungen, schreibt Rose, auch die „protestantisch-anglikanisch-orthodoxe Gemeinschaft braucht eine Art ‚Aggiornamento‘“. Uppsala müsse der Ausgangspunkt für solch ein „Aggiornamento“ sein. Bisher sei es immer lediglich beim „Imperativ zur Einheit“ geblieben, „wirksame Organisationen“ fehlten der Ökumene jedoch noch. Die Kirchen sollten ihre Skepsis gegenüber bürokratischen Einrichtungen aufgeben. Sie seien notwendig, um die vorhandenen guten Ideen der ökumenischen Bewegung zu verwirklichen. Es gelte jetzt, eine Periode konkreter Aktionen einzuleiten und nicht weitere Resolutionen über Abstrakta zu fabrizieren.

Rose selbst macht folgende Vorschläge: 1. Alle für die auswärtige Arbeit bestimmten Gelder der Mitgliedskirchen des ÖRK sollten über den Ökumenischen Rat geleitet und in dessen Aktionsprogramm eingeplant werden. 2. Die Vierte Vollversammlung sollte nicht noch mehr Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen herausgeben, sondern sie sollte den Kirchen eine Chance lassen, endlich Handeln und Reden zur Deckungsgleichheit zu brin-

gen. 3. „Die nationalen Gliederungen der Kirche sollten organisch mit dem Weltrat der Kirchen verbunden werden.“ (Ein Nationalrat wäre demnach ein Büro des Ökumenischen Rates in dem betreffenden Land.)

An der Einstellung zu diesen konkreten Forderungen zeige sich, meint Rose, wie ernst die Mitgliedskirchen den Ökumenischen Rat nähmen. Bisher nehme man ihn offensichtlich nicht ernst und statte ihn deswegen auch nicht mit Vollmachten, auch Vollmachten finanzieller Art, aus. Solange man dies aber versäume, dürfe man sich nicht über die ökumenische Sackgasse wundern, in der man sich befinde.

*Hanfried Krüger*, „Brennpunkt ökumenischer Erwartung? Nüchterne Anmerkungen auf dem Weg nach Uppsala“, *Rheinischer Merkur*, 23. Februar 1968, S. 19.

Welche Erwartungen darf man im Blick auf Uppsala hegen? Dr. Krüger macht klar, daß die Vollversammlung zunächst nichts anderes ist als die „satzungsmäßige Generalsynode des Ökumenischen Rates der Kirchen“ mit all den dazugehörigen Formalitäten. Dennoch habe die Vollversammlung aber auch die Funktion einer Stau- stufe, die den vielarmigen ökumenischen Strom zusammenfaßt und auf neue Ziele hin entläßt. So gelte es u. a. das zu koordinieren und auszurichten, was aus den Arbeiten von Kirche und Gesellschaft 1966, von Glauben und Kirchenverfassung in Bristol und aus der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche an Ergebnissen oder neuen Fragestellungen erwachsen sei.

Krüger verweist offen auf die Schwierigkeiten, denen sich die Vollversammlung gegenübersehen wird. Seine Prognosen sind zurückhaltend, eben „nüchtern“.

*Armin Boyens*, „Was ist eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen?“, *Evangelische Kom-*

*mentare*, Heft 3 / März 1968, S. 144 bis 149.

Nach Anführen von Einzelheiten über Teilnehmerzahlen und Kompetenzen etc., klärt Boyens Vorfragen wie die nach der Bedeutung des starken orthodoxen Blocks bei der Vollversammlung oder die nach dem Verhältnis dieser Vollversammlung zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

In einem zweiten Teil führt er die Grenzen der „Vollversammlung“ an: Es steht wenig Zeit für das große Arbeitspensum zur Verfügung. Die Teilnehmerschaft ist pluriform. Die letzte Grenze der Vollversammlung aber ist die Rezeption ihrer Ergebnisse durch die Mitgliedskirchen.

Unter der Überschrift „Sachfragen der Vierten Vollversammlung“ geht Boyens kurz auf Einzelaspekte verschiedener Sektionen ein. Er schließt mit einem Verweis auf die Rolle der römisch-katholischen Kirche in Uppsala.

*Harold H. Ditmanson*, „Neue Themen in der christlichen Sozialethik“, *Lutherische Rundschau*, Heft 1 / Januar 1968, S. 30–50.

Ebenfalls der Vorbereitung auf Uppsala (Sektion III!) dient Ditmansons Aufsatz, der eingehend die Ergebnisse der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 untersucht und eigene Beiträge zu bestimmten Aspekten der Sozialethik beisteuert.

*Otto Semmelroth SJ*, „Anmerkungen zur Bischofssynode“, *Stimmen der Zeit*, Heft 1 / Januar 1968, S. 22–30.

Semmelroth gibt keine Darstellung dieser ersten Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche, sondern er stellt Überlegungen an über Voraussetzungen, Sinn, Wesen und zum Teil auch über die Gestalt der Synode.

Die Synode war kein Konzil, sie war auch nicht vergleichbar mit den Synoden einer evangelischen Landeskirche. Ihre Arbeitsweise, ihr Ziel, ihre Autorität mußten

von ihr selbst erst gefunden werden. Daher ging es „anders als erwartet oder auch befürchtet“. Die Synode fand ihren Weg und wurde so Modell für kommende Synoden.

Die Öffentlichkeitsarbeit des Konzils war notwendigerweise freier und großzügiger als die der Synode, die ein internes Beratungsgremium des Papstes sein sollte. Die Synodalen waren von den Bischofskonferenzen gewählt worden. Daher konnte die Synode nicht zur Legislative werden. Das ist dem Gesamtkollegium der Bischöfe mit dem Papst an der Spitze vorbehalten. Da liegt der Hauptunterschied zum Konzil. Die Synode konnte darum auch nicht das von vielen gewünschte Gegengewicht zur Kurie werden. Dennoch hat sie „den römischen Zentralbehörden Überraschungen bereitet und Korrekturen gesetzt“. Einen wichtigen Unterschied zwischen Konzil und Synode sieht Semmelroth darin, daß die Synode keine *Periti* hatte. Dies habe eine Erschwerung der Arbeit bedeutet. Experten dürften auch auf der Synode nicht fehlen. Die Themen der Synode sollten in Zukunft nicht ohne Kontakt mit den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder festgelegt werden.

Im ganzen könne man trotz der Kritik sicher nicht sagen, die Synode „sei nicht gut verlaufen oder gar ein Mißerfolg gewesen“.

*Johann Christoph Hampe*, „Das niederländische Pastoralkonzil“, *Stimmen der Zeit*, Heft 3 / März 1968, S. 177 bis 195.

Hampe beginnt seine Darstellung mit einem sehr informativen Rückblick auf die kirchliche Entwicklung in den Niederlanden seit der Reformation, an deren Ende verfestigte kirchliche Fronten standen. Der gemeinsame Widerstand im Zweiten Weltkrieg habe diese Fronten aufgebrochen und die Basis für das gegenwärtige ökumenische Gespräch entstehen lassen. Einer der vorläufigen Höhepunkte dieses

Gesprächs sei das Pastoralkonzil der katholischen Kirche, das mindestens vier Jahre dauern werde. Ausführlich beschreibt Hampe alles Wissenswerte vom Werden, Aufbau und von der Durchführung dieses interessanten Konzils, dessen erste Vollversammlung vom 3. bis 5. Januar 1968 zusammentrat.

*Reinhard Frieling*, „Rom und die Konfessionen. Eine Übersicht über die offiziellen Kontakte auf Weltebene bis September 1967“, *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 5 / September / Oktober 1967, S. 87–99.

In einer hilfreichen Zusammenstellung wird hier eine Übersicht geboten über die wichtigsten Kontakte der verschiedenen Konfessionsfamilien mit der römisch-katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum (Rom – Orthodoxie, Alt-Katholizismus, Anglikanismus, Methodistischer, Lutherischer, Reformierter Weltbund, Ökumenischer Rat der Kirchen).

*Hans-Christoph Hahn*, „Thesen zum Selbstverständnis der Brüdergemeine“, *Civitas Praesens*, Nr. 23 / Februar 1968, S. 20–21.

Das ganze Heft 23 (Februar 1968) der „*Civitas Praesens*“ setzt sich mit dem Selbstverständnis der Brüdergemeine und ihrer Zukunft auseinander. Dabei geht es mitunter recht hart zu, wie etwa in den 12 „Thesen zum Selbstverständnis...“ Man wäre in der Christenheit schon ein gutes Stück weiter, wenn sich jede Kirche so entschieden in Frage stellte, wie es hier die Brüdergemeine durch einige Exponenten tut.

*Heinrich Wiesemann*, „Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland“, *Wort und Tat*, Heft 2 / Februar 1968, S. 44–50.

Wiesemann vermittelt einen guten Einblick in die Geschichte und die Struktur

der seit 1926 bestehenden „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland“, zu der die vier „klassischen“ Freikirchen gehören: Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Methodistenkirche, die Evangelische Gemeinschaft (die sich im Mai dieses Jahres in Frankfurt/Main zur Evangelisch-methodistischen Kirche zusammenschließen) und der Bund Freier evangelischer Gemeinden.

*Gerhard Stephan*, „Leben und Aufgabe der griechisch-orthodoxen Kirche in der Gegenwart“, *Kirche in der Zeit*, Nr. 12 / September 1967, S. 555–561.

In einem ersten Teil führt Stephan ein in das Selbstverständnis der griechisch-orthodoxen Kirche und ihre heutige Grundproblematik (Spannung zwischen notwendigem Verharren bei der Tradition und verlangter Anpassung an die Erfordernisse der Gegenwart; Traditionalismus der Hierarchie etc.).

Stephan antwortet auf die Frage, wie die griechisch-orthodoxe Kirche versuche, mit dieser Grundproblematik fertig zu werden, indem er zunächst auf das gottesdienstliche Leben als unmittelbare Vergewärtigung der Alten Kirche verweist. Die Spannungen des Alltags werden vom Gottesdienst „durchleuchtet und durchwirkt“. In der Liturgie liegt die Kraft für den einzelnen und die Gesellschaft beschlossen.

In zwei weiteren Hauptteilen zeigt Stephan die Bedeutung der religiösen Bewegungen innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche für die Verwirklichung ihres Selbstverständnisses in der Gegenwart und die Bedeutung der theologischen Arbeit der Alten Kirche.

Die Mitteilung von Erzbischof Hieronymus, die Delegation Griechenlands werde nicht an der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala teilnehmen, macht den Aufsatz Stephans besonders aktuell, stellt aber auch die eine oder andere seiner Folgerungen in Frage.

Die Januarnummer der ÖRK-Zeitschrift *The Ecumenical Review* ist dem Problem der Minderheitskirchen gewidmet. Nach zwei grundlegenden Einführungen in das Problem von Madeleine Barot und Wilhelm Dantine folgen modellartige Einzeldarstellungen über die Pfingstler in Chile, die orthodoxe Kirche in Ost-Afrika, die afro-amerikanischen Kirchen, die Protestanten in Spanien, die katholische Kirche in Schweden und die Kirche in Nord-Indien.

Das 12. Heft (Dezember 1967) der *Evangelischen Theologie* beschäftigt sich ausschließlich mit Fragen zur „Theologie der Revolution“. Neben einer Einführung von Helmut Gollwitzer enthält das Heft Beiträge von J. M. Lochman, Richard Shaull und Charles C. West.

Karl Rahner und Herbert Vorgrimler geben die neue *Internationale Dialog Zeitschrift* heraus (Schriftleitung: H. Vorgrimler). Humanisten, Marxisten, Christen und Angehörige anderer Religionen sollen mit dieser Zeitschrift eine „offene Plattform des Dialogs“ erhalten. Man wird nach Nennung der Herausgebernamen nichts mehr zum Charakter der Zeitschrift zu sagen brauchen, die schon in ihrer ersten Nummer hervorragende Beiträge veröffentlicht. Angesichts der Verschiedenheit der Mitarbeiter ist aber der letzte Satz im Vorwort der Schriftleitung als Zielangabe wichtig: „Einig sind sich alle Mitarbeiter im Engagement für die Zukunft, für eine humanere Welt und für deren Frieden.“

*Weitere beachtenswerte Beiträge:*

„Die Arbeit der Sektionen in Uppsala“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 1/68, S. 23–25.

Otmar Schulz, „Sein oder Nichtsein?“ (Vorschau auf Uppsala), *Kirche und Mann*, Dezember 1967, S. 8.

- Paul Löffler, „Aufbruch zur Sendung“ (Uppsala, Sektion II), Evangelische Kommentare, Nr. 3/1968, S. 149 bis 151.
- Eugene Carson Blake, „Zum Friedensbeitrag der Kirchen in der Ökumene“, Deutsches Pfarrerbblatt, Nr. 1/Januar 1968, S. 1–4.
- Rolf-Peter Calliess, „Recht und Frieden. Beitrag zu einer ökumenischen Rechts-theologie“, Zeitschrift für Evangelische Ethik, Nr. 2/1968, S. 99 bis 109.
- Klaus Lefringhausen, „Welthandelskonferenz – Chance für den Frieden“, Evangelische Kommentare, Nr. 1/1968, S. 29–31.
- „Was können die Kirchen für den Frieden tun?“, Herder Korrespondenz, Heft 2/1968, S. 57–61.
- Bernhard Langemeyer, „Konziliare Mariologie und biblische Typologie. Zum ökumenischen Gespräch über Maria nach dem Konzil“, Catholica, Nr. 4/1967, S. 295–316.
- Dietrich Ritschl, „Thesen zum Dialog zwischen Christen und Marxisten“, Evangelische Theologie, Nr. 2/3 – 1968, S. 107–114.
- Amedeo Molnár, „L'initiative de Valdès et des Pauvres Lombards“, Communio viatorum, Nr. 2/3 – 1967, S. 153–164.
- Johannes Karmiris, „Die Aufnahme Andersgläubiger in die Orthodoxie“, Kyrios, Heft 3/4 – 1967, S. 179–201.
- Wilhelm Kahle, „Die Orthodoxie und ihre Kritik an den Kirchen des Westens im 19. Jahrhundert“, Kyrios, Heft 2 – 1967, S. 82–122.
- Lukas Vischer, „Eucharistie – Zeichen der Einheit. Einige historische Überlegungen“, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 4, Okt.-Dez. 1967, S. 241–264.
- „Das hermeneutische Problem des Ökumenismus“, Herder Korrespondenz, Heft 1, Januar 1968, S. 25–30.
- Jacques Rossel, „Die Absolutheit des Christentums und die außerchristliche Tradition als Frage einer eigenständigen indischen Theologie“, Evangelisches Missionsmagazin, Nr. 4/1967, S. 166–181.
- Gerhard Rosenkranz, „Die geistige Situation des heutigen China“, Evangelische Missionszeitschrift, Heft 1, Februar 1968, S. 1–15.
- Peter Beyerhaus, „Christliche Mission und sozialer Umbruch in Afrika“, Lutherische Monatshefte, Heft 2, Februar 1968, S. 60–65.
- Frederick Herzog, „Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie“, Evangelische Theologie, Nr. 2/3 – 1968, S. 129–153.
- Carl E. Braaten, „Radikale Theologie in Amerika heute“, Lutherische Monatshefte, Heft 2, Februar 1968, S. 55–60.
- Christian Walther, „Die Aufgabe der Kirchen in der Gestaltung der Gesellschaft“, Lutherische Monatshefte, Nr. 1/1968, S. 12–16.
- Heinz Gstrein, „Bekennende Kirche in Griechenland. Eine Staatskirche in Gewissensnot – Enttäuschung über den neuen Erzbischof“, Rheinischer Merkur, Nr. 12, 22. März 1968, S. 19.

## Neue Bücher

### ÖKUMENISCHE FORSCHUNG UND BESINNUNG

Ronald C. D. Jasper, George Bell, Bishop of Chichester. Oxford University Press, London 1967. 401 Seiten. Geb. 79 sh, ca. DM 38,-.

Rolf Hochhut und Eberhard Bethge haben in jüngster Zeit den Namen des englischen Bischofs von Chichester, George Bell, einer weiteren deutschen Öffentlichkeit bekannt gemacht. Hochhut durch sein im Oktober 1967 uraufgeführtes Schauspiel „Die Soldaten“ und Bethge durch seine Biographie Dietrich Bonhoeffers. Hochhut stellt Bischof Bell als den Gegenspieler Winston Churchills in der Frage der Flächenbombardierung deutscher Städte im 2. Weltkrieg auf die Bühne. E. Bethge schildert Bischof Bells persönliche Beziehungen zu Dietrich Bonhoeffer und durch diesen zur Bekennenden Kirche in Deutschland.

Wer war Bischof Bell? George Bell hatte sich vorgenommen, in seinem Ruhestand seine Memoiren zu schreiben. Er wollte über die Geschichte der Kirche von England seit dem Tode Erzbischofs Davidsons berichten, an der er maßgeblichen Anteil hatte, über die ökumenische Bewegung und seine „Beziehungen zur Widerstandsbewegung in Deutschland und anderswo während des 2. Weltkriegs“. Bell aber starb, 11 Monate nachdem er in den Ruhestand gegangen war. Die Kirche von England beauftragte Dr. Norman Sykes, einen engen Freund Bischof Bells, die Biographie Bells zu schreiben. Auch Sykes starb, ohne seinen Auftrag über die ersten Vorbereitungsarbeiten hinausgebracht zu haben. So wurde Canon Jasper, der nicht den Vorteil hatte, Bell so gut gekannt zu haben wie Norman Sykes, mit der Arbeit an der Bell-Biographie betraut. Sein Werk liegt nun in englischer Sprache vor.

Bischof Bell hat eine Fülle von dokumentarischem Material hinterlassen. Eine Biographie von 401 Seiten konnte notwendigerweise nur einen Ausschnitt aus dieser Fülle bringen. Daß dieser Ausschnitt in seiner Thematik auf die Interessen des englischen Lesers ausgerichtet sein mußte, ist verständlich. Dennoch enthalten die Kapitel 6 „Life and Work: a Leader in Crisis“, 8 „The Refugees“, 11 „Life and Work: Fanö to Oxford“, 12 „Church, Community, and State“, 13 „The Sword of the Spirit“, 14 „The Statesman in Wartime“ und 16 „The World Council of Churches“ wichtiges und zum Teil bisher unbekanntes Material zur Geschichte des deutschen Kirchenkampfes und des Aufbaus des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Es wäre zu wünschen, daß sich ein deutscher Verleger dazu entschließen könnte, eine deutsche Übersetzung dieser Biographie herauszubringen. Da das Manuskript des Autors für den englischen Druck gekürzt werden mußte, könnte man vielleicht ausgehend von dem Originalmanuskript Abschnitte von mehr lokalem englischen Interesse kürzen und dafür andere, für den deutschen Kirchenkampf relevante Passagen einfügen. Eine solche deutsche Ausgabe der Biographie Bischof Bells könnte einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der ökumenischen Bewegung leisten.

Armin Boyens

*Oecumenica.* Jahrbuch für ökumenische Forschungen 1967. Hrsg. von F. W. Kantzenbach und Vilmos Vajta. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. 348 Seiten. Leinen DM 36,-.

Das Institut des Lutherischen Weltbundes für ökumenische Forschung in Straßburg widmet sein zweites, 1967 erschienenes Jahrbuch dem dänischen Professor K. E. Skydsgaard zum 65. Geburtstag. Eine solche Ehrung war fällig, gehört Skydsgaard doch zu den namhaften Theo-

logen des heutigen Luthertums sowie zu den Wegbereitern und Förderern dieses Instituts. Unnötig zu sagen, daß die Qualität sämtlicher Beiträge dieses zweiten Bandes, mit dem sich die Mannschaft um Vilmos Vajta der Öffentlichkeit erneut vorstellt, dem Rang dieses Forschers entspricht. Das Institut möchte – über diesen Anlaß hinaus – Rechenschaft abgeben über seine Arbeit, und es unterstreicht seine internationale Bedeutung dadurch, daß es Autoren mehrerer Konfessionen und Sprachen zu Wort kommen läßt. Alle Beiträge sind in der Muttersprache des Autors publiziert, was die weltweite Verbreitung des Bandes zweifellos fördert und seinen modellartigen Charakter unterstreicht. (Zusammenfassung in den beiden anderen Sprachen des englischen, französischen und deutsch geschriebenen Buches sind beigegeben).

Genau besehen, hat das Straßburger Institut mit dieser Veröffentlichung nicht nur die alte Kontroverstheologie, sondern auch die klassische Konfessionskunde überwunden. Denn alle Beiträge – sie sind kirchengeschichtlicher, systematischer und kirchenrechtlicher Natur – behandeln ihren Gegenstand unter ökumenischen Aspekten, d. h. in der Fragestellung nach der Einheit der Kirche. Hier wird eine neue, durchaus nachahmenswerte Methode theologischer Forschung erprobt. Es sind insgesamt, einen Forschungsbericht eingeschlossen, 16 Arbeiten, die sichtbar machen, wie unter ökumenischen Perspektiven theologische Forschung betrieben werden kann und sollte. Sie einzeln zu nennen (oder gar zu würdigen), würde den Raum der Rezension sprengen, einzelne auszuwählen, hieße anderen Unrecht zu tun. Die Spannweite reicht von Arbeiten über Alte Kirchengeschichte bis zu Untersuchungen zum II. Vatikanischen Konzil.

Das Jahrbuch „Oecumenica“ wird damit ein gutes Spiegelbild für die Weite heutiger ökumenischer Theologie und Forschung sowie der Themata, deren sich das

Straßburger Institut annimmt, und es kann deshalb zur Lektüre nur empfohlen werden.

Dennoch können zwei kritische Einwände nicht unterdrückt bleiben. Es wäre einmal zu wünschen, daß der Zusammenhang der hier vorgelegten Beiträge zur Arbeit des Instituts deutlicher zum Ausdruck käme. Es ist nicht immer evident, welchen Bezug ein Aufsatz zu konkreten Forschungen oder Veranstaltungen des Straßburger Teams besitzt.

Zweitens genügt es nicht, einen solchen Band als allgemeinen Niederschlag heutiger ökumenischer Forschung zu publizieren. Das Ökumenische allein ist kein ausreichender Integrationsfaktor für 16 Beiträge von solcher Spannweite. Immerhin gibt es Themata, die vordringlich, und solche, die weniger relevant sind. Deshalb wäre für künftige Jahrbücher zu wünschen, daß sie für die einzelnen Beiträge eine thematische Eingrenzung vornähmen und so etwas wie einen roten Faden zeigten. Die Geschlossenheit und Wirkung dieser so wichtigen Arbeit würde dadurch sicherlich vergrößert.

Hans Weissgerber

*Klaus-Martin Beckmann, Unitas Ecclesiae.*

Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. 224 Seiten. Leinen DM 24,—.

Die in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jhs. liegenden Voraussetzungen der ökumenischen Bewegung sind bekannt. Dagegen ist die Rolle und Bedeutung der Einheitsfrage innerhalb der Ekklesiologie (genauer: der Ekklesiologien) des 19. Jhs. bisher nur in Einzelstudien oder in Verbindung mit anderen Themenbereichen herausgearbeitet worden. Mit seinem Überblick über die Behandlung dieser Frage in der deutschen Theologie hat Beckmann zweifellos einem Desiderium vieler ökumenisch interessierter Theologen entsprochen. Sein Buch fördert

Max Thurian, Gemeinsam glauben – gemeinsam handeln. Ein ökumenischer Katechismus. Aus dem Französischen übersetzt von Otto K. März. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1966. 160 Seiten. Leinen DM 12,80.

Dieser ökumenische Katechismus ist aus einem seelsorgerlichen Anliegen heraus geschrieben worden. Er will „ökumenischen Katechumenen“ helfen, sie „im Glauben an die christliche Wahrheit . . .“ bestärken „und sie für die Dimensionen der Liebe und der Einheit aufgeschlossen“ machen. Die drei Teile des Büchleins sind überschrieben: Die Wahrheit, der Weg, das Leben. Teil I „Die Wahrheit“ behandelt in knapper Form an Hand des Credo die „Elemente des grundlegenden Glaubens“ an den dreieinigen Gott; Teil II die Gnadenmittel, z. B. „persönliches und liturgisches Gebet“ und Teil III die unser Leben bestimmenden Elemente (die Früchte des Geistes).

Der vorliegende Katechismus ist auf dem Hintergrund des Lebens der Communauté de Taizé zu verstehen. Die 25jährige geistliche Erfahrung dieser Gemeinschaft spricht aus jeder Zeile. Man spürt die hohe geistliche Konzentration, die hinter allem Gesagten steht. Man kann darum dieses Büchlein nicht in einem Zuge lesen. Aber man kann es meditieren, Kapitel für Kapitel. Das ist nicht immer einfach. Aber wer diesen Katechismus so benutzt, wird mit hineingenommen in das auf die Manifestation der Einheit der Kirche ausgerichtete Leben der Communauté de Taizé. Solch ein Teilhaben wird für den Leser, für seine Arbeit und sein Leben, für seine Begegnung mit den Christen anderer Konfessionen nicht ohne Gewinn bleiben.

Armin Boyens

Harry J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, herausgegeben von Heinrich Fries, Bd. 1.) Max Hueber Ver-

lag, München 1967. 340 Seiten. Brosch. DM 45,-.

In der von Heinrich Fries herausgegebenen neuen Reihe „Beiträge zur ökumenischen Theologie“ wird eine neue Methode des zwischenkirchlichen Dialogs erprobt. Fries nennt sie die Theologie der Gemeinsamkeit, die die Frage nach den theologischen Motiven der Spaltung stellt und sich um Verständigung bemüht. Der erste Band untersucht bereits ein für die Reformation zentrales, aber heute zurückgetretenes Thema. Es gehört ja zu den großen Paradoxien des ökumenischen Gesprächs, daß die brennenden theologischen Fragen heute andere sind, und wenn Martin Luther sein Buch „Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium“ zu seinen wichtigsten zählt, so spielt es heute für den zwischenkirchlichen Dialog kaum mehr eine Rolle.

Der amerikanische Theologe stellt nun das Problem der Willensfreiheit – und gerade darin liegt das Neue und Aufschlußreiche seiner Untersuchung – in einen biblisch-theologischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Dabei kommt heraus, daß die biblische Auffassung vom freien Willen erstmalig bei Augustin ausgeformt wurde und daß Luthers Lehre auf der einen Seite alle biblischen und traditionellen Elemente kennt und somit durchaus katholisch ist. Auf der anderen Seite aber betont er das necessitaristische Element, das die freie Mitwirkung des Menschen im Heilsglauben ausschließt und für die tridentinische Theologie aber auch nach Meinung des Verfassers für die lutherischen Bekenntnisschriften und die Mehrzahl der heutigen evangelischen Theologen unannehmbar ist.

Hans Weissgerber

Albert Greiner, Martin Luther – Erfahrung der Gnade. Claudius Verlag, München 1967. 171 Seiten. Kart. DM 9,80.

Das Luther-Buch des „Inspecteur ecclésiastique“ der lutherischen Gemeinden von

Paris hat sicher für den französischen Sprachraum seine besondere Bedeutung, da es dort nicht nur „Luthervergessenheit“, sondern sehr viel mehr schlichte Unkenntnis der grundlegenden Gedanken und Erfahrungen Luthers gibt. Für uns im deutschen Sprachraum bringt es neben den Büchern von Ebeling und Fausel nichts Neues, abgesehen von der eindrucklichen Aufgliederung des Stoffes und von dem persönlichen Engagement, mit dem der Verfasser seinen Stoff darstellt.

In vier Gedankenkreisen wird mit vielen Zitaten der Weg gezeigt, auf dem Luther zum „Lob der Gnade“ geführt wird, der Originaltitel heißt nämlich: „Luther ou l'hymne à la grace“.

Zunächst wird die Auseinandersetzung „vor dem Vater“ geschildert – im Hintergrund steht wohl das Gespräch mit einer zu psychologischen Deutung der Rechtfertigung als Vatererlebnis; der 2. Abschnitt zeigt an Hand der Psalmen- und Römerbriefvorlesung die eigentliche Erfahrung, die Luther zum Reformator gemacht hat; die Erfahrung, die er dann (3) „vor Kirche und Welt“ zu verantworten und durchzustehen hat. Ein letzter Abschnitt „vor sich selbst“ schildert Luthers Menschlichkeit, wobei Pierre Maury zitiert wird: „Luther ist nicht nur der Bahnbrecher einer neuen Welt; er ist eine Welt in sich, eine Welt, die an ihrer Fülle und Gegensätzlichkeit zu zerspringen droht.“

Dem Rezensenten stand zwar der Text der französischen Originalausgabe nicht zur Verfügung, aber er wird das Gefühl nicht los, daß die Übersetzung teilweise zu wörtlich und daher schwerfällig und unbefriedigend ist; zumal er M. Greiner als ausgezeichneten Stilisten in Erinnerung hat.

Friedrich Epting

## II. VATICANUM

*Die Autorität der Freiheit.* Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. 3 Bände. Hrsg.

Johann Christoph Hampe. Kösel-Verlag, München 1967. Insgesamt 2067 Seiten. Leinen DM 160,—.

Nach Erscheinen des zweiten und dritten Bandes dieses umfangreichen Text- und Kommentarwerkes zum Zweiten Vaticanum ist die in Band I (vgl. ÖR 3/1967, S. 310 f.) bereits erkennbar gewordene Anordnung des vielfältigen Stoffes ganz zu übersehen: Die wichtigsten Texte des Konzils werden nicht chronologisch, in der Reihenfolge ihrer Diskussion und Verabschiedung vorgestellt, sondern unter jeweils thematischen Gesichtspunkten von insgesamt 15 Kapiteln (jeder Band gliedert sich in fünf Kapitel) zusammengefaßt und behandelt. Jedes Kapitel hat der Hrsg. mit einer Einleitung versehen, die knapp und gut über Geschichte und Problematik des betreffenden Textes oder Textabschnitts informiert. Voten der Konzilsväter, in denen sich die vielstimmigen, in der Konzilsaula geäußerten Meinungen widerspiegeln sollen, und Kommentare von katholischen und nichtkatholischen Autoren rahmen die Texte ein. So ist jedes Kapitel – auch das 1. und 15., die nur Kommentare enthalten – ein Beispiel für den durch das Konzil intensivierten ökumenischen Disput.

Auch die drei Bände haben je ihren thematischen Schwerpunkt: *Band I* behandelt unter dem Stichwort „Grundlagen der Kirche“ die Offenbarungs-, Kirchen- und Liturgiekonstitution.

*Band II* bezieht sich auf das „innere Leben der Kirche“ (die einzelnen Stände der kirchlichen Gemeinschaft: Laien, Priester und Diakone, Ordensleute, Papst und Bischöfe; schließlich, unter der Überschrift „Die Kirche und die Kirchen“, das Ökumenismusdekret). *Band III* beschäftigt sich im wesentlichen mit der „Sendung der Kirche nach außen“, wofür vor allem die Pastoralkonstitution die Themen liefert.

Überblickt man das ganze Werk, in dem neben den wesentlichen Konzilstexten rund 200 Voten von Bischöfen und

100 Kommentare (fast ausschließlich Originalbeiträge) vereinigt sind, so kann man den Herausgeber zu seiner Arbeit nur beglückwünschen. Er verfolgt unter seinem Thema der vom Evangelium geschenkten und ermöglichten „Autorität der Freiheit“ im Blick auf die weltweite Christenheit ein doppeltes Ziel:

Er will einmal die Kräfte, die das Konzil gefordert und ermöglicht und sich dann der Autorität des Konzils gebeugt haben, innerhalb des Katholizismus zu weiterer Entfaltung ermutigen. Darum gewährt er den Stimmen, die das Ethos des Aggiornamento vertreten, weit mehr Raum als denen, die am Ethos der Traditionsbewahrung hängen. Unterstützt wird diese Tendenz noch durch die auffällige Zuordnung der Texte, z. B. im Aufbau von Band II: Zuerst ist unter der leicht irreführenden Überschrift „Das gemeinsame Priestertum“ vom „Dienst der Laien“ die Rede, bevor vom Priester („Das besondere Priestertum“) und vom Amt der Bischöfe und des Papstes („Der Dienst der Leitung und der Einheit“) gehandelt wird. Hampe muß allerdings wegen dieses von ihm intendierten synodalen Systems die Abschnitte drei und vier der Kirchenkonstitution vertauschen, was der Intention der Konzilsväter wohl kaum entsprechen dürfte; denn sonst hätten sie ja dieselbe Reihenfolge gewählt. An dieser vom Konzil festgesetzten Reihenfolge ändert sich auch nichts, wenn ein katholischer Laie in seinem Kommentar (II, 68 ff.) einen sehr selbstbewußten Beitrag wider die Klerikalisierung der Kirche liefert. — Doch Hampe will ja weniger Darstellung als vielmehr die Fortsetzung des Konzils und damit verhindern, daß die angefangene Bewegung zum Stillstand kommt. Daher sein souveräner und eigenwilliger Umgang mit dem Material.

Hampe will zum zweiten die anderen Kirchen und Konfessionen zu intensiverer Bemühung um die eigenen theologischen Prinzipien ermuntern, vor allem um die

der Einheit. So taucht denn verschiedentlich, gleichsam als Motto für das ganze Buch, ein Satz der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Dehli, 1961, auf: „Die Einheit zu gewinnen bedeutet nichts Geringeres, als daß viele Formen des kirchlichen Lebens, wie wir sie kennen, sterben und wiedergewonnen werden müssen. Wir glauben, daß letzten Endes kein geringerer Preis gefordert ist“ (II, 553). Hampes eigene Kommentare beschwören geradezu die gegenseitige Verantwortung für den nunmehr gemeinsamen Fortgang der Reformation.

Doch was er darunter versteht, wird nicht recht deutlich. Auch nicht, warum in einem ökumenisch orientierten Kommentarwerk die Stimme der orthodoxen Kirche gänzlich fehlt und die anglikanische Kirchengemeinschaft nur einmal vertreten ist. Außerdem hätte man bei solchem Umfang des Werkes sämtliche 16 Konzilstexte im vollen Wortlaut unter Preisgabe weniger beachtlicher Stimmen erwartet; die Bestimmungen mancher Dekrete sind jedoch nur in „sachdienlichen Zusammenfassungen“ abgedruckt. Doch das Werk ist ja nicht auf lückenlose Dokumentation aus, sondern um den Fortgang des Konzils und seiner Fragestellungen im ökumenischen Horizont bemüht.

Dies fordert, soll der Aufbruch nicht versanden, ein ganz neues theologisches Nachdenken, nicht nur neue Methoden; fordert Sprache, nicht nur Terminologie. Unter diesem Aspekt bietet Hampes Werk Anregungen und Anstöße, die den ökumenischen Disput befruchten, gerade auch dort, wo sich Hampe mit seiner Methode selbst der Anfrage ausliefert.

Joachim Lell

Xavier Rynne, Die dritte Sitzungsperiode. Debatten und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kiepenheuer und Witsch, Köln und Berlin 1965. 510 Seiten. Leinen DM 28,—.

*Ders.*, Die Erneuerung der Kirche. Die vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kiepenheuer und Witsch, Köln und Berlin 1967. 432 Seiten. Leinen DM 29,80.

Mit diesen beiden Bänden liegt nun auch die zweite Hälfte dieser von einem amerikanischen Verfassersteam unter einem Pseudonym vorgelegten Konzilsberichte eigener Art in deutscher Sprache vor. Anlage, Methodik und Zielsetzung entsprechen den beiden vorangegangenen Bänden, so daß hier auf die Würdigungen in den Heften 3/1964 und 2/1965 verwiesen werden kann.

Der dritte Band umfaßt die wohl am meisten dramatische und krisenreiche Sitzungsperiode vom 14. September bis 21. November 1964. In ihrem Verlaufe wurden die Dogmatische Konstitution „De Ecclesia“ (mit dem besonders heftig umkämpften Schlußkapitel über Maria), das Dekret „De Oecumenismo“ und das Dekret „Orientalium Ecclesiarum“ vom Papst feierlich promulgiert. Einen unentbehrlichen Einblick erhält man u. a. in die an Kontroversen reichen Debatten zur Religionsfreiheit, zur Erklärung über die Juden und zum Schema „Die Kirche in der Welt von heute“.

Am vierten Band endlich über die letzte Konzilsperiode vom 14. September bis 8. Dezember 1965 interessieren besonders die letzten Verhandlungen über die in dieser Periode verkündeten Texte: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (mit der Erklärung über das Judentum), Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Erklärung über die Religionsfreiheit und Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“.

Der reiche Inhalt der Bände, denen ihres Informationscharakters wegen ein bleibender Platz in der Konzilsliteratur gebührt, verbietet hier eine Würdigung. Statt dessen sei abschließend der Verfasser selbst zitiert: „Was immer die Kirche zu Beginn

des Konzils 1962 gewesen sein mag, so ist sie jetzt auch noch etwas anderes. Sie ist dieselbe und doch nicht dieselbe. Und schließlich noch ein Paradoxon: Obwohl das Konzil seine Arbeit beendet hat, beginnt diese erst.“ Erwin Wilkens

Roger Schutz / Max Thurian, Das Wort Gottes auf dem Konzil. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Wortlaut und Kommentar. Mit einem Vorwort von Henri de Lubac SJ. Herder-Bücherei Nr. 289. Herder-Verlag, Freiburg 1967, 143 Seiten. Kart. DM 2,80.

Der Prior der Communauté de Taizé, R. Schutz, und sein Mitarbeiter Frère Max Thurian, beide geladene Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil vom ersten Tage an, geben aus ihrer Sicht einen ausführlichen Kommentar zur Konstitution über die göttliche Offenbarung. Das Vorwort schrieb einer der namhaftesten Vertreter der „Nouvelle Théologie“, einer jener Avantgardisten, die unter längst überholten Voraussetzungen Maßregelungen und Beschränkungen seitens der eigenen Kirche hinnehmen mußten. Es liegt in der Linie von Taizé, daß im Konzilsgeschehen nicht nur ein „Versuch ökumenischer und einschließender Bewältigung“ gesehen wird, sondern daß auch dem „im Geist des Konzils erneuerten“ Katholizismus die Fähigkeit zugetraut wird, die Synthese der widerstreitenden Lehrmeinungen herzustellen. Das Konzil wird gesehen als „ein erster entscheidender Schritt der katholischen Kirche, um sich auf die sichtbare Einheit mit den anderen christlichen Gemeinschaften vorzubereiten“. Einziges ernsthaft trennendes Moment bleibt das Lehramt, also die katholische Antwort auf die Frage, welches der letztgültige Prüfstein für die Auslegung der Schrift sein soll, eine Antwort, die auch nach Meinung der Vf. der Protestantismus nicht „als hinreichend annehmen könnte“. Immerhin liegt der Akzent auf dem „Fortschritt“, der in vielen Punkten überzeugend am

Vergleich mit Texten des I. Vaticanums exemplifiziert wird. Wir können uns de Lubacs Urteil zwar nur mit gewissen Vorbehalten zu eigen machen, aber ebenso sicher spricht es aus, was der katholische Leser an diesem Büchlein wird zu schätzen wissen: „Vielleicht hätte man . . . befürchten können, daß der glühende ökumenische Eifer, der in Taizé herrscht, einen Text, der ihm zweifellos neue Nahrung liefert, unbewußt in eine übertriebene Richtung umgebogen hätte. Nun, es ist nichts dergleichen geschehen. Wir haben da einen vollkommen sachlichen Kommentar vor uns, dessen Ernsthaftigkeit, Klarheit und Ausgewogenheit ein ausgezeichnetes Arbeitsmittel bilden.“

Freilich, die Frage bleibt: Findet die katholische Theologie hier den Gesprächspartner, der das reformatorische Anliegen rein und unverstellt geltend macht? Und nur um einen solchen müßte es ihr zu tun sein. Kann man wirklich mit den Verfassern im Blick auf Martin Luther sagen: „Wenn dieser Mann da wäre, könnte er sich nur freuen: was ihn in seinem tiefsten Inneren bewegt hat, seine wesentlichsten, seine am weitesten geklärten Absichten finden sie nicht heute eine Antwort?“ Wir wollen dankbar sein, wenn die katholische Christenheit in und nach dem Konzil Luthers Fragen aufnimmt. Aber „Antwort“ im gültigen, befriedigenden Sinn? Bis dahin ist noch ein weiter Weg zu gehen, hoffentlich im aufmerksamen, zum Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes bereiten Hören aufeinander. Luther hat nicht nur „gefragt“, er hat zur Umkehr gerufen. Daß dieser Ruf heute hüben wie drüben gehört werde, darum geht es, und nur da liegt die Verheißung der wiederzugewinnenden Einheit.

Hans Günther Schweigart

## ORTHODOXIE

*Versöhnung.* Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern

der Ev. Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. (Herausgegeben vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Studienheft 5.) Luther Verlag, Witten 1967. 200 Seiten. Kart. DM 20,-.

Allein die Tatsache des Zustandekommens (west)deutsch-russischer theologischer Gespräche abwechselnd auf russischem und deutschem Boden in ihrer nun schon dritten Fortsetzung begründet ein erhebliches Interesse an dieser Veröffentlichung. Dazu kommt die Thematik: Nach Arnoldshain I „Tradition und Glaubensgerechtigkeit“, Sagorsk 1963 „Das Wirken des Heiligen Geistes“ nun in Höchst im Odenwald das neutestamentliche Thema der „Versöhnung“. Und schließlich geben auch Rang und Stellung der Teilnehmer — um nur die herausragendsten Namen auf beiden Seiten zu nennen: Präsident Wischmann, die Professoren E. Wolf und L. Goppelt, Metropolit Nikodim und Bischof Michael, Rektor der Geistlichen Akademie in Leningrad — dem Vorgang besonderes Gewicht. Im Sinne des Bahnbrechers für diese Gespräche, des verstorbenen Prof. Hans Iwand, bleibt damit ein Zeichen aufgerichtet für die Möglichkeit von Begegnung und Gespräch zwischen Christen, die im politischen Raum ungleich schwerer erscheinen. Das Gesamtthema wurde in vier Gesprächsgängen behandelt: Historisch mit besonderem Bezug auf die Reformation des 16. Jahrhunderts, biblisch, dogmatiskirchlich und im Blick auf das Weltfriedensproblem als gemeinsame Aufgabe von Christen und Nichtchristen. Inhaltlich zeigt sich viel Verbindendes bei tiefgreifenden Verschiedenheiten. Besonderes Interesse dürfen bei solcher Sachlage die Wiedergaben der Diskussionsbeiträge beanspruchen, weil hier wenigstens einige Konturen sich bildender oder entdeckter Übereinstimmung sich abzeichnen und zugleich eindrucksvoll das gegenseitige Bemühen um ein rechtes Verstehen des anderen hervortritt. Gemeinsam angenommen

mene Thesen zu den vier Fragenbereichen zeigen das Ringen um eine Gemeinsamkeit des Ausblickes. Einige Bilder vermitteln etwas von der persönlichen Atmosphäre des Zusammenseins.

Aus der nicht wiederzugebenden Fülle der in Vorträgen und Aussprachen oft in großer Dichte vorgetragenen Gedanken sei zweierlei hervorgehoben, was gerade diesem Zusammensein eine besondere Note verlieh: Metropolit Nikodim setzte einen besonderen Akzent durch seine Betonung der Beziehung von Wort und Sakrament in seiner Meditation über Joh. 15, 3, wodurch er ein für die evangelische Seite besonders brennendes Thema berührte. Andererseits wurde die Frage nach dem göttlichen Wirken und zwar auch dem Gnadenwirken in einer Welt, die ihn verkennt, angesprochen und damit von russischer Seite das Problem der Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen in die Konferenz hereingezogen, wie es in anderer Weise auch schon in den Aussprachen der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi vernehmbar wurde. In dem Referat von A. J. Bujewski vom Kirchlichen Außenamt in Moskau, dem in vornehmer und klarer Weise Prof. E. Wolf eine Abgrenzung entgegensetzte, hieß es geradezu: „Dieser Sachverhalt – d. h. das Heranreifen einer Zusammenarbeit mit Nichtchristen, insbesondere mit der nichtreligiösen Welt, bei der gemeinsamen Aufrichtung eines dauerhaften und gerechten Friedens und des allseitigen Fortschrittes in der Welt – erwächst organisch aus dem durch den Erlöser auf das gesamte Menschengeschlecht übertragenen Versöhnungsdienst. Dieser Dienst geht Hand in Hand mit ernsthaften, positiven Veränderungen, die sich in der Sphäre des Verhältnisses des Christentums zur Allgemeinheit abspielen“ (S. 130). Diese Gedanken wurden von Bischof Michael stark unterstrichen und auch von Metropolit Nikodim aufgenommen in seiner positiven Beurteilung derer, „die das

Gute tun, nach der Wahrheit/Gerechtigkeit wandeln, aber nicht den Glauben haben“.

Dies wenige mag zeigen, von welchem vielseitigem Interesse der Band ist, der aus der großen Zahl von Berichten über kirchliche Gespräche bedeutsam herausragt.

Werner Küppers

*Emilianos Timiadis*, Lebendige Orthodoxie.

Eine Selbstdarstellung im Kreise der christlichen Kirchen. Übersetzt von Prof. Dr. Friedrich Dörr, Rektor der phil.-theol. Hochschule Eichstätt. Johann Michael Sailer-Verlag, Nürnberg und Eichstätt 1966. 368 Seiten. Ganzleinen DM 18,50.

Ein Buch, auf Goldgrund gemalt, eine schlichte und breit angelegte Darstellung christlich-orthodoxer Existenz in der Kirche als dem „wiedergefundenen Paradies“ inmitten der „Gefährdung der religiösen Geisteshaltung heute“ und mit dem Versuch, für die Verwirklichung der ökumenischen Liebesgemeinschaft in den „konfessionell isolierten christlichen Gemeinden“ zu werben, aus der Feder des bekannten Vertreters des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Als erste Einführung für katholische wie für evangelische Kreise geeignet. Wertvolle Zitate charakteristischer liturgischer Texte bereichern die Darstellung. Hildegard Schaefer

*Navakatesh J. Thomas*, Die Syrisch-Orthodoxen Thomas-Christen. Geschichte – Kirchenverfassung – Lehre. (Das Östliche Christentum, herausgegeben von H. M. Biedermann OSA, Neue Folge Heft 19.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1967. 239 Seiten. Geh. DM 44,-.

Diese umfassende Einzeldarstellung der durch Geschichte und Gegenwartslage für die christliche Gesamtsituation nicht nur in Indien bedeutsamen syrisch-orthodoxen Gruppe der indischen Thomas-Christen ist die erste deutsche Monographie von einem Angehörigen dieser Kirche selbst, eine

Dissertation bei Friedrich Heiler. Heft 18 der Reihe „Das Östliche Christentum“ brachte schon 1966 die allgemeinere Darstellung „Die Thomaschristen“ von dem römisch-katholischen Verfasser Placid J. Podipara CMI, während sonst in deutscher Sprache in der im übrigen verhältnismäßig umfangreichen Literatur nur Beiträge zu Teilfragen oder Darstellungen in Sammelwerken vorliegen, wie vor allem von B. Spuler in Bd. VIII des Handbuches der Orientalistik „Die Morgenländischen Kirchen“, 1961, S. 226–239: „Die Thomas-Christen“.

Dazu kommt, daß gerade diese Kirche eine sehr wechselvolle Geschichte aufweist, von der „nestorianischen“ Frühzeit über die fast völlige Einfügung in die lateinische Missionskirche des 16. und 17. Jahrhunderts bis zum Anschluß an das sog. „monophysitische“ syrisch-orthodoxe Patriarchat von Antiochia seit 1665 mit einer Reihe von darauf folgenden Trennungen, die zum Teil bis heute nicht überwunden sind.

Die Darstellung von N. J. Thomas bietet reichliche Literaturhinweise und einen Überblick über die gesamte geschichtliche Entwicklung von der frühchristlichen Zeit bis zur gegenwärtigen Lage der Kirche nach der Überwindung des Schismas von 1909 bis 1958 in der heute wieder einheitlichen „Syrisch-Orthodoxen Kirche der Thomas-Christen“ unter einem vom syrischen Patriarchat relativ selbständigen „Katholikos des Ostens“ mit nach K. J. Thomas etwa 750 Gemeinden und 800 000 Mitgliedern. Bei den Darlegungen über „Aufbau und Leben“ der Kirche, die den größten Teil der Schrift einnehmen, richtet sich das besondere Interesse naturgemäß auf Mitteilungen über den eigentlich „indischen“ Charakter dieser ihrer Tradition nach ältesten christlichen Kirche auf indischem Boden. Hinweise aufschlußreicher Art finden sich verstreut auf dem weiten Feld der Darstellung von Lehre, Verfassung, Gottesdienst und Leben der

Kirche. Eine gesonderte grundsätzliche Erörterung der Frage findet allerdings nicht statt. Nach der gegebenen Schilderung wird man nicht sagen können, daß hier ein völlig anderer Typus von Kirchlichkeit vorliege im Vergleich zum europäisch-mediterranen. Unverkennbar ist eine altchristliche, vorbyzantinische „östliche“ Katholizität bewahrt, bzw. durch den Anschluß an das syrische Patriarchat seit 1665 neu belebt oder auch re-importiert worden. Dennoch darf Thomas gewiß nicht ohne Grund von seiner Kirche sagen: „Ihre rein östlichen Gottesdienstformen, ihre Zeremonien mit orientalischem Gepräge ziehen den indischen Menschen an; Selbstabtötung durch Fasten, Abstinenz und Selbstverleugnung sind Übungen, die denen der anderen großen Religionen Indiens ganz ähnlich sind und auch den Nichtchristen gefallen. Sie können von den einfachen Menschen erfaßt und übernommen werden. Faßt man das ins Auge, dann erscheint die St. Thomas-Kirche als die am besten für Indien geeignete. Ein weites Feld liegt offen vor ihr“ (S. 64).

Thomas bejaht die Einigungsbestrebungen des Ökumenischen Patriarchen Athanagoras zur Herstellung der sakramentalen Gemeinschaft mit den byzantinischen Kirchen. Er anerkennt „einerseits viele Ähnlichkeiten mit der römisch-katholischen Kirche, andererseits auch eine Reihe von Berührungen mit den verschiedenen reformatorischen Kirchen“ (S. 234). Dem Vorwurf des Mangels an missionarischer Aktivität setzt er den Satz entgegen: „Eine apostolische Kirche hat aber immer missionarischen Geist in sich, wie schon die Bedeutung des Wortes apostolisch beweist. Die missionarische Seite der Thomas-Kirche zeigt sich schon in ihrer Lehre und im kontemplativen Leben“ (S. 231). „Die Kirche hat nicht vergessen, daß sie das Salz der indischen Erde ist“ (S. 232). Zu ihrem Teil will sie nicht vergessen, ihren Beitrag zu leisten zum Aufbau der ökumenischen christlichen Bruderschaft und

zur ersehnten Wiedervereinigung der Kirchen“ (S. 236). Die Bildung der vereinigten „Kirche von Südindien“ im Jahre 1948 wird als „Integration der verschiedenen protestantischen Denominationen in Südindien“ bezeichnet, bei der die Syrisch-Orthodoxe Kirche „auf einen weiteren guten Schritt wartet“ (S. 235).

Werner Küppers

## KIRCHENKUNDE

*Raoul Stephan*, Gestalten und Kräfte des französischen Protestantismus. Mit einem Vorwort von Marc Boegner. Claudius Verlag, München 1967. 369 Seiten. Kart. DM 17,50.

Vor 30 Jahren, in der Zeit des Kirchenkampfes, hat Joseph Chambon der evangelischen Christenheit Deutschlands den französischen Protestantismus, „seinen Weg von der Reformation bis zur französischen Revolution“ in gedrängter Kürze dargestellt. Der glänzende Stil, der scharfe Blick für die entscheidenden Wendungen und Wandlungen, die erregenden Bilder, die er zeichnete, blieben dem Leser unvergänglich. Die Geschichte des französischen Protestantismus, die hier angezeigt werden soll, will das ganze Bild der „an dramatischen Ereignissen so reichen Geschichte der französischen Protestanten“ schildern, und sie tut das sorgfältig, mit vielen Einzelheiten und vielen Namen, bis ins 19. Jahrhundert und in unsere Tage des ökumenischen Gesprächs. Man wird Marc Boegner zustimmen, der in der Erinnerung an den verstorbenen Verfasser hervorhebt, daß sich Raoul Stephan durch „das Bemühen um Objektivität, die Redlichkeit des Urteils und das Fehlen jeglicher Aggressivität, die sein Buch von der ersten bis zur letzten Seite auszeichnen“, als „Meister der Geschichtsschreibung“ erweise. Der Anmerkungsteil erhebt wissenschaftliche Ansprüche; doch fehlt ein Namensregister, um die reiche Fülle des verarbeiteten Stoffes auszuwerten. Die Auswahl des Zitierten erscheint etwas zufäl-

lig: z. B. fehlt der Hinweis auf die grundlegende, große Biographie von Raoul Patrix über Philippe Duplessis-Mornay, Paris 1933. Wenn schon deutsche Titel angeführt werden, sollte das Werk von Richard Nürnberger nicht fehlen: Die Politisierung des französischen Protestantismus, 1948.

Besonders wichtig für den deutschen Leser ist das abschließende Kapitel über „Protestantismus und Literatur“, in dem deutlich wird, wie stark die Beziehungen zwischen der von Calvin bestimmten Reformation und der literarischen Entwicklung Frankreichs sind und wie wenig das oberflächliche Urteil zutrifft, daß die Reformierten kunst- und kulturfeindlich seien! Damit wird eine Linie aufgezeigt, der vor allem die Lebensarbeit Albert-Marie Schmidts gegolten hat; vergl. u. a. sein Buch über Jean Calvin, 1957.

Die Übersetzung dieses Buches hat, wie Marc Boegner im Vorwort für die deutschen Leser schreibt, den Sinn, „daß der deutsche wie der französische Leser die Probleme kennenlernt, vor die sich die Kirchen heute gestellt sehen, und daß er aus der Begegnung mit der Geschichte die Festigkeit gewinnt, im Glauben und in der Liebe zu wachsen“. Friedrich Epting

*Milton L. Rudnick*, Fundamentalism and the Missouri Synod. A Historical Study of Their Interaction and Mutual Influence. Concordia Publishing House, St. Louis 1966. 152 Seiten. Leinen \$ 5,95.

Wie leichtfertig alle jene handeln, die ohne Zögern Fundamentalismus und Missouri-Synode in eins setzen, macht dieses aus einer Dissertation erwachsene Buch deutlich.

Rudnick untersucht sorgfältig den Fundamentalismus der Jahre 1909–1930 und weist den wechselseitigen Einfluß zwischen dem interdenominationellen Fundamentalismus und den lutherischen Missouriern auf. Er ergänzt mit dieser erstaunlich objektiven Darstellung die 1963 erschienene Arbeit von Louis Gasper, der die zweite

Periode des Fundamentalismus (1930 bis 1960) dargestellt hatte.

Dem Verfasser ist es besonders zu danken, daß er ausführlich auf das hierzulande kaum bekannte Hauptwerk des Fundamentalismus „The Fundamentals“ eingeht, eine Schriftenreihe, deren geradezu strategische Bedeutung für den Fundamentalismus nicht leicht überschätzt werden kann.

Im zweiten Teil seines Buches beschreibt Rudnick die Synode mit ihrem besonderen theologischen Erbe und ihrer positiven – aus der eigenen konservativen Grundhaltung erwachsenen – Einstellung zum Fundamentalismus. Außerdem geht er auf die Einflüsse des Fundamentalismus ein, die sich in Theologie und Leben der Missourier niedergeschlagen haben.

Nach diesen Arbeiten von Rudnick und Gasper darf man gespannt sein, wann die erste ausführliche deutsche Arbeit über den Fundamentalismus erscheint, jene Bewegung, deren Namen gern zur Etikettierung gewisser theologischer Strömungen verwandt wird, über die aber viel zu selten intensiv gearbeitet worden ist.

Otmar Schulz

*Die Brüder-Unität*, herausgegeben von Heinz Renkewitz. (Band V der Reihe „Die Kirchen der Welt“.) Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1967. 288 Seiten. Geb. DM 29,50.

Die Herausgabe eines Sammelbandes, an dem viele Verfasser unter recht verschiedenen sachlichen wie persönlichen Gesichtspunkten mitarbeiten, ist immer ein Wagnis. Es mußte hier freilich unternommen werden: Geschichte und Gegenwart einer Kirche mit multilateralen Beziehungen, ihrem durch ihre Struktur gegebenen Pluralismus sind für einen einzelnen heute kaum mehr überschaubar. Das gilt auch für die zwar zahlenmäßig recht kleine, aber doch über alle Kontinente verstreute Brüder-Unität. Es ist H. Renkewitz zu danken, daß er in geduldiger Kleinarbeit ein Arbeits-Team für dieses Wagnis gewonnen hat: 23 Verfasser verschiedener Na-

tionalitäten mit unterschiedlicher Vorbildung, Dozenten, Pfarrer, Lehrer und Missionare, einander zum Teil unbekannt, kommen hier zu Worte. Die Schwächen einer solchen Konstellation zeigen sich deutlich: Neben kirchen- und theologiegeschichtlichen Darstellungen, so vor allem H. Renkewitz, M. Rublack, stehen Abschnitte schlichteren Niveaus, die sich mit pragmatischen Darstellungen begnügen, was freilich auch auf die Unterschiede europäischer und angelsächsischer Mentalität zurückzuführen ist. Kritische Darstellungen einzelner Epochen und Gebiete des Brüdertums stehen neben solchen, die mehr oder weniger unreflektiert geschrieben sind. Etwas mühsam für den Leser sind die nicht immer vermiedenen Wiederholungen gewisser Epochen vor allem der Missionsgeschichte. Hier wäre eine Straffung am Platze gewesen. Das Diasporawerk der Brüdergemeine steht als letztes Kapitel wohl nicht an rechter Stelle, hätte vor allem zusammen mit der hier nötigen theologischen Begründung durch Zinzendorf (die sonst nicht fehlt) und dann in seiner geschichtlichen Entwicklung an erster Stelle stehen müssen, ist auch als „zwischenkirchliche Hilfe“ nicht recht gekennzeichnet.

Es ist zu bedauern, daß die Unitätssynode 1967 in Pottenstein mit ihren wichtigen und weiterführenden Beschlüssen für Kirchenordnung und Verfassung der gesamten Unität nicht mehr hat berücksichtigt werden können, auch nicht in der Dokumentation. Dem steht freilich ein überwältigender Reichtum des Gebotenen gegenüber, der die oben angedeuteten Schwächen mehr als ausgleicht. Die Theologie Zinzendorfs, ihre Ausstrahlungskraft und Verwirklichung in allen Sparten auch des gegenwärtigen Lebens der Unität, ihre missionarischen Prinzipien, all dies sich widerspiegelnd in Verfassung und Kirchenordnung, in der Liturgie, im Erziehungs- und Schulwesen der Brüder-Unität, das alles wird durch diese kaleidoskopartigen

Beiträge aufs schönste deutlich. Hier zeigen sich die Früchte einer konsequent durchgeführten Christologie, wie sie Zinzendorf so einmalig zu handhaben wußte. Die reiche Fülle des Gebotenen gliedert nicht nur das Inhaltsverzeichnis; Hilfen geben auch die sorgfältige Bibliographie (über 200 Titel, nach Sachgebieten wie nach Ländern geordnet), das Sach- und Ortsregister sowie das Personenverzeichnis und die statistischen Angaben. Der Vergleich mit dem fast gleichzeitig herausgekommenen Werk des Amerikaners K. G. Hamilton über die Brüder-Unität von 1457–1957, das Unternehmen eines einzelnen, zeigt nochmals die Vorzüge einer vielfältigen Team-Arbeit, wie sie unser Band dennoch darbietet. Der interessierte Leser findet hier ein Stück exemplarischer Kirchengeschichte.

Heinz Motel

## MISSION

*Georg Vicedom*, Mission im ökumenischen Zeitalter. (Evangelische Enzyklopädie, Bd. 17/18.) Mit einer Geschichtstabelle über die protestantische Mission von Walther Ruf, Literaturhinweisen zur Weiterarbeit und einem Namenregister. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1967. 208 Seiten. Kartoniert DM 9,80, für Fortsetzungsbez. DM 8,80.

Es ist ein gewagtes Unternehmen, einen so weitverzweigten Themenkreis wie den der Mission in einem verhältnismäßig kleinen Band einer Enzyklopädie hineinzupressen. Dieser Vorgang des Zusammenpressens kann drei Resultate haben: eine Auswahl weniger Stücke, eine Kompromittierung des Gehalts, oder es bleibt ein lebloses Gerippe als Preßrückstand zurück.

Der Verfasser ist im wesentlichen den zweiten Weg gegangen. Er hat in dem begrenzten Raum die Begründung der christlichen Mission (Kap. 1), die Missionsmotive (Kap. 2), das Christentum und die Religionen (Kap. 3), die Ausbreitung des Christentums unter dem Zwang der Ideo-

logien (Kap. 4), die Träger der Missionsarbeit (Kap. 5), die moderne Missionsperiode (Kap. 6), Kommunikation (Kap. 7), die Welt im Umbruch (Kap. 8) und den Weg der Mission in die neue Zeit (Kap. 9) dargestellt. Dabei sind nicht einzelne Beispiele zur Illustration breiter ausgeführt, sondern die Grundgedanken sind in oft lapidarer Kürze und kräftigen, holzschnittartigen Zügen nebeneinandergestellt.

Glücklicherweise ist es dem Verfasser nicht gelungen, zugunsten des Wissenschaftlers und Chronisten den Prediger zu unterdrücken; das merkt man daran, daß im Zentrum nirgends blasse Beobachtung, sondern immer eine Überzeugung steht. Und zwar die Überzeugung eines Mannes, der die Mission kennt und unter ihren Fehlern leidet, aber nicht von dem Auftrag lassen kann. Deshalb muß man dem Buch Leser wünschen, die nicht einfach nur eine rasche Information suchen, sondern sich auf die Überzeugung des Verfassers, auf die Gültigkeit des Auftrags einlassen.

An den Stellen, wo eine Auswahl stattgefunden hat, kann man anderer Meinung sein: Warum fehlen in der Liste der deutschen Missionsgesellschaften Herrnhut und Basel? Warum ist der Schwedische Missionsbund aufgeführt, aber die ältere und größere Forsterlandsstiftelsen fortgelassen?

Schwer vermeidbar ist es wahrscheinlich, im Detail halbrichtige oder überholte Informationen aufzuführen: Die Gemeinden des englischen Teils Togos schlossen sich nicht, wie S. 86 gesagt wird, der Presbyterianischen Kirche in Ghana an, sondern bildeten die Ewe Presbyterian Church, die erst in jüngster Zeit mit der Presbyterianischen Kirche Ghanas in engere Verbindung trat. In Kenia haben sich 1910 nicht, wie S. 185 gesagt wird, Presbyterianer und Kongregationalisten – die gab es dort nicht – zusammengeschlossen, sondern es wurde eine Allianz mit weiterreichenden Zielen kirchlicher Einheit begründet. In Ostafrika sind Absplitterungen der Erweckten leider nicht, wie S. 110

sagt, durch die Klugheit der Kirchen verhindert worden; die größte der Abspaltungen besteht seit 1957 und hat 75 000 Anhänger. Das mindert den Wert des Buches nicht wesentlich, weil diese und ähnliche Beispiele das Detail betreffen.

Man fragt sich aber, welchen Wert die Aufzählungen katholischer Arbeiten für den Leser haben, und man fragt sich, ob die Gründe, die die Leidenschaft des Verfassers gegenüber den Amerikanern (z. B. S. 160) und gegenüber den Institutionen (z. B. S. 64, S. 95) bestimmen, dem Leser auch einleuchten und überzeugen können.

Niels-Peter Moritzen

*Erich Klappert*, Dialog mit Rom. Zusammenarbeit und Zukunft der Mission auf ökumenischer Basis 450 Jahre nach Luther. Aussaat Verlag, Wuppertal 1967. 280 Seiten. Paperback DM 14,80.

Die schon fast unübersehbar gewordene Konzilsliteratur ist mit diesem Titel um ein Stück eigener Prägung bereichert worden. Der Verf., der früher Missionar war und seine Kenntnisse der Materie bereits mit einer kleineren Arbeit („Das II. Vatikanische Konzil und die ökumenische Bewegung“, 1964) unter Beweis gestellt hat, will mit den fachtheologischen Analysen der Konzilsresultate nicht in Wettbewerb treten, sondern sein Thema „in möglichst volkstümlicher Weise“ behandeln. So läßt er, nach kurzer historischer Einleitung, zunächst das Konzilsgeschehen nochmals Revue passieren. Der zweite Teil stellt die Lehrunterschiede dar, die nach wie vor – oder nach des Vf. Meinung zum Teil nun erst recht – in Geltung sind. Mehr als ein Drittel des Bandes ist schließlich der Mission gewidmet. Der Akzent liegt weniger auf umfassender Durchdringung des gewaltigen Stoffes, die ein einzelner ohnehin kaum leisten könnte, sondern auf der Zusammenstellung von Material aus vielen Quellen, von Einzelzitaten aller Art bis hin zu Referaten über ganze Zeitschriftenaufsätze. Mit Urteilen, die manchmal

scharf pointiert sind, wird indessen nicht zurückgehalten, wobei vielfach eher die Enttäuschung als die Zuversicht das Wort führt. Nach dem Willen des Verlags ist das Ganze als „übersichtliche Dokumentation“ gedacht – ein Anspruch, der überzeugender wäre, wenn die Ergebnisse des Sammlerfleißes des Vf. wenigstens durch ein Register erschlossen wären.

Hans-Werner Gensichen

## RASSENFRAGE

*Klaus-Martin Beckmann* (Hrsg.), Die Kirche und die Rassenfrage. (Heft 34 der Schriftenreihe „Kirche im Volk“.) Kreuz-Verlag Stuttgart 1967. 147 Seiten. Brosch. DM 5,80.

„Die Rassenfrage ist ein Weltproblem, dessen Bedeutung für Gegenwart und Zukunft kaum überschätzt werden kann.“ Diese Feststellung von Klaus-Martin Beckmann kann man nur unterstreichen. Es ist darum dem Herausgeberkreis und Verlag zu danken, dieses Thema aufgegriffen zu haben. Mit diesem Heft wird der Versuch gemacht, kirchliche Stellungnahmen zur Rassenfrage bekanntzumachen sowie Anregungen zur weiteren Behandlung dieses Themas zu geben.

Das Heft ist in drei Hauptteile gegliedert. Der erste Teil enthält Sachbeiträge von *Gustav Menzel* (Die Rassenfrage und die Menschenrechte), *Willem A. Visser't Hooft* (Sozialprobleme der Rassen), *Siegfried Groth* (Die Kirchen und Missionen in Süd- und Südwestafrika), *Eugene Carson Blake* (Wie die Kirche zur Umformung der Gesellschaft beiträgt), *Ben J. Marais* (Einführung in die Sektion für Rassenfragen), *Benjamin E. Mays* (Die Kirche inmitten rassischer und völkischer Spannungen) und *Klaus-Martin Beckmann* (Die Rassenfrage als Weltproblem in theologischer Sicht). Mit Ausnahme des Beitrages von *Siegfried Groth* handelt es sich zwar um schon veröffentlichte Artikel, die aber sehr verstreut und darum nur schwer zugänglich waren.

Der zweite Teil ist eine Dokumentation, in dem alle wichtigen ökumenischen Stellungnahmen zur Rassenfrage zusammengestellt sind. Er beginnt mit der entsprechenden Erklärung der Weltkirchenkonferenz von Oxford (1937) und endet mit der interessanten Umpumulo-Erklärung von Vertretern aller Mitgliedskirchen des evangelisch-lutherischen Kirchenbundes in Südafrika (FELCSA) vom April 1967. Im Vorspann zu diesem Dokument wird erklärt, daß es sich hier um ein Memorandum des evangelisch-lutherischen Kirchenbundes in Südafrika selbst handelt. Das ist nicht ganz korrekt. Es ist dies vorerst lediglich eine Erklärung, die von 70 lutherischen Theologen anläßlich eines von der FELCSA veranstalteten Pastoralkollegs verfaßt wurde.

Die Literaturhinweise im dritten Teil des Heftes sind auf einige Titel, vor allem aus dem Bereich der deutschsprachigen Literatur, beschränkt. Sie stellen nur eine Orientierungshilfe zur weiteren Beschäftigung mit dem Rassenproblem dar.

In der Einleitung zu diesem Heft weist der Herausgeber darauf hin, daß das Sozialwissenschaftliche Institut der Evangelischen Kirche im Rheinland mit einem Forschungsvorhaben beschäftigt ist, das Thema des Verhältnisses der Kirche zur Rassenfrage weiter zu verfolgen. Insbesondere sollen die biologischen und soziologischen Aspekte des Rassenproblems eingehend untersucht werden. Dies ist in der Tat dringend erforderlich. Das hier vorliegende Heft ist somit ein erster, aber notwendiger Schritt auf dem Wege einer wissenschaftlich fundierten Erörterung des Rassenproblems von der Kirche aus. Günter Linnenbrink

## KIRCHE UND GESELLSCHAFT

*Weltarmut.* Eine kirchliche Denkschrift.

Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann und Klaus Lefringhausen. Mit einem Vorwort von Präses D. Dr. Joachim

Beckmann. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1967. 96 Seiten. Kart. DM 5,80.

Die vorliegende Denkschrift der britischen Kirchen (englischer Titel: „World Poverty and British Responsibility“) gehört zu dem Nachdenklichsten und zugleich Erregendsten, was in den letzten Jahren zu diesem Thema veröffentlicht wurde. Im Frühjahr 1966 erschienen, hat sie durch die Genfer Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ im gleichen Jahre und die soeben abgeschlossene Welt-handelskonferenz in Neu-Delhi ungeahnte Aktualität gewonnen, deren Bedeutung sich im Blick auf die bevorstehende 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala nur noch verdichten kann.

Daß wir uns dies von den britischen Kirchen erarbeitete Dokument sozusagen „ausleihen“ müssen, weil wir kirchlicherseits in Deutschland noch nichts Gleichrangiges aufzuweisen haben, mag ein Appell auch an unsere eigene Verantwortung auf diesem Gebiet sein. Andererseits ist aber das gegenseitige Geben und Nehmen zwischen den Kirchen in unserem ökumenischen Zeitalter durchaus legitim, denn mühelos kann man die Linien der Denkschrift (S. 7–53) auch in unsere Situation hinein ausziehen, zumal einige speziell auf Großbritannien bezogene Abschnitte ausgelassen sind.

Zwei anschließende Untersuchungen von Klaus-Martin Beckmann „Theologie der Revolution“ und britische Denkschrift“ (S. 54–72) und Klaus Lefringhausen „Sozialwissenschaftliche Beiträge zur ökumenischen Diskussion“ (S. 73–95) wollen Schwerpunkte der Genfer Weltkonferenz von 1966 herausheben, um die noch anstehenden Studienaufgaben von Regional-konferenzen und Arbeitskreisen aufgreifen zu lassen. Wir möchten nur wünschen, daß dies nicht auf kleine Spezialistengruppen begrenzt bleibt, sondern von unseren deutschen Kirchen auf breitester Ebene vordringlich und verantwortlich wahrgenommen wird. Kg.

A. Lavanchy / A. Rich / H. Rieben / W. A. Visser't Hooft, Kirche und Gesellschaft. Berichte und Vorträge nach der Konferenz. Polis 29, Evangelische Zeitbuchreihe. EVZ-Verlag, Zürich 1967. 70 Seiten. DM 5,80.

Unter den zahlreichen Publikationen, die mittlerweile die Thematik der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ aufgegriffen haben, sollte dieses kleine Büchlein nicht übersehen werden, das Ansprachen und Berichte einer vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund veranstalteten Nacharbeitstagung enthält. Im Mittelpunkt stehen dabei Prof. Arthur Rich „Revolution als theologisches Problem“ und „Christlicher Glaube und soziale Verantwortung in der revolutionären Welt“ sowie das Votum von Prof. Henri Rieben, des Direktors des europäischen Forschungszentrums in Lausanne, zur Entwicklungshilfe. Eine nützliche und anregende Handreichung! Kg.

## DENKSCHRIFTEN

Karl-Alfred Odin, Die Denkschriften der EKD. Texte und Kommentar. Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1966. 240 Seiten. Kart. DM 14,80.

Mit dem Begriff „Denkschrift“ verbindet sich in breiten Kreisen der kirchlichen und allgemeinen Öffentlichkeit der Gedanke an die EKD=Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“. Vielen ist nicht ausreichend bewußt geworden, daß die daneben in den letzten Jahren herausgebrachten EKD=Denkschriften „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung“ (1962) und „Die Neuordnung der Landwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland als gesellschaftliche Aufgabe“ (1965) der gleichen Neubesinnung auf Grundlagen, Methoden und Ziele kirchlichen Mitredens in gesellschaftlichen und politischen Fragen entstammen. Dies zu verdeutlichen rechtfertigt bereits die Her-

ausgabe der von Karl-Alfred Odin besorgten Textausgabe der genannten Denkschriften, die noch durch die „Denkschrift über die Teilzeitarbeit von Frauen“ (1965) ergänzt wird. Odin kommentiert eingehend und hebt hervor, daß die Zeit der kurzen kirchlichen „Worte“ zu Politik und Gesellschaft vorüber ist. Derartige „Worte“, deren es nach 1945 eine große Zahl gegeben hat (Odin fügt eine Liste an), haben nicht nur einen autoritativen, sondern, was ebensowenig hilfreich ist, einen allgemeinen Charakter. Konkrete Aussagen in dialogischer Form zu größeren gesellschaftlichen und politischen Komplexen: darin sieht der Kommentator der Denkschriften mit Recht den Beginn einer neuen Phase für das öffentliche Wort der Kirche. Die Risiken dieser Phase liegen auf der Hand. Daher sind auch die kritischen Anmerkungen Odins willkommen, die einen Beitrag zum „Dialog über die Denkschriften“ darstellen.

Erwin Wilkens

## ARBEITSHILFEN

Lothar Coenen / Erich Beyreuther / Hans Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. R. Brockhaus-Verlag, Wuppertal 1965 ff. 3. und 4. Lieferung, je 112 Seiten. 5. Lieferung 126 Seiten. Großes Lexikonformat. Subskriptionspreis pro Lieferung DM 16,80.

Mit der 5. Lieferung liegt der erste Band des „Theologischen Begriffslexikons zum Neuen Testament“ nunmehr geschlossen vor. Die wichtigsten Stichwörter von „Abraham“ bis „Glaube“ sind damit behandelt. Mit der 5. Lieferung erschienen ein Abkürzungsverzeichnis, eine Zusammenfassung der bisher gelieferten deutschen und griechischen Register, eine vollständige Liste der Mitarbeiter und eine Erläuterung von Fachausdrücken, die vor allem für den Nichttheologen eine willkommene Hilfe bei der Benutzung dieses Lexikons sein dürfte.

Geht man die Liste der Mitarbeiter durch, dann empfindet man zweierlei als wohlthuend: 1. Die ökumenische Breite (es sind z. B. alle Freikirchen von den Baptisten bis zur Brüder-Unität beteiligt); 2. die Tatsache, daß die Herausgeber sich nicht krampfhaft auf den Kreis der Hochschullehrer versteift haben, sondern viele Männer aus der „Gemeindepraxis“ zu Wort kommen lassen, was dem „Arbeitsbuch“ sehr einträglich ist.

Sehr wahrscheinlich hat man auch die positiv zu vermerkende Kürze der jeweiligen Abschnitte I und II bei den Worterklärungen dieser Ausrichtung auf die Praxis zu verdanken. Überdies war so eine breitere Darstellung des eigentlich neutestamentlichen Wortgebrauchs möglich.

Nach wie vor empfindet es der Rezensent als bedauerlich, daß die angeführten hebräischen Wörter nur in Lautumschrift und nicht im Original angegeben werden. Das erschwert z. B. eine intensive Wortstudie mit Hilfe hebräischer Lexika, denn nicht immer sind einem die korrekten Radikale geläufig.

Die Hinweise „Zur Verkündigung“ sind gegenüber den ersten beiden Lieferungen nun von einer größeren Mitarbeiterzahl verfaßt, was die mögliche theologische Engführung des Lexikons mindert. Die Auseinandersetzung gerade mit diesem Teil hat der Rez. sehr oft als anregend empfunden, anregend auch zu Themenpredigten, die in der gegenwärtigen theologischen Situation von der Gemeinde besonders dankbar aufgenommen werden.

Man kann den weiteren Lieferungen zuversichtlich entgegensehen.

Otmar Schulz

*Horizonte des Glaubens.* Arbeitsbuch für den evangelischen Religionsunterricht. Herausgegeben von Hans-Martin Thelemann und Hartmut Aschermann in Zusammenarbeit mit H. Becker, P. Geiger, R. Hedtke, O. Krafft, E. Volandt. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt (M) /

Berlin/Bonn/München 1967. 302 Seiten.  
Leinen DM 12,80.

Das Arbeits- und Quellenbuch legt die Lehrpläne für den evangelischen Religionsunterricht an Berufsfachschulen und Berufsaufbauschulen zugrunde. Die Auswahl ist so ausgezeichnet und umfassend, daß ich nicht anstehe, es als das z. Zt. beste Werk dieser Art zu bezeichnen, das mit großem Gewinn auch in anderen Schularten, nicht zuletzt in der Oberstufe des Gymnasiums, Verwendung finden kann und sollte. Eine erweiterte und für den Gebrauch an Höheren Schulen umgearbeitete Fassung ist im übrigen geplant. Das Buch hat, soweit ich sehe, an den Schulen eine sehr positive Aufnahme gefunden. Besonders hervorzuheben sind die Abschnitte: Christlicher Glaube und Naturwissenschaft, Der Christ im Zeitalter der Technik, Die soziale Verantwortung der Christen, Gott und Mensch in der Neuzeit. Kurze einführende Texte zu den Quellen, die, wo immer möglich, von erregender Aktualität sind, erleichtern die Verwendung im Unterricht.

Den ökumenisch interessierten Lesern sprechen vor allem an Kap. III „Die Vielzahl der Kirchen und die Einheit der Kirche“ und Kap. V „Israel und die Christenheit“. Er wird die geschickte Auswahl und Kommentierung der wirklich bedeutenden Quellentexte zu würdigen wissen; er vermißt freilich Texte zu den Freikirchen, und auch die reformierte kirchliche und theologische Tradition ist wohl zu kurz gekommen. Wie Rückfrage beim Herausgeber ergab, liegt das Fehlen von Texten zu den Freikirchen an der strengen Bindung des Buches an die oben genannten Lehrpläne, die keine Behandlung dieses Themas vorsehen. Es ist mit Sicherheit zu erwarten, daß bei einer Neubearbeitung diese Lücke ausgefüllt wird, möglichst durch aktuelle Selbstzeugnisse der betreffenden Kirchen und Gemeinschaften. Hans Günther Schweigart

### Nachwort der Schriftleitung

Das vorliegende Heft steht nochmals in ganz besonderer Weise im Zeichen der Vorbereitung von Uppsala. Selbstverständlich ist es nicht möglich, im Rahmen einer Vierteljahresschrift das gesamte Vorbereitungsmaterial im einzelnen aufzuarbeiten oder gar in prophetischer Vorausschau alle potentiellen Aspekte der Weltkirchenkonferenz zu erfassen. Wir sind jedoch bemüht gewesen, eine ökumenische Bestandsaufnahme am Vorabend von Uppsala zu geben und damit die Voraussetzungen aufzuzeigen, die sich für die anstehenden Verhandlungen bieten. Zugleich aber ist in den Beiträgen des Heftes versucht worden, die Zielsetzungen hervorzuheben, die sich der Ökumenische Rat der Kirchen mit der Vollversammlung von Uppsala gestellt hat bzw. von denen er sich durch die Gegenwartssituation in Kirche und Welt gefordert sehen muß.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die sozialetischen Fragestellungen in Uppsala den Vorrang haben werden. Dies ist auch schon bei der Vorarbeit in den deutschen Kirchen sichtbar geworden, in denen früher das Schwergewicht ökumenischer Thematik eindeutig auf den mit Faith and Order gegebenen theologischen Problemen lag. Daher bringen wir in dieser Nummer nochmals zwei Stellungnahmen, die an ihrem Teile dazu beitragen möchten, die Ergebnisse der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Genf 1966) in ökumenischer Besinnung und Verpflichtung für die Vollversammlung von Uppsala fruchtbar zu machen. Dem Artikel von Pfarrer Günter Krusche, der die Problematik der „Theologie der Revolution“ aus der Sicht der DDR behandelt, liegt ein Vortrag zugrunde, der in der deutschen CCIA-Gruppe im November vergangenen Jahres gehalten wurde und eine Ergänzung zu dem bei der gleichen Gelegenheit dargebotenen Referat von Prof. Heinz Eduard Tödt darstellt, das wir in der Januarnummer veröffentlichten.

Der erstaunlich engen zwischenkirchlichen Zusammenarbeit, die sich in den Niederlanden anbahnt, gilt ein Kurzbericht unter der Rubrik „Dokumente und Berichte“. Im Zuge der ökumenischen Gesamtentwicklung verdient dieser Vorgang u. E. bevorzugte Aufmerksamkeit.

Der vielbegehrte Sonderdruck aus Nr. 1 „Theologie der Revolution“ von Prof. Tödt ist beim Evang. Missionsverlag wieder erhältlich (Preis DM -,50). Kg.

### Anschriften der Mitarbeiter

Intendant D. Klaus von Bismarck, Köln, Wallrafplatz 5 / Pastor Armin Boyens, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dekan Friedrich Epting, Tübingen, Neckarhalde 27 / Prof. Dr. Heinrich Fries, München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1 / Dr. Günther Gaßmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Heidelberg, Eckenerstraße 1 / Frau Lydia Klijn-Ballnet, De Wetstein Pfisterlaan 55, Driebergen/Holland / Pfarrer Günter Krusche, Dresden, Altenzeller Straße 42 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstraße 23 / Pfarrer D. Joachim Lell, Bensheim, Eifelstraße 35 / Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje DD., Hannover, Calenberger Straße 34 / Pastor Dr. Günter Linnenbrink, Hamburg 13, Mittelweg 143 / Prof. Dr. Jan M. Lochman, Prag, Jungmannova 9 / Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen, Erlangen, Kochstraße 6 / Unitäts-Direktor Dr. Heinz Motel, Bad Boll / Prof. Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, Schönberg/Ts., Im Brühl 30 / Dozent Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, Zur Forstquelle 3 / Pastor Dr. Hans Weissgerber, Evangelische Akademie, Loccum / OKR Erwin Wilkens, Hannover-Herrenhausen, Herrenhäuser Straße 2A.

# Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

Band 1:

Harry J. McSorley *Luthers Lehre vom unfreien Willen*

nach seiner Hauptschrift *De Servo Arbitrio* im Lichte  
der biblischen und kirchlichen Tradition

XII, 340 Seiten, brosch. DM 45,—, Hueber-Nr. 7091

Der Eröffnungsband dieser Reihe untersucht sowohl die  
Herkunft von Luthers theologischer Anthropologie aus der  
christlichen Tradition als auch die Eigenart seines Neu-  
ansatzes.

Band 2:

August Hasler

*Luther in der katholischen Dogmatik*

Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den  
katholischen Dogmatikbüchern

357 Seiten, brosch. DM 34,—, Hueber-Nr. 7092

„Ein bedeutsamer Beitrag zur Aufarbeitung von schon jahr-  
hundertlang anstehenden Problemen.“ Kardinal Bea im  
Vorwort.

---

## Max Hueber Verlag München

---

Neuerscheinung

### Drei Jahre „Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission“ von Heinrich Lohmann

64 Seiten, DM 3,80

Der bekannte Verfasser, Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft mit Sitz in Hamburg, berichtet in Dokumenten und Einführungen über die vielseitige Tätigkeit, die Hilfen, die den jungen Kirchen zugewendet wurden und über die Beschlüsse, die der Arbeit die Grundlagen gaben. Ein hochinteressanter Bericht aus der gegenwärtigen gemeinsamen Verpflichtung der Kirchen für die Weltmission.

Evangelischer Missionsverlag · 7 Stuttgart 1

---

*Laufend gesucht*

gegen Vergütung vergriffene Nummern der Ökumenischen Rundschau 3/1958,  
1/1964; 1 und 2/1966.

Ferner Beihefte Nr. 1, 2, 3/4.

Evangelischer Missionsverlag · 7 Stuttgart 1

IVAR ASHEIM (Hrsg.)

## Kirchenpräsident oder Bischof?

Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchenleitenden Amtes in der lutherischen Kirche.

1968. Etwa 225 Seiten, Kartoniert etwa 19,80 DM

Neue und andersartige Probleme, vor denen die lutherischen Kirchen in Asien und Afrika stehen, haben die Diskussion um das lutherische Verständnis der Kirchenleitung stärker werden lassen. Die Autoren dieses Bandes untersuchen diese Fragen im Rahmen eines historischen Abrisses und unter geographischen Gesichtspunkten. Ihre Anregungen werden auch in den lutherischen Kirchen Europas zur Klärung aktueller Fragen beitragen.

A. M. RITTER / G. LEICH

## Wer ist die Kirche?

Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute. Geleitworte von Hans Ruedi Weber und Klaus v. Bismarck.

Etwa 288 Seiten, Paperback etwa 14,80 DM

Um die theologischen Grundlagen und heute praktizierten Experimente lebendiger gemeinsamer Verantwortung von Pfarrern und Laien vor Augen zu führen, wurde im Auftrag des Ökumenischen Rates dieses Buch erarbeitet. Das Besondere daran ist der Blick sowohl nach der theologischen Forschung als auch nach dem Leben der Gemeinden.

K. E. JORDT-JÖRGENSEN

## Stanislaw Lubieniecki

Der Weg des Unitarismus von Ost nach West im 17. Jahrhundert.  
(Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 6)

1968. 188 Seiten, engl. brosch. etwa 24,- DM

In der Auseinandersetzung des schwedisch-polnischen Krieges 1655 erlangte die antitrinitarische Gruppe der „Polnischen Brüder“ eine besondere Rolle. Das Schicksal dieser Gruppe schildert Jordt-Jörgensen am Beispiel Stanislaw Lubienieckis. Im Gegensatz zu einer bereits vorhandenen polnischen Biographie behandelt er auch die Theologie Lubienieckis eingehend, wobei ihm bisher unbearbeitete Quellen aus Dänemark, Schweden, Deutschland und Polen zur Verfügung standen.

## Im Lichte der Reformation. Bd. 11

Fragen und Antworten (Jahrbuch des Evang. Bundes 1968)

130 Seiten, kartoniert 5,80 DM

Inhalt: E. MÜLHAUPT, Immerwährende Reformation? / R. NÜRNBERGER, Reformation und Säkularisierung / L. PAKOZDY, 450 Jahre evangelische Christenheit in Ungarn / V. VINAY, Die ökumenische Bedeutung der Reformation / K. IHLENFELD, Angst vor Luther? / W. SUCKER, Zum 450. Jahrestag der Reformation / E. DONDORF, Der Beitrag der Reformation zur Bildung des Menschen / J. LELL, Der 'alte' Luther und das 'neue' Rom. Zum Streit um Gottes Wort.



VANDENHOECK & RUPRECHT · GÖTTINGEN

# Der Ökumenische Rat der Kirchen - Gemeinschaft aller Kirchen

VON LUKAS VISCHER

## *Einleitung*

Seit die römisch-katholische Kirche aktiv in die ökumenische Bewegung eingetreten ist, wird immer wieder die Frage gestellt, wie sich ihre Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen gestalten werden. Kann die römisch-katholische Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates werden? Ist der Ökumenische Rat die Gemeinschaft bestimmter Kirchen oder grundsätzlich die Gemeinschaft aller Kirchen? Die Frage läßt sich grundsätzlich, jedenfalls was den Ökumenischen Rat betrifft, rasch beantworten. Wenn auch manche praktischen Bedenken angeführt werden mögen, läßt sich doch kein grundsätzliches Hindernis gegen die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche geltend machen, wenn die Mitgliedskirchen zustimmen. Der Ökumenische Rat ist seiner Konzeption nach die Gemeinschaft aller Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, und wenn die römisch-katholische Kirche sich zur Mitgliedschaft entschliesse, besteht darum kein Grund, warum sie nicht aufgenommen werden könnte. Ja mehr, die brüderliche Gemeinschaft, die im Ökumenischen Rat verwirklicht ist, drängt auf ständige Erweiterung. Sie ist solange unvollständig, als einzelne Kirchen ihr noch ferne stehen. Sie kann das, was sie jetzt schon zu repräsentieren sucht, erst dann in Fülle darstellen, wenn sie alle Kirchen, die ihre Basis anerkennen, zu einer wirklichen Gemeinschaft des Gesprächs, des Lebens und des Zeugnisses zusammengeführt hat.

Diese allgemeine Überlegung hilft allerdings nicht viel weiter, und es ist das Unbefriedigende an der gegenwärtigen Diskussion, daß so manche sich mit dieser Allgemeinheit zufriedengeben und dazu noch glauben, eine weiterführende Erklärung abgegeben zu haben. Denn wenn auch keines der Bedenken gegen eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche grundsätzlichen Charakter beanspruchen kann, sind sie doch so gewichtig, daß die Verwirklichung einer volleren Gemeinschaft aller Kirchen für die unmittelbare Zukunft noch nicht erwartet werden kann. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala mag zwar manche einzelne Fragen klären, sie wird aber kaum eine grundlegende Änderung der bisherigen Beziehungen mit sich bringen, und voraussicht-

lich wird auch nach der Vollversammlung noch einige Zeit verstreichen, bis wirklich einschneidende weitere Schritte unternommen werden können. Denn sind die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen, so rasch sie sich entfaltet haben, nicht erst in ihren Anfängen? Haben die Kirchen nicht erst ganz ungenügend erfaßt, was in den letzten Jahren eigentlich vor sich gegangen ist? Liegen nicht noch so viele Veränderungen vor uns, daß ein zusammenfassendes Bild noch nicht möglich ist? Und vor allem: haben bis jetzt nicht viel zu wenige über die Zukunft der ökumenischen Bewegung, insbesondere über die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat, nachgedacht, als daß bereits die Zeit für irgendwelche Folgerungen gekommen wäre?

Ist aber umgekehrt mit dieser realistischen Feststellung alles gesagt und die Diskussion abgeschlossen? Müssen nun nicht gerade alle Anstrengungen unternommen werden, um den Weg in die Zukunft zu ebnen und die nächsten Schritte vorzubereiten? Die Beziehungen zwischen den Kirchen in der ökumenischen Bewegung werden sich nicht einfach dadurch gestalten, daß den Dingen der Lauf gelassen und die angemessene Lösung abgewartet wird. Es ist vielmehr nötig, die Hindernisse ins Auge zu fassen, die Möglichkeiten nebeneinanderzustellen und Vorschläge zur Diskussion zu stellen, selbst wenn damit gelegentlich das Risiko verbunden ist, den festen Boden gegenwärtig greifbarer Realität zu verlieren und den Bereich des Utopischen zu streifen. Gangbare Lösungen werden sich nur aus einer Diskussion ergeben, die vor Phantasie nicht zurückschreckt.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat hat sich immer wieder mit der Frage der gegenseitigen Beziehungen befaßt. Sie ist bis jetzt zu keinen abschließenden Ergebnissen gekommen. Der zweite Bericht, der 1967 vorgelegt wurde, bleibt auf wenige, allgemeine Bemerkungen beschränkt. Er enthält immerhin eine Aussage von beträchtlicher Bedeutung: Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat stimmen darin überein, daß nur von einer ökumenischen Bewegung die Rede sein könne. Alle Bemühungen, die darauf zielen, Christus als ein Volk die Ehre zu geben, bilden die eine ökumenische Bewegung. Keine Kirche und keine Institution kann die ökumenische Bewegung für sich in Anspruch nehmen. Alle Kirchen, die danach trachten, die Zerstreung des Volkes Gottes zu überwinden, nehmen an der einen, über sie selbst weit hinausgreifenden Bewegung teil. Stehen sie damit nicht auch unter der Verpflichtung, ihre Zusammengehörigkeit in dieser Bewegung sichtbar zu manifestieren? Der Bericht bejaht diese Frage. Der Ökumenische Rat ist ein privilegiertes Werkzeug der ökumenischen Bewegung, und auch die römisch-katholische Kirche dient ihr auf ihre Weise. Dieser gemeinsame Dienst rückt sie einander näher und auferlegt ihnen unausweichlich die Aufgabe zu prüfen, wie ihre Beziehungen enger gestaltet

werden könnten. Sie müssen sich bei jedem Schritt von dem Gedanken leiten lassen, wie die eine, alle Kirchen umfassende Bewegung noch deutlicher sichtbar gemacht werden könne.

Der Bericht führt über diese Feststellung allerdings kaum hinaus. Er erklärt, daß eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im heutigen Augenblick noch nicht in Frage komme, räumt aber auch ein, daß die gegenwärtige Form der Beziehungen nicht als bleibend angesehen werden dürfte. Er tröstet den unbefriedigten Leser mit dem Hinweis, daß die weitere Zusammenarbeit neue, bis jetzt noch nicht erkannte Lösungen aufdecken werde, und stellt in Aussicht, daß weitere Untersuchungen unternommen würden. Der Bericht legt auf dieses Versprechen kein besonderes Gewicht und gibt keinerlei Auskunft, wie die nächsten Schritte vorbereitet werden sollen. Muß aber der Blick nicht genau auf die nächste Strecke gewendet werden? Gerade nachdem gemeinsam erkannt worden ist, daß die ökumenische Bewegung eine Einheit bildet und als solche sichtbar gemacht werden muß, ist es notwendig, die Überlegungen in aller Intensität weiterzuführen.

### *Warum so dringlich?*

Warum darf sich der gegenwärtige Stand der Beziehungen nicht verfestigen, warum muß nach neuen Lösungen gesucht werden? Drei Erwägungen sollen die Dringlichkeit dieser Aufgabe verdeutlichen:

1. Der erste Grund liegt darin, daß Kirchen, die denselben Herrn bekennen, sich nicht damit zufriedengeben können, bloß nebeneinander zu leben. Wenn sie in immer neuen Begegnungen die Erfahrung machen, daß sie über alle Verschiedenheiten hinweg zusammengehören, müssen sie auch engere Gemeinschaft suchen. Nicht daß sie die Verschiedenheiten einfach überspringen sollten! Sie müssen aber den Partner in verbindlicher Weise an sich herankommen und sich von ihm in Frage stellen lassen. Sie müssen es möglich machen, daß das, was ihnen gemeinsam ist, auch wirklich Gemeinschaft zu bilden vermag. Die Gemeinschaft, die ihnen bereits gegeben ist, muß auch gelebt werden. Und wird diese Gemeinschaft von der umgebenden Welt nicht mit noch viel größerer Klarheit gesehen? Ist eine vorläufige Gemeinschaft der Kirchen nicht auch darum wünschenswert, weil dadurch der Dialog und das gemeinsame Zeugnis erleichtert werden? Denken wir etwa an das Gespräch mit den Religionen und Ideologien unserer Zeit! Muß es nicht sowohl um der Partner als auch um der eigenen Klärung willen gemeinsam geführt werden? Solange die römisch-katholische Kirche der Gemeinschaft der Kirchen nicht angehört, kann diese Zusammengehörigkeit nicht wirklich kundgetan werden. Bloße Erklärungen über die „Symphonie“ der ökumenischen Bewegung reichen dazu nicht aus. Solange die

Gemeinschaft nicht konkreten Ausdruck findet, kann es geschehen, daß die Erfahrungen der Auseinandersetzung mit den großen Kräften der heutigen Welt getrennt gemacht werden und die Trennung dadurch fortgesetzt wird.

2. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat hat rasch ein ausgedehntes Programm der Zusammenarbeit aufgestellt. Der zweite Bericht legt davon Zeugnis ab. Während sich die Gruppe vor drei Jahren noch mit der Frage beschäftigen mußte, ob Zusammenarbeit überhaupt ins Auge gefaßt werden könne, ist heute das Problem, wie die Fülle von gemeinsamen Aufgaben bewältigt werden kann. Diese Entwicklung ist natürlich. Sie spiegelt wider, was in den letzten Jahren geschehen ist. Die römisch-katholische Kirche ist in die ökumenische Bewegung eingetreten und hat mit einer großen Zahl von Kirchen auf den verschiedensten Ebenen Beziehungen hergestellt. Die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat kann davon nicht unberührt bleiben. Ein neuer Partner ist hinzugetreten, und da die meisten Kirchen auf diese oder jene Weise mit ihm zu tun haben, ja die Auseinandersetzung mit ihm für viele das entscheidende Problem der ökumenischen Bewegung ist, kann die bisherige Gemeinschaft nicht weiterexistieren, als ob nichts geschehen wäre. Das neue Problem kann nicht isoliert werden. Reicht aber eine „Gemeinsame Arbeitsgruppe“ aus, um diese Verbindung herzustellen? Wäre es nicht weit natürlicher, daß sich Gespräch und Zusammenarbeit innerhalb des Ökumenischen Rates vollziehen? Die Diskussionen in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe haben ergeben, daß beinahe alles, was die Kirchen im Ökumenischen Rat gemeinsam tun, auch unter Einschluß der römisch-katholischen Kirche getan werden könnte. Warum soll es also nicht zusammen unternommen werden? Die Gemeinsame Arbeitsgruppe war notwendig, um die Zusammenarbeit überhaupt in Gang zu bringen. Wird sie aber nicht, je länger und je erfolgreicher sie arbeitet, zu einer Anomalie? Indem sie die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche pflegt und immer weiter entfaltet, trägt sie eine in wachsendem Maße unbefriedigende Verdoppelung in das Leben und die Arbeit des Ökumenischen Rates. Eine neue Aktivität wird neben die bisherigen Aktivitäten gestellt. Diese Verdoppelung ist bereits heute im Leben des Rates zu beobachten. Immer neue gemischte Kommissionen werden geschaffen. Sind sie alle nötig? Könnte die Arbeit nicht vollständiger integriert werden? Die Schwierigkeiten, die mit dieser Verdoppelung verbunden sind, zeigen sich jetzt erst in beschränktem Maße. Sie werden aber in dem Maße wachsen, als die Arbeit in den kommenden Jahren zunimmt.

3. Man mag einwenden, daß das Nebeneinander auch in Zukunft sinnvoll sein könne. Hat die römisch-katholische Kirche nicht Möglichkeiten des Zeugnisses, die der Ökumenische Rat nicht hat? Kann der Ökumenische Rat nicht manches besser leisten, wenn die römisch-katholische Kirche ihm nicht angehört? Und

vor allem: haben sie einander nicht im Gegenüber nach wie vor wichtige Dienste zu leisten? Die römisch-katholische Kirche mit ihrem Verständnis von Einheit und Sendung hat für die nicht-römischen Kirchen in *ihrem* Suchen in den vergangenen Jahrzehnten eine ständige Herausforderung dargestellt. Bewußt oder unbewußt sind manche Schritte in der Auseinandersetzung mit ihr vollzogen worden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Frage an die nicht-römischen Kirchen noch verschärft. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat umgekehrt beträchtlichen Einfluß auf die römisch-katholische Kirche ausgeübt. Wenn er auch in den Diskussionen des Vatikanischen Konzils kaum erwähnt wurde, war doch immer wieder deutlich, wie sehr die Ergebnisse der ökumenischen Diskussion direkt und indirekt das Feld beherrschten. Hat dieses Gegenüber nicht auch in Zukunft seine Funktion?

Die Berechtigung dieser Überlegung kann nicht geleugnet werden. Bis heute ist noch keine Struktur gefunden, die es der römisch-katholischen Kirche und den im Ökumenischen Rat verbundenen Kirchen ermöglicht, sowohl zusammenzuleben als auch das beste ihres gesonderten Zeugnisses aufrechtzuerhalten. Die Fragen, die sie aneinander zu stellen haben, sind noch bei weitem nicht überwunden und erledigt. Diese Schwierigkeit, die die gegenwärtigen Beziehungen kennzeichnet, darf aber nicht dazu verleiten, die Zukunft der ökumenischen Bewegung auf längere Sicht in diesem Gegenüber zu sehen. Sowohl die Entwicklung der letzten Jahre als auch das eigentliche Wesen des Ökumenischen Rates sprechen dagegen. So fruchtbar das Gegenüber in den letzten beiden Jahrzehnten gewesen sein mag, ist mit dem Vatikanischen Konzil eine neue Situation entstanden. Die römisch-katholische Kirche ist mit einmal mitten in der ökumenischen Auseinandersetzung. Die Fronten, die früher so klar schienen, sind an mehreren Stellen durchbrochen. Die Möglichkeit gemeinsamen Handelns steht uns unmittelbar vor Augen. Würde der Ökumenische Rat nicht sein eigentliches Wesen verleugnen, wenn er angesichts dieser neuen Möglichkeit darauf beharrte, eine Gemeinschaft von nicht-römischen Kirchen zu bleiben, und könnte er es, nachdem die meisten seiner Mitgliedskirchen bereits mit der römisch-katholischen Kirche in Gesprächen stehen?

Das Problem der Trennung kann nur bewältigt werden, wenn es in allen seinen Komponenten und Verzweigungen gesehen, erfahren und gelebt wird. Solange die Kirchen nur einen Ausschnitt sehen, werden sie immer wieder zu verkürzten Urteilen verleitet. Sie müssen dahin geführt werden, daß sie dem gesamten Problem ausgesetzt werden. Die gegenwärtige Form der Beziehungen bietet dazu nicht die Möglichkeit. Sie birgt vielmehr die Gefahr in sich, daß verkürzte Konzeptionen der ökumenischen Bewegung fixiert und über Gebühr am Leben erhalten werden. Die römisch-katholische Kirche kann dadurch, daß sie außerhalb des Ökumenischen Rates steht und ihre eigene ökumenische Akti-

vität entfaltet, in der Überzeugung gestärkt werden, daß sie den Mittelpunkt der gesamten Bewegung darstelle und daß letztlich alle Bemühungen ihren Ausgangs- und Endpunkt in ihr haben müßten. Ihr Ökumenismus kann durch die Stellung in der gegenwärtigen ökumenischen Struktur „römischer“ werden, als er in Wirklichkeit sein muß. Der Ökumenische Rat kann umgekehrt in die Rolle einer Assoziation nicht-römischer Kirchen gedrängt werden. Muß die Gemeinschaft der Kirchen in der ökumenischen Bewegung nicht so gestaltet werden, daß diese Verkürzungen vermieden werden? Wird das aber noch möglich sein, wenn sich die Kirchen an die gegenwärtige Lösung gewöhnt haben? Die Kirchen geben sich gerne mit Lösungen zufrieden, die keine Änderungen von ihnen fordern. Die Schwierigkeiten, mit denen man dafür zahlt, zeigen sich in der Regel erst später in ihrem vollen Umfang.

### *Zwei ungenügende Methoden der Diskussion*

Die Diskussion über die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche verläuft darum oft unbefriedigend, weil sie entweder zu kurzfristig oder zu wenig konkret geführt wird. Um spätere Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier kurz darauf hingewiesen.

1. Manche beschränken sich darauf zu fragen, ob die römisch-katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt Mitglied des Ökumenischen Rates in seiner gegenwärtigen Gestalt werden könne. Sie stoßen nach kurzer Zeit auf erhebliche Schwierigkeiten. Wenn sie auch grundsätzlich nichts gegen eine Mitgliedschaft einzuwenden finden, stellen sie doch bald fest, daß sich die römisch-katholische Kirche nicht ohne weiteres in den Ökumenischen Rat einfügen würde. Sie ist nicht nur nicht mit dem Ökumenischen Rat, sondern auch mit keiner seiner Mitgliedskirchen vergleichbar. Sie wäre ein Sonderfall, wie er sich in der Geschichte des Ökumenischen Rates noch nie gestellt hat. Die Hindernisse und Bedenken sind dann rasch aufgezählt, und die Summe ist so eindrucklich, daß die weitere Diskussion gelähmt wird. Die Partner halten sich nur noch vor, warum ein Beitritt um dieser oder jener Gründe willen vorläufig ausgeschlossen sei. Ein solches Ergebnis ist in der Regel das Zeichen dafür, daß die Frage zu eng gestellt worden ist. Sie muß auch hier von Anfang an weiter gefaßt werden. Wie können die Kirchen ihre Zusammengehörigkeit in der ökumenischen Bewegung manifestieren und eine Gemeinschaft bilden? Der Ökumenische Rat ist der Versuch einer konkreten Antwort auf diese Frage, die einzige Antwort, die bis jetzt darauf gegeben worden ist. Die römisch-katholische Kirche ist, nachdem sie sich in der ökumenischen Bewegung engagiert hat, unausweichlich vor dieselbe Frage gestellt. Sie muß darauf Antwort geben, ob und wie eine Gemeinschaft aller Kirchen zustande kommen kann. Es ist dabei nicht das Entscheidende,

ob der Rat in allen Einzelheiten seiner gegenwärtigen Gestalt bestehenbleibt. Manches mag verändert und umgestaltet werden. Der Ökumenische Rat hat sich im Laufe seiner kurzen Geschichte immer wieder neuen Situationen angepaßt. Warum sollte dies nicht auch hier geschehen? Einzig die ihm zugrunde liegende Frage zählt. Kann die römisch-katholische Kirche sich in eine derartige Gemeinschaft begeben, und welche Änderungen bringt dieser Schritt für sie mit sich, wenn die Gemeinschaft wirklich lebensfähig sein soll? Die Diskussion muß diese Weite haben, wenn sie sich nicht sofort festfahren soll. Sie darf nicht von der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat als unveränderlich gegebenen Größen ausgehen, sondern es muß von Anfang an klar sein, daß jede weitergehende Verwirklichung der ökumenischen Bewegung für beide Seiten mit Erschütterungen und Verwandlungen verbunden sein wird.

2. Die Diskussion über die Mitgliedschaft kann aber auch gelähmt werden, wenn voreilig und undifferenziert zwischen der ökumenischen Bewegung und dem Ökumenischen Rat unterschieden wird. Die Berechtigung der Unterscheidung ist zwar über allen Zweifel erhaben. Die ökumenische Bewegung umfaßt weit mehr als der Ökumenische Rat. Der Ökumenische Rat schließt die Bewegung nicht in sich, er ist ein Werkzeug, das ihr dient. Der Geist wirkt das gemeinsame Leben und Zeugnis der Kirchen noch auf manchen anderen Wegen. Manche Versammlungen des Ökumenischen Rates haben dies betont, zuletzt die Vollversammlung in Neu-Delhi und die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal. Die Unterscheidung wird aber heute im Zusammenhang unserer Diskussion oft so benützt, daß sich das Problem der Mitgliedschaft überhaupt nicht mehr stellt. Das Entscheidende ist die ökumenische Bewegung. Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch der Ökumenische Rat haben die Aufgabe, ihr zu dienen, und da sie ihr beide bereits dienen, ist die Frage der Mitgliedschaft von untergeordneter Bedeutung. Eine Kirche ist nicht notwendigerweise weniger in der ökumenischen Bewegung engagiert, wenn sie dem Ökumenischen Rat nicht angehört<sup>1</sup>.

So wenig gegen diese Äußerungen im allgemeinen eingewendet werden kann, wird dadurch die Frage der Mitgliedschaft in ihrem Gehalt doch minimisiert. Ist eine Kirche vielleicht nicht doch weniger engagiert, die dem Ökumenischen

---

<sup>1</sup> Mgr. J. Willebrands hat den zweiten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in dieser Richtung kommentiert. Er sieht das Wichtigste des Berichtes darin, daß der römisch-katholischen Kirche das ökumenische Engagement auch außerhalb des Ökumenischen Rates bestätigt wird (Osservatore Romano 16. Sept. 1967, *Civiltà Cattolica* 7. Okt. 1967, S. 64 ff.). Thomas Stransky hat das Verdienst, in seinen Erwägungen auf die konkreten Probleme der Mitgliedschaft einzugehen. Auch bei ihm ist aber die allgemeine Maxime vorangestellt: „Eine Kirche ist dadurch, daß sie nicht Mitglied ist, nicht ipso facto anti-, a- oder weniger ökumenisch.“

Rat fernbleibt? Weicht sie nicht vielleicht der Frage aus, die es gerade zu lösen gilt, nämlich wie eine Gemeinschaft aller Kirchen konkret zustande kommen kann? Die römisch-katholische Kirche kann ihr Engagement und ihren Dienst in der ökumenischen Bewegung nicht leben, ohne über kurz oder lang mit dieser Frage konfrontiert zu werden. Indem sie Beziehungen mit verschiedenen Kirchen entfaltet, muß sie auch Auskunft darüber geben, wie diese Beziehungen untereinander zusammenhängen und ihre Zusammengehörigkeit manifestiert werden könnte. Die Begegnung mit dem Ökumenischen Rat wirft diese Frage schon auf. Sie läßt sich durch den bloßen Hinweis auf die eine ökumenische Bewegung auf die Dauer nicht verschieben. Wenn die Konzeption des Ökumenischen Rates nicht übernommen und ausgebaut wird, muß eine Alternative dazu aufgezeigt werden, die von allen Beteiligten diskutiert werden kann. Die an sich richtige Unterscheidung zwischen ökumenischer Bewegung und Ökumenischem Rat darf jedenfalls nicht dazu führen, das Problem der Mitgliedschaft aufzuheben.

### *Unüberwundene Probleme, Konvergenzen und mögliche neue Wege*

Worin bestehen die Hindernisse, die der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat vorläufig noch im Wege stehen? Wenn eine Gemeinschaft aller Kirchen tatsächlich zustande kommen soll, gilt es, sich ihrer sowohl auf seiten der römisch-katholischen Kirche als auch auf seiten des Ökumenischen Rates bewußt zu werden und zu prüfen, inwieweit sie überwunden werden können. Gewiß, weder die römisch-katholische Kirche noch der Ökumenische Rat können Änderungen vornehmen, die sie in Widerspruch mit sich selbst bringen. Sind aber nicht ihnen beiden Schritte möglich, die einer Lösung näherführen könnten? Schließt das Engagement der römisch-katholischen Kirche nicht die Bereitschaft in sich, bis zum äußersten auf die anderen Kirchen und ihre Schwierigkeiten einzugehen? Und muß sich der Ökumenische Rat nicht die Frage stellen, was die neue, durch die Teilnahme der römisch-katholischen Kirche geprägte Situation für seine eigene Zukunft zu bedeuten habe? Die folgenden Ausführungen sind ein Versuch, an Hand einiger Beispiele zu zeigen, in welcher Weise auf dieser und jener Seite an den heute noch bestehenden Schwierigkeiten gearbeitet werden könnte.

#### *1. Die Kirche, die Kirchen und die Gemeinschaft der Kirchen*

Die römisch-katholische Kirche könnte wesentlich zur Entfaltung der Gemeinschaft zwischen den Kirchen beitragen, wenn sie sich sowohl theologisch als auch praktisch noch deutlicher über das gemeinsame Zeugnis und die Zusammenarbeit

mit anderen Kirchen äußern würde. Das Dekret über den Ökumenismus macht unmißverständlich klar, daß die römisch-katholische Kirche Beziehungen mit anderen Kirchen sowohl für notwendig als auch für möglich hält. Gewiß, sie versteht sich als die eine Kirche Christi. Dieser Anspruch hindert sie aber nicht daran, die Gegenwart Christi und das Wirken des Geistes auch in anderen Kirchen anzuerkennen. Der Dialog mit ihnen ist sinnvoll. Indem er Mißverständnisse wegräumt, vermag er das Gemeinsame und Verbindende noch klarer zum Leuchten zu bringen. Ja, die römisch-katholische Kirche selbst kann daraus manches zu ihrer eigenen Erneuerung lernen. Die Beziehungen können über den bloßen Dialog hinausgehen. Sie schließen auch gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit ein. Das Gemeinsame und Verbindende ist so hoch zu schätzen, daß es auch gemeinsam sichtbar gemacht werden muß. Eine Frage bleibt aber genau an dieser Stelle offen. Wie ist die Stellung der römisch-katholischen Kirche in der ökumenischen Bewegung zu verstehen? Ist sie die Mitte, von der die Beziehungen ausgehen und zu der sie wieder hinführen müssen — oder kann sie sich in eine Gemeinschaft aller Kirchen einfügen? Muß die Initiative zu ökumenischen Beziehungen bei ihr liegen — oder kann sie von einer Gemeinschaft aller Kirchen geteilt werden? Mit anderen Worten: muß in aller ökumenischer Aktivität unmittelbar erkennbar bleiben, daß die römisch-katholische Kirche schon jetzt die eine Kirche ist, das Haus, das die übrigen Kirchen als ihr eigenes Haus erkennen werden — oder kann sich eine Gemeinschaft bilden, zu der alle Kirchen beitragen und die dementsprechend ihr eigenes Zentrum und Gewicht hat?

Das Dekret gibt über diese Frage keine Auskunft. Einzelne Andeutungen sprechen dafür, daß eine Gemeinschaft von Kirchen auch von römisch-katholischen Voraussetzungen her denkbar sei. Es kann z. B. daran erinnert werden, daß das Dekret die ökumenische Bewegung als eine Bewegung betrachtet, die alle Kirchen umfaßt. Es legt ausdrücklich nicht „Prinzipien eines römisch-katholischen Ökumenismus“, sondern „die katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ vor. Es spricht auch mit soviel Nachdruck von der Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses und der Zusammenarbeit, daß der Gedanke einer permanenten Gemeinschaft von Kirchen beinahe vorausgesetzt scheint. Diese Andeutungen bleiben aber verhalten, und wenn auch manche römisch-katholischen Interpreten sie entfaltet haben, bleibt die Unsicherheit doch bestehen. Die weitgehendste offizielle Äußerung über die Möglichkeit einer Gemeinschaft von Kirchen findet sich wohl im zweiten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe mit dem Ökumenischen Rat (s. o. S. 198 f.). Könnte hier nicht eine weitergehende Klärung gegeben werden? Könnte die Unsicherheit nach einigen Jahren des Dialogs und der Zusammenarbeit nicht behoben werden? Das Dekret selbst sieht voraus, daß der Dialog neue Situationen schaffen und neue Äußerungen nötig machen werde.

Die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche einen besonderen ekklesiologischen Anspruch erhebt, muß die Gemeinschaft der Kirchen nicht unmöglich machen. Gewiß, der Primat und die universale Jurisdiktion des Papstes stellen für alle Kirchen eine besondere Schwierigkeit dar, und die Aussage der Konstitution über die Kirche, daß der Primat principium unitatis sei, wird immer wieder den Verdacht aufkommen lassen, daß die römisch-katholische Kirche die ökumenische Bewegung von vornherein von diesem principium aus gestalte. Dies ist aber nicht notwendig so. Eine wichtige Unterscheidung muß hier vorgenommen werden. Jede Kirche hat das Recht, ihre besondere Auffassung von Kirche und kirchlicher Einheit in der ökumenischen Bewegung zu vertreten. Die römisch-katholische Kirche ist durch ihre Lehre vom Primat und die damit verbundene Auffassung der Einheit so wenig wie die Anglikanische Kirchengemeinschaft durch das Lambeth Quadrilateral vom Ökumenischen Rat ausgeschlossen. Die verschiedenen Auffassungen der Einheit müssen gerade in der Gemeinschaft ausgetragen werden. Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn eine bestimmte Konzeption der Einheit die Gestalt der Gemeinschaft so zu prägen beginnt, daß sie nicht mehr diskutiert werden kann, sondern de facto zum mindesten teilweise anerkannt werden muß. Die Möglichkeit, daß dies geschieht, ist im Falle der römisch-katholischen Kirche besonders groß, und da die übrigen Kirchen gegenüber dem Primat des Papstes tief verwurzelte Vorbehalte haben, wäre viel geholfen, wenn sich die römisch-katholische Kirche die Unterscheidung zwischen ekklesiologischer Überzeugung und Gestaltung der ökumenischen Gemeinschaft konsequent zu eigen machte.

Wie kann eine solche Klärung vollzogen werden? Mehr oder weniger offizielle Erklärungen mögen das Ihre beitragen. Die *via facti* ist aber noch wichtiger. Die bereits bestehende Zusammenarbeit gibt die Gelegenheit, Modelle echter ökumenischer Gemeinschaft zu schaffen. Konsultationen und Aktionen müssen ausdrücklich so konzipiert werden, daß die gemeinsame Verantwortung von der Planung bis zur Berichterstattung sichtbar wird. Und könnten nicht in den kommenden Jahren Konferenzen auf universaler Ebene organisiert werden, die in einem bestimmten Sachbereich die Vollversammlungen des künftigen Ökumenischen Rates vorausnehmen — etwa ein Kongreß der Laien, der wirklich gemeinsam vorbereitet und getragen wird? Die Mitgliedschaft könnte durch kaum etwas anderes wirksamer vorbereitet werden.

Die Begriffe Kirche, Kirchen und Gemeinschaft der Kirchen bedürfen nun allerdings auch auf seiten des Ökumenischen Rates weiterer Klärung. Die Grundsätze scheinen zwar unmißverständlich klar. Die Kirchen bilden eine Gemeinschaft aus der Einsicht, daß Jesus Christus das göttliche Haupt seines Leibes ist und daß sich alle Kirchen unter dieses Haupt zu beugen haben (Toronto-Erklärung

IV, 1). Sie empfinden eine heilige Unruhe über die Trennung, die die Christenheit kennzeichnet (IV, 2). Sie anerkennen, daß die Mitgliedschaft in der einen Kirche Christi über die Grenzen der eigenen Kirche hinausgeht (IV, 3). Sie sehen in allem, was andere Kirchen von der wahren Kirche bewahrt haben, nicht Überreste der Vergangenheit, sondern machtvolle Instrumente, durch die Gott sein Werk tut (IV, 5). Die Mitgliedschaft bedeutet aber nicht, daß eine Kirche ihre Ekklesiologie preisgeben müßte (III, 4). Der Ökumenische Rat ist weder auf eine bestimmte Lehre von der Kirche noch auf eine bestimmte Auffassung der Einheit festgelegt (III, 3 und III, 5). Die Verschiedenheiten müssen vielmehr in lebendigem Gespräch erörtert werden. Keine Kirche ist darum auch genötigt, die anderen Kirchen von vornherein in vollem Sinne als Kirchen anzuerkennen (IV, 4).

Spiegelt aber die Praxis des Ökumenischen Rates diese Grundsätze so eindeutig wider, wie sie es der Formulierung nach sind? Werden die Worte „Kirche“ und „Kirchen“ nicht oft so benützt, als liege eine gemeinsame Ekklesiologie bereits vor? Bereits der Name Ökumenischer Rat der Kirchen erweckt für den Uneingeweihten den Eindruck, die Mitgliedskirchen stünden alle auf derselben Ebene und anerkannten sich gegenseitig in vollem Sinne als Kirchen, und er wird dadurch noch erheblich verstärkt, daß manche der Texte, die im Laufe der Jahre entstanden sind, die Worte „Kirche“ und „Kirchen“ ohne jede nähere Definition gebrauchen. Eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber den ekklesiologischen Unterschieden macht sich immer wieder unverkennbar bemerkbar. Verbirgt sich aber in dieser Gleichgültigkeit im Grunde nicht eine *bestimmte* Ekklesiologie? Die Gefahr läßt sich nicht leugnen, daß die Arbeit des Ökumenischen Rates durch bestimmte bewußte oder noch weit mehr unbewußte ekklesiologische Voraussetzungen geprägt wird. Bereits die Erklärung von Toronto räumt ein, daß „eine bestimmte Konferenz oder eine bestimmte Äußerung Spuren eines starken Einflusses einer bestimmten Tradition oder Theologie“ aufweisen könne (III, 3). Sie weist aber auch darauf hin, daß der Ökumenische Rat seine *raison d'être* verlieren würde, wenn er zum Werkzeug einer bestimmten Konfession würde. Der Gefahr muß also um der wahren Konzeption des Ökumenischen Rates willen begegnet werden. Es ist dazu nötig, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Kirche klarer zu erfassen und im Gebrauch konsequenter festzuhalten.

Es darf dabei allerdings nicht vergessen werden, daß strikte ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Arbeit nicht möglich ist. Jedes gemeinsame Unternehmen bedarf gewisser ekklesiologischer Voraussetzungen, und die ökumenische Bewegung würde darum gelähmt, wenn bestimmte Ekklesiologien bei bestimmten Anlässen nicht eine beherrschende Rolle spielen dürften. Das Bemühen darf nicht darin bestehen, die Zusammenarbeit in den luftleeren Raum ekklesiologischer Neutralität zu heben, es muß vielmehr darauf zielen, verschie-

dene Modelle der Zusammenarbeit zu schaffen und dadurch die Vielfalt der Ekklesiologien noch deutlicher zum Ausdruck kommen zu lassen.

## *2. Kirche auf verschiedenen Ebenen: universal, national, territorial*

Die römisch-katholische Kirche unterscheidet sich von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates dadurch, daß sie eine auf der universalen Ebene organisierte Gemeinschaft ist. Wie kann eine solche Kirche Mitglied eines Rates werden, der beinahe ausschließlich aus nationalen oder territorialen Einheiten besteht? Stoßen nicht zwei verschiedene, ja miteinander unvereinbare Strukturen aufeinander? Müßte die Teilnahme der römisch-katholischen Kirche den bisherigen Aufbau nicht sprengen? Wenn die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche verwirklicht werden soll, muß diese Schwierigkeit gelöst werden.

Es wäre grundsätzlich denkbar, daß die römisch-katholische Kirche als ganze eine Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates wird. Wenn sich die römisch-katholische Kirche nur als umfassende Gemeinschaft, nicht aber in ihren einzelnen Teilen als Kirche verstehen kann, muß sie als ganze dem Ökumenischen Rate beitreten. Der Ökumenische Rat ist bisher in dieser Hinsicht pragmatisch vorgegangen. Er hat es weitgehend den Kirchen selbst überlassen zu bestimmen, was als Kirche zu betrachten sei. Wenn eine Kirche eine bestimmte Zahl von Mitgliedern erreichte und autonom war, konnte sie als Mitglied aufgenommen werden. So kommt es, daß neben großen verschwindend kleine Kirchen stehen und daß bei weitem nicht überall dieselben geographischen Gesichtspunkte gelten. Dieser Mangel an Parallelität würde durch den Beitritt der römisch-katholischen Kirche gewaltig verstärkt. Es bleibt aber grundsätzlich doch möglich, daß die römisch-katholische Kirche als eine Kirche beitrifft.

Sprechen aber nicht andere Gründe dafür, daß die Mitgliedschaft eher auf der Ebene der bischöflichen Konferenzen gesucht werden müßte? Sowohl für die römisch-katholische Kirche selbst als auch für den Ökumenischen Rat wäre diese Weise der Beteiligung vermutlich zuträglicher. Die römisch-katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil vermehrtes Gewicht auf die Vielfalt in der Einheit der einen Kirche gelegt. Sie hat mit neuem Nachdruck betont, daß jeder einzelne Teil der Kirche mit seinen Gegebenheiten und Besonderheiten zur Geltung kommen müsse. Würde nicht die Mitgliedschaft der bischöflichen Konferenzen dieser Ansicht entsprechen? Würde sie nicht die Vielfalt der römisch-katholischen Kirche in eindrucklicher Weise zum Ausdruck bringen? Als der Ökumenische Rat gegründet werden sollte, stellte sich die Frage, ob er nicht eher als Gemeinschaft konfessioneller Familien gestaltet werden müßte. Der Vorschlag wurde aber fallengelassen. Denn hätten in einer solchen Gemeinschaft die konfessionellen Gesichtspunkte nicht übermäßiges Gewicht erhalten, und wäre

dadurch die Begegnung nicht bald gelähmt worden? Wäre die ökumenische Bewegung nicht noch weitgehender, als es ohnehin schon der Fall ist, durch die westlichen Kirchen dominiert worden? Diese Überlegungen haben nach wie vor ihr Gewicht. Würde die römisch-katholische Kirche als eine Mitgliedskirche beitreten, müßte mit einer gewissen Konfessionalisierung und Europäisierung der ökumenischen Bewegung gerechnet werden. Bereits die bisherigen Kontakte zwischen dem Vatikan und dem Ökumenischen Rat sind in dieser Hinsicht unbefriedigend. Die Situation in den verschiedenen Ländern konnte auf dieser höchsten Ebene nicht genügend sichtbar werden. Die Mitgliedschaft der bischöflichen Konferenzen würde darum dem Wesen des Ökumenischen Rates weit besser entsprechen.

Die bischöflichen Konferenzen sind eine noch verhältnismäßig junge Einrichtung, und es hat sich noch nicht vollständig herausgestellt, welche Stellung und welche Aufgaben sie in Zukunft haben werden. Die römisch-katholische Kirche könnte zur Verwirklichung der Gemeinschaft viel beitragen, wenn sie darüber weitere Überlegungen anstellte.

Der Ökumenische Rat steht aber vor einer nicht minder gewichtigen Frage. Ist die Entscheidung, die zur Zeit der Gründung gefällt wurde, wirklich das letzte Wort über die Bedeutung der konfessionellen Familien in der ökumenischen Bewegung? Der Ökumenische Rat hat dazu beigetragen, daß Kirchen verschiedener Tradition in eine direkte Beziehung zu treten vermochten. Ist aber nicht dabei die Tatsache zu wenig berücksichtigt worden, daß alle Kirchen einer weltweiten Gemeinschaft angehören und dieser Gemeinschaft gegenüber besondere Verantwortung tragen? Das Problem der Trennung läßt sich offenkundig nur überwinden, wenn es auf der Ebene der weltweiten konfessionellen Gemeinschaften angepackt wird. Indem sich der Ökumenische Rat ohne die direkte Beteiligung der konfessionellen Familien entfaltete, konnte dieser Ebene nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt werden. Ökumenischer Rat und konfessionelle Familien konnten leicht zu einem Gegensatz werden, der, je länger er dauerte, desto unfruchtbarer wurde. Ist hier nicht die Zeit für eine Korrektur gekommen? Gewiß, der Aufbau, der bei der Gründung gewählt wurde, hat seine guten Gründe und soll nicht aufgegeben werden. Muß nicht den konfessionellen Familien ein wirklicher Platz im Ökumenischen Rat angewiesen werden? Muß ihnen nicht etwa die Möglichkeit einer direkten Assoziierung gegeben werden, so daß auch auf dieser Ebene eine multilaterale Gemeinschaft zustande kommen kann? Die Entwicklung der letzten Jahre weist deutlich in diese Richtung. Die zwischenkirchlichen Probleme sind so zahlreich und so dringlich geworden, daß die konfessionellen Familien auf regelmäßige Beratung ganz einfach angewiesen sind. Oder können konfessionelle Familien, deren Mitgliedskirchen in Unionsverhandlungen stehen, ohne Beziehung zueinander bleiben? Ein erster Anfang sind die

Zusammenkünfte der Exekutivsekretäre der konfessionellen Familien, die seit der Dritten Vollversammlung in Genf stattfinden. Diese könnten noch weiter entwickelt werden<sup>2</sup>. Die Notwendigkeit ist durch den Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung noch deutlicher geworden. Sie hat sich ihrem eigenen Aufbau gemäß den konfessionellen Familien als ihrem eigentlichen Partner zugewandt. Das Gespräch zwischen den Konfessionen hat dadurch vermehrte Bedeutung erhalten. Muß es nun nicht auch für die Gemeinschaft der Kirchen fruchtbar gemacht und in sie eingegliedert werden? Könnte der Ökumenische Rat so gestaltet werden, daß beide Strukturen der Vertretung berücksichtigt werden? Käme etwa eine Vollversammlung mit zwei Kammern, der Kammer der Konfessionen und der Kammer der Kirchen und Bewegungen, in Frage? Manche anderen Lösungen sind möglich. Jedenfalls muß das Verhältnis zwischen universal, national und territorial weiter geklärt werden.

### 3. *Gemeinschaft und Autonomie*

Können aber bischöfliche Konferenzen Mitglieder des Ökumenischen Rates werden? Die Satzungen des Ökumenischen Rates erklären, daß jede Kirche, die dem Ökumenischen Rat beizutreten wünsche, autonom sein müsse. „Eine Kirche, die aufgenommen werden soll, muß den Nachweis ihrer Autonomie erbringen. Eine autonome Kirche ist eine solche, die bei aller Anerkennung der wesensmäßigen wechselseitigen Verbundenheit der Kirchen, zumal der Kirchen gleichen Bekenntnisses, keiner anderen Kirche für die Gestaltung ihres eigenen Lebens verantwortlich ist. Diese Unabhängigkeit muß auch bestehen hinsichtlich der Ausbildung, Ordination und Unterhaltung der Träger des geistlichen Amtes, der Einordnung, Ausbildung und kirchlichen Tätigkeit der Laienkräfte, der Verbreitung der christlichen Botschaft, der Festsetzung der Beziehungen zu anderen Kirchen und der Verwendung der Geldmittel, die zur Verfügung stehen, aus welchen Quellen sie auch kommen“ (I, 3a, Arbeitsbuch für Uppsala, S. 165). Können die bischöflichen Konferenzen in diesem Sinne als autonom betrachtet werden? Sind sie nicht so abhängig, daß sie allein durch die zentrale Leitung wirksam vertreten werden können?

Dieser Zweifel ist nicht ohne jede Berechtigung. Die Abhängigkeit von der zentralen Leitung ist in der römisch-katholischen Kirche in der Tat größer als in jeder anderen konfessionellen Familie. Insbesondere stellt sich die Frage, ob die bischöflichen Konferenzen direkt an den Beziehungen der römisch-katholischen Kirche auf der universalen Ebene teilhaben können. Ist hier nicht allein

<sup>2</sup> Vgl. zur jüngsten Entwicklung die beiden folgenden Dokumente: Consultation on Church Union in: *Midstream* Vol. VI, Nr. 3 (1967) und: Die Stellung der Bekenntnisfamilien in der ökumenischen Bewegung in: *Ökumenische Diskussion*, Band IV, Nr. 1.

der Heilige Stuhl, vielleicht in Konsultation mit den Konferenzen, zuständig? Der Zweifel darf aber nicht zu weit getrieben werden. Die Entwicklung, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingesetzt hat, drängt auf größere Selbständigkeit und Mitverantwortung der einzelnen Kirchen. Während die römisch-katholische Theologie früher in der Ekklesiologie immer vom Zentrum ausgegangen war, wird jetzt mit einem Mal eine Ekklesiologie der lokalen Kirche entfaltet. Die Kirche wird weit mehr als früher als Gemeinschaft lokaler Kirchen verstanden. Jede muß ihre Verantwortung gegenüber dem Ganzen wahrnehmen. Die ekklesiologische Bedeutung des Primates wird damit nicht gelehnet. Die Beziehungen der Kirchen zueinander müssen aber nicht notwendigerweise über das Zentrum laufen. Das Papsttum muß vielmehr dazu beitragen, daß die Kirchen in direkte Beziehungen zueinander treten. Muß bei dieser Betonung nicht auch die Selbständigkeit und Mitverantwortung der bischöflichen Konferenzen wachsen?

Muß aber nicht auf Seiten des Ökumenischen Rates der Begriff der Autonomie neu geprüft werden? Ist er wirklich voll angemessen, und wird damit nicht die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft, die eine Kirche mit anderen verbindet, zu niedrig eingeschätzt? So sehr es gelten muß, daß jede Mitgliedskirche die Vollmacht der Entscheidung haben muß, muß auch die Verantwortung respektiert werden, die sie auf Grund ihrer ekklesiologischen Überzeugungen ihren Schwesterkirchen schuldet. Die Satzung über die Notwendigkeit der Autonomie hat einen bestimmten Sitz im Leben. Sie wurde formuliert, um die Selbständigkeit und Mitverantwortung der jungen Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika zu fördern. Mutter- und Tochterkirchen sollten durch diese Vorschrift genötigt werden, ihre Beziehungen zu prüfen. Behielten die sendenden Kirchen und Gesellschaften die Verantwortung nicht zu lange in den Händen? Schreckten die jungen Kirchen nicht zu lange vor der Autonomie zurück? Die Satzung hat in dieser Zielsetzung auch für die römisch-katholische Kirche ihren guten Sinn. Wenn aber das Problem von Gemeinschaft und Autonomie im allgemeinen erfaßt werden soll, müßte sie überdacht und erweitert werden.

#### *4. Wie zusammen reden?*

Könnte sich der Ökumenische Rat, nachdem die römisch-katholische Kirche ihm beigetreten ist, nach wie vor auf dieselbe Weise äußern? Müßte der Stil der gemeinsamen Aussagen nicht in mehr als einer Hinsicht anders werden? Manche römisch-katholischen Christen machen aus ihren Bedenken keinen Hehl. Ist der Ökumenische Rat in seinen Äußerungen nicht zu selbständig? Nimmt er nicht zu wenig Notiz von den Überzeugungen seiner Mitgliedskirchen? Zielt er nicht zu wenig darauf, daß seine Erklärungen von ihnen übernommen und

bekräftigt werden können? Gewiß, der Ökumenische Rat erhebt in der Regel überhaupt nicht den Anspruch, im Namen seiner Mitgliedskirchen zu reden. Die meisten Äußerungen und Texte haben nicht mehr „Autorität als das Gewicht der Weisheit, die ihnen innewohnt“. Müßte er aber nicht gerade darum alle Anstrengungen unternehmen, um die Mitgliedskirchen an seinen Erklärungen zu beteiligen? Manche römisch-katholischen Kritiker zeigen sich erstaunt über die Tatsache, wie verhältnismäßig unbekümmert gewisse Erklärungen zustande kommen. Denn werden sie nicht im Handumdrehen doch als die Stimme der Kirchen ausgegeben, und werden sie nicht vor allem von der außenstehenden Welt als solche verstanden?

Die römisch-katholische Kirche muß diesen Stil der Äußerung in besonderem Maße als Schwierigkeit empfinden. Sie hat ihren eigenen Stil. Das Gewicht des Papsttums verleiht allen ihren Erklärungen auf der universalen Ebene besonders solennen und verpflichtenden Charakter. Sie hat darum die Neigung, auch vom Ökumenischen Rat Erklärungen ähnlichen Charakters zu erwarten. Wie schwer können sich manche römisch-katholischen Theologen an die Einsicht gewöhnen, daß Berichte von Vollversammlungen nicht dasselbe wie Enzykliken oder konziliare Dekrete sind! Kann sich aber die römisch-katholische Kirche unter diesen Umständen in den Ökumenischen Rat einfügen? Müßte nicht ein Konflikt entstehen, und würde sie sich nicht durch Äußerungen des Ökumenischen Rates, gerade weil sie sie ernster nähme als manche Mitgliedskirchen, kompromittiert fühlen? Würde sie nicht Texte fordern, die für sie völlig annehmbar sind?

Niemand wird die Berechtigung dieser Kritik völlig bestreiten wollen. Manche nicht-römischen Christen werden sie vielleicht sogar mit noch mehr Nachdruck erheben. Es muß aber zugleich auch gesehen werden, von welchen Schwierigkeiten sie umgeben ist. Jedermann wird zwar die Forderung unterschreiben, daß Äußerungen sorgfältiger vorbereitet, daß kompetente Berater vermehrt herangezogen und Kirchen und kirchliche Gruppen regelmäßiger konsultiert und informiert werden müßten. Die Qualität einer Äußerung kann nie zu groß sein! Muß aber der Ökumenische Rat nicht auch die Möglichkeit haben, sich unabhängig von seinen Mitgliedskirchen zu äußern? Müssen „die Kirchen in Beratung“ nicht zu andern Ergebnissen kommen als die einzelnen Kirchen für sich? Ist es nicht um der Erneuerung der Kirchen willen entscheidend, daß der Ökumenische Rat Formulierungen wagt, die seine Mitgliedskirchen herausfordern? Muß er sich nicht auf ein Terrain begeben können, auf dem sich seine Mitgliedskirchen noch nicht befinden? Der Ökumenische Rat hat für manche nur dann eine Berechtigung, wenn er in der Lage ist auszusagen, was nicht ohnehin von allen gesagt wird, wenn er qualifizierten Stimmen zum Durchbruch zu verhelfen vermag, wenn er in Konflikten Stellung bezieht. Sie verzeihen ihm eher Irrtum als Vorsicht.

Die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche würde in dieser Hinsicht ein ernstes Problem aufwerfen. Müßte der Ökumenische Rat nicht schwerfällig werden? Müßte er nicht auf Risiken verzichten und damit noch mehr der Kritik verfallen, der er schon heute gelegentlich ausgesetzt ist? Könnte er noch etwas anderes äußern, als was die römisch-katholische Kirche zu äußern bereit ist, und wäre er damit noch etwas anderes als die Verlängerung oder gar das Echo der solennen Äußerungen dieser Kirche?

Wie können derart verschiedene Erwartungen zugleich erfüllt werden? Wie kann vermieden werden, daß gemeinsame Äußerungen Quelle von immer neuen Auseinandersetzungen und Enttäuschungen werden? Einzig dadurch, daß der Ökumenische Rat bewußt *verschiedene* Weisen der Äußerung in seiner Mitte möglich macht. Während auf der einen Seite ein Typus von Äußerungen entwickelt werden muß, bei dem auf die ausdrückliche Zustimmung der Mitgliedskirchen größtes Gewicht gelegt wird, muß auf der andern Seite Raum für Äußerungen offengelassen werden, die eher den Charakter des Vorläufigen, des Vorschlags, des Versuchs und der Diskussion haben. Darüber hinaus muß auch bestimmten Gruppen und Bewegungen die Möglichkeit gegeben werden, sich in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates zum Worte zu melden. Die Stimme des Protestes und die weiterführenden Forderungen begrenzter Minoritäten dürfen nicht verlorengehen. Wenn nur klar und konsequent zwischen diesen verschiedenen Gattungen und Stufen unterschieden wird, kann für alle diese Weisen der Äußerung zugleich Platz sein.

Der Ökumenische Rat könnte zur Überwindung dieser Schwierigkeit dadurch beitragen, daß er eine Methode entwickelt, wie Texte erarbeitet werden können, die die Zustimmung der Kirchen haben und darum als für sie repräsentativ angesehen werden können. Die Möglichkeit müßte geschaffen und konsequent benützt werden, die Kirchen zu bestimmten Fragen, die Lehre, kirchliches Leben oder ethisches Engagement betreffen, zu befragen. Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat würde die Verpflichtung in sich schließen, zu solchen Befragungen Stellung zu nehmen. Sobald ein solcher Text vorliegt, würde eine Stellungnahme auch von der römisch-katholischen Kirche erwartet. Sie müßte dann durch die ihr eigenen Strukturen eine Entscheidung herbeiführen. Sobald aber Texte einer anderen Gattung vorliegen, könnte sie auf eine ausdrückliche Stellungnahme verzichten. Sie könnte sie als Bestandteil der Diskussion betrachten, die auch in der römisch-katholischen Kirche vor sich gehen muß. Die römisch-katholische Kirche hat im Laufe des Zweiten Vatikanischen Konzils neue Weisen der Äußerung auf universalere Ebene entwickelt. Kann sie nicht auch durch die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung dazu geführt werden, die Berechtigung noch anderer Weisen anzuerkennen und mit ihnen entsprechend umzugehen?

## 5. Kirche als Staat

Das Problem des Vatikanischen Staates kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Es sei hier in erster Linie erwähnt, damit es nicht verschwiegen wird. Die Tatsache, daß die zentrale Leitung der römisch-katholischen Kirche unter Umständen auch als Staat in Erscheinung treten und als solcher im Verkehr mit anderen Staaten und internationalen staatlichen Organisationen wirksam werden kann, stellt offensichtlich eine erhebliche Schwierigkeit dar. Die römisch-katholische Kirche handelt damit auf einer Ebene, auf der keine andere Kirche handelt und zu handeln wünscht. Sie unterhält diplomatische Beziehungen mit anderen Staaten. Sie verfügt über eine besondere Art der Vertretung in einzelnen internationalen Organisationen. Gewiß, sie betont heute die geistliche Funktion dieses geschichtlich gewordenen, inzwischen politisch bedeutungslosen Staates. Die Strukturen sind dennoch die Strukturen eines Staates, und es stellt sich die Frage, ob eine Kirche überhaupt auf diese Weise handeln kann. Vor allem: wie kann es bei dieser Verschiedenheit zu gemeinsamem Handeln in einer Gemeinschaft von Kirchen kommen?

Ein Fortschritt könnte bereits erzielt werden, wenn die römisch-katholische Kirche die Aussage noch klarer werden ließe, daß sie nicht als Staat zu handeln wünscht. Das Vatikanische Konzil hat in einem seiner Texte erklärt, daß zwischen Kirche und Staat klar unterschieden werden müsse. Die Kirche kann nicht zum Staate werden. Man könnte die zugespitzte Frage stellen: Wie wird zwischen Kirche und Staat im Vatikanischen Staate unterschieden? Sie könnte weiter zur Klärung beitragen, wenn sie nähere Auskunft darüber gäbe, inwieweit der Staat für die Ausübung internationaler Verantwortung überhaupt notwendig ist. Könnte bloße Exterritorialität nicht dasselbe leisten – vielleicht noch wirksamer? Wenn der Staat ausdrücklich nur diese Bedeutung hat, wäre es nicht möglich, sich von manchen der durch die Geschichte des Kirchenstaates geprägten Formen freizumachen und gemeinsam nach den heute angemessenen Formen internationaler kirchlicher Verantwortung zu suchen? Der Ökumenische Rat ist nicht auf irgendwelche Strukturen internationaler Aktivität grundsätzlich festgelegt. Ein Gespräch darüber, wie sie am angemessensten gestaltet werden sollen, ist darum durchaus möglich.

## 6. Ungleiche Zahlen, Majorität und Minorität

Wenn die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat beitrifft, würde sofort ein höchst delikates zahlenmäßiges Problem entstehen. Die römisch-katholische Kirche ist größer nicht nur als jede andere Mitgliedskirche, sondern auch als jede andere Konfession, die am Ökumenischen Rat beteiligt ist. Sie umfaßt ungefähr die Hälfte der gesamten Christenheit. Wie kann da eine wirkliche

Gemeinschaft zustande kommen? Würde nicht diese eine Kirche überwiegen, und würden nicht die kleineren Kirchen mit ihrem besonderen Zeugnis erdrückt werden? Oder gibt es einen Weg, die Schwierigkeiten, die aus der zahlenmäßigen Ungleichheit erwachsen, zu überwinden?

Zwei Bemerkungen allgemeiner Natur sind hier notwendig. Die erste richtet sich an die Majorität. Wenn eine Gemeinschaft der Kirchen zustande kommen soll, darf die zahlenmäßige Stärke nicht ausschlaggebend sein. Entscheidend ist, daß die verschiedenen Kirchen mit ihren verschiedenen Überzeugungen und Gaben zur Geltung kommen können. Die Verschiedenheiten müssen in genügender Stärke vertreten sein. Einzig auf diese Weise können auch die Gemeinsamkeiten überzeugend zum Ausdruck gebracht werden. Die großen Kirchen können darum nicht im Verhältnis ihrer zahlenmäßigen Stärke vertreten sein. Sie müssen um der ökumenischen Bewegung willen den kleineren Kirchen einen verhältnismäßig größeren Raum gewähren. Dies ist bereits heute im Ökumenischen Rat der Fall. Käme die römisch-katholische Kirche dazu, müßte noch mehr darauf geachtet werden. Die römisch-katholische Kirche hat im Dekret über den Ökumenismus den Grundsatz *par cum pari* anerkannt. Die Intention dieses Grundsatzes besteht genau darin, den Partner über seine zahlenmäßige Stärke hinaus ernst zu nehmen; die römisch-katholische Kirche wird darum ohne weiteres die Notwendigkeit einer gewissen Beschränkung anerkennen. Es ist einzig notwendig, daß sie sich den Grundsatz *par cum pari* wirklich aneignet.

Die zweite, vielleicht noch wichtigere Bemerkung richtet sich an die Minoritäten. Es ist wichtig, daß sich jede Kirche ihrer wirklichen zahlenmäßigen Stärke oder Schwäche bewußt ist. Was stellen sie im Blick auf die gesamte Christenheit dar? Die ökumenische Bewegung muß das Verhältnis der Kräfte so sichtbar werden lassen, wie es in Wirklichkeit liegt. Kirchen, die in Wirklichkeit Minoritäten sind, müssen sich auch als solche erkennen und diese Erkenntnis geistlich verarbeiten. Gerade darum ist es wünschenswert, daß die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rate beitrifft. Das wahre Verhältnis der Kräfte würde dadurch weit klarer sichtbar werden. Kirchen, die sich bisher als Majoritäten fühlen konnten, würden unausweichlich zu der Einsicht geführt, daß sie im Grunde nur eine konfessionelle und geographische Minorität sind. Ist aber diese Einsicht nicht heilsam, und wird vielleicht die „Invasion“ der römisch-katholischen Kirche von vielen nur darum befürchtet, weil genau diese einschneidende Einsicht droht? Sind einzelne Kirchen vielleicht am Ökumenischen Rat darum interessiert, weil er ihnen gegenüber der römisch-katholischen Kirche über ihre zahlenmäßige Stärke hinaus Gewicht verleiht? Gewiß, sie müssen ihre Stimme hörbar machen können. Sie würden aber ihrer eigenen Sache einen schlechten Dienst erweisen, wenn sie versuchten, sich größer zu machen, als sie in Wirklichkeit sind. Eine

Minorität kann ein wirksameres Zeugnis ablegen, wenn sie sich auch als solche weiß.

Das Problem der Zahlen kann auf Grund dieser Überlegungen eine Lösung finden. Die Vertretung jeder Konfession in der Vollversammlung und auf allen anderen Ebenen dürfte im einzelnen festzusetzende Maximalzahlen nicht übersteigen. Entsprechende Zahlen müßten auch für die einzelnen Mitgliedskirchen festgelegt werden. Umgekehrt müßte auch den kleinsten Kirchen eine Vertretung in der Vollversammlung zugestanden werden.

### *7. Partner, die einander noch wenig kennen*

Die Kontakte zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen haben in den vergangenen Jahren rasche Fortschritte gemacht. Der Beitritt der römisch-katholischen Kirche würde dennoch Partner zueinander in Beziehung bringen, die einander in vieler Hinsicht noch kaum kennen. Die Kontakte sind vornehmlich auf Länder mit konfessionell gemischter Bevölkerung beschränkt geblieben. Nur eine verhältnismäßig kleine Schar hat bisher Gelegenheit gehabt, die römisch-katholische Kirche in ihrer Vielfalt kennenzulernen. Der Beitritt der römisch-katholischen Kirche würde darum für manche trotz aller ökumenischen Kenntnisse eine Überraschung darstellen. Seiten der römisch-katholischen Kirche würden sichtbar, derer sie sich vorher nicht bewußt gewesen waren. Mehrere Beispiele könnten dafür genannt werden. Eines der deutlichsten ist vielleicht das Verhältnis zwischen dem Norden und Süden Europas. Ökumenische Begegnungen sind in Frankreich, Deutschland, England, Holland, der Schweiz usw. Gewohnheit geworden. Spielt aber die Christenheit Italiens und Spaniens bereits die ihr entsprechende Rolle in der ökumenischen Bewegung? Werden ihre Besonderheiten und ihr Beitrag erkannt und ernst genommen? Sind hier Gemeinschaft und gemeinsame Sprache bereits möglich? Daß sich das Verhältnis von Nord und Süd in manchen jungen Kirchen widerspiegelt, ist nicht nur von europäischer, sondern von universaler Bedeutung. Man mag einwenden, daß das Verständnis durch die Gemeinschaft der Kirchen zustande kommen werde. Dies ist richtig; es ist aber umgekehrt auch richtig, daß ein größeres Verstehen das Zustandekommen der Gemeinschaft der Kirchen erleichtern würde. Besondere Bemühungen müßten darum daran gewandt werden, nicht nur die Beziehungen zwischen Ost und West, sondern auch zwischen Nord und Süd zu fördern.

Ein anderes, verwandtes Problem stellt sich innerhalb des Ökumenischen Rates. Die Mitgliedskirchen haben im Laufe der Jahre begonnen, sich gegenseitig kennenzulernen. Sie haben ihre Eigenarten entdeckt, sie haben Mißverständnisse weggeräumt, sie haben tiefe, unaufhebbare Beziehungen miteinander hergestellt. Sie kennen einander bisher aber noch kaum in ihrem Verhältnis zur römisch-

katholischen Kirche. Wie verstehen sie sich selbst in der Beziehung zur römisch-katholischen Kirche? Bei der faktischen Bedeutung, die der römisch-katholischen Kirche zukommt, ist es wichtig, daß sie sich darüber verständigen. Der Ökumenische Rat könnte durch die Klärung dieser Frage Wesentliches zur Förderung der ökumenischen Bewegung beitragen.

\* \* \*

Diese Liste von Problemen und Fragen ist nicht vollständig. Jeder einzelne Punkt müßte weiter ausgeführt und weitere Probleme müßten hinzugefügt werden. Dieser erste Versuch soll nur andeuten, auf welche Weise und in welcher Richtung die Diskussion über die Mitgliedschaft weitergeführt werden müßte, wenn sie sich nicht festfahren soll. Die Entscheidung wird nicht sofort fallen können. Diese Einsicht darf aber nicht daran hindern, auf eine Lösung hinzu- arbeiten, die angemessener ist als die gegenwärtigen provisorischen Beziehungen.

## Römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen?

VON THOMAS STRANSKY CSP

Auf Grund der Entwicklungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie sie besonders im Dekret über den Ökumenismus ihren Ausdruck gefunden haben, erkennt die römisch-katholische Kirche die ökumenische Bewegung nicht nur an, sondern fühlt sich auch verpflichtet, in die ökumenische Bewegung einzutreten. Diese neue Situation – die römisch-katholische Kirche in der Bewegung – schafft weit mehr Probleme für das Leben aller christlichen Gemeinschaften als der frühere Zustand – die römisch-katholische Kirche und die Bewegung.

Eines dieser Probleme betrifft den neuen Rahmen für „ökumenische Strukturen“ innerhalb der römisch-katholischen Kirche, innerhalb anderer Kirchen und zwischen den Kirchen. Je schneller sich diese Bewegung vollzieht, um so gefährlicher wird es für die gegenwärtige Maschinerie (z. B. örtliche oder nationale römisch-katholische Kommissionen und Räte von Kirchen, den Stab des ÖRK und den Heiligen Stuhl) sich langsamen Schrittes zu bewegen in der stillschweigenden Überzeugung, die genannten Stellen könnten oder sollten die Bewegung kontrollieren. Die Kirchen müssen vielmehr die Zeichen der ökumenischen Zeit erkennen und flexible Strukturen für die Gegenwart entwickeln (indem sie sogar einige aufgeben und neue schaffen), um die ökumenische Arbeit zu fördern und ihr eine positive prophetische Führung zuteil werden zu lassen.

Nach Dr. Visser't Hooft liegt die Betonung im gegenwärtigen Stadium der Beziehungen zwischen ÖRK und der römisch-katholischen Kirche auf „dem ersten wichtigen Schritt: den jahrhundertealten sterilen Gegensatz zu überwinden und zu einer nicht bloß neutralen Koexistenz, sondern zu einer positiven Proexistenz zu gelangen, indem beide die Verantwortung für den geistlichen Einfluß übernehmen, den sie aufeinander ausüben, und zusammenarbeiten außer in Fällen, wo tiefe Gegensätze der Überzeugung uns nötigen, getrennt zu handeln“<sup>1</sup>.

Die von vielen heute gestellte Frage lautet: Sind nicht der ÖRK und die römisch-katholische Kirche an dem Punkte der Proexistenz angelangt, wo sich die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche empfiehlt, wenn nicht sogar geboten ist? Die bis heute gegebenen verwirrenden, manchmal einander widersprechenden, aber immer allgemein gehaltenen Kommentare scheinen nicht länger zu befriedigen. Ohne offene und genügend ausgeführte pro- und contra-

Antworten könnten die Zyniker über die „Hindernisse“ lächeln, die sie nicht als solche sehen, und folgendes Zitat bringen: „Die Hindernisse auf dem ökumenischen Weg sollten unseren Gehorsam auf die Probe stellen, aber nicht unseren Fortschritt hindern“<sup>2</sup>.

Ich habe die Frage der römisch-katholischen Mitgliedschaft im ÖRK unter folgenden Gesichtspunkten untersucht:

- I. Allgemeine Grundsätze,
- II. Das theologische Problem der Mitgliedschaft und
- III. Probleme organisatorischer und seelsorgerlicher Natur.

Ich hoffe, sehr klare Probleme vorlegen zu können. Ich beabsichtige jedoch nicht, klare Antworten zu geben. Vielleicht kann dieser Versuch wenigstens eine verantwortliche Diskussion über die Komplexität der Frage anregen und Vorschläge für solche neuen Formen von Beziehungen zu Nichtmitgliedern hervorbringen, die realistischer Ersatz für die gegenwärtigen Bedingungen sein können, welche legitimerweise – und in einigen Fällen illegitimerweise – den gegenwärtigen Zustand zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK gefrieren lassen.

Die vorliegende Positionsskizze bietet natürlich – und ich bitte dies zu beachten – nur persönliche Überlegungen. Sie gibt in gar keiner Weise die Meinung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK wieder oder auf römisch-katholischer Seite die Position des Sekretariats für die Einheit im Vatikan<sup>3</sup>.

## I.

### *Allgemeine Grundsätze*

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, während die römisch-katholische Kirche eine Kirche ist“<sup>4</sup>. Keiner von beiden ist die ökumenische Bewegung, denn diese ist größer als jedes ihrer Werkzeuge oder jede ihrer Manifestationen. Die verschiedenen Kirchen, konfessionellen Weltbünde, lokalen und nationalen Räte, CVJM/CVJF, Christliche Studentenvereinigungen, Gemeinden am Ort usw., alle leisten jeder auf seine Weise und nach seinen eigenen ekklesiologischen Prinzipien einen Beitrag zur Existenz und Ausrichtung der ökumenischen Bewegung. Wenngleich man den ÖRK zu Recht als ein *bevorzugtes* Werkzeug und Manifestation der begnadeten Bewegung ansehen kann, „so gibt es aber zahlreiche andere Möglichkeiten, durch die die Kirchen zusammenwachsen“<sup>5</sup>. Diese Unterscheidung hat ihre direkten Auswirkungen auf die allgemeinen Grundsätze der Mitgliedschaft oder Nicht-Mitgliedschaft jeder Kirche im ÖRK.

1. Eine Kirche ist dadurch, daß sie nicht Mitglied ist, nicht *ipso facto* anti-, a- oder weniger „ökumenisch“. Und auch der ÖRK ist nicht *ipso facto* anti-, a- oder weniger „ökumenisch“, weil er entschieden hat, daß zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine Kirche nicht Mitglied werden sollte.

2. Nicht-Mitgliedschaft bedeutet nicht, daß die Gründe für eine Nichtteilnahme notwendigerweise *theologischer* Natur sind und auf einem grundsätzlich anderen „Verständnis“ von Ökumenismus beruhen.

3. Mitgliedschaft im ÖRK weist die Mitgliedskirche nicht *ipso facto* als „ökumenisch“ aus oder zeigt an, daß diese Kirche jetzt alle ausgesprochenen oder unausgesprochenen ökumenischen Verfahrensweisen des ÖRK teilt.

4. Nicht-Mitgliedschaft könnte das Vorhandensein starker anti-ökumenischer Überzeugungen oder Indifferenz wenigstens bei dem Durchschnitt des Kirchenvolkes und/oder den Leitungsgremien der betreffenden Kirche bedeuten. Oder sie könnte das Vorhandensein einer radikal anderen theologischen Überzeugung über jeden oder alle der drei Aspekte des Ökumenismus bedeuten – der Zielvorstellung, der Begründung für das Anstreben dieses Zieles und des Programmes zur Verwirklichung der Zielvorstellung<sup>6</sup>.

5. Nicht-Mitgliedschaft kann auch bedeuten, daß trotz fehlender theologischer Unterschiede im gegenwärtigen Augenblick *seelsorgerliche* und/oder *organisatorische* Schwierigkeiten vorhanden sind. Und solche Schwierigkeiten kann man nicht nur in der Nicht-Mitgliedskirche, sondern auch im ÖRK zum gegenwärtigen Zeitpunkt seiner historischen Entwicklung antreffen. In diesem Sinne gibt es also keine rechtlichen (*de jure*), sondern nur *de facto* Schwierigkeiten in der Frage der Mitgliedschaft.

6. Nicht-Mitgliedschaft im gegenwärtigen Augenblick auf Grund der unter 4. und 5. aufgeführten Gründe kann Pflicht beider sein, d. h. der betreffenden Kirche und des ÖRK, und zwar Pflicht, gerade um der ökumenischen Sache und einem ihrer Hauptinstrumente – dem ÖRK – zu dienen.

7. Nicht-Mitgliedschaft bedeutet nicht, daß der ÖRK handeln sollte, als ob jene Kirche nicht existierte, oder daß jene Kirche sich als aller christlichen Verantwortung gegenüber dem ÖRK frei und ledig betrachten sollte. Nicht-Mitgliedschaft schließt eine positive dynamische Beziehung zwischen jener Kirche und dem ÖRK nicht aus. Tatsächlich verpflichtet Nicht-Mitgliedschaft beide, jene Kirche und den ÖRK, beständig nach neuen Formen von „Nicht-Mitgliedschaft“-Beziehungen zu suchen, Formen, die mit dem Tempo der ökumenischen Entwicklung Schritt halten und gerade diejenigen Bedingungen schaffen helfen, die die gegenwärtigen Mitgliedschaftsschwierigkeiten verschwinden lassen. Diese neuen „mittleren Wege“ oder Katalysatoren können sogar organisatorische Veränderungen (in Verfassung und Satzungen) verlangen.

## II.

### *Das theologische Problem der Mitgliedschaft*

1. „Alle diejenigen Kirchen können in den Ökumenischen Rat der Kirchen gewählt werden, die ihrer Zustimmung zu der Basis Ausdruck geben . . . und den Maßstäben entsprechen, die die Vollversammlung oder der Zentralausschuß bestimmen“ (Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, II). Verständlicherweise sind niemals Maßstäbe für eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche definiert worden. Aber die Frage bleibt für die römisch-katholische Kirche bestehen: Kann die römisch-katholische Kirche der Basis zustimmen?

Die Basis bringt den Bekenntnischarakter der Beziehung der Kirche zu ihrem Herrn und ihrer Beziehung zur Heiligen Schrift zum Ausdruck und anerkennt die Existenz einer gemeinsamen Berufung der Kirchen, einem gemeinsamen Pfad zu folgen.

Der Begriff „Kirchen“ ist vage. *Rechtlich* schließt er „solche Denominationen“ ein, „die sich aus autonomen örtlichen Gemeinden zusammensetzen“ (Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, I). Eine autonome Kirche wird folgendermaßen beschrieben: „Eine autonome Kirche ist eine solche, die bei aller Anerkennung der wesensmäßigen wechselseitigen Verbundenheit der Kirchen, zumal der Kirchen gleichen Bekenntnisses, keiner anderen Kirche für die Gestaltung ihres eigenen Lebens verantwortlich ist. Diese Unabhängigkeit muß auch bestehen hinsichtlich der Ausbildung, Ordination und Unterhaltung der Träger des geistlichen Amtes . . .“ (Satzungen I, 3a). Die Satzungen sagen nichts über die offensichtliche Spannung zwischen der wesensnotwendigen Interdependenz der Kirche derselben Konfession und der Tatsache, daß eine autonome Kirche keiner anderen Kirche gegenüber verantwortlich ist. Der Rechtsgrundsatz in der Verfassung und den Satzungen sieht nur Denominationen vor, die sich aus ausreichend stabilen und großen Gemeinschaften in einem bestimmten Territorium (gewöhnlich dem Gebiet einer Nation) zusammensetzen — was gewiß keine *theologische* Beschreibung von „Kirche“ ist. (Man kann die Hypothese eines anders organisierten ÖRK aufstellen, d. h. eines ÖRK, in dem die Mitgliedskirchen durch konfessionelle Weltbünde und Räte vertreten werden.)

Die Struktur der römisch-katholischen Kirche, so scheint es, stimmt wenigstens mit den Minimalforderungen rechtlich autonomer nationaler Kirchen überein, besonders im Hinblick auf die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte Schaffung von nationalen Bischofskonferenzen<sup>7</sup>. Abgesehen von ihrer theologischen Basis ist die rechtliche Beziehung dieser Konferenzen zum Heiligen Stuhl eine Anerkennung der „wesensmäßigen wechselseitigen Verbundenheit der Kirchen, zumal der Kirchen gleichen Bekenntnisses“ (Satzungen I, 3a).

Sogar unter den gegenwärtigen Mitgliedskirchen gibt es keine identische Autonomie, weil es „Unterschiede in unserem Verständnis dessen gibt, was mit Konfession oder Denomination bezeichnet wird“. Die Orthodoxen z. B. gehen mit den römischen Katholiken zusammen in der Ablehnung einer einfachen Unterscheidung zwischen „Kirche“ und „Konfession“; denn beide verstehen die Kirche als wesensmäßig ungeteilt<sup>8</sup>. Nichtsdestoweniger ist die „wesensmäßige wechselseitige Verbundenheit der Kirchen“ *innerhalb* der römisch-katholischen Kirche einmalig unter den christlichen Gemeinschaften und schafft darum ein einmaliges Problem für die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen. Ich werde später darauf zurückkommen.

Es ist nicht klar, was für einen Schritt in den Bereich des *theologischen* Urteils die Toronto-Erklärung von 1950 vollzieht, wenn sie das Wort „Kirchen“ so benutzt: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der Heiligen Katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird . . .“ (IV, 4). „Sind der Meinung“ nuanciert das Urteil<sup>9</sup>. Der ÖRK „präjudiziert nicht das ekklesiologische Problem“. Der ÖRK als solcher „kann auf keinen Fall zum Instrument einer bestimmten Konfession oder Schule werden, ohne seinen Daseinszweck zu verleugnen“. Demzufolge ist „innerhalb des Ökumenischen Rates Raum für die Ekklesiologie jeder Kirche, die bereit ist, am ökumenischen Gespräch teilzunehmen, und die sich die Grundlage des Ökumenischen Rates . . . zu eigen macht“ (III, 3). Diese großzügige Stellungnahme setzt voraus, daß die Ekklesiologie jeder Kirche außerhalb ihrer eigenen sichtbaren Grenzen als Kirche wenigstens eine gewisse ekklesiale Realität in den anderen christlichen Gemeinschaften anerkennt, auch wenn daraus nicht folgen muß, daß die anderen „Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes“ sind (IV, 4). („Im wahren und vollen Sinne des Wortes“ wird nicht näher beschrieben.)

Auf Grund der zuletzt zitierten Sätze konnte Oliver S. Tomkins sogar in Toronto keinen Grund sehen, „warum die Kirche von Rom nicht zum Rat gehören sollte“<sup>10</sup>. Einige römisch-katholische Kritiker waren anderer Meinung. Sie behaupteten, daß der nicht-römisch-katholische Christ als Individuum in der Tat am neuen Leben in Christus Anteil habe, daß der Heilige Geist ihm jedoch seine Gnade nicht *wegen* seiner Religionsgemeinschaft, sondern *trotz* seiner Religionsgemeinschaft verleihe; die Gemeinschaft *als solche* spielt dabei keine entscheidende christliche Rolle. Das Zweite Vatikanische Konzil hat jedoch diese starre Beurteilung abgelehnt. Der Prozeß des Anteilhabens und der Manifestation der Gaben Christi in seinem Geiste findet nicht außerhalb der Gemeinschaft des einzelnen oder ihr zum Trotz statt, sondern *innerhalb* seiner eigenen Gemeinschaft und *mit ihrer Hilfe*. Gewiß können diese nicht-römisch-katholischen Gemeinschaften als solche in verschiedenem Grade mangelhaft sein, weil ihnen die

Fülle der Mittel fehlt und „sie sich nicht jener Einheit erfreuen, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu einem Leibe wiedergeboren hat“. Aber sie sind dennoch nicht „ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“; denn der Geist Christi gebraucht sie als „Mittel des Heiles“ (*media salutis*)<sup>11</sup>.

Ich möchte hinzufügen, daß sich seit 1950 in der ökumenischen Ekklesiologie nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern auch innerhalb des ÖRK eine Entwicklung vollzogen hat. Durch diese Entwicklung sind die verschiedenen Feststellungen und Annahmen in der Toronto-Erklärung überholt. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil das Erste Vatikanische ergänzt, könnte es dann nicht auch eine zweite Toronto-Erklärung geben? (Es wäre ein aufschlußreiches Experiment, wenn man eine Gruppe römisch-katholischer Theologen die Toronto-Erklärung *mutatis mutandis* neuschreiben lassen würde.)<sup>12</sup>

### *Ergebnis:*

*De jure*, d. h. von einer streng formalen Interpretation der Verfassung und der Satzungen des ÖRK und der Toronto-Erklärung von 1950 her, gibt es sowohl von römisch-katholischer Seite als auch von seiten des ÖRK kein *rechtlisches* Hindernis für eine römisch-katholische Mitgliedschaft im ÖRK<sup>13</sup>.

2. Obgleich die Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche und ihre Prinzipien des Ökumenismus eine Mitgliedschaft im ÖRK *de jure* nicht ausschließen, können römisch-katholische Theologen doch weitere Fragen stellen, und zwar nun nicht in bezug auf eine so und so formulierte Verfassung, sondern im Hinblick auf die geschichtliche und soziologische Realität des ÖRK, die sich nicht notwendigerweise aus der Verfassung ergibt. Die durch Beschlüsse des ÖRK auf empirischem Wege geschaffenen Normen (z. B. Mehrheitsabstimmung über Lehrfragen, auch wenn die Entschließungen nur „zum Studium und zur Stellungnahme durch die Kirchen“ bestimmt sind, die Art und Weise der Behandlung von Glaubensfragen oder Erklärungen zu diesem Problem), das spontane Vokabular (z. B. „Glauben“, „universale Kirche“, „Sünde der Kirche“), missionarische Formen (z. B. gemeinsames Handeln in der Mission) — all dies enthüllt die Vorherrschaft protestantischer Denkformen.

Die römisch-katholische Kirche könnte das unangenehme Gefühl haben, nicht „zu Hause“ zu sein, in einen theologischen Rahmen einzutreten, der der römisch-katholischen Kirche aufgenötigt wird, nicht aus einem bösen Willen des ÖRK heraus, sondern wegen des Wesens der frühen ökumenischen Bewegung im allgemeinen und der bisherigen Tradition des ÖRK im besonderen. Andererseits könnte dieses unwohle Gefühl Teil jenes „Sterbens“ sein, das von der römisch-katholischen Kirche gefordert wird, und auch Teil des „Sterbens“ der protestantischen Kirchen, wenn sie ihrerseits das erleben, was man in der römisch-katholischen Besorgnis als authentisch ansehen darf.

Ogleich man oft von dem „Unbehaglichkeitsgefühl“ der Orthodoxen im ÖRK gegenüber ihren protestantischen Brüdern hören kann, so spricht man doch weniger von dem Unbehaglichkeitsgefühl der Protestanten angesichts der orthodoxen Präsenz. Aber welche Kirche — sei sie nun protestantischer, römisch-katholischer oder orthodoxer Herkunft — sollte sich überhaupt in der Dynamik der ökumenischen Bewegung wohlfühlen?

3. Die einzige Kirche, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt der ökumenischen Bewegung offiziell ihre eigenen ekklesiologischen Prinzipien zur Frage des Ökumenismus formuliert und detaillierte pastorale Richtlinien für ihre Gläubigen ausgearbeitet hat, ist eine Nicht-Mitgliedskirche — die römisch-katholische Kirche. Keine Mitgliedskirche hat bisher als Kirche ihre *theologischen* Überlegungen über ihre eigene Rolle in der Bewegung im allgemeinen oder im ÖRK, einem der bevorzugten Dienstinstrumente der ökumenischen Bewegung, in einem Dokument niedergelegt. Weiter muß festgestellt werden, daß keine Mitgliedskirche oder Konfessionsfamilie, abgesehen von allgemeinen Erklärungen einer bilateralen Politik, ihre gegenwärtige *ekkesiale* Einstellung zur römisch-katholischen Kirche *innerhalb* des Kontextes der *gesamten* ökumenischen Bewegung analysiert hat<sup>14</sup>. Es ist deshalb für einen römisch-katholischen Außenseiter äußerst schwierig, die ekklesiologischen Voraussetzungen der Mitgliedskirchen im Hinblick auf die ökumenische Schau des ÖRK gegenüber der römisch-katholischen Kirche auszuwerten.

Die Botschaft der Vollversammlung von Neu-Delhi erklärte: „Gemeinsam müssen wir die Fülle der christlichen Einheit suchen. Dazu brauchen wir jedes Glied der christlichen Familie, aus der östlichen und westlichen Tradition, aus alten und jungen Kirchen . . . Unsere Brüder in Christus werden uns gegeben und nicht von uns gewählt. In einigen Punkten erlauben uns unsere Überzeugungen noch nicht, gemeinsam zu handeln . . . Aber laßt uns überall das ausfindig machen, was wir schon jetzt gemeinsam tun können . . .“<sup>15</sup>. Und der Bericht der Einheitssektion von Neu-Delhi unterstreicht, daß „. . . der Ökumenische Rat der Kirchen nicht versuchen darf, die Autonomie irgendeiner Mitgliedskirche zu verletzen. Der Rat soll auch keine offiziellen Erklärungen über die Einheit abgeben, die den anerkannten Lehren von Mitgliedskirchen entgegengesetzt sind. Ebensowenig darf er versuchen, irgendeine bestimmte Auffassung der Einheit durchzusetzen“<sup>16</sup>.

Kann die römisch-katholische Kirche sicher sein, daß alle Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen diese Überzeugungen teilen? Kann man zwischen den Ekklesiologien der gegenwärtigen Mitgliedskirchen und den ekklesiologischen Voraussetzungen des ÖRK unterscheiden, auch wenn der ÖRK offiziell behauptet, daß, weil er das ekklesiologische Problem nicht präjudiziere, „Raum für die Ekklesiologie jeder Kirche im Ökumenischen Rate sei“? Ein solches Prä-

judizieren wäre der Fall, wenn der ÖRK als solcher die römisch-katholische Ekklesiologie als unvereinbar mit seiner eigenen betrachten würde. Das ist niemals geschehen. Es könnte aber der Fall sein, daß einige Mitglieder annehmen, der ÖRK habe eine grundlegende ekklesiologische Schau, nämlich Einheit um jeden Preis, daß aber die römisch-katholische Kirche keineswegs als wesensnotwendig angesehen werden muß für die „Einheit, die wir suchen“. Einige der Kirchen sind von dieser Schau so überzeugt, daß die Tatsache einer römisch-katholischen Mitgliedschaft selber sie veranlassen würde, aus dem ÖRK auszutreten. Der ÖRK, so könnten sie sagen, muß nach dem Geiste der Verfassung in der Tat ein nicht-römisch-katholisches Forum bleiben.

Die römisch-katholische Kirche, schreibt Vater Paul Verghese, braucht „ihren Anspruch, die eine wahre Kirche zu sein, die Jesus Christus gegründet hat, und ihre eigene Vorstellung von der Einheit der Kirche nicht aufzugeben, um Mitglied des Ökumenischen Rates zu werden. Die orthodoxe Kirche behauptet, die eine, wahre Kirche zu sein, und hält dennoch ihre Mitgliedschaft im ÖRK mit diesem Anspruch für vereinbar. Sie hat ihre eigenen Ansichten über das Wesen der Einheit der Kirche, die für viele Mitgliedskirchen des ÖRK weithin unannehmbar sind“<sup>17</sup>. Aber auch wenn man zugibt, daß die Orthodoxen sogar eine noch strengere Anschauung in der Frage der Identifizierung der orthodoxen Kirche mit der einen, wahren Kirche vertreten als die römisch-katholische Kirche angesichts ihrer eigenen Identifikation<sup>18</sup>, so bleibt doch nichtsdestoweniger die Frage bestehen: Ist die römisch-katholische Kirche noch eine Ausnahme?

4. Römisch-katholische *Nicht*-Mitgliedschaft verzerrt leicht die wahre Situation in einer geteilten christlichen Familie. Viele können leicht, wenn auch zu Unrecht, aus der Mitgliedschaft im ÖRK schließen, daß der tiefste christliche Graben derjenige zwischen der Kirche, die am Papsttum festhält, und denjenigen besteht, die das Papsttum ablehnen. Alle Mitgliedskirchen sind sich jetzt einig in der Ablehnung „päpstlicher Ansprüche“, und Papst Paul VI. selber ist der Meinung, der Papst sei „zweifelloso das ernsteste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus“<sup>19</sup>. Aber hängt die Mitgliedschaft ab von der einheitlichen Zurückweisung durch die gegenwärtigen Mitglieder des ÖRK, ganz besonders dann, wenn es solch ein weites Spektrum von divergierenden, einander sogar widersprechenden Gründen für die hier ausgesprochene Ablehnung gibt (z. B. zwischen den Orthodoxen und Baptisten)?

Für den römischen Katholiken ist ganz gewiß Nicht-Mitgliedschaft selbst ein Zeugnis gegenüber den protestantischen und orthodoxen Traditionen, daß die Sonderrolle des Nachfolgers Petri innerhalb eines bischöflichen Kollegiums nicht nur als eine bloße untergeordnete Tradition zu verstehen ist. Das Papsttum spricht zu den anderen Kirchen in einer positiven Weise gerade durch die Tatsache, daß sie alle es ablehnen! Aber wie absolut ist die Ablehnung? Das Papst-

tum selbst bietet beiden, der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK, ein gemeinsames Studium an, besonders innerhalb des Kontextes der historischen und möglicherweise zukünftigen Entwicklung der „Apostolizität und Katholizität“ in der Kirche<sup>20</sup>. Der tiefste Unterschied besteht nicht zwischen römischen Katholiken auf der einen und Protestanten und Orthodoxen auf der anderen Seite. Der Bruch verläuft vielmehr zwischen dem christlichen Westen und dem christlichen Osten. Die Reformation war eine Krisis innerhalb des christlichen Westens, eine spezifisch westliche Entwicklung, die auf westliche Verhältnisse und Voraussetzungen zurückzuführen ist.

Die meisten Orthodoxen sind der Meinung, daß die ökumenische Bewegung innerhalb des ÖRK immer noch nach Ethos, Struktur, theologischen Problemen und Sprache zu sehr die Gefangene einer spezifisch westlichen Problematik ist. In diesem Sinne ist für die Orthodoxen die ökumenische Problematik zwischen den protestantischen Mitgliedskirchen und der römisch-katholischen Kirche ähnlicher als jene, die zwischen den Protestanten und ihnen selbst besteht. Dennoch neigt man gerade wegen der römisch-katholischen Nicht-Mitgliedschaft dazu, sogar die westliche Problematik nur von der anderen „Hälfte“ her zu sehen, d. h. von den nicht-römisch-katholischen Kirchen des Westens her. Die römisch-katholische Nicht-Mitgliedschaft hilft in der Tat, den gemeinsamen Grund der westlichen protestantisch-römisch-katholischen Tradition gegenüber der östlich orthodoxen Tradition zu verdunkeln.

„Die Orthodoxie stellt durch ihre Existenz selber eine Frage: Was ist zwischen Ost und West geschehen? Wann, wie und warum hat diese Entfremdung angefangen? Wie kann sie geheilt werden? Die Orthodoxie wird nicht müde, uns die Idee einer gemeinsamen Tradition ins Gedächtnis zurückzurufen und bietet sie uns als eine Herausforderung an die gesamte Christenheit an“<sup>21</sup>. Ist es für die Orthodoxie leichter, dieses Zeugnis der römisch-katholischen Kirche auszurichten, wenn diese *außerhalb* des ÖRK bleibt? Offen gesprochen scheint die römisch-katholische Kirche im gegenwärtigen Augenblick sich der Tatsache bewußter zu sein als viele der protestantischen Kirchen, daß der christliche Osten und der christliche Westen ein ganzes Jahrtausend gemeinsamer Geschichte gehabt haben. Nicht-Mitgliedschaft macht es nicht leichter, dieses Bewußtsein *innerhalb* des ÖRK zu artikulieren<sup>22</sup>.

### III.

#### *Organisatorische und seelsorgerliche Probleme*

Von den theologischen Problemen der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche zu schnell sich den technischen Schwierigkeiten zuzuwenden, als ob diese beiden Kategorien streng voneinander getrennt seien, wäre unklug. Spezifisch

organisatorische und seelsorgerliche Probleme sind oft, wie Frère Le Guillou gesagt hat, „die weisen Konsequenzen einer grundlegend dogmatischen Einstellung“. Sogar psychologisch-pädagogische Gründe für und gegen eine Mitgliedschaft zum gegenwärtigen Zeitpunkt stellen einen Bestandteil ökumenischer Geduld dar – einer im tiefsten theologischen und christlichen Tugend. Geduld aber ist verbunden mit christlicher Vorsicht, einer Tugend, die das zu tun wählt, was innerhalb des christlichen Kontextes als die rechte Sache in rechter Weise zur rechten Zeit anzusehen ist.

1. Die römisch-katholische Kirche vertritt ungefähr die Hälfte der gesamten christlichen Familie. Sie ist beinahe so groß wie die Gesamtheit der 232 Mitgliedskirchen des ÖRK. Schon die Tatsache ihrer Größe allein könnte bei kleineren Kirchen Besorgnis auslösen. Würde die römisch-katholische Kirche nicht bald den Rat beherrschen „mit ihrer eindrucksvollen Fülle der Mittel und Führungspersönlichkeiten“<sup>23</sup> – ein riesiger Elefant, der unbeholfen durch ein seit 1948 mit aller Behutsamkeit gepflegtes Gartenbeet stampft? Wird die römisch-katholische Kirche durch ihren Eintritt in der Lage sein, gewissenhaft innerhalb jener Gemeinschaft zu stehen, die verlangt, daß „die Kirchen einander in der Begegnung – ungeachtet ihrer Überzeugungen oder ihrer Größe – als gleichberechtigte Partner ernst nehmen“<sup>24</sup>? Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch der ÖRK respektieren bereits dieses Anliegen. Aber welchen Einfluß würde diese Tatsache der Größe auf eine „angemessene konfessionelle Vertretung“ in den Vollversammlungen (Verfassung V, 1), auf „angemessene konfessionelle Vertretung“ im Zentralausschuß (Verfassung V, 2) und auf „angemessene Berücksichtigung der Konfessionen“ im Exekutivausschuß haben (Satzungen VI, 1d)? Wie viele römische Katholiken würden in Stabspositionen in Genf kommen? Und nicht zu vergessen, welche finanziellen Beiträge der römisch-katholischen Kirche würde man erwarten?

Die römisch-katholische Kirche stellt nicht nur die größte christliche Körperschaft dar, sie erfreut sich gleichzeitig größerer Einheit als irgendeine andere Kirche. Sie erkennt in ihrer Herde nicht dieselbe Art von Autonomie an, die die protestantischen Kirchen gegenwärtig innerhalb ihrer eigenen Konfessionen besitzen oder die die Orthodoxen untereinander hüten. Bedeutet dies, daß die römisch-katholische Kirche nur eine Stimme bekommt? Wenn nein, wie sollte die römisch-katholische Kirche dann „aufgeteilt werden“, um zu einer angemessenen Vertretung zu gelangen? Entsprechend der Zahl der Bischofskonferenzen (sie beträgt etwa 100)? Die Vertretung würde dann ähnlich derjenigen von National- oder Territorialkirchen derselben Konfession sein. Vielleicht könnte man hier noch Anpassungen vornehmen, denen der Heilige Stuhl und die Leitungsgremien des ÖRK leicht zustimmen würden, aber man kann nicht sicher sein, ob solche Vereinbarungen von der großen römisch-katholischen Mitglied-

schaft leicht verstanden werden würden, besonders von einer Reihe von Bischöfen und Priestern, falls die Zahl der römisch-katholischen Vertreter in einem krassen Mißverhältnis zu der angegebenen Zahl römischer Katholiken in der Welt stehen würde, oder wenn sie weniger betragen würde als zum Beispiel die Zahl der Orthodoxen oder der Vertreter der anglikanischen Gemeinschaft oder der Lutheraner.

2. Ich halte das „Zahlen-Problem“ nicht für das schwerwiegendste Problem der organisatorischen Fragen. Das größere Problem könnte entstehen aus der Art von Einheit, wie sie in der römisch-katholischen Vertretung herrscht, und der größeren verpflichtenden Kraft jeder römisch-katholischen Entscheidung in bezug auf Vorschläge des ÖRK.

„Kirchen mit derselben konfessionellen Basis erscheinen oft als eine Kirche oder eine Gemeinschaft auch innerhalb des ÖRK“<sup>25</sup>. Wegen des ausgeprägteren Verständnisses der Glaubenslehren der römisch-katholischen Kirche oder wegen ihrer ausgesprochenen allgemeinen Verfahrensweise würde die römisch-katholische Vertretung häufig in ihrer Stimmabgabe geeint auftreten, wie das jetzt oft bei den orthodoxen Mitgliedern geschieht. Gleichzeitig würden römisch-katholische Mitglieder im Forum des Ökumenischen Rates wegen der gegenwärtigen Gärung innerhalb des Katholizismus gleichermaßen ihren eigenen römisch-katholischen Mitbrüdern sogar radikal widersprechen. Einige römische Katholiken könnten sogar feststellen, daß sie häufiger mit ihren „getrennten“ als mit ihren „vereinigten“ Brüdern übereinstimmen. Wieviel Freiheit der Meinungsverschiedenheit würde *innerhalb* der römisch-katholischen Vertretung gestattet sein und wieviel Freiheit der Meinungen zwischen dieser offiziell ernannten Gruppe und dem Vatikan? Natürlich ist der ÖRK nicht die Kongregation für die Glaubens- und Sittenlehre der Mitgliedskirchen. Die Autorität der Stellungnahmen der Vollversammlung oder des Zentralausschusses zum Beispiel „besteht doch . . . nur in dem Gewicht, welches sie durch die ihnen innewohnende Wahrheit und Weisheit selber haben, und die Veröffentlichung solcher Erklärungen kann nicht bedeuten, daß der Ökumenische Rat irgendeine verfassungsmäßige Gewalt über die ihn konstituierenden Kirchen oder das Recht, für sie zu sprechen, hat oder haben kann“ (Satzungen X, 2). Aber wieviel Spielraum könnten z. B. römisch-katholische Mitglieder des Zentralausschusses haben bei der Diskussion des Problems der Regierungsunterstützung für Projekte der Geburtenkontrolle oder der atomaren Kriegführung, und zwar *bevor* der endgültige Vorschlag römisch-katholischen Leitungsgremien vorgelegen hat, entweder ihren sie unmittelbar entsendenden Mitgliedskirchen (z. B. den Bischofskonferenzen) oder dem Heiligen Stuhl?

Eine weitere Frage: „Jede Kirche behält sich verfassungsmäßig das Recht vor, Äußerungen oder Handlungen des Rates zu ratifizieren oder zu verwerfen“

(Toronto-Erklärung III, 1). Würde ein Bericht oder ein Vorschlag des ÖRK immer vom Heiligen Stuhl in analoger Weise so ausgewertet werden wie sie vom Patriarchen von Konstantinopel, vom Erzbischof von Canterbury oder vom Moderator der Kirche in Südindien zitiert werden? Die Autoritätsstruktur der römisch-katholischen Kirche, die auf dem römisch-katholischen Glauben an das Lehramt (Magisterium) durch bischöfliche Kollegialität beruht (die Bischöfe sind mit und unter dem Bischof von Rom vereinigt), hat einen Vorteil gegenüber allen anderen christlichen Gemeinschaften. Es ist möglich, die ganze römisch-katholische Kirche in der ganzen Welt in einer Weise zu engagieren, wie das kein konfessioneller Weltbund oder Rat tun kann. Auch die Orthodoxen haben heute noch nicht dieselbe Einheit im *Engagement*. Dafür gibt es nicht nur ekklesiologische Gründe. Ein Grund ist auch, daß die panorthodoxe Prosynode oder Synode bisher noch nicht zusammengetreten ist, um zu einem Konsensus über einige theologische und seelsorgerliche Fragen zu gelangen.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, um die gesamte römisch-katholische Kirche zu engagieren. Ich will diese meine Behauptung an einigen Beispielen erläutern.

a) Ein *motu proprio* (Ausführungsbestimmung) des Papstes, der z. B. dekretiert, daß alle Bischöfe innerhalb der Grenzen ihrer Mittel einen Vorschlag des ÖRK für ein gemeinsames christliches Aktionsprogramm zur Beseitigung der Hungersnot in Asien ausführen sollen.

b) Eine Entscheidung einer Kurialbehörde mit päpstlicher Billigung, z. B. ein Brief der Kongregation für die Glaubenslehre — früher das Heilige Offizium — über die Frage des christlichen Zeugnisses und Proselytismus, die größtenteils auf einer Studienarbeit des ÖRK beruht.

c) Eine Anordnung vom Heiligen Stuhl an alle Bischofskonferenzen, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen über einen Vorschlag vom „Ausbildungsfonds für Theologen“ des ÖRK mit dem Hinweis, daß sie sich selbst an diese Entscheidung binden müßten.

d) Ein Beschluß der Bischofssynode. Ich möchte das näher ausführen.

Papst Paul hat eine Bischofssynode eingerichtet, „ein Organ für die universale Kirche, das der (päpstlichen) Autorität direkt und unmittelbar unterstellt ist . . . Es ist die Aufgabe dieser Synode, von ihrem ureigensten Auftrag her zu informieren und Rat zu erteilen.“ Der Papst kann der Synode auch beschließende Kraft verleihen, z. B. wenn es darum geht, „über Fragen der Lehre und der Verfahrensweise im Leben der Kirche Übereinstimmung“ zu erreichen<sup>26</sup>.

Nehmen wir z. B. ein Dokument, das die Billigung einer Vollversammlung des ÖRK erfahren hat, an der die römisch-katholischen Mitglieder teilgenommen haben. Der Vorschlag wird der Synode „zum Studium und zur Erwägung“ vorgelegt. Die Synode diskutiert und billigt den Vorschlag (oder mißbilligt einige

größere Teile!). Der Papst akzeptiert die Synodalbeschlüsse, seien sie nun beratender oder beschließender Natur. Sowohl die theologisch als auch die rechtlich bindende Kraft einer solchen Entscheidung ist in der römisch-katholischen Kirche weitaus stärker für jede Gemeinde am Ort und die Kirche als ganze als ein Entschluß irgendeiner anderen Mitgliedskirche des ÖRK an sich oder für das Mitglied eines konfessionellen Weltbundes, z. B. der Lambethkonferenz, des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes oder des Methodistischen Weltrates usw. Ich weiß, daß die Autoritätsstruktur der römisch-katholischen Kirche vielleicht der eigentliche Grund für die von Mitgliedern des ÖRK gestellten Fragen ist, die zögern, das Risiko einer römisch-katholischen Mitgliedschaft einzugehen. Gleichzeitig muß man aber doch fragen, ob nicht diese Autorität in der römisch-katholischen Kirche gerade das Mittel ist, durch das eine Mitgliedskirche die ständige Kritik daran beantworten kann, daß die Kirchen sich nicht genügend im ÖRK selber engagieren? Tatsächlich ist es schwer vorstellbar, wie die römisch-katholische Kirche, nachdem sie einmal Mitglied geworden ist, sich ständig davon dispensieren könnte, Entscheidungen zu ÖRK-Vorschlägen auf die eine oder andere Weise zu fällen.

Diese hartnäckige Indifferenz — d. h. römisch-katholische Vertretung ohne wirkliche Partizipation — würde rasch vor aller Augen deutlich werden. Eine Verwirklichung dieser Möglichkeit — dem ÖRK beizutreten, heißt ihn ernst zu nehmen — ist vielleicht einer der Hauptgründe dafür, ihm nicht beizutreten: „Die römisch-katholische Kirche ist nicht auf den Sprung vorbereitet.“ Andererseits, falls die römisch-katholische Kirche Mitglied werden würde gemäß ihrer eigenen Überzeugung, daß sie bereit wäre, sich wirklich im ÖRK zu engagieren, könnte ich mir vorstellen, daß solch eine Präsenz zu einer Quelle heiliger Unruhe für die anderen Kirchen werden könnte, die nun das neue — und größte — Mitglied als jemanden erleben, der sich beharrlich auf verschiedene Weise — positiv oder negativ — an Vorschläge des ÖRK bindet und strukturell so organisiert ist, daß er seine eigenen Entscheidungen auch ausführt.

3. Beides, nämlich daß vielen römisch-katholischen Klerikern und Laien es an Verständnis für die gegenwärtige ökumenische Ausrichtung ihrer Kirche fehlt und daß sie nichts von der Politik des ÖRK wissen (z. B., daß der ÖRK nicht die ekklesiologischen Probleme präjudiziert, daß er nicht eine Superkirche ist, usw.), könnte leicht dazu führen, daß sie meinen, die römisch-katholische Mitgliedschaft würde „ekklesiologischen Relativismus“ bedeuten und zu einer „Verleugnung unserer eigenen Überzeugungen“ führen<sup>27</sup>. Die Befürchtung, das Selbstverständnis der Kirche zu verdunkeln, ist gewiß legitim und wirklich vorhanden. Andererseits könnte eine fortgesetzte Nicht-Mitgliedschaft den Eindruck vermitteln, die römisch-katholische Kirche sei der Meinung, der ÖRK bekenne sich *tatsächlich* zu einem Relativismus, fordere *tatsächlich* die ekklesiologische Schau

des kleinsten gemeinsamen Nenners durch Kompromiß und beanspruche *tatsächlich*, eine Art Superkirche zu sein. Kurz, es müßte ein weit genug gefaßtes Erziehungsprogramm vorausgehen, um die Kirche für ihren eigenen Beschluß vorzubereiten. Letzten Endes ist aber doch der in verantwortlicher Weise von der Kirche selber gefaßte Beschluß ihr bester Lehrer!

4. Würde eine Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche die moralische Autorität der Stimme der Kirche, besonders die des Papstes schwächen? In vielen Fragen respektiert die Welt diese Autorität, auch wenn sie nicht das römisch-katholische Verständnis ihrer Fundamente akzeptiert. Ich spreche hier nicht von einer Verringerung des Prestiges des Papstes, sondern von der Wirkung der christlichen Botschaft, die von einem profilierten christlichen Führer erlassen wird. Würden z. B. führende Persönlichkeiten in der Welt tatsächlich Stellungnahmen des ÖRK zu Fragen von Kirche und Gesellschaft (besonders Weltfrieden) aufmerksamer zuhören, wenn die Autorität des Papstes ebenfalls hinter diesen Stellungnahmen des ÖRK stehen würde? Vielleicht gäbe es zunächst mehr Aufmerksamkeit, aber würde nicht die moralische Autorität des Papstes schrittweise in dem Chor des ÖRK untergehen, der oft dem Hörer schwächer zu sein scheint als die Worte des Papstes allein?

Der ÖRK hat „noch das schwierige Problem zu lösen, wie er so zu einem gemeinsamen Zeugnis mit der römisch-katholischen Kirche gelangen kann, daß wir gemeinsame Überzeugungen auf beiderseitig akzeptierte Art und Weise zum Ausdruck bringen“<sup>28</sup>. Die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche garantiert dies nicht automatisch. Gerade in Fragen von Kirche und Gesellschaft würde in der Tat hier eine gespannte, ja oft sogar sehr peinliche Situation entstehen, weil bis jetzt der „Stil“ des ÖRK und derjenige der römisch-katholischen Kirche im Prozeß der Auswertung, der Beurteilung und der Bekanntgabe von Stellungnahmen zu solchen Problemen so unterschiedlich sind.

Man vergleiche z. B. die „Diplomatie“ des Vatikans und des ÖRK in der Frage von Krieg und Frieden in Korea und jetzt in Vietnam, in der Suezkrise 1957, in der Frage der Apartheid in Südafrika, in der Rhodesien-Frage und im arabisch-israelischen Konflikt. Weiter kann man sich fragen, ob nicht, wenn der Zentralausschuß des ÖRK eine Stellungnahme z. B. zu der sich entwickelnden Entente in den osteuropäischen Kirche-Staat-Beziehungen herausgibt, die öffentliche Meinung sofort das Staatssekretariat des Vatikans drängen würde, einen Kommentar dazu abzugeben oder wenigstens zu antworten: „Kein Kommentar“? Nun zwingt aber gerade die römisch-katholische Nicht-Mitgliedschaft den Heiligen Stuhl dazu, in offener Isolierung in diesen Fragen dazustehen. Aber auch der Vorschlag, daß römisch-katholische Führungsgremien, z. B. der Papst, seinen Namen unter eine gemeinsame Stellungnahme setzen sollten, schafft ein Dilemma. „Die Hälfte“ dieser Stellungnahme käme *direkt* vom

ÖRK und nicht von den Mitgliedskirchen, die „andere Hälfte“ käme direkt von einer Kirche als solcher. Im letzteren Falle ist das Engagement der römisch-katholischen Kirche eben durch die Autorität des Papstes stärker als das irgend-einer anderen Mitgliedskirche des ÖRK!

5. Man muß auch noch erwägen, in welchem Umfange die Bemühungen, Methoden und Errungenschaften von Glauben und Kirchenverfassung allgemein in das Denken und Arbeiten des ÖRK eingegangen sind, d. h. Jesus Christus zum Ausgangspunkt zu machen in der Hoffnung, so zu gemeinsamen Stellungen in der Frage der Kirche und der rechten Manifestation ihrer wahren Einheit zu kommen, anstatt die Kirchen der verschiedenen Konfessionen einander gegenüberzustellen, besonders anstatt diese Kirchen der römisch-katholischen Kirche gegenüberzustellen. Wenn die christozentrische Methode im ÖRK vorherrscht (wie weit herrscht sie tatsächlich vor?), dann besteht immer noch eine Spannung zwischen dieser Methode und dem Konfessionalismus in all seinen negativen Ausprägungen.

Kurz gesagt, die Mitgliedskirchen sind noch nicht zu einem authentischen Ökumenismus gelangt, sondern wachsen immer noch hinein. Der ÖRK als geschichtliche Realität trägt in sich selber einige ekklesiologische Voraussetzungen, die im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche stehen, und a-ökumenische Reflexe, die noch der Reinigung bedürfen.

Aber wie sieht die ökumenische Vision der römisch-katholischen Kirche aus? Sie ist, offen gesagt, verschwommen. Einerseits legt das „Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche die Sicht nahe, daß die römisch-katholische Kirche Ursprung und Ende des Dialogs sei“<sup>29</sup>. Die römisch-katholische Kirche ist sowohl der Träger der Einheit als auch ihr treuer Zeuge. Von diesem Standpunkt aus scheint es so zu sein, daß die Rolle der anderen Kirchen nur in Relation zu diesem Zentrum definiert werden könne. Der römische Katholik scheint nur seine eigene Kirche als den unvermeidlichen Ort anzubieten, wo die Einheit gefunden werden kann. Andererseits steht die römisch-katholische Kirche wie alle anderen Kirchen in gleicher Weise *vor* Christus und in gleicher Weise *unter* seinem reinigenden und richtenden Wort.

Die lateinische Nuance in den Einleitungsworten des Dekretes über den Ökumenismus *unitatis redintegratio* gibt zu verstehen, daß diese vollkommene Einheit nicht im tatsächlichen Leben irgendeiner Kirche gefunden werden kann. Die Vereinigung aller Christen in der einen erneuerten Kirche ist notwendig, bevor man sagen kann, daß diese „vollkommene“ Einheit existiert. Nichtsdestoweniger lokalisiert er in dem Umfange, in dem der römische Katholik seine Kirche mit der einen und alleinigen Kirche Jesu Christi identifiziert, dieses sichtbare Zeugnis der Einheit in Christus in einer Weise wie kein anderer Christ. Dennoch bekennt die römisch-katholische Kirche, daß es für sie „ein Hindernis“

gibt, „die ihr eigene Fülle der Katholizität . . . wirksam werden“ zu lassen (§ 4), weil getrennt von ihr andere christliche Gemeinschaften Kirchen entwickelt und Heilsgüter qualitativ manifestiert haben in einer Art und Weise, wie sie in der römisch-katholischen Kirche nicht gefunden wird.

So befindet sich das Bild von der „Rückkehr“ und von der „Übergabe“ an eine unbewegliche römisch-katholische Kirche in der Auflösung. Obgleich die römisch-katholische Kirche in keiner Weise ihren Glauben an ihre einmalige Stellung unter den christlichen Gemeinschaften aufgegeben hat, besteht sie doch auf ihrer eigenen beständigen Reformierbarkeit. Die römisch-katholische Kirche beginnt, genährt von der Erfahrung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in ihrer Erneuerung eine Spannung zwischen einem dynamischen, christozentrischen und einem statischen „Rom ist die Heimat“-Ökumenismus zu erleben. Ein Gutteil dieser zukünftigen Erneuerung wird von der rechten Inkarnation einer recht-verstandenen „Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten“ sowohl innerhalb des christlichen Lebens als auch innerhalb der christlichen Lehre abhängen<sup>30</sup>. Es wäre vorschnell, sowohl für einen römischen Katholiken als auch für einen anderen Christen, Voraussagen darüber anzustellen, wie entweder „Heimat“ oder „Rom“ aussehen werden. Ich möchte nur hinzufügen, daß ich nicht einsehen kann, warum in einer wahrhaft reformierten und katholischen christlichen Gemeinschaft „Rom“ weiterhin der Primärdesignierte der katholischen Kirche sein sollte (die *römische Kirche*, die Kirche von Rom). Ich kann mich nur den Hoffnungen Dr. José Miguez Boninos anschließen, die römisch-katholische Kirche möchte, während sie ihrem eigenen Wahrheitsverständnis treu bleibt, diese Frage nicht aus der Diskussion als nicht-diskutierbar ausklammern, und die anderen Kirchen möchten sich nicht hinter einer deklamatorischen Ablehnung der „Ansprüche“ Roms verschanzen und sich damit weigern, mit der von diesen Ansprüchen gestellten grundlegenden Frage sich auseinanderzusetzen<sup>31</sup>.

Zusammenfassend kann man zur gegenwärtigen Situation sagen: Alle christlichen Gemeinschaften, ob Mitgliedskirchen oder römisch-katholische Kirche, ringen mit der Frage, wie sie in einen Ökumenismus hineinwachsen können. Es gibt nur eine *einzige* christliche Bewegung, und jede Kirche ist von Gott gerufen, in diese eine Bewegung einzutreten und entsprechend ihrem eigenen Gewissen beizutragen, was dazu helfen kann, jene volle unsichtbare und sichtbare Einheit herbeizuführen, die Jesus Christus für seine Familie will. Wie ernst aber nehmen wirklich *alle* Kirchen diesen Ruf in der Gesamtheit ihrer Überlegungen und Aktionen? Die meisten römischen Katholiken betrachten immer noch ihre Kirche als das Zentrum der Bewegung, als die in glänzenden Farben gestrichene Nabe des christlichen Rades, an der die schmutzfarbenen Speichen der „geringeren Kirchen“ befestigt sind. Gleichzeitig scheinen die nicht-römischen Kirchen die römisch-katholische immer noch als einen radikal „exzeptio-

nellen“ Fall anzusehen. Die römisch-katholische Kirche läuft hinterher oder höchstens parallel mit dem ganzen übrigen Rest. Die gegenwärtige Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK scheint die bisherige Erfahrung des theologischen Dialogs in Glauben und Kirchenverfassung zu wiederholen — das Vergleichen von „theologischen Statistiken“. Müssen wir diese Erfahrungen wiederholen? Oder sollte nicht vielmehr der Ton auf einem gemeinsamen Nachdenken über den von allen geteilten Glauben liegen, auf dem gemeinsamen Suchen und Finden und Eindringen in die unerforschlichen Reichtümer Christi, mit offenem Herzen und voller Bereitschaft anzunehmen, was immer Gott uns allen in und durch seinen Sohn sagt (vgl. De Oecum. § 11)?

Aber zurück zur Frage der Mitgliedschaft. Gewiß gibt die gegenwärtige Situation der Nicht-Mitgliedschaft dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche volle Freiheit, verzerrte ökumenische Positionen zu kritisieren und solche Kritik anzunehmen, ohne das Boot des Rates in Gefahr zu bringen. Dieser Dialog sollte fortgesetzt werden, besonders dann, wenn eine plötzliche Mitgliedschaft eine Krise, ja sogar einen Riß innerhalb des ÖRK selber verursachen sollte.

Ganz abgesehen davon, wann eine solche Mitgliedschaft stattfinden würde, so würde sie höchstwahrscheinlich für die nichtrömischen Teilnehmer, die „schon im Besitze“ sind, mehr Schwierigkeiten verursachen als für die römisch-katholischen Delegierten, die höchstwahrscheinlich unter Bezugnahme auf die neue Situation gewählt werden würden. Die Reaktion der meisten könnte in einer Verzweiflung bestehen (ähnlich derjenigen vieler Protestanten in Lausanne 1927, als die Orthodoxen sofort erklärten, daß die Bedingung für die Einheit volle Annahme der ersten sieben ökumenischen Konzilien einschließlich der Erklärung über die Ikonenverehrung bedeute). Unter den alten Ökumenikern, die so hart darum gerungen haben, die gegenwärtigen Ergebnisse zu erreichen, könnte es ein Gefühl der Enttäuschung geben. Sie würden den neuen Schritt als einen Schritt zurück ansehen.

Und es wäre ein Schritt zurück. Aber wie weit? Auf lange Sicht könnte der Schritt zurück ein Schritt vorwärts sein. Fortgesetzte Abwesenheit römisch-katholischer Teilnehmer am ÖRK könnte einen nichtkatholischen Ökumenismus intensivieren, der sich unausgesprochen in Richtung auf eine protestantisch-anglikanisch-orthodoxe Einheit oberhalb und entgegen der römisch-katholischen Kirche bewegt. *Die Gefahr eines „nichtrömischen“ Ökumenismus innerhalb des ÖRK scheint ebenso groß zu sein wie die Gefahr eines „römischen“ Ökumenismus außerhalb des ÖRK.* Die Versuchung für die römisch-katholische Kirche und den ÖRK, die römisch-katholische Kirche entweder für das Zentrum des Ökumenismus zu halten oder für den „völlig unterschiedlichen Partner“ in den ökumenischen Bemühungen, könnte leicht stärker werden, gerade deswegen, weil die Konsequenzen einer Nicht-Mitgliedschaft gemäß der gegenwärtigen Verfassung

und Satzungen den Prozeß des Zusammenwachsens in einen authentischen Ökumenismus hinein verlangsamten. Der bereits im ÖRK vorhandene Grad ökumenischer Reife ist aus der Erfahrung der Koinonia und der Reflexion über diese Erfahrung herausgewachsen. Man kann von der römisch-katholischen Kirche nicht erwarten – oder fordern –, sie sollte diese Art von Reflexion ohne diese Art von Erfahrung besitzen. Kurz gesagt, würde nicht der ÖRK dazu helfen, das „was immer noch in einem Stadium der Potentialität im Zweiten Vaticanum vorhanden ist, durch eine solche Zusammenarbeit zu entwickeln“ (Luk. Vischer)? „Der wirkliche Test auf ökumenische Reife besteht in der Frage, ob die Kirchen bereit sind, geistliche Gaben von den anderen Kirchen anzunehmen“<sup>32</sup>! Sind die Mitgliedskirchen und die römisch-katholische Kirche dazu bereit und willens, diese Art von Gaben zu empfangen?

6. Die Sektion für Glauben und Kirchenverfassung auf der Ersten Vollversammlung in Amsterdam beschrieb das ökumenische Dilemma als die offensichtliche Unversöhnbarkeit „verschiedener Wege des Verständnisses der Kirche Christi“. Historisch als der Unterschied zwischen „katholischer“ und „evangelischer“ Grundhaltung beschriebene Auffassungen betonten einerseits die „sichtbare Kontinuität der Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes“ und andererseits „in ihrer Lehre der Rechtfertigung *sola fide*, vor allem die Initiative des Wortes Gottes und die Antwort des Glaubens“<sup>33</sup>. Diese Beschreibung des Dilemmas wurde sofort abgelehnt und kritisiert. Dennoch entspricht sie einer gewissen Realität, wie sie in den Diskussionen in den USA über „einen Plan für eine Kirchenunion, die sowohl katholisch als auch reformiert ist“<sup>34</sup>, evident ist. Es mag sein, daß die beiden Trends nicht länger in erster Linie Etikette für spezifische Konfessionen als ganze sind, sondern für Überzeugungsströmungen *innerhalb* aller Konfessionen. Man kann dann aber die Frage stellen, ob der ÖRK zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die „katholischen“ und „reformierten“ Trends so transzendiert hat, daß das Dilemma falsch gestellt ist. Es scheint das „reformierte“ Element immer noch vorzuherrschen. Gewiß haben die Orthodoxen einen spezifischen Beitrag zu leisten, auch gegenüber der römisch-katholischen Kirche, aber in vielen Faith-and-Order-Problemen (z. B. in der Frage des Bischofsamtes) würden die Orthodoxen und die römisch-katholische Kirche mit Anglikanern übereinstimmen. Das Pendel könnte zu rasch und zu unnatürlich zur anderen Seite hin ausschlagen. Unter dem Druck dieser offensichtlichen Vorherrschaft könnte eine neue Quelle der Opposition gegenüber dem ÖRK aus den Mitgliedskirchen des linken Flügels entstehen. Sie könnten rasch entmutigt sein, ja einige könnten sich sogar aus der Mitgliedschaft zurückziehen.

7. Ich werde jedoch in zunehmendem Maße gegenüber dem Schlagwort skeptisch, die Mitglieder des ÖRK stünden zwischen den konservativen Evangelikalen auf dem linken Flügel und der römisch-katholischen Kirche auf dem rechten, als ob

der ÖRK, und er allein, die Brücke wäre. Der Weltkongreß für Evangelisation in Berlin (Oktober 1966) offenbarte eine stärkere Kritik am ÖRK als an der römisch-katholischen Kirche. Für viele Protestanten scheint die römisch-katholische Kirche fester an biblischen Wahrheiten festzuhalten und sie weniger zu verzerren als die großen protestantischen Kirchen. Die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im ÖRK könnte sie zu der Ansicht verleiten, die römisch-katholische Kirche sei noch weiter abgewichen. Einer der römisch-katholischen Gründe für eine Nicht-Mitgliedschaft könnte tatsächlich darin bestehen, eine unnötige weitere Entfremdung der römisch-katholischen Kirche von diesem Sektor der christlichen Familie zu vermeiden.

8. Die römisch-katholische Kirche ist gerade in dem Augenblick voll in die ökumenische Bewegung eingetreten, da die Spannung zwischen Ökumenizität und Konfessionalismus im Wachsen begriffen ist. Die Basis der Spannung liegt weitaus tiefer als strukturelle Unterschiede und praktische Schwierigkeiten zwischen konfessionellen und ökumenischen Organisationen. Die auf der Dritten Vollversammlung vorgebrachte Anklage lautete, die konfessionellen Weltbündnisse seien Hindernisse für den Ökumenismus. Sie trug dazu bei, daß diese konfessionellen Weltbünde einen ständigen Ausschluß bildeten und sich verpflichteten, die alte ökumenische Regel anzuwenden, alles gemeinsam zu tun, was ihnen vom Gewissen her nicht geboten sei, getrennt zu tun<sup>35</sup>. Der erste Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK stellt fest: „Die Existenz der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ist kein Hindernis für direkte Gespräche zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen.“ Im gegenwärtigen Zeitpunkt hat die römisch-katholische Kirche mit Hilfe gemeinsamer Ausschüsse Strukturen für ihre Beziehungen zur anglikanischen Gemeinschaft, zum Lutherischen Weltbund und zum Methodistischen Weltrat gefunden. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe glaubt jedoch, „daß die multilateralen und bilateralen Gespräche eng miteinander verbunden sind. Daher ist eine gegenseitige Informierung von größter Bedeutung“<sup>36</sup>.

Dieses Prinzip ist gewiß legitim, aber seine Anwendung wird schwieriger werden, wenn die römisch-katholische Kirche intensivere bilaterale Gespräche und gemeinsame Aktionsprogramme entwickelt. Man sollte vermeiden, das, was nur in multilateraler Zusammenarbeit entweder direkt zwischen den Kirchen oder indirekt durch das Forum des ÖRK geleistet werden könnte, auf die bilaterale Arbeit zu begrenzen. Andernfalls gibt es nicht nur eine unnötige Doppelarbeit und Verschwendung von Personal und Energie, sondern es besteht auch die Gefahr, den einheitlichen Rhythmus der *einen* ökumenischen Bewegung zu sehr zu stören. Trägt nicht die römisch-katholische Nicht-Mitgliedschaft dazu bei, die Gefahr einer Störung dieses Rhythmus zu vergrößern?

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Übersetzung aus dem englischen Original „A talk at Toronto“, 26. April 1966; vgl. National Catholic Reporter, 18. Mai 1966, S. 6.

<sup>2</sup> Übersetzung aus dem Originaltext von „On the Ecumenical Way“, III. 8, Ecumenical Review, April 1966, S. 228.

<sup>3</sup> Weitere Entwürfe, die der Gemeinsamen Arbeitsgruppe vorgelegt wurden: (Nov. 1965) von Lukas Vischer, The Roman Catholic Understanding of Ecumenism and the World Council of Churches; von Jerome Hamer OP., The Ecumenism of the World Council of Churches, veröffentlicht in revidierter Form in: The Ecumenist, März/April 1966, S. 37–51; (Nov. 1966) unveröffentlichte Beiträge von Oliver Tomkins und Paul Verghese und von dem Verfasser selber, der den Entwurf für eine weitere Diskussion auf der Maitagung 1967 überarbeitete. Die endgültige Fassung wurde im August 1967 fertiggestellt.

<sup>4</sup> Erster offizieller Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, veröffentlicht im Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Mai 1966, Nr. 2.01, S. 2.

<sup>5</sup> Montreal 1963, Berichtsband Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1963, Bericht der Sektion I, S. 40; vgl. auch den zitierten Bericht von Jerome Hamer S. 45. „Die gesamte ökumenische Bewegung . . . manifestiert sich in einer ganzen Reihe von Initiativen, in denen die Christen zusammenarbeiten: Gebete, Studienarbeiten, Zusammenarbeit, Versuche eines gemeinsamen Zeugnisses . . . Aber innerhalb dieser Vielfalt bleibt sie einmalig.“ Zweiter offizieller Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, veröffentlicht im Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 16/1967, § 3.

<sup>6</sup> Diese drei Aspekte werden in dem Paper von Paul Verghese unterschieden.

<sup>7</sup> Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Zweites Vatikanisches Konzil, Kapitel III, besonders die §§ 37–38.

<sup>8</sup> Neu-Delhi spricht, Stuttgart 1962, S. 60.

<sup>9</sup> In seiner Erläuterung der Toronto-Erklärung gibt Bischof Oliver Tomkins den „nicht schriftgemäßen Gebrauch“ des Wortes „Kirchen“ zu. Nichtsdestoweniger gebraucht man den Begriff in der praktischen Arbeit des ÖRK, um damit „Körperschaften zu bezeichnen, die sich qua Körperschaften selbst unter einen Appell an die Autorität Jesu als Herrn stellen, und in diesem Appell finden wir die einzige Garantie, die wir fordern“. „The Church, the Churches and the Council“, Ecumenical Review, April 1952, S. 260.

<sup>10</sup> Ebd. S. 263. „Das ökumenische Gespräch kann solange fortgesetzt werden, als nicht die eine Kirche dies Gespräch dadurch abbricht, daß sie gewissen Definitionen ihrer Einstellung gegenüber anderen Körperschaften *absolute Finalität* verleiht, wodurch diese ganz und gar in ihrer korporativen Gesamtheit von jeglicher Beziehung zur Heiligen Katholischen Kirche ausgeschlossen würde. Solche endgültige Leugnung von Spuren der wahren Kirche in anderen Kirchen als solche scheint keine Kirche (Rom nicht ausgeschlossen) bisher gegeben zu haben.“ S. 265.

<sup>11</sup> Dekret über den Ökumenismus, § 3; vgl. Thomas F. Stransky, The Decree on Ecumenism, in Vatican II: An Interfaith Appraisal, Notre Dame, 1966, S. 379–385.

<sup>12</sup> Wie Lukas Vischer festgestellt hat, ist die Toronto-Erklärung nicht eine allgemeine „Magna Charta“ der ökumenischen Bewegung. „Sie ist vielmehr eine Erklärung, in der eine bestimmte Gemeinschaft von bestimmten Kirchen Rechenschaft über sich selbst abzulegen sucht.“ Sie war nicht „ein Versuch . . . darzulegen, auf welche Weise die gesamte Christenheit mit all ihren verschiedenen Ekklesiologien eine Gemeinschaft bilden konnte. Sie ist das Bekenntnis einer bestimmten Gemeinschaft über sich selbst und muß darum

innerhalb dieser Gemeinschaft gelesen werden“. „Der römisch-katholische Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen“, Ökumenische Rundschau, Juli 1964, S. 233.

<sup>13</sup> Es sollte nicht vergessen werden, daß die Toronto-Erklärung den Kirchen „zum Studium und zur Stellungnahme empfohlen worden ist“. Nur wenige Mitgliedskirchen haben *offiziell* und *ausdrücklich* die Erklärung gebilligt. Dennoch gibt es einen Konsensus wenigstens in dem Punkte der Nicht-Opposition.

<sup>14</sup> „Solange Rom den ekklesialen Status unserer Kirchen leugnete, waren wir ganz zufrieden damit, ihr Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Aber welche von unseren Kirchen hat es fertiggebracht oder würde in der Lage sein, heute eine neue Definition zustande zu bringen, die sich mit derjenigen im Dekret über den Ökumenismus gegebenen vergleichen ließe? . . . Die Integrität fordert, daß wir sagen, was wir für wahr halten im Blick auf die geheimnisvolle Realität der Kirche Jesu Christi und im Blick auf den von der römisch-katholischen Kirche innerhalb dieses Mysteriums eingenommenen Platz.“ Paul Minear, *The Holy Irritation of Renewal*, in: *Reflection* (Yale Divinity School), März 1967, S. 2.

<sup>15</sup> Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 345.

<sup>16</sup> Ebd. S. 145.

<sup>17</sup> „Will Dialogue Do?“, *Ecumenical Review*, Januar 1966, S. 37. Die Bemerkung ist bedeutungsvoll, denn abweichend von den Aussagen im Dekret über den Ökumenismus gibt es in der östlichen Tradition sehr wenige Aussagen, die hier über die ekklesiale Realität nichtorthodoxer Körperschaften uns weiterhelfen könnten. Ganz besonders gilt das für diejenigen Kirchen, die nach dem Glauben der Orthodoxen ohne die apostolische Sukzession sind.

<sup>18</sup> Über die Bedeutung der Feststellung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 8), „die einzige Kirche Christi . . . in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, . . . *hat* ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche“ (nicht: *ist* die katholische Kirche); vgl. Stransky, *op. cit.*, S. 381–382; ebenfalls Gregory Baum, OSA., *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*, Concilium, April 1965, S. 291–303.

<sup>19</sup> Ansprache an die 1967 abgehaltene Generalversammlung des Sekretariats für die Christliche Einheit, in: *Information Service des Sekretariats*, 2/1967, S. 3.

<sup>20</sup> Eine der Theologischen Kommissionen der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, die auf Empfehlung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe errichtet worden ist, beschäftigt sich mit dem Thema der „Katholizität und Apostolizität“. „Wenn sie (die nicht-römischen Kirchen) in ihrem Verständnis der Ekklesiologie voneinander abweichen, sind sie sich darüber einig, daß dieser Anspruch (der Papst sei der Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung) abzulehnen sei. Sie können darum nur dann in ein Gespräch treten, wenn es durch diesen Anspruch nicht im voraus determiniert wird. Der Anspruch darf nicht Rahmen des Gesprächs werden, er muß ihm als Gegenstand unterworfen werden.“ Lukas Vischer, *op. cit.*, *Ökumenische Rundschau*, Juli 1964, S. 227.

<sup>21</sup> Hamer, *op. cit.*, S. 49; vgl. auch Alexander Schmemmann, *Moment of Truth for Orthodoxy*, in: „Unity in Mid-Career“, hrsg. Keith R. Bridston und Walter Wagoner, Macmillan, New York 1963, S. 47–56; Georges Florovsky, *Gehorsam und Zeugnis*, in „Gelebte Einheit“, hrsg. Robert C. Mackie und Charles C. West, Stuttgart 1965; Jakob Mainas, *The Struggle of an Orthodox in the Ecumenical Movement*, Risk, II. 4, 1966, S. 55–59; John Meyendorff, *The Significance of the Reformation in the History of Christendom*, *Ecumenical Review*, Januar 1964, S. 164–179, besonders S. 176.

<sup>22</sup> Es wird jetzt gefragt, ob der Bruch zwischen Ost und West in der Tat noch der tiefste Graben ist, ganz besonders da die historische Entfremdung in einer Welt verschwindet, die so klein wird (vgl. Meyendorff, ebd., S. 179). Vielleicht bewegen wir uns in Richtung auf die primäre Kluft der „apostolischen Sukzession“. Würde die von beiden, Papst Paul und Patriarch Athenagoras, in ihrem jüngsten gemeinsamen Dokument benutzte theologische Sprache (besonders „Schwesterkirchen“) von irgendeinem der beiden in irgendeiner gemeinsamen Erklärung mit nicht-orthodoxen Gemeinschaften benutzt werden?

<sup>23</sup> op. cit., S. 37.

<sup>24</sup> Lukas Vischer, *Ökumenische Rundschau*, Juli 1964, S. 230.

<sup>25</sup> Lukas Vischer, *The Ecumenist*, März/April 1966, S. 42.

<sup>26</sup> *Motu Proprio, Apostolica sollicitudo, Osservatore Romano*, 16. September 1965. Die Bischofssynode wird eine neue Erfahrung für das Bischofskollegium sein. Es ist noch zu früh, um Voraussagen über ihre Wirksamkeit, ganz besonders im Blick auf ihr Verhältnis zum Papst und zu seiner Kurie, die sich jetzt im Zustand der versprochenen Reform befindet, zu machen.

<sup>27</sup> Hamer, op. cit., S. 49.

<sup>28</sup> Visser't Hooft, op. cit., S. 28.

<sup>29</sup> Vischer, *The Ecumenist*, op. cit., S. 41.

<sup>30</sup> Vgl. Dekret über den Ökumenismus, § 11. Oscar Cullmann hält diese Stelle für die „revolutionärste in irgendeinem der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils“. „Comments on the Decree on Ecumenism“, *Ecumenical Review*, April 1965, S. 94.

<sup>31</sup> Ebd., S. 112.

<sup>32</sup> Visser't Hooft, op. cit.

<sup>33</sup> Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948*, Band V, S. 63 ff.

<sup>34</sup> Vgl. *The Challenge to Reunion*, hrg. von Robert McAfee Brown und David Scott, McGraw-Hill, New York 1963.

<sup>35</sup> Vgl. *Ecumenical Press Service*, 27. Oktober 1967, S. 9.

<sup>36</sup> Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 2.01, Mai 1966, S. 2.

## „Aufbruch zur Sendung“

Bemerkungen zum Sektionsentwurf II für Uppsala

VON HEINRICH-HERMANN ULRICH

Philip Potter hat in seinem Referat vor dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen im August 1967 in Heraklion davon gesprochen, daß es in der Diskussion über *evangelism* viele Punkte gibt, an denen „allgemeiner Konsensus besteht“, daneben aber auch andere, die „Auseinandersetzungen und auch Meinungsverschiedenheiten hervorrufen“<sup>1</sup>. Wenn man den Sektionsentwurf für Uppsala sowie den Kommentar dazu liest, kann es sein, daß sich beide Reaktionen – Zustimmung und Widerspruch – beim Leser einstellen, oft sogar bei ein und demselben Problem.

Dabei wäre es sicher verkehrt, würde man das Vorbereitungspapier für Uppsala isoliert sehen. Man muß es im Kontext und in der Kontinuität früherer Dokumente verstehen und zu interpretieren versuchen<sup>2</sup>. Daß dabei neue Aspekte und veränderte Akzente auftreten, entspricht dem geschichtlichen Fluß lebendiger Diskussionen. Nur wird man darauf achten müssen, ob sich die Richtung des Weges geändert hat und wohin dieser Weg führt. Wir versuchen, dies an einigen charakteristischen Punkten festzustellen.

### 1. *Aufbruch und Erneuerung*

„Aufbruch zur Sendung“, so lautet der deutsche Titel des Dokuments. Vergleicht man damit die englische Fassung „Renewal in Mission“, so ist man überrascht, wenn in einer Fußnote versichert wird, daß dem englischen Begriff „renewal“ das deutsche Wort „Aufbruch“ entspräche. Der primäre Sinn dürfte doch zweifellos „Erneuerung“ bedeuten, und mit dieser Übersetzung wäre dann auch der unmittelbare Bezug zur Thematik von Uppsala hergestellt: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21, 5).

Wenn wir die Frage nach der sachgemäßen Übersetzung aufwerfen, so meinen wir freilich nicht ein philologisches, sondern ein theologisches Problem. Es geht um die Erneuerung der Kirche. Wie kommt sie zustande? Die englische Fassung meint: durch den Vollzug der Sendung. Also nicht primär durch Reflexion und Diskussion oder durch Organisation und Kirchenpolitik, sondern durch den konkreten Gehorsam gegenüber dem Auftrag. Kommt das in der deutschen Übersetzung genügend heraus?

Sicher gehört zum Vollzug der Sendung auch der Aufbruch. Die ökumenische Diskussion hat gerade die theologische Qualität des „Exodus“ im Zusammenhang mit dem missionarischen Auftrag des Gottesvolkes wiederentdeckt und seine erneuernde Kraft ans Licht gestellt<sup>3</sup>. Aber diese Zusammenhänge zwischen Sendung und Erneuerung werden in der deutschen Übersetzung nicht erkennbar, und der Kommentar sagt dazu ebenfalls kein Wort. Vielmehr hat die Exodus-Terminologie die Bezugnahme auf die Gesamthematik von Uppsala völlig verdrängt, und der Gedanke einer Erneuerung der Kirche — in Ziffer 6 nur kurz und kritisch angemerkt — wird ständig überboten von dem Ziel der Erneuerung der Menschheit. Geht es dabei nur um einen Aufbruch aus ekklesiologischer Engführung oder um einen Aufbruch aus dem „ekklesiastischen Status“ überhaupt, wie J. C. Hoekendijk gefordert hat<sup>4</sup>?

## 2. Der theozentrische Ansatz

Seit Evanston 1954 hat sich die Formulierung durchgesetzt, daß nicht die Kirche, sondern Christus selbst der Träger der Mission ist: „Jesus Christus ist der Evangelist“<sup>5</sup>. Damit wurden Gedanken aufgenommen, die bereits auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 ausgesprochen waren: „Die Mission . . . ist Anteilnahme an der Sendung des Sohnes, an der *Missio Dei*, mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung“<sup>6</sup>. Noch eindeutiger heißt es in der ökumenischen Studie „Salz der Erde“: „Gott ist ein missionarischer Gott“<sup>7</sup>.

Das theologische Interesse, das sich in diesen Aussagen meldet, ist klar. Mission soll nicht als „Prädikat der Kirche“, sondern als „Prädikat Gottes“ verstanden werden<sup>8</sup>. Der Sektionsentwurf für Uppsala unterstreicht diesen Gedanken, indem er gleich in seinem ersten Satz von dem „Aufbruch Gottes zu den Menschen“ in Jesus von Nazareth spricht<sup>9</sup>. Aber es fällt auf, daß im Kommentar zu dem Sektionsentwurf die deutliche Tendenz besteht, die „*Missio Dei*“ von den Missionen der Kirche nicht nur zu unterscheiden, sondern auch zu distanzieren. Dies geschieht vor allem durch die enge Verklammerung der „*Missio Dei*“ mit dem Geschichtshandeln Gottes. Zwar wird an einer Stelle gesagt, daß Geschichte nur der „Kontext der Sendung“ sei, aber daneben stehen andere Aussagen, nach denen man fast den Eindruck gewinnt, als könne Geschichte auch zum Text der „*Missio Dei*“ werden: „Geschichte wird erfahren als der Wandel, dessen Anfänger und dessen Ziel Jesus ist.“ Noch deutlicher bei J. C. Hoekendijk, der es für ausschlaggebend hält, daß wir „Geschichte als den entscheidenden Inhalt von Mission sehen“. Infolgedessen wird von der Kirche gefordert, daß sie ihre prophetische Berufung erfüllen müsse: „Es geht darum, Gott in seinem weltlichen Handeln zu erkennen“<sup>10</sup>.

Der Protest gegen diese Transformation der „Missio Dei“ in eine christliche Geschichtsprophetie ist freilich bereits in der ökumenischen Diskussion selbst laut geworden, besonders von seiten der Studiengruppe in der DDR. So hat Werner Krusche auf die Verborgenheit des Geschichtshandelns Gottes hingewiesen und die Frage gestellt: „Sind Säkularisierung und . . . Technisierung, sind die Einheits-, Freiheits- und Friedensbewegungen in der Welt . . . eindeutige Auswirkungen der Missio Dei? Kann die Welt (und ihre Geschichte! Verf.) nur als bewegte Schöpfung, muß sie nicht auch als in der Empörung gegen Gott begriffene Schöpfung . . . beschrieben werden?“<sup>11</sup> Johannes Hamel aber hat davor gewarnt, die Art, wie Gott in Christus durch das Evangelium zu uns redet, einfach in Parallele zu setzen mit der Art, wie Gott sich durch geschichtliche Ereignisse in Erinnerung bringt: „Christus im Weltgeschehen statt in der lebendigen Stimme des Evangeliums zu suchen und – vermeintlich – zu finden . . . endet dann, wie so manchmal in der alten und neuen Kirchengeschichte, in der Aufrichtung eines Götzen, des Moloch, der diejenigen verdirbt, die ihn einst enthusiastisch aufgefunden hatten . . . Die bitteren Erfahrungen der Kirchen in Deutschland lehren uns, schon den Anfängen solcher ‚religiösen‘ Anschauungen zu widerstehen, ehe es – wie bei uns im Frühjahr 1933 – zu spät ist“<sup>12</sup>.

### 3. *Das Ziel der Mission – der neue Mensch*

In Evanston war das Ziel der Mission in dreifacher Ausfächerung folgendermaßen umschrieben worden: „Menschen zu Christus als zu ihrem Herrn bringen und sie teilnehmen lassen an seinem ewigen Leben . . . Menschen in das volle Leben der Kirche einführen . . . Die frohe Botschaft so verkündigen, daß sie die Gruppierung und das Bild der Gesellschaft verwandelt“<sup>13</sup>. Davon ist in dem Sektionsentwurf für Uppsala nicht mehr die Rede. Stattdessen heißt es: „Unser Ziel ist uns gewiesen in dem neuen Menschen, in dem die Fülle Christi erreicht wird“<sup>14</sup>.

Damit ist ein Gedanke aufgenommen, den J. C. Hoekendijk im Zusammenhang mit dem Begriff „Schalom“ schon sehr früh als Ziel der Mission entwickelt hat. Er versteht darunter „alle Aspekte des wiederhergestellten und geheilten Menschlichen . . . , nämlich Gerechtigkeit, Wahrheit, Gemeinschaft, Kommunikation, Friede etc. (vgl. Psalm 85)“<sup>15</sup>. Ähnlich definiert die westeuropäische Studiengruppe „Schalom“ als „Verwirklichung der vollen Möglichkeiten der ganzen Kreatur“<sup>16</sup>, gleichsam als Innenseite des Reiches Gottes. Über die Gründe, die zur Akzentuierung des neuen Menschen als Ziel der „Missio Dei“ geführt haben, sagt der Kommentar: „Wir haben die Humanisierung als Ziel der Geschichte herausgestellt, weil wir glauben, daß es mehr als andere in unserer Geschichtsepoche den Sinn des messianischen Ziels vermitteln kann.“ Deshalb liegt hier

auch ein wichtiger Anknüpfungspunkt „für den Dialog mit den Humanisten und Marxisten, da es ihnen um eine radikale, transzendente Mit=Menschlichkeit geht“<sup>17</sup>.

Wir meinen, in dieser Definition des Missionsziels ein reformatorisches Erbe wahrzunehmen. Ernst Wolf hat darauf hingewiesen, daß „der homo iustificatus fide . . . sich . . . in der Menschwerdung des Menschen übe“, weil er von der Selbstvergötterung ebenso weit entfernt sei wie von der Selbstverachtung<sup>18</sup>. In der Tat, nach reformatorischer Lehre ist die Bestimmung des Menschen weder seine Vergottung noch seine Vernichtung, sondern seine Befreiung zu wahren Menschentum im ebenbildlichen Gegenüber zu Gott.

Diese positive Aufnahme des humanistischen Anliegens schließt freilich kritische Rückfragen nicht aus. Denn Jesus Christus selbst ist Ursprung und Maßstab der Mit=Menschlichkeit. Deshalb ist es durchaus nicht ausgemacht, daß der „Aufbruch zum neuen Menschen“ und die „Humanisierung der Welt“ identisch sind. Es kommt darauf an, wie das Humanum inhaltlich verstanden wird. Der Sektionsentwurf begnügt sich an dieser Stelle damit, die Spannung zu beschreiben, in die wir hineingeraten, wenn wir das Evangelium als Zuspruch und Anspruch eines neuen Menschseins verstehen: „Durch ihn (Jesus Christus) wurde eine neue Menschheit geboren, und doch befiehlt er uns, zu diesem neuen Menschsein aufzubrechen“<sup>19</sup>. Es ist die eschatologische Spannung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“. Dabei ist es allerdings merkwürdig, daß eigentlich nur Anfang und Ende dieses Weges beschrieben werden. Die Gegenwart bleibt merkwürdig leer. Was das „Anziehen des neuen Menschen“, von dem Paulus im Zusammenhang mit Taufe, Bekehrung und Heiligung spricht (Eph. 4, 24; Kol. 3, 9), für die Teilhabe an der „Missio Dei“ bedeutet, wird nicht ausgeführt. Und die Formulierung, daß Gott uns in der Umkehr „auf den neuen Menschen ausrichtet“, wird der Aussage von 2. Kor. 5, 17 kaum gerecht, nach der das „En-Christo-einai“ zugleich den Anfang einer „neuen Kreatur“ bedeutet.

#### 4. Die Rolle der Kirche in der „Missio Dei“

Fragt man, was der Sektionsentwurf über die Rolle der Kirche in der „Missio Dei“ aussagt, so hat man einen doppelten Eindruck: den der Minimalisierung und den der Instrumentalisierung.

Minimalisierung, das heißt: So wenig Kirche wie möglich! Expressis verbis ist von der Kirche überhaupt nur einmal die Rede und hier bezeichnenderweise unter dem einschränkenden Vorbehalt von Konditionalsätzen: „Sofern die Kirche vom Heiligen Geist geführt wird, ist sie der Welt voran auf dem Wege zu einer neuen Menschheit. Insofern sie der neuen Menschheit im Wege steht — auch wenn sie von Erneuerung spricht — steht sie ihrem Herrn im Wege und dämpft den Geist“<sup>20</sup>.

Nun ist es sicher richtig – wie es im Kommentar heißt –, daß „der Heilige Geist die Mission ständig führt und bevollmächtigt“, und daß die Kirche nicht zunächst auf Erneuerung warten sollte, um dann zu missionieren, sondern daß sie „unverzüglich im Gehorsam die vorliegende Aufgabe anpacken soll – als Vorbedingung für den Empfang neuer Kräfte“<sup>21</sup>. Niemand wird bestreiten, daß der Heilige Geist der Autor und Motor der Sendung der Kirche ist, und daß er dabei sowohl eine konstruktive als auch kritische Funktion wahrnimmt. Aber diese Einsicht kann doch nicht bedeuten, daß Geist und Kirche nur noch im distanzierten Gegenüber gesehen werden.

Man wird die auffallende Relativierung und Minimalisierung der Kirche freilich nur dann richtig verstehen, wenn man sie auf dem Hintergrund einer ekklesiologischen Konzeption sieht, wie sie in der westeuropäischen Studiengruppe – unter Aufnahme gewisser Gedanken von George Casalis und J. C. Hoekendijk – entwickelt wurde. Dabei ist die traditionelle Reihenfolge Gott – Kirche – Welt insofern verändert worden, als nicht die Kirche, sondern die Welt an die zweite Stelle rückt, so daß es heißt: Gott – Welt – Kirche. „Damit ist gesagt, daß Gottes primäre Beziehung die zur Welt ist und daß die Welt, nicht aber die Kirche im Brennpunkt des Planes Gottes steht.“ Die Kirche hat vielmehr eine „exzentrische Position“: „Ihr wahres Zentrum liegt außerhalb ihrer selbst... Sie hat nach jenen Situationen in der Welt Ausschau zu halten, die nach der Verantwortung in der Liebe verlangen, und dort hat sie Schalom anzusagen und anzuzeigen“<sup>22</sup>.

Damit sind wir bereits bei der zweiten auffallenden Beobachtung: bei der Instrumentalisierung der Kirche. Daß die Kirche in der Mitteilung des Evangeliums an die Welt ihr Wesen hat und insofern Werkzeug für Gottes Heilsplan mit der Welt ist, wurde in der ökumenischen Diskussion bereits frühzeitig erkannt und ausgesprochen<sup>23</sup>. Jetzt ist dieser Gedanke radikalisiert und die Kirche nur noch als Organ der Mitteilung, als Funktion des Apostolats, als Avantgarde des Reiches Gottes verstanden<sup>24</sup>. Dies kommt besonders deutlich in dem Abschnitt von der Umkehr heraus, wo es schon in der Überschrift heißt: „Um des Mitmenschen willen bekehrt uns Gott zu sich“<sup>25</sup>.

Man wird die Mahnung, die sich in solchen Formulierungen meldet, ernst nehmen müssen. Ohne Zweifel gibt es eine Konzeption von Mission, in der Kirche zum Selbstzweck geworden ist und sich in pharisäischer Absonderung oder klerikaler Bevormundung über die Welt erhebt. Gerade die reformatorische Theologie hat ein starkes Empfinden für diese Gefahren entwickelt, die Knechtsgestalt der Kirche betont und das Verhältnis zur Welt als Dienst bestimmt.

Trotzdem wird man fragen müssen, ob Minimalisierung und Instrumentalisierung der Kirche dem biblischen Befund gerecht werden. Als polemische Formel mag das Schema Gott – Welt – Kirche berechtigt sein, aber doch nicht als Quintessenz der Ekklesiologie. Es gibt im Neuen Testament eben auch die Linie Gott –

Kirche — Welt. Man denke an die Texte, in denen die Kirche als Anbruch der neuen Menschheit oder als Leib Christi definiert wird (Röm. 12; 1. Kor. 12; Eph. 4, 4 ff.; Kol. 1, 18 ff.); man denke auch an die Rede vom „Eigentumsvolk“ und vom „königlichen Priestertum“ (1. Petr. 2, 19 ff.). Hier liegt die Anschauung zugrunde, daß die Sendung des Sohnes sich in der Sendung der Kirche fortsetzt und daß diese Sendung zur Sammlung der Gemeinde führt, in der die Gegenwart des Reiches Gottes in Gottesdienst, Gebet und Glauben vorweggenommen wird. Die Kirche als Werkzeug — gewiß; aber sie ist doch zugleich „vorläufiges Ziel der Sendung“<sup>26</sup>.

Vielleicht wird man die Lösung in der Richtung suchen müssen, daß man falsche Alternativen vermeidet. Ist das Verhältnis Gott — Welt — Kirche nicht ein dynamisches Spannungsverhältnis? In dem einen Fall kann es sein, daß Kirche und Welt solidarisch Gott gegenüberstehen und gemeinsam auf ihn zu hören haben; im anderen Falle tritt Gott durch die Kirche der Welt entgegen; im dritten Fall aber fordert er mit der Welt die Kirche heraus. Gerade für die missionarische Aufgabe dürfte diese Multiformität der Konstellationen von Bedeutung sein.

##### 5. *Das Problem der Kommunikation*

Mit der Frage nach der Kommunikation des Evangeliums beschäftigt sich der Sektionsentwurf an verschiedenen Stellen, besonders ausführlich in Ziffer 5. Dabei fällt auf, daß manche Begriffe und Sachverhalte, die in der bisherigen Diskussion, besonders in Neu-Delhi, eine Rolle spielten, zurücktreten oder gar nicht angesprochen werden, z. B. Solidarität, Präsenz, Identifikation. Auch wird auf die bekannte Formel „Kerygma — Koinonia — Diakonie“ nicht zurückgegriffen; lediglich die Zusammenhänge von *communio* und *communicatio* werden im Kommentar entfaltet<sup>27</sup>.

Statt dessen rückt der Dialog in den Mittelpunkt. Er wird jedoch nicht nur als eine Technik oder Methode verstanden, die sich im Zeitalter des Pluralismus aus dem Abbau des Paternalismus zugunsten der Partnerschaft nahelegt, sondern als eine theologische Notwendigkeit, die sich aus dem Dialog Gottes mit den Menschen ergibt. Dialogisches Verhalten gehört deshalb zum Wesen der Mission: „Wir sollten bei jedem Dialog die Absicht verfolgen, in Gottes Dialog mit den Menschen einbezogen zu sein“<sup>28</sup>. Dabei ist es wichtig, daß Verkündigung und Gespräch, Proklamation und Dialog nicht einfach miteinander identifiziert oder gegeneinander nivelliert werden. Vielmehr wird — jedenfalls im Kommentar — versucht, ihr jeweils besonderes Profil herauszustellen und sie doch in Verbindung zueinander zu bringen, wobei auf die Ergebnisse einer protestantisch-orthodox-katholischen Konsultation in Kandy/Ceylon zurückgegriffen wird: „Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums kann sich zu jeder Zeit und

an allen Orten im Rahmen eines Lebens im Dialog bieten . . . Jedenfalls aber sollte Verkündigung stets im Geist des Dialogs geschehen“<sup>29</sup>.

Es gibt noch ein anderes bedeutsames Stichwort, das im Zusammenhang mit dem Kommunikationsproblem auftaucht: „Sich auf die Tagesordnung unserer Zeit einlassen.“ Dazu findet sich ein interessanter Abschnitt im Kommentar, der unter der Überschrift steht: „Die Tagesordnung der Welt ist unsere Sache“<sup>30</sup>. Zwei Anliegen, die für die missionarische Verkündigung von vitaler Bedeutung sind, melden sich in diesem Stichwort: einmal geht es um die Erkenntnis, daß jede Kommunikation mit der Teilhabe am Leben des andern anfängt, zweitens aber auch um die Relevanz des Evangeliums in den bedrängenden Problemen der menschlichen Existenz. Was dazu gesagt wird, kann man nur unterstreichen — ebenso wie die Warnung vor dem Sich-verlieren an die Tagesordnung der Welt und dem Kompromiß.

Dagegen wird man mit Bedauern registrieren, daß die Frage nach dem Inhalt des Zeugnisses überhaupt nicht angesprochen ist. Gerade diese Frage hatte Philip Potter in seinem Referat in Heraklion als vordringlich bezeichnet. „Die Kombination von ‚Entmythologisierung des Evangeliums‘, ‚Honest to God‘ und ‚Gott ist tot‘ als Theologien, die eine Reaktion auf die säkulare Herausforderung sind, und auch die neue Zurückhaltung gegenüber der Einzigartigkeit Jesu Christi im Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen hat die Christen in ihrem missionarischen Zeugnis unsicher gemacht. Während wir inzwischen einen gewissen Konsensus über das Wesen der Evangelisation erreicht haben, steht jetzt der Inhalt des Evangeliums selbst unter Beschuß. Wir können uns der von uns geforderten Anstrengung nicht länger entziehen, mit den Menschen unserer Tage zu ringen und ihnen den Glauben zu verkünden, der die frohe Botschaft der einen, neuen, in Christus versöhnten Menschheit ist“<sup>31</sup>. Von diesem Ringen spürt man in dem Sektionsentwurf kaum etwas. Zwar wird viel darüber gesagt, was der Dialog von Mensch zu Mensch bedeutet; aber über den Inhalt des Dialogs, den Gott in Christus mit der Welt führt, erfährt der Leser erstaunlich wenig, wenn man von einigen Formeln absieht, die die Einzigartigkeit Jesu umschreiben. Die Rede vom „neuen Menschen“ hat alle übrigen Aspekte in den Hintergrund gedrängt, wobei man allerdings fragen muß, ob dabei nicht Inhalt und Frucht des Evangeliums verwechselt sind.

## 6. *Der Ort der Sendung*

Der Sektionsentwurf nennt als Ort der Sendung die „Spannungsfelder der Gesellschaft“, von denen beispielhaft aufgeführt werden: revolutionäre Bewegungen, nicht-christliche Religionen und Weltanschauungen, religiöse Subkulturen<sup>32</sup>. Man muß es zweifellos begrüßen, daß dem Ort der Sendung besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist, denn in früheren ökumenischen Doku-

menten war diese Frage entweder gar nicht aufgetaucht oder nur sehr pauschal dahingehend beantwortet, daß als Ort der Sendung die Welt anzusehen sei. Trotzdem wird man einige kritische Bemerkungen zu diesem Komplex nicht unterdrücken können.

Als unbestrittene gemeinsame Erkenntnis darf dabei vorausgesetzt werden, daß der Auftrag der Kirche sich nicht auf einzelne Menschenseelen richtet, sondern daß er die gesamte Völkerwelt, d. h. die Gesellschaft mitsamt ihren Spannungsfeldern, umgreift. Aber es ist zu fragen, ob jeder gesellschaftsbezogene Dienst als „missionarisch“ bezeichnet werden muß. Zweifellos zeigt sich in der ökumenischen Diskussion zunehmend die Tendenz, den Begriff der „Missio Dei“ im Sinn einer „allumfassenden Sendungsökonomie Gottes“<sup>33</sup> auszuweiten. Versteht man jedoch unter „Missio Dei“ das gesamte der Welt zugewandte Handeln Gottes, so verschwimmt das Proprium des Missionarischen, und alles wird „Mission“, was Gott tut und was die Kirche tun sollte.

Sicher wird die Christenheit, wenn sie die Proklamation vom Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus ernst nimmt, sich auch für eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft einsetzen müssen, und sie muß ihre Glieder zu solchem Zeugnis ermutigen und sie dabei seelsorgerlich beraten. Aber weil „keine Gesellschaftsstruktur, kein System menschlicher Macht und Sicherheit vollkommen gerecht ist und jedes System unter das Gericht Gottes fällt, darum kann es keine ‚Mission durch politisches Handeln‘ geben“<sup>34</sup>. Es fragt sich daher, ob hier nicht besser der Begriff der Diakonie einzusetzen und in relativer Eigenständigkeit gegenüber der Mission zu entwickeln wäre (vgl. dazu die Entwürfe zu Sektion III und IV).

Dabei soll die Zusammengehörigkeit beider keineswegs bestritten werden; vielmehr ist das diakonische und soziale Engagement der Christen an den Nöten und Leiden der Welt durchaus als Erfüllung des Sendungsauftrags, als ein Aufrichten der Zeichen des Schalom, zu verstehen<sup>35</sup>. Auf der anderen Seite wird man jedoch Mission und Diakonie unterscheiden müssen, wenn man ihr jeweiliges Proprium nicht verfälschen will. Mission ist das Zeugnis von Gottes rettendem Handeln in Jesus Christus, das Glauben wecken und den Aufbruch zum neuen Menschen auslösen will. Diakonie jedoch ist Dienst um Jesu willen an allen Menschen und in allen Situationen, in denen es um Hilfe und Heilung, um Beistand und Mitmenschlichkeit geht. Richtet sich das missionarische Zeugnis primär an die Welt des Unglaubens, so wendet sich die Diakonie in erster Linie an die Kranken und Schwachen, an die Gefährdeten und Notleidenden, an die Unterdrückten und Entrechteten, um ihr Menschsein zu ermöglichen. Daß beide Gestalten des Zeugnisses notwendig sind, bedarf keiner Frage; es ist lediglich darauf zu achten, daß das missionarische Anliegen nicht unter der Hand durch das diakonische Engagement ersetzt wird<sup>35a</sup>.

Mit dieser Feststellung erhebt sich zugleich die Frage nach den Kriterien, die zugrunde liegen, wenn man die Spannungsfelder der Gesellschaft pauschal als Orte der Sendung bezeichnet. Wird hier nicht das Leitbild einer universalen, humanisierten Weltgesellschaft mit der neuen Menschheit, die in Jesus Christus angebrochen ist, identifiziert und zum Maßstab für die missionarische Existenz der Christen gemacht? Daß eine gewisse Tendenz dazu besteht, zeigt sich vor allem in der beispielhaften Nennung religiöser Subkulturen als Orte, denen die Sendung der Kirche zu gelten hat. Gewiß ist es richtig, daß das Zeugnis vom neuen Menschen nicht die Pflege einer religiösen Subkultur abseits der Katholizität der Kirche duldet. Aber was ist Kultur, was Subkultur? Kann man sich in der Beurteilung dieser Phänomene so einseitig von den Anthropologen und Soziologen abhängig machen, wie der Sektionsentwurf es tut, und diesen Begriff dann auch noch auf das traditionelle Parochialsystem anwenden, wie es mit einer erstaunlichen Unbefangenheit im Kommentar geschieht? Wohin würden beispielsweise Urgemeinde und frühe Kirche geraten, wenn man sie unter die Fragestellung Kultur oder Subkultur rücken würde?

Hier zeigt sich, zu welchen Unzulänglichkeiten es führen muß, wenn theologische Kriterien bei der Situationserkundung fehlen. H. J. Margull, der über diese Frage in seiner „Theologie der missionarischen Verkündigung“ bemerkenswerte Ausführungen gemacht hat, kritisiert nachdrücklich das Verfahren, „die Situation aus der Situation — d. h. soziologisch allein — zu bestimmen“. Er fordert statt dessen eine „Situationserkundung vom Wort her“, wobei er sich an dem Begriff der missionarischen Verkündigung orientiert, der „die Verkündigung der Kirchen bis an die Stellen und gerade an jenen bezeichnet, wo das Wort noch nicht hingedrungen ist . . .“<sup>36</sup>. Man könnte sich vorstellen, daß unter Zugrundelegung dieser Kriterien noch einige andere Situationen genannt werden müßten, die als Manifestationen des Unglaubens eine nachdrückliche Herausforderung für den missionarischen Auftrag der Christenheit darstellen und in diesem Sinne als „Orte der Sendung“ anzusprechen wären (z. B. der Säkularismus).

Wenn wir diese kritische Bemerkung machen, soll doch nicht übersehen werden, daß in dem Sektionsentwurf die nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen ausdrücklich genannt sind. Allerdings hat man den Eindruck, daß sich an den Dialog mit diesen Gruppen reichlich harmlose und optimistische Erwartungen knüpfen. Es wäre jedoch gefährlich, die Tiefendimension des Dialogs zu übersehen, in dem Glaube gegen Glaube, Heilsweg gegen Heilsweg, Anspruch gegen Anspruch steht. Deshalb sollte klar zum Ausdruck kommen, daß der Aufbruch zum neuen Menschen nicht möglich ist, ohne überlieferte Menschenbilder in Frage zu stellen. Dabei geht es dann weniger um die Entdeckung „der gemeinsamen Grundlage des Menschseins“ als vielmehr um die Befreiung aus alten Bindungen, hinter denen das Neue Testament nicht nur menschliche Vorurteile, son-

dem widergöttliche Mächte und Gewalten am Werke sieht. Harvey Cox sieht völlig richtig, wenn er in der säkularen Stadt“ von der Kirche die Vollmacht zum Exorzismus erwartet<sup>37</sup>.

## 7. Neue Sendungsinstrumente

Die Frage nach der Eignung überkommener Strukturen für die Sendung der Kirche taucht zum erstenmal in dem Dokument „Salz der Erde“ auf. Hier ist von der Notwendigkeit „struktureller Erneuerung“ die Rede, wobei die „Traditionalisten“ vor „unheiliger Geduld“, die „Pioniere“ vor „unheiliger Ungeduld“ gewarnt werden<sup>38</sup>. Diese Überlegungen haben dann in Neu-Delhi eine bedeutende Rolle gespielt und zu dem Entschluß geführt: „Wir müssen die herkömmlichen Strukturen unserer Kirchen überprüfen, um zu sehen, ob sie den Dienst der missionarischen Verkündigung fördern oder hindern.“ Die Vollversammlung beauftragte daraufhin das Referat für Fragen der Verkündigung mit einer Untersuchung über „die missionarische Struktur der Gemeinde“<sup>39</sup>, deren Ergebnisse – zusammengefaßt in dem Arbeitsbuch „Mission als Strukturprinzip“ und in dem Schlußbericht der westeuropäischen und nordamerikanischen Studiengruppe „Die Kirche für andere“ bzw. „Die Kirche für die Welt“ – ihren Niederschlag gerade auch in jenen Teilen des Sektionsentwurfs gefunden haben, die von der „Freiheit für neue Sendungsinstrumente“ handeln<sup>40</sup>.

Die erste Forderung, die in diesem Zusammenhang erhoben wird, zielt darauf, „die ganze Kirche für die Sendung zu gewinnen“. Gemeint ist damit die Inanspruchnahme „aller Gaben, die in den Kirchen schon jetzt vorhanden sind“. Der Angriff richtet sich vor allem auf die „traditionelle Scheidung zwischen Lehrenden und Lernenden, zwischen Klerus und Laien“, die dazu geführt hat, daß „ein unermesslicher Schatz von Geistesgaben der Laien brachliegt“. Dem Wesen der Gemeinde sowohl als auch den heutigen Erfordernissen entspricht jedoch nach Meinung des Sektionsentwurfs „die gegenseitige Ausrüstung der Christen zu Zeugnis und Dienst“, wozu der Kommentar erläuternd bemerkt, daß man die Ausbildung der Pfarrer nicht von der Ausbildung der Laien trennen dürfe und daß es sich dabei um einen fortwährenden Prozeß handle, in dem immer neue Formen der Zurüstung bedeutungsvoll werden könnten.

Damit sind Gedanken aufgenommen, die – gefördert vor allem durch Hendrik Kraemers Entwurf einer „Theologie des Laientums“ – bereits in Amsterdam, Evanston und Neu-Delhi eine wichtige Rolle gespielt haben<sup>41</sup>; nur werden sie jetzt in einen neuen Kontext hineingestellt und in deutlicher Pointierung entfaltet. Im deutschen Bereich haben sie eine Welle von Bemühungen ausgelöst mit dem Ziel, das von den Reformatoren wiederentdeckte allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht länger nur theoretisch zu behaupten, sondern praktisch zu ver-

wirklichen. Auch der von der EKD eingesetzte Ausschuß zur Strukturplanung hat sich mit dieser Frage beschäftigt und stellt in seinen „Überlegungen“ fest, daß „die . . . Gemeinde nicht etwa nur Betreuungsobjekt pfarramtlichen Dienstes, daß sie vielmehr Leib Christi, Gemeinschaft geordneter Dienste, Stätte der Entfaltung geistlicher Gaben ist“<sup>42</sup>. Allerdings fragt man sich, ob diese Linie durchgehalten wird, wenn man von der „polaren Spannung“ zwischen Amt und Gemeinde liest und das Selbstverständnis des Pfarrers als „Rektor und Koordinator einer Vielfalt geistlicher Dienste“ gekennzeichnet findet. Hier dürfte – vor allem in den lutherisch geprägten Kirchen – in naher Zukunft der Schwerpunkt der weiteren Diskussion liegen, einer Diskussion, die um so dringlicher erscheint, als es seit längerem neben dem Pfarramt eine Fülle anderer, auch hauptamtlicher Dienste in der Kirche gibt, deren Verhältnis zueinander noch nicht genügend geklärt ist, vor allem nicht unter dem Aspekt der Sendung. Der Gedanke der „funktionsgegliederten Gemeinde“ (Apostolat, Diakonat, Katechumenat), den der Struktur Ausschuß in diesem Zusammenhang entwickelt hat, könnte dabei zweifellos neue Anstöße geben<sup>43</sup>.

Ein zweites Problem, das in den Dokumenten angesprochen wird, ist die Ortsgemeinde. Zwar wird keineswegs ihre Aufhebung gefordert, jedoch eine neue Bestimmung ihrer spezifischen Funktion und ihres Radius: „In den industriellen und urbanisierten Ballungszentren ist der Ort der Ortsgemeinde anders zu umreißen als in den Dorfgemeinden der Vergangenheit.“ Als neue Lebensinheit wird die „zone humaine“ angesprochen, also eine umfassendere Siedlungsregion, auf die hin sich in Zukunft die missionarische Gemeinde strukturieren müsse.

Vergleichen wir mit diesen Aussagen wiederum die in gewisser Weise offiziellen und repräsentativen Äußerungen des EKD=Ausschusses zur Strukturplanung, so heißt es auch hier, daß „die Ortsgemeinde nicht alle Bereiche der dort lebenden Menschen erreicht, andere wichtige, das Leben der Bewohner prägende Bereiche nur zum Teil oder überhaupt nicht mehr erfaßt werden können“. Allerdings wird dabei die „Ergänzungsbedürftigkeit der Parochialstruktur“ stärker akzentuiert als die Notwendigkeit der Verwirklichung neuer Strukturprinzipien. Die gewünschte Ergänzung der Ortsgemeinde, deren „Überschaubarkeit“ hervorgehoben wird, soll der Kirchenkreis leisten, der seinerseits wiederum der Funktionsgliederung folgt<sup>44</sup>.

Man erkennt deutlich, daß eine Reihe von Anregungen aus der ökumenischen Diskussion in den Dokumenten des Strukturausschusses ihren Niederschlag gefunden haben, andere sind modifiziert worden, und wiederum andere blieben unberücksichtigt. Aufgenommen wurden vor allem die Gesichtspunkte der Flexibilität, der Differenzierung und der Kohärenz, während stärker als in der ökumenischen Diskussion die „Anknüpfung beim Vorhandenen“ betont und vollzogen wurde<sup>45</sup>.

Das zeigt sich auch bei dem dritten Bereich, den der Sektionsentwurf für die Notwendigkeit neuer Sendungsinstrumente nennt: über die Ortsebene hinaus. Während die beiden Dokumente des Strukturausschusses im Rahmen landeskirchlicher Orientierung bleiben und eine gewisse Großräumigkeit des Denkens vermissen lassen, liegt der Schwerpunkt des Sektionsentwurfs auf dem „gemeinsamen Handeln in der Mission“ (joint action of mission), das „ohne historische Rücksichten und Gewohnheiten . . . unter dem Gesichtspunkt der Aufgaben der Welt“ von den Kirchen verwirklicht werden müsse. Pluriformität und Spontaneität erscheinen dabei ebenso notwendig wie Planung, Koordination und Kooperation<sup>46</sup>.

Gerade an dem letzten Punkt wird deutlich, daß die „Komm-Struktur“ in unserer deutschen Situation immer noch das Denken prägt und daß offenbar noch ein längerer Weg zurückzulegen ist, bis „Komm-und-Geh-Strukturen“<sup>47</sup> in der rechten Relation zueinander stehen. Insofern stellt der Sektionsentwurf uns vor die Frage, ob wir bereit sind, die Konsequenzen zu ziehen, wenn wir den Grundsatz bejahen, daß es eine Erneuerung der Kirche nur gibt im Vollzug ihrer Sendung.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Philip Potter, *Missionarische Verkündigung und der Ökumenische Rat der Kirchen*, Materialdienst Nr. 15 der Ök. Centrale, Oktober 1967, S. 5 ff.

<sup>2</sup> Neben den Dokumenten von Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi und Mexico City verweisen wir besonders auf: *Salz der Erde, eine theologische Besinnung über die Evangelisation*; H. J. Margull (Hrsg.), *Mission als Strukturprinzip*; *Die Kirche für andere*, Schlußberichte der Westeuropäischen und Nordamerikanischen Arbeitsgruppen des Referats für Fragen der Verkündigung. Sämtlich im Ök. Rat der Kirchen, Genf, erschienen.

<sup>3</sup> Vgl. H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959, S. 85 ff. und 146. Hendrik Kraemer, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*, Zürich 1959, S. 5.

<sup>4</sup> J. C. Hoekendijk, *Bemerkungen zur Bedeutung von Mission(arisch)*, in „*Mission als Strukturprinzip*“, S. 35.

<sup>5</sup> Focko Lüpsen (Hrsg.), *Evanston – Dokumente*, Witten 1954, S. 67.

<sup>6</sup> Karl Hartenstein, in: W. Freytag, *Mission zwischen Gestern und Morgen*, Stuttgart 1952, S. 54.

<sup>7</sup> *Salz der Erde*, S. 18.

<sup>8</sup> J. C. Hoekendijk in „*Mission als Strukturprinzip*“, S. 33.

<sup>9</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 1, S. 29.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 34. Zitat von J. C. Hoekendijk in „*Mission als Strukturprinzip*“ S. 34.

<sup>11</sup> Concept, *Arbeiten aus dem Referat für Fragen der Verkündigung*, Ök. Rat der Kirchen, Genf, Heft V, S. 30 ff.

<sup>12</sup> *Mission als Strukturprinzip*, S. 49.

<sup>13</sup> *Evanston-Dokumente*, S. 69.

<sup>14</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 2, S. 69.

<sup>15</sup> *Mission als Strukturprinzip*, S. 35.

- <sup>16</sup> Die Kirche für andere, S. 17.
- <sup>17</sup> Sektionsentwurf II, S. 35/36.
- <sup>18</sup> Ernst Wolf, Menschwerdung des Menschen in „Peregrinatio“ II, München 1965, S. 136.
- <sup>19</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 1, S. 29.
- <sup>20</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 6, S. 30.
- <sup>21</sup> Sektionsentwurf II, S. 43.
- <sup>22</sup> Die Kirche für andere, S. 19 ff. Vgl. auch die Äußerungen von Casalis (Mission als Strukturprinzip, S. 117 und Concept II, S. 23) und Hoekendijk (Mission als Strukturprinzip, S. 36).
- <sup>23</sup> Vgl. Evanston-Dokumente, S. 68 f. Margull S. 81 ff. Dazu: Georg Vicedom, *Missio Dei*, München 1960, S. 65 ff.
- <sup>24</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 6, S. 30. Dazu: Mission als Strukturprinzip, S. 25 und 33.
- <sup>25</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 4, S. 30.
- <sup>26</sup> Vgl. Werner Krusche, Concept V, S. 30.
- <sup>27</sup> Sektionsentwurf II, S. 30 und 39.
- <sup>28</sup> Sektionsentwurf II, S. 42.
- <sup>29</sup> Sektionsentwurf II, S. 43.
- <sup>30</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 3, S. 30 und 36.
- <sup>31</sup> Philip Potter, S. 17.
- <sup>32</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 7 ff., S. 31 f.
- <sup>33</sup> Mission als Strukturprinzip, S. 33.
- <sup>34</sup> Mission als Strukturprinzip, S. 160. Dazu: H. Krüger (Hrsg.), Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1967, S. 252 ff.
- <sup>35</sup> Mission als Strukturprinzip, S. 35, 41, 108, 119.
- <sup>35a</sup> Vgl. Georg F. Vicedom, *Mission am Scheidewege*, Berlin/Hamburg 1967, S. 31 ff.
- <sup>36</sup> Margull, S. 162 ff. und 293.
- <sup>37</sup> Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart 1966, S. 166 ff.
- <sup>38</sup> Salz der Erde, S. 36 ff.
- <sup>39</sup> Neu-Delhi-Dokumente, S. 97 und 211.
- <sup>40</sup> Sektionsentwurf II, Ziff. 11–13, S. 32 f. und 49 f. Vgl. dazu besonders: „Mission als Strukturprinzip“, S. 3 ff. und 221 ff. sowie „Die Kirche für andere“, S. 22 ff. und 77 ff.
- <sup>41</sup> Kurt Böhme, *Die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam*, Hamburg 1948, S. 64; Evanston Dokumente, S. 117 ff.; Neu-Delhi-Dokumente, S. 94 ff. Vgl. Hendrik Kraemer, *Theologie des Laientums*, Zürich 1959.
- <sup>42</sup> Überlegungen zur Strukturplanung in der Kirche, in: *Kirchliches Amtsblatt der Evang. Kirche von Westfalen*, Nr. 2/1965, III. Teil, S. 12.
- <sup>43</sup> Überlegungen zur Strukturplanung, S. 15 f. Ferner: Weitere Vorschläge zur Strukturplanung, in: *Kirchliches Amtsblatt der Evang. Kirche von Westfalen*, Nr. 4/1967, III. Teil, S. 28 ff.
- <sup>44</sup> Überlegungen zur Strukturplanung, S. 12 f., weitere Vorschläge . . . , S. 33 ff. Vgl. Hugo Schnell, *Die überschaubare Gemeinde*, Heft 5 der Reihe „Missionierende Gemeinde“, Berlin, 1962.
- <sup>45</sup> Vgl. Mission als Strukturprinzip, S. 222; Überlegungen . . . , S. 10 f.
- <sup>46</sup> Sektionsentwurf II, S. 33 und 52.
- <sup>47</sup> Mission als Strukturprinzip, S. 7.

# Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter

Gedanken zu Sektion V von Uppsala

VON FAIRY VON LILIENFELD

Das Thema der Sektion V von Uppsala geht offenbar von einer Erfahrung aus, die in weiten Teilen der Welt gemacht wird: „Das allmähliche Schwinden von Gebet und Gottesdienst in unserer Zeit“ (Vorbereitungsheft, S. 47) setzt das Problem. Die Erklärung für dieses Schwinden wird eben mit dem „säkularen Zeitalter“ gegeben. Da ist die Rede von der „radikalen Infragestellung des christlichen Glaubens“ in unserer Welt und davon, daß Menschen es innerhalb und außerhalb der Welt als schwierig empfinden, die Transzendenz zu verstehen. Gottesdienst und Gebet aber erscheinen als Verhaltensweisen gegenüber der Transzendenz, die nun schwierig oder gar unmöglich geworden seien.

Mir scheint es, daß man in unseren Kirchen zwei extreme Grenzmöglichkeiten der Haltung gegenüber diesen Erscheinungen des Säkularismus einnehmen kann. Nennen wir die eine die Haltung A: Wer nicht persönlich betet und nicht mit der althergebrachten Weise der Kirche betet, der gehört nicht zu ihr, der ist ein Ungläubiger, ein Atheist. „Orthodoxe“ und „Pietisten“ aller Konfessionen scheinen diese Haltung einzunehmen. Besonders weit verbreitet scheint sie in den Ostkirchen, in bestimmten Milieus der katholischen Kirche und bei protestantischen Fundamentalisten zu sein.

Die Haltung B würde dann das entgegengesetzte Extrem bezeichnen: Christliches Leben wird hier auch ohne Gottesdienst und Gebet für möglich gedacht. Man sieht im offiziellen Gottesdienst der Kirche etwas Archaisches, Unmodernes. Gott ist in moderner Sprache, in modernem Denken weder definierbar noch anzureden. Das ganze Geschehen des Gottesdienstes wird als schlechthin unverständlich für den modernen Menschen bezeichnet. Die Vorstellung von einem personalen Gott sei nicht zu vollziehen. Darum könne es auch keine Wendung zu ihm im Gemeindegottesdienst oder persönlichen Gebet geben. An die Stelle treten Meditation über das rechte Handeln im Dienst des Nächsten, der Mitmenschlichkeit und wahrheitserhellende Diskussion der Menschen zur Vorbereitung solchen Handelns. Die Normen für dieses Handeln findet man vielleicht in der Bibel, aber auch in vernunftgemäßer Analyse zwischenmenschlicher Situationen. Das aktive, engagierte Mitwirken an der Gesellschaft ist dann

„Gottesdienst“. Der hergebrachte Gottesdienst ist Relikt einer unaufgeklärten, mythologisch denkenden Zeit.

Zwischen diesen äußersten Extremen christlicher Verhaltensweise in den Haltungen A und B wäre dann typologisch die Haltung C anzusiedeln. Zu ihr würden diejenigen gehören, die die Einwände unter B ernst nehmen; die bei sich diese Einwände entdecken und die doch den Gottesdienst nicht aufgeben wollen. Sie trennen den Gottesdienst als solchen von seiner Form. Mutet diese archaisch an, so muß sie durch eine moderne Form ersetzt werden. Es muß eine zeitgemäße Sprache gesprochen werden, es sollen die Elemente der modernen Kultur mit ihren technischen Möglichkeiten in Bild und Ton auch im Gottesdienst Eingang finden. Vor allen Dingen will man den Eindruck des „Sakralen“ vermeiden. Der Gottesdienst soll dann nicht mehr in einer besonderen Sphäre stattfinden, die über den Alltag hinaushebt. Nein, er soll Platz in diesem säkularen Alltag von heute haben und auch in seinen Ausdrucksformen Elemente des Alltags aufweisen. Als „archaisch“ empfindet man es ebenfalls, daß ein Pfarrer das Geschehen des ganzen Gottesdienstes autoritativ in der Hand hat. Die „Demokratisierung“, die man für ein typisches Merkmal unserer Zeit hält, soll auch im Gottesdienst Eingang finden. Statt der Predigt soll der Dialog gepflegt werden. Im Zwiegespräch soll die Anfechtung des „säkularen Zeitalters“ ernst genommen werden und gegenseitige Verkündigung geübt werden.

Soweit ich sehe, gehen die Gespräche und auch die Gegensätze in der Ökumene um die Haltungen A und C. Die Haltung B scheint vor allem ein innerprotestantisches Problem zu sein. Das wirkliche Problem, das mit dem Thema „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter“ angesprochen ist, liegt also letztlich gar nicht nur beim Gottesdienst, sondern in der Rede von Gott und in der Möglichkeit der Rede zu Gott überhaupt, in der Frage der „Existenz Gottes“. Das Problem als solches zuzugeben, bedeutet daher schon, eine offene Flanke gegen den Unglauben zu haben. Das Ergebnis scheint dort, wo Kirchen und Theologen die Haltung A einnehmen, zu sein, daß sich die „säkulare Gesellschaft“, die Öffentlichkeit, immer radikaler von den Kirchen trennt. Es kann bis zu einem vom Leben der Außenwelt weitgehend abgeschlossenen Ghettodasein der Kirche kommen. Aber diese Kirchen sind häufig wirklich voll, wirklich lebendig. Der einzelne steht vor der Entscheidung: entweder Leben in der säkularen Gesellschaft oder aber in bewußtem Abstand zum säkularen Zeitalter zu gehen. Die Haltung C aber wird dort verfolgt, wo man Gottesdienst und Gebet nicht aufgeben will, aber doch auch ganz bewußt Bürger des „säkularen Zeitalters“ bleiben möchte, wo man sich fragt, in welcher Weise eine moderne Kirche Teil einer modernen Gesellschaft sein könnte. Die Antwort ist eigentlich schon in dem Suchen nach einem neuen Gottesdienst vorweggenommen. Die Kirche soll, nach Ansicht dieser Christen, ganz in der Welt bleiben und sich nicht von ihr ab-

heben. Vielleicht sollten wir uns klar machen, daß diese Frage eigentlich hinter der heute von uns behandelten Frage liegt. Es müßte neu beleuchtet werden, inwiefern die Kirche sich von der Welt abheben sollte und inwiefern sie nichts anderes sein sollte als ein Stück dieser Menschenwelt von heute. Diese Fragen sind es, die eigentlich ökumenisch diskutiert werden müßten und, wie ich hoffe, in Uppsala auch diskutiert werden. Wird man es wagen?

Man müßte dann die Fragen nach unseren Gottesbegriffen, nach dem Verhältnis von Gottesbegriff, Gotteserfahrung und Gottesoffenbarung in ökumenischer Breite aufnehmen. Man müßte die Frage lösen: „Gestaltet der Gottesdienst unser Weltverständnis, oder muß der Gottesdienst von unserem Weltverständnis getragen sein?“

Auch das Problem der Sprache des Gottesdienstes und ihrer Verständlichkeit müßte beleuchtet werden, wobei unter „Verständlichkeit“ nicht nur der intellektuelle Sinn der Worte, sondern auch die Gefühls- und Ausdruckswerte gemeint sein müßten, die die Worte tragen und die ihnen vom „modernen Menschen“ nicht abgenommen werden. Vor allem aber müßte die Diskussion um das „säkulare Zeitalter“ selbst gehen und um der Christen Verhältnis zu Neuem und Altem in unserer Welt. Hinter unseren Problemen steht die Frage nach der Geschichte und Tradition der Kirche und der Kultur, aus der sie kommt, die Frage nach dem Verhältnis der traditionsreichen Kirche zum Wandel der Kulturen.

Alle diese Fragen können wir im Rahmen dieser Besinnung nicht verhandeln. Wir müssen eine Prämisse setzen, ein Axiom, von dem wir ausgehen wollen, und das unseres Erachtens unwiderstreitbar ist, sofern wir den Glauben an Gott als Grundlage für unser Fragen nehmen. Ohne diesen Glauben kann von „Gottesdienst“ nicht mehr geredet werden. Die Entscheidung zwischen Unglauben und Glauben muß schon gefallen sein, wenn wir unsere Frage stellen. Das bedeutet aber nicht, daß wir damit eine Identifizierung mit der Haltung A vornehmen, sondern fragen wollen, was für eine Haltung zu Gebet und Gottesdienst man aus nichts anderem als der Voraussetzung des Glaubens einnehmen könnte.

Als Prämisse für solche Überlegungen des Glaubens über Gebet und Gottesdienst wollen wir ein Wort prägen, das u. E. das Gottesdienstverständnis des Alten und des Neuen Testaments darstellen kann:

„Unser Gott kommt und schweigt nicht“ (Ps. 50, 3).

Dieses anzuerkennen ist die Grundlage all dessen, was wir Gottesdienst nennen, wenn er überhaupt möglich sein soll. Von christlichem Gottesdienst kann nur so die Rede sein, daß wir begreifen, daß Gott kommt und nicht schweigt, in Jesus Christus und im Heiligen Geist, und so den Menschen dient. Dies ist die erste und wichtigste Dimension allen gottesdienstlichen Geschehens:

sie geht von Gott zum Menschen! Diese Dimension dürfen wir uns nicht vorstellen lassen durch die Tatsache, daß dieses Geschehen immer in menschlicher Vermittlung, in menschlicher Gestalt, vor sich geht. So war Jesus von Nazareth ganz Mensch und menschlicher Vermittler, und doch wurde Gott in ihm ganz gegenwärtig.

Auf diese Tatsache hin, daß Gott kommt und nicht schweigt, gibt es eine sozusagen selbstverständliche Reaktion des glaubenden Menschen, dessen, der dies Geschehen annimmt: sich neigen – staunen, daß Gott kommt – danken. „Eucharistie“, das Herzstück des ältesten christlichen Gottesdienstes, heißt darum ja auch nichts anderes als „Dankgebet“, Danksagung für das Gegenwärtigsein Gottes und seiner Offenbarung in Christus, für das Gegenwärtigsein seiner in Christus bezeugten Liebe zu den Menschen im verkündigten Wort, im gereichten Sakrament. In diesem Grundgeschehen des Gottesdienstes nimmt Gott den Menschen an, jeden Menschen, der sich nehmen läßt, mit all seinen Fehlern und Schwächen. Er will ihn, den Menschen, zum „Licht der Welt“ machen (Matth. 5, 14. 16); er bietet ihm die Möglichkeit an, in der Nachfolge Christi „vollkommen“ zu werden, wie es Gott, der Vater Jesu Christi, ist (Matth. 5, 48).

Noch immer haben wir hierbei nichts gesagt, wie und wo im einzelnen dieses Geschehen des Gottesdienstes vor sich geht. Man möchte die vorausgehenden Worte nicht so verstehen, daß gemeint wird, daß nur in unserem traditionellen Gottesdienst dieses Geschehen „Unser Gott kommt und schweigt nicht“ Platz haben könne. Nein, umgekehrt: Wo dieses Geschehen vor sich geht und der Mensch dieses Geschehen annimmt, dort geschieht Gottesdienst.

Doch nun müssen wir ja auch den Einwand hören, der um uns laut wird: „Zu uns kommt Gott nicht in eurem Gottesdienst; wir verstehen euren Gottesdienst nicht! Eure Worte sind für uns leer und bedeutungslos!“ Hier setzt die Haltung derjenigen Christen an, die wir als Haltung C bezeichneten. Sie verlangen Gottesdienste, die verständlich sind, Gottesdienste, die dem „Stil des Zeitalters“ entsprechen. Sie machen Ernst mit der anderen Dimension, die Gottesdienst auch hat: das befreiende Geschehen, daß Gott zum Menschen kommt und nicht schweigt, will ausgebreitet werden, und zwar durch Menschen. Denn Gott kommt zu Menschen immer durch Menschen. Darum ist seit apostolischen Zeiten Gottesdienst auch Verkündigung von Menschen an Menschen. Darum sind Menschen dafür verantwortlich, daß der Gottesdienst so gestaltet wird, daß auch der „moderne Mensch“ seine Verkündigung versteht.

Es scheint mir jedoch bei den Vertretern der Haltung C ein Mißverständnis vorzuliegen. Die Identifizierung von Gottesdienst und Verkündigung im Sinne der Deckungsgleichheit beider Begriffe ist falsch. Im Gottesdienst geschieht Verkündigung, aber sie geschieht auch anderswo, und wehe, wenn man sie nur im Gottesdienst finden könnte. Gewiß, „Unser Gott kommt und schweigt nicht“.

das geschieht überall, wo vollmächtige Verkündigung vor sich geht. Aber der Gottesdienst im engeren Sinne, so wie er in dem Vorbereitungspapier von Sektion V für Uppsala angesprochen ist, bedeutet Anerkennung dieses Geschehens durch die Glaubenden und Antwort darauf, „Eucharistia“ im wörtlichen Verstande.

Das persönliche Gebet bedeutet das individuelle, persönliche Anerkennen dieses Geschehens, daß Gott kommt und nicht schweigt. Unser Gottesdienst ist das soziale, gemeinsame Danken „der Kirche“ für dieses Faktum. So hat unser Gottesdienst zwei Dimensionen: die Dimension der Ansprache des Menschen durch Gott in Christus und seiner dankenden Antwort, und die Dimension der Verkündigung an die Mitmenschen, die aber nicht nur eine Sache des Gottesdienstes im engeren Sinne ist.

Hier stehen wir wieder bei einem Problem, das jenseits der Gottesdienstfrage im engeren Sinne liegt und eigentlich noch immer gesonderter ökumenischer Diskussion bedarf, obgleich schon nicht wenig darüber nachgedacht worden ist. Es ist das Problem der Sprache oder besser der Zuordnung der Sprache unserer Verkündigung zur Sprache der Überlieferung des Wortes Gottes und das Verhältnis der Sprache unseres Gottesdienstes zu diesen beiden Sprachsphären. Und außerdem gibt es die grundlegende Dimension von Kerygma und Dogma, von Verkündigung und Theologie. Oder anders gesagt: Ist die Sprache Jesu, wo sie vom Evangelium her als Ansprache auf uns zukommt, eigentlich wirklich schwer verständlich? Ist der apostolische Bericht vom Geschick Jesu, wie er mündlich weitergegeben worden ist und sich in den Evangelien niedergeschlagen hat, wirklich schwer verständlich? Anforderungen an unseren Intellekt werden da gestellt, wo diese Botschaft reflektierend zu unserer Welt in Beziehung gesetzt wird, wo die Aussage des Glaubens in ihrer Bedeutsamkeit reflektierend durchdacht wird. Unsere überkommene Theologie, die dieses je und je wieder hat leisten müssen, ist größtenteils auf eine Weltinterpretation bezogen, die heute durch den raschen Wandel unseres Zeitalters in Frage gestellt ist. Beim Dogma, bei der Theologie, liegt das Sprachproblem.

Es hat eh und je in der Christenheit den Ausweg gegeben, einfach bei der schlichten weitererzählenden Wiedergabe der Verkündigung Jesu und seines Geschicks zu bleiben. Aber schon in den apostolischen Briefen des Neuen Testaments finden wir die theologisch-denkerische Durchdringung der Bedeutung dieser Botschaft. Wenn es uns ernst ist mit dem Glauben, daß Gott in Jesus Christus den Menschen annimmt, dann nimmt er auch sein Denken an. Und so war das Durchdenken dieses Glaubens immer legitime Beschäftigung im Bereich der Kirche und Voraussetzung für ein zeitgemäßes Ausrichten des Wortes Gottes. Wieder aber werden wir gewarnt, eine falsche Identifikation vorzunehmen. Die Sprache der reflektierenden Theologie und der reflektierenden Welt-

interpretation ist nicht die einzige Sprachsphäre der Verkündigung. Jenes schlichte, evangelische Jesuswort und seine Sprachsphäre sind doch nicht ohne Bezug zu unserer Wirklichkeit? Auch wenn wir nicht alle mehr in einer landwirtschaftlich geprägten Welt leben, so wissen wir doch alle um die Bedingungen des Wachsens, der Saat, wir kennen die grundlegenden Züge kaufmännischen Denkens oder zwischenmenschlicher Beziehungen, aus denen etwa die Bilder von Jesu Gleichnisreden entnommen sind. Wenn wir sagen, daß uns die Bilder, die Jesus benutzt, als solche unverständlich seien, würde das bedeuten, daß wir uns entschlossen hätten, einen ganzen Bereich auch heutiger, gesamt menschlicher Wirklichkeit auszuschließen und unsere eigene, industriell geprägte Arbeitswelt zu verabsolutieren. Es wäre das Verhalten eines Menschentyps, der zumindest die Umwelt seiner Mitmenschen in ländlich und weniger industriell geprägten Gebieten nicht zur Kenntnis nehmen und sie nicht mehr verstehen will. Es wäre die Haltung von Menschen, die einfache menschliche Verhältnisse, wie sie z. B. in der Geschichte vom verlorenen Sohn bildhaft angesprochen werden, nicht mehr verstünde und leugnen wollte, daß sie als grundmenschliche Befindlichkeiten immer noch bestehen.

Meine Frage an uns alle und unsere „Sprachschwierigkeiten“ ist die, ob nicht manchmal diese Haltung gegenüber dem Klartext des Evangeliums ihn verdunkelt? Und solch eine Haltung nehmen nicht nur Theologen ein, sondern jeder von uns ist oft bereit, durch lange Denkübungen zu beweisen, daß das Wort des Evangeliums im konkret gegebenen Fall nicht für uns gelte. Man verstehe mich aber recht: damit soll kein Riegel dem legitimen Durchdenken der Bedeutsamkeit des Evangeliums in unserer Welt der technischen Revolution vorgeschoben werden.

Dieser Inbeziehungsetzung dienen offenbar die „experimentellen“ Gottesdienste, von denen so viel geredet wird. Dieser Ausdruck ist m. E. mißverständlich. Das Wort „experimentell“ drückt ja doch nicht nur dies legitime Inbeziehungsetzen von tradiertem Evangelium und erlebter, moderner Welt aus, sondern es zeugt auch von einer gewissen Faszination durch diese Welt, es spricht auch von der Faszination durch das Machbare in der Technik, durch die rationalisierte Organisation, durch die Steuerung von Computern und die massenpsychologisch geschickte Manipulation in der modernen Gesellschaft. In der Ökumene wird denn auch dieser Ausdruck häufig mißverstanden. Man versteht die experimentellen Gottesdienste dann manchmal so, als ob hier festgestellt werden solle, ob Gott bei diesem oder jenem Sprachgebrauch, bei dieser oder jener Gottesdienstform „kommt und nicht schweigt“. Das Wort „experimenteller Gottesdienst“ wird so verstanden, als ob wir Gottes Kommen und Gegenwärtigsein uns verfügbar machen wollten. Verstehen wir das Experimentieren so, daß wir ausprobieren, ob es uns gelingt, uns in der Verkündigung verständ-

lich zu machen oder nicht, ist wohl nichts dagegen einzuwenden. Das Adjektiv „experimentell“ sollte daher lieber der „Verkündigung“ als dem Worte „Gottesdienst“ zugeordnet werden. Hier wird es für ein rechtes Verständnis dieses Ausdrucks wichtig, daß Verkündigung und Gottesdienst nicht deckungsgleich sind.

Wenn ich im Begriff des experimentellen Gottesdienstes der Faszination des Machbaren erliege, verwechsle ich Verkündigung mit dem Anbringen einer Ware in der Konsumgesellschaft, mit der Verbreitung einer Meinung in geschickter Manipulation der Massenmedien. Gewiß, die Verkündigung des Wortes Gottes muß den Menschen dort aufsuchen, wo er ist, und muß mit ihm in Dialog treten, sie muß in einer Sprache sprechen, die auf die Fragen dieses Menschen eingeht und sie aufnimmt.

Aber: das Gottesdienstgeschehen darf, wie schon gesagt, nicht auf die Dimension der Verkündigung reduziert werden. Das würde eine Vereinseitigung bedeuten. Ohne dankende Rückwendung zu dem Gott, der da kommt und nicht schweigt, ist das Kerygma in Gefahr, zur Ideologie zu werden, ist der Dialog zwischen Evangeliumsverkündigung und Weltinterpretation in Gefahr, zum Wettkampf der Weltanschauungen zu degenerieren. Mir scheint es, daß die berühmten „Störungen des Gottesdienstes“, die von der studentischen „außerparlamentarischen Opposition“ mit dem Anspruch auf Diskussion hier und jetzt im Gottesdienst vorgenommen wurden, auf diesem Mißverständnis evangelischen Gottesdienstes beruhen. Ich halte es daher für keinen Zufall, daß solch eine Störung in einem katholischen oder anglikanischen Gottesdienst mir noch kaum bekannt geworden ist. Hat die protestantische Kirche in Deutschland nicht selbst durch die einseitige Identifizierung von Gottesdienst und Verkündigung dazu beigetragen, daß der Gottesdienst nur noch als Diskussionsforum mißverstanden werden konnte? So falsch und unchristlich die Mittel waren, die Gemeindeglieder gegen diese Störungen ergriffen, so richtig war ihr Gefühl, daß Gottesdienst noch eine andere Dimension habe. Von dieser anderen Dimension her wird das Problem der Sprache des Gottesdienstes und ihrer Möglichkeit denn auch noch anders beleuchtet. Insofern die Sprache, die in persönlichem Gebet und in öffentlichem Gottesdienst geredet wird, die Antwort auf Gottes Kommen in seinem Wort und Sakrament ist, ist sie sowieso ein Wunder des Glaubens. Da, wo die Jünger Jesu mit der Gegenwart Gottes in ihm als dem Christus konfrontiert sind, erleben sie das Versagen allen traditionellen Kults und bitten ihn: „Herr, lehre uns beten!“ (Luk. 11, 1.) Beten erweist sich so nicht als eine experimentell zu erprobende Möglichkeit des Menschen. „Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforscht, der weiß, was des Geistes Sinnen sei; denn er vertritt die Heiligen, wie es Gott

gefällt“ (Röm. 8, 26 ff.). So beschreibt Paulus die Sprachmöglichkeiten des Menschen, der Gott gegenübersteht. „Eucharistia“ – Lob und Dank für Gottes Kommen und Nicht-Schweigen – war darum im ältesten Gottesdienst ein freies Gebet, das der Bischof, Priester oder Älteste stellvertretend für die dankende Gemeinde sprach. Die alte Kirche konnte sich, besonders im Osten, nicht genug damit tun, diesen Dank immer reicher und schöner zu gestalten, wenn sie auch andererseits wesentliche, bewährte Elemente beibehielt. Wo annehmendes Glauben der Tatsache ist, daß „Gott kommt und nicht schweigt“, da gilt auch die Aufforderung des Psalms noch heute: „Singet dem Herrn ein neues Lied“ (Psalm 33, 3; 96, 1; 98, 1; 149, 1). Dies neue Lied kommt offenbar aus einem erneuerten Herzen. Dies Herz aber wird die Sprachform seiner Gegenwart wählen. Vielleicht aber wird es auch die alten Worte der Väter neu verstehen und neu ihren Sinn erspüren.

Hier ist es nun nötig, etwas über die Gemeinschaft, die *koinonia*, zu sprechen, die im Gottesdienst gestiftet wird. Offensichtlich ist diese Gemeinschaft der Christen auch jenen wichtig, die an den traditionellen Gottesdienstformen zweifeln. Ihnen ist der einzelne Mensch zu isoliert im Gottesdienst alter Prägung. Doch muß im ökumenischen Rahmen hier angemerkt werden, daß dieses nicht überall gleich gilt. Der Besucher z. B. einer gefüllten orthodoxen Kirche in einer Großstadt wird feststellen, daß die einander persönlich weitgehend unbekannte Menge sich als Brüder und Schwestern in Christus versteht und behandelt. Vielleicht wirkt in den Alltag des Kirchenjahres das Osterfest mit seinem Veröhnungs- und Bruderkuß nach. Wir werden im „Westen“ fragen müssen, wie es zu der individuellen Vereinzelung des Gläubigen inmitten der Gemeinde bei uns gekommen ist. Aber auch bei uns ist sie ja nicht allgemein. Abbas Dorotheos, ein Mönchsvater der alten Kirche, pflegte ein schönes Gleichnis über die Gemeinschaft der Glaubenden zu brauchen: Wie in einem Kreis stehen sie um den Herrn herum, je dichter sie herzutreten zu jener Mitte des Kreises, die er selbst ist, desto näher stehen sie sich gegenseitig, Das Kommen Gottes mit seinem Wort und Sakrament im Gottesdienst stiftet diese Gemeinschaft, so wir ihn empfangen, eine Gemeinschaft des Angeredetseins und Ergriffenwerdens durch Gott, die sich von jedem Nur-Dialog zwischen Menschen unterscheidet.

Mir scheint daher, daß es notwendig ist, um zu einem rechten Verständnis der Möglichkeit von Gottesdienst zu aller und jeder Zeit, auch in der unsrigen, zu kommen, jene beiden Dimensionen zu berücksichtigen: die Dimension, daß Gott selbst uns dient in seinem Gegenwärtigsein in Wort und Sakrament, und die Dimension des Weitersagens und Weitertuns, die uns Menschen anheimgegeben ist. In dieser letzteren Dimension scheinen mir die „neuen Formen“ des Gottesdienstes als Verkündigung besonders wichtig zu sein. Sie müssen getragen sein von der Bemühung, das Evangelium wirklich weiterzusagen und

unserem Mitmenschen, der Jesus Christus nicht kennt, mit der evangelischen Botschaft zu dienen. Diejenigen Kirchen in der Ökumene, die in ihren Gottesdienstformen besonders traditionsgebunden sind, könnten sich hier an die altchristliche Wurzel all unserer Gottesdienstformen erinnern. Verkündigungsgottesdienst und Sakramentsgottesdienst war dort oft zweierlei. Und selbst wo Wort und Sakrament in einem Gottesdienst ausgeteilt wurden, unterschied die Gottesdienstordnung die „Liturgie der Katechumenen“, mit anderen Worten den „Wortgottesdienst“, und die „Liturgie der Gläubigen“, den „Sakramentsgottesdienst“. In dieser Unterscheidung wurde man den beiden Dimensionen des Gottesdienstes als Verkündigung und als anbetende Zuwendung zu dem Gott, der kommt, gerecht. Der Verkündigungsgottesdienst mußte auch den Fremden, den Nicht-Glaubenden etwas zu sagen haben. Im allgemeinen Fürbittengebet nahm er die Anliegen von jedermann bei sich auf. Wer hier gegenwärtig war, konnte hören, daß auch seiner ganz besonderen Anliegen und Berufssorgen, sowie der ganzen Gesellschaft, ob christlich oder nicht, gedacht wurde, daß ihnen zugesagt wurde: „Jesus Christus – auch für dich!“

Im Sakramentsgottesdienst aber überwog dann die andere Dimension, die Dimension des Wissens, daß Gott gegenwärtig sei, deren Anerkenntnis den Glauben schon voraussetzt. Dieses Wunder der Gegenwart Gottes mitten unter uns und das anbetende Staunen vor diesem Wunder darf christlicher Gottesdienst nicht verlieren.

Und hier muß zum Schluß noch etwas zu dem Problem der „Sakralsphäre“ gesagt werden, das unser Fragen nach den Gottesdiensten im säkularen Zeitalter auch immer wieder beunruhigt. Die Vertreter einer Neugestaltung des Gottesdienstes wenden sich leidenschaftlich dagegen, daß der Gottesdienst in einem, von unserer Welt ausgegrenzten, besonderen Bereich vor sich gehen sollte, daß der Mensch gleichsam in einer Doppelwelt leben könnte: einer „Sonntagswelt“ und einer „Alltagswelt“, die mit der ersteren anscheinend nichts zu tun hat. Sie wollen Gottesdienst in Räumen, die sich von den Räumen unseres Alltags nicht unterscheiden, ja, möglichst auch unseren Alltagsbeschäftigungen offenstehen. Ich denke da an manche Projekte von Bahnhofs- oder Parkplatzkirchen, die auch völlig weltlichem, praktischem Gebrauch offenstehen sollen.) Sicher ist Gottesdienst grundsätzlich überall möglich, denn es ist kein Ort denkbar, an den Gott nicht bereit wäre zu kommen. Andererseits ist es aber nicht einzusehen, warum der Gottesdienstraum nicht an jenes Besondere erinnern sollte, was Gottesdienst von jedem anderen menschlichen Zusammensein auszeichnet. Vielleicht kann man auch hier zwischen den beiden Flügeln Verständnis wecken, wenn man an die beiden Dimensionen der „Liturgie der Katechumenen“ und der „Liturgie der Gläubigen“ erinnert. Wir müßten Räume bauen, die beiden Funktionen des Gottesdienstes gerecht werden, die den fernstehenden Menschen

nicht fremd und unheimlich sind, und die doch etwas von dem Wunder ausdrücken, das in jedem Gottesdienst geschieht.

Erinnern wir uns am Schluß dieser Ausführungen an jene drei Haltungen zum Gottesdienst, die wir mit A, B und C typisiert haben. Wenn wir jene doppelte Dimension des Gottesdienstes anerkennen, die wir ins Blickfeld zu bekommen versucht haben, dürfen wir an die Vertreter dieser widerstreitenden Haltungen in der Ökumene vielleicht folgende Fragen stellen:

An Haltung B: So gewiß in einem weiteren Sinne das ganze Leben des Christen Gottesdienst ist – müßt ihr nicht doch Gott in eurem Leben und in der Gesellschaft Raum lassen, daß er zu euch komme, zu euch rede und euch im Sakrament in seine Gemeinschaft hineinnehme? Jene aber, die wir mit Haltung A charakterisierten, müßten wir fragen: Habt ihr nicht den *ganzen* Gottesdienst in eine „Liturgie der Gläubigen“ verwandelt? Habt ihr über dem Zugewandtsein zu dem Gott, der da zu euch kommt, euch nicht abgeschlossen gegenüber den Menschen neben euch, die von Gottes Kommen nichts wissen? Sprecht ihr nicht in einer Sprache, die nur dem Glaubenden vertraut ist? Habt ihr nicht den Auftrag der Verkündigung an allen Orten und an jedermann vergessen?

Diejenigen schließlich, die wir zur Haltung C rechneten, möchten wir am Schluß fragen: Seid ihr nicht in Gefahr, den ganzen Gottesdienst in eine „Liturgie der Katechumenen“ zu verwandeln, in der ihr zwar mit dem Wort der Verkündigung die Menschen allenthalben aufsucht und bemüht seid, ihnen im Gespräch nahe zu sein? Vergeßt ihr aber darüber nicht manchmal, daß ihr nicht nur Gebende, sondern auch Nehmende sein müßt, um euch nicht totzulaufen in Geschäftigkeiten, daß ihr euch selbst immer wieder dankbar dem zuwenden dürft, der auch heute noch „kommt und nicht schweigt“?

## Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil

Eine Einführung in Sektion VI der Vollversammlung in Uppsala 1968

VON HANS-JÜRGEN GOERTZ

Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen wird von einem ethischen Impuls gesteuert. Er schlägt größtenteils schon in den Sektionsüberschriften durch und wird hoffentlich auch von den Beiträgen und Diskussionen der „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ in Genf profitieren. Die anstehenden Themen ordnen sich in einem Gegengefälle zu den gängigen ethischen Entwürfen. Die sozialetischen Überlegungen haben den Vorrang und die individualetischen folgen im Nachgang. Die Diskussion wird von der „weltweiten Ebene auf die der persönlichen Entscheidung übertragen“, heißt es in dem schmalen Vorbereitungsheft „Uppsala 1968“. An dieser Umkehrung ist grundsätzlich nichts auszusetzen, solange sie nur anzeigt, daß auch die persönliche Entscheidung im Kontext weltweiter gesellschaftlicher Entwicklungen bedacht und gefällt wird. Im übrigen läßt sich die klassische Abgrenzung von Individual- und Sozialetik schon in dem Augenblick nicht mehr streng durchhalten, in dem man das Augenmerk nicht nur auf das Handeln, sondern auch und vielleicht sogar zuerst auf das Verhalten richtet. Sobald also die ethische Frage „Was soll ich tun?“ in den zweiten Rang tritt und die andere Frage „Wie finde ich mich in meiner Welt zurecht?“ oder gar „Wie werde ich mit meiner Welt fertig?“ nach vorne drängt, überlagern sich individual- und sozialetische Aspekte. Ein Blick in den Entwurf zur VI. Sektion „Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil“ macht das sofort deutlich<sup>1</sup>. Es wird also in der letzten Sektion darauf ankommen, die ethische Aneignung des Hauptthemas „Siehe, ich mache alles neu“ noch einmal ganz grundsätzlich zu begründen. In Uppsala wird eine Gelegenheit geboten, die sozialetische Verengung der ethischen Arbeit auf ökumenischer Ebene ein wenig zu weiten.

Damit steht der Entwurf des Sektionsdokumentes mitten in den Auseinandersetzungen unserer Tage und versucht, auf die ethische Herausforderung zu antworten.

Das Dokument spricht eine klare und verständliche Sprache, es ordnet eine Fülle von Problemen weitgestreuter Sach- und Erfahrungsbereiche und bemüht sich, sie aufgeschlossen und sachgemäß zu bedenken. Aber trotz dieser Anstrengungen ist nur ein Dokument entstanden, das zwischen Feuilleton, soziologischer

sowie theologischer Argumentation und erbaulicher Rede wechselt, mehr geeignet für den Gebrauch in den Gemeinden als für die Beratungen von Fachleuten in Uppsala. Von einem durchgängigen ethischen Wurf wird man nicht sprechen, ihn auch gar nicht erwarten können. Deutlich ist aber die Tendenz, die neuere theologische Ethik und die sozialwissenschaftlichen Einsichten aufzunehmen und miteinander zu verarbeiten. Dabei bleiben dann durchweg mehr Probleme stehen, als daß sie gelöst werden. Nur der sprachliche Fluß täuscht ein wenig darüber hinweg.

Es genügt, das an zwei Beispielen zu zeigen. Gleich zu Beginn wird angedeutet, daß der Lebensstil der aufbrechenden Generation rund um die Welt ethisch relevant geworden ist und auch die Christen herausfordert, einen neuen Lebensstil zu suchen. Er muß mit den sozialen und moralischen Veränderungen Schritt halten, die über unsere Gesellschaft hereingebrochen sind. Das wird deutlich, undeutlich aber bleibt, wie der allgemeine Lebensstil mit dem christlichen korrespondiert. Die Kooperation von Christen und Nichtchristen muß gerade im Raum der Ökumene noch schärfer als Problem gefaßt werden.

Zweideutig bleibt auch die Stellung der Christen zum gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß. Sollen sie die gegenwärtigen Veränderungen auf sich zukommen lassen und in ihnen ausgleichend und versöhnend wirken, oder wäre es nicht gerade auch ihre Aufgabe, die notwendigen Entwicklungsgänge aggressiv einzuleiten? Das Dokument sieht in Reaktion und Aktion gleichermaßen eine mögliche „Manifestation der Agape“<sup>2</sup>. Dahinter verbergen sich verschiedene Denkweisen und Konsequenzen, die bereits ihr eigenes Profil angenommen haben und für eine fruchtbare ethische Diskussion erst wieder herauspräpariert werden müßten. Die Theologie der Revolution ist noch längst nicht mit einer Theologie der Versöhnung ausgeglichen worden, als daß beide so unproblematisch nebeneinander erscheinen dürften.

Ähnliche Anfragen müßte sich fast jeder Absatz dieses Dokumentes gefallen lassen. Doch habe ich nicht vor, auf diese Weise in die Problematik der VI. Sektion einzuführen. Ich möchte vielmehr versuchen, das Klima zu beschreiben, in dem heute an der theologischen Ethik gearbeitet wird, und einige ethische Entwürfe aus verschiedenen theologischen Lagern danach befragen, wie sie mit den gegenwärtigen moralischen und gesellschaftlichen Veränderungen fertig werden, kurz, wie sich heute Verhalten und Handeln vom Evangelium her begründen und lenken lassen. Ich werde vor allem die Vertreter der „neuen Moral“ zu Worte kommen lassen und die Ethiker, die sich selber dazu nicht rechnen, aber doch im Einzugsbereich der „neuen Moral“ denken. Es wird dabei jeweils nur um den Ansatz gehen, und auch er kann nur herausgearbeitet werden, wenn wir uns auf die beiden Fragen nach der Veränderung der Normen und der Kooperation von Christen und Nichtchristen beschränken.

Zunächst muß noch ein Wort zu dem Begriff des „Lebensstils“ gesagt werden. Er ist eher verschwommen als präzise. Und doch scheint er nicht ganz unglücklich gewählt zu sein. Was stellen wir uns darunter vor? Der Kommentar zu diesem Sektionsentwurf möchte ihn in Analogie zu dem literarischen Stil, also der sehr komplexen Größe von Form und Gehalt, als die Wechselwirkung von „Haltung und Handlung“ verstanden wissen<sup>3</sup>. Das ist immer noch sehr vage beschrieben, aber man könnte doch sagen, daß die Art, wie jemand mit seiner Welt fertig wird, seinen Lebensstil zum Ausdruck bringt.

Der christliche Lebensstil nun wird von dem Glauben an die Verheißungen Gottes geprägt, „der durch die Kraft des Heiligen Geistes dem Leben einen Sinn geben kann“<sup>4</sup>. Mehr ist darüber aus dem Dokument nicht zu erfahren. Vielleicht kommen wir noch etwas näher an den Begriff heran, wenn wir ihn in der gegenwärtigen ethischen Diskussion aufsuchen. Doch weder das Dokument noch der Kommentar verraten an irgendeiner Stelle, wer ihn inspiriert haben könnte. Er ist in der angedeuteten Weise nur ein einziges Mal in der kleinen Schrift von John Robinson zu finden: „Christliche Moral heute“. Robinson spricht davon, daß die Christen von dem unbedingten Anspruch der gerechtmachenden Liebe Gottes „eine Richtung, eine Prägung, einen Stil des Lebens“ erhalten. Der Anspruch greift auf alle menschlichen Beziehungen über. „Doch was der Christ im einzelnen zu tun hat, um diesem Anspruch Gestalt zu geben, das wird in jedem Jahrhundert, in jeder Gesellschaft und bei jedem einzelnen verschieden sein“<sup>5</sup>. Jedem unwandelbaren, immer gültigen Gebot, Prinzip und Wert wird der Abschied gegeben. Sie töten den lebendigen Anspruch der Agape. Das Unwandelbare kommt im Stil zum Leben. Er wird nicht von den variablen Umständen, Gegebenheiten und Strukturen motiviert — das unbekümmerte Nebeneinander von allgemeinem und christlichem Lebensstil macht das Dokument in diesem Punkt besonders unklar —, sondern von dem unwandelbaren Anspruch der Agape. Er motiviert unser Verhalten und Handeln, unsere Reaktionen und Aktionen.

Um das ganz klarzumachen, möchte ich noch auf die Verwendung des „Stils“ in der Ethik von Wolfgang Trillhaas hinweisen. Er nennt die Moral einen „Stil des äußerlichen Verhaltens und des Urteils“, der „weitgehend von äußeren, gesellschaftlichen oder politischen Situationen abhängig“ sei<sup>6</sup>. Hier repräsentiert der Stil das moralisch Übliche, deshalb auch allgemein Anerkannte, er regelt das menschliche Verhalten (eine Art moralisches *pattern of behaviour*), ist aber nicht Ausdruck einer von irgendeinem Anspruch geforderten Einsicht und Entscheidung. Um eine sinnvolle Zuordnung der beiden Lebensstile in dem Sektionsdokument herzustellen, schlage ich vor, den allgemeinen Lebensstil so zu deuten, wie Trillhaas die Moral versteht — auch wenn sich dieser Lebensstil noch längst nicht an einer allgemein anerkannten Sittlichkeit orientiert, nimmt er sie doch vorweg! —, und den christlichen Lebensstil so zu begreifen, wie Robinson das

Unwandelbare des göttlichen Anspruchs in der sich stets verändernden Fluktuation sittlicher Entscheidungen aufspürt.

Friedrich Nietzsche bestimmt das Klima, in dem die „neue Moral“ geboren wurde. Was sich heute als „Revolution in der Ethik“ oder „Revolution der Moral“ gibt – welcher ethische terminus technicus ist inzwischen nicht revolutioniert worden? –, hat bei Nietzsche begonnen, wenn wir einmal von dem Hinweis auf Jesus, Paulus und Luther absehen.

„Es gibt ein fortwährendes Umwandeln und Arbeiten an der Moral – das bewirken die Verbrechen mit glücklichem Ausgange (wozu zum Beispiel alle Neuerungen des moralischen Denkens gehören)“<sup>7</sup>. Hier spricht er von einem Arbeiten an der Moral; ein anderes Mal ist es die Umwertung aller Werte oder gar der Umsturz der Werte. Damit hat er das moralische Gefüge des christlichen Abendlandes erschüttert und ist auf Widerstand gestoßen. Bis in unsere Tage hinein wirft man ihm „moralischen Nihilismus“ vor und preist die unwandelbaren Prinzipien, Werte und Normen einer christlichen Ethik, Moraltheologie und philosophischen Wertethik. Nietzsche weiß etwas von der Unsittlichkeit der Sitte, daß die Moral – vereinfacht gesagt – mit der Zeit unmoralisch wird und daß sie durch einen kühnen Akt im Widerspruch zur allgemeinen Sitte wieder auf einen moralischen Stand gebracht werden muß. Hier erscheint der Immoralist (der Verbrecher) als Moralist. Es entsteht – so meint Herbert Wein in seiner Nietzsche-Studie – „neue Moral“<sup>8</sup>.

Mit diesem Hinweis soll Nietzsche nicht als der Vater der neuen theologischen Moral identifiziert werden, wie sie im protestantischen Raum aufgebrochen ist. Das ist er gewiß nicht. Er hat lediglich das Klima vorbereitet, in dem die Wandelbarkeit moralischer Ordnungen, Werte und Normen kein Tabu mehr ist. Ein übriges hat die veränderte Weltlage dazu getan. Nietzsches Moralphilosophie ist bewundernswerterweise von der Ahnung einer „ökumenischen Weltkultur“<sup>9</sup> (das ist sein Wort) entworfen worden. Seither kann es sich eine theologische Ethik nicht mehr leisten, den Zumutungen und Herausforderungen unserer Weltzivilisation aus dem Wege zu gehen, die uns trotz des unaufhaltsamen Dranges zur Uniformität dennoch einen moralischen Pluralismus recht deutlich vor Augen stellt. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als den ethischen Relativismus positiv in unser Denken aufzunehmen und mit ihm die Aufgabe unserer Welt ethisch zu bewältigen. Theologischer Provinzialismus nimmt der christlichen Botschaft ihre ethische Relevanz.

In seiner „Christlichen Moral heute“ will John Robinson den Christen die Furcht vor den Wandlungen nehmen – die Hammerschläge Nietzsches und ihr Echo in der Existentialphilosophie haben sie zu sehr verschreckt – und sie so führen, daß sie sich durch die „Relativität aller Ethik gegenüber dem Ethos ihrer Zeit“ nicht alarmieren lassen. „Wir nehmen allzu rasch an, daß Gott in den

ruhenden Felsblöcken und nicht in den Stromschnellen ist“<sup>10</sup>. Und gerade das sei ein Versuch, so antwortet Gerhard Bergmann und nach ihm der Chor aller Fundamentalisten, Biblizisten und Ordnungstheologen, den Menschen „noch mehr in den Sumpf moralischer Laxheit“ hineinzutreiben<sup>11</sup>. Ähnlich äußert sich die offizielle katholische Moraltheologie. Auch dies charakterisiert das Klima der ethischen Diskussion heute. In dem Gesicht der „neuen Moral“ erkennen die theologischen wie die politischen Fundamentalisten und Reaktionäre (eine Fraktion ökumenischen Ausmaßes) nur die Züge des Zeitgenossen. Und er lebt „im Westen im Zeichen der Sexualität, Brutalität und der Auflösung aller ethischen Werte“<sup>12</sup>. Das ist das Klima, nicht eindeutig, sondern gemischt. Und doch können wir ganz allgemein sagen, daß die protestantische Ethik unserer Zeit in zunehmendem Maße für die Wandlung moralischer Wertungen offen ist. Wie wird sie nun im einzelnen begründet und zu welchen Konsequenzen führt sie im Blick auf die Kooperation von Christen und Nichtchristen?

Der prominenteste Vertreter, dem das Etikett „neue Moral“ angeheftet wurde, ist John Robinson. Ihm wenden wir uns zuerst zu. Er hat in „Honest to God“ die Konsequenzen aus dem von Tillich, Bultmann und Bonhoeffer entworfenen Gottesbegriff, also aus der Kritik am Supranaturalismus, auf die Ethik ausgezogen und den Ertrag „neue Moral“ genannt. „Man kann sein Verständnis von Gott, von der Transzendenz, nicht in neue Formen gießen, ohne gleichzeitig den Moralbegriff einzuschmelzen“<sup>13</sup>. In den Prolegomena zur Ethik ist es immer um das Verhältnis von Dogmatik und Ethik gegangen, und je nach Lage der Dinge wurde der Zusammenhang eng oder weit gefaßt. Robinson verändert diese traditionelle Struktur, er schiebt Dogmatik und Ethik ineinander, so daß Aussagen über Gott gleichzeitig Aussagen über den ethischen Gehalt zwischenmenschlicher Beziehungen werden. Für die ökumenische Diskussion, die sich vorwiegend ethischen Fragen zuwendet, weil hier ein Konsensus eher erwartet werden kann als bei dogmatischen Fragen, ist die „neue Moral“ übrigens keine geringe Belastung.

Mit dem supranaturalen Gottesbegriff fallen nun auch die supranatural verankerten Gebote und Ordnungen, deren objektive Gegebenheit und Autorität unbedingten Gehorsam forderten. Die moralische Autorität muß dagegen in der Erfahrung evident werden. Sie ist nur zwingend, wenn sie mich so betrifft, daß sie „mich unbedingt angeht“. Hier finden wir also den Gottesbegriff Tillichs in der Ethik wieder.

Robinson nimmt die menschliche Erfahrung ernst und setzt sie gleichsam unmittelbar und daher konkret dem göttlichen Anspruch aus, während die supranaturale Ethik von christlichen Prinzipien ausgeht, die ohne Ansehen der Person und Situation gelten und, nachdem ihre Autorität anerkannt ist, dann auf spezielle Situationen und Personen angewandt werden müssen. Die neue Moral, sagt Robinson, „setzt bei Menschen ein und nicht bei den Prinzipien, bei den

erfahrbaren Beziehungen und nicht bei geoffenbarten Geboten“. Die alte Moral geht deduktiv vor, die neue induktiv. Das Göttliche tritt ein „durch die Stalltür der gewöhnlichen menschlichen Geschichte und der täglichen Erfahrung“<sup>14</sup>.

Robinson ist davon überzeugt, daß eine Ethik für die meisten Menschen heute nur Autorität hat, wenn sie von den erfahrbaren personalen Beziehungen ausgeht, so wie sie sind. Denn aus diesen oder in diesen Beziehungen erreicht uns die ethische Forderung. Das führt zu einer „Ethik des Engagements und des Entdeckens“, die eine „Ethik des Gehorsams gegenüber externen absoluten Werten“ ersetzt<sup>15</sup>. Wir halten also fest, daß die Wandlung der Werte, Normen, Gebote und Ordnungen von dem Gottesbegriff verlangt wird. Im übrigen ist Robinson Neutestamentler, und er zeigt, daß er mit der Ethik des Engagements nur Jesu Intention nachvollzieht.

Nun müssen wir folgende Frage klären: Wonach richten wir unsere ethischen Entscheidungen in den personalen Beziehungen aus? Sind sie der Willkür menschlicher Beziehungen ausgeliefert? Die Erfahrung dieser Beziehungen ist an Ort und Zeit gebunden. Aus Ort und Zeit erreicht uns die Nötigung, uns ethisch zu verhalten. Wir haben es also mit einer Ethik zu tun, die man allgemein Situationsethik nennt. Sie kennt eine Unmenge ethischer Variablen und nur eine Invariable, nur eine Norm: das Liebesgebot. Die ethische Entscheidung wird in der Situation — alles, was sie mit sich führt, wird in das ethische Kalkül einbezogen — von der Nächstenliebe her getroffen. Die Begründung dafür erfolgt ebenfalls aus dem Gottesbegriff. Wer bekennt, daß Gott Liebe ist, die sich in Jesus Christus offenbart hat, der ist bereit zu einem Leben in der Agape. Praktisch heißt das im Gefolge Jesu, daß der Mensch nicht für den Sabbat da ist, sondern der Sabbat für den Menschen, der Mensch nicht für die Ehe, sondern die Ehe für den Menschen. Jesus reißt die Ordnungen ein, die sich über der geschaffenen Natur des Menschen erhoben haben und sie vergewaltigen. In dieser agapegeleiteten Situationsethik wird nur das eine Anliegen verfolgt, daß der Mensch mit „unbedingtem Ernst“ als Mensch behandelt wird. „Die Liebe allein kann es sich leisten, sich völlig von der gegebenen Situation her bestimmen zu lassen, weil sie sozusagen einen eingebauten Kompaß für das moralische Handeln hat, der uns von selbst auf das tiefste Bedürfnis des andern hinweist“<sup>16</sup>.

Noch eindrücklicher als bei Robinson wird diese Situationsethik, man nennt sie radikal, von Joseph Fletcher in dem Buch „Moral ohne Normen?“ vertreten<sup>17</sup>. Hier wird dem Leser eingehämmert, daß die Liebe „die einzige Norm“ ist, ja nur ein ethisches Formalprinzip, und alles andere in der Situation steckt. Die Situationsethik wird mit dem Sendungsbewußtsein des Entdeckers vorgetragen, im Grunde führt sie über Robinson nicht hinaus (beide Autoren stützen sich gegenseitig); und die Situationsethik, freilich anders gestaltet, ist ja schon älter als die neue Moral. Man denke an Brunner, Barth, Bonhoeffer, besonders aber, worauf

W. Trillhaas kürzlich wieder hingewiesen hat<sup>18</sup>, an Eberhard Grisebach, man denke sogar an die Lutherinterpretationen von Karl Holl und Emanuel Hirsch. Ich habe Fletcher erwähnt, weil er es noch deutlicher werden läßt als Robinson, daß die Situation selber christlich überhaupt nicht qualifiziert oder motiviert ist. Robinson konnte immerhin noch sagen, daß der Christ im Vertrauen darauf handle, daß Gott immer in der Situation gegenwärtig sei und „daß er den Willen Gottes erkennen wird, wenn er sich rückhaltlos in Liebe dahingibt“<sup>19</sup>.

Mit Fletcher stehen wir an dem Punkt, der die Aussicht auf die ethische Kooperation von Christen und Nichtchristen freigibt. Die Situation wird von beiden gleich erfahren. Es gibt auch eine philosophische Situationsethik, die eine Veränderung der Normen voraussetzt und die Entscheidungen von einem Formalprinzip gelenkt sein läßt. Die Formalprinzipien werden zwar sehr häufig divergieren, aber es wird in sehr vielen Fällen doch zu den gleichen ethischen Urteilen und Entscheidungen kommen.

Die Frage der Friedensstrategie etwa bedarf einer gemeinsamen Überlegung und wird Christen wie Nichtchristen zu vereinten moralischen Anstrengungen herausfordern.

Es versteht sich fast von selbst, daß die Situation in diesem theologischen Lager geschichtlich verstanden wird. Sie bringt das Rohmaterial der Ethik mit und bricht in einem Kontext auf, der Christen und Nichtchristen gemeinsam ist. Es ist also keineswegs so, daß wir in unserer Gesellschaft von Situation zu Situation vor einer moralischen tabula rasa stehen, sondern Robinson sieht sehr genau, wie sehr jede Gesellschaft auf „ein Netz von Moral und Sitte“ angewiesen ist<sup>20</sup>. Und er sieht die Aufgabe der Christen darin, in vorderster Front an diesem „Netzwerk zu bauen, es zu kritisieren und in Ordnung zu halten“<sup>21</sup>. Deutlich muß nur sein, daß damit keine christliche, sondern eine allgemeine Moral entsteht. Und im übrigen, so meint Fletcher, könne die Agape auch unter denen wirken, die Gott nicht kennen. Christen sind also bereit, mit Nichtchristen zu kollaborieren. „Was die Welt braucht“ — Bertrand Russel wird zitiert — „ist christliche Liebe und Erbarmen“<sup>22</sup>. Der Agnostiker erwartet die Kollaboration. Dahinter verbergen sich freilich noch manche Probleme, ich wollte nur die Richtung andeuten. Und sie wird in dem Diskussionsband zu „Honest to God“ von Günther Schultz aus der Praxis der Sozialarbeit unterstrichen. Im Bereich des sozialpolitischen Handelns sei „gläubiges und säkulares Handeln“ nicht zu unterscheiden<sup>23</sup>.

In der neuen Moral ist also die Situation der springende Punkt. Auch wenn sie geschichtlich verstanden wird, bleibt der Eindruck bestehen, daß die Situationsethik in dieser radikalen Form ein wenig überanstrengt ist. Einmal basiert moralisches Verhalten nicht immer auf einer von einer konkreten Situation geforderten ethischen Entscheidung, das moralische *pattern of behaviour* hat in der täglichen Bewältigung des Lebens oft mehr Bedeutung als die ethische Entscheidung,

zum ändern wird eine solche Entscheidung auch mitbeeinflusst von Komponenten, die in der konkreten Situation gar nicht immer in ihrer untergründigen Verflechtung in Tradition, Kultur, Zivilisation und Ethos zutage treten. Die in einer Situation aufbrechenden Möglichkeiten sind doch oft sehr stark determiniert. Und schließlich ist daran zu denken, daß gesellschaftliche Entwicklungen nur selten von der ethischen Forderung gesteuert werden, die aus einer Situation, sondern aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken vieler Situationen erwächst<sup>24</sup>. Die „gesellschaftliche Situation“ ist komplex und ambivalent und ihre ethische Forderung kaum eindeutig zu vernehmen.

Es ist vor diesem Hintergrund das Verdienst von Wolfgang Trillhaas, daß er in seiner „Ethik“ die ganze Breite ethischer Phänomene absucht, also die deskriptive oder phänomenologische Methode ausprobiert<sup>25</sup>. Dort findet sich sehr viel, was die neue Moral als ihr Fündlein ausgibt, aber breiter und umsichtiger in die ethische Erwägung einbezogen. Die Situation erscheint dann nicht mehr so isoliert, das Liebesgebot wird nicht zu einem Formalprinzip hinaufgesteigert und die Entscheidung wird nicht so strapaziert. Es könnte sein, daß in dieser besonneneren Ethik die Agape viel mächtiger an unserer Wirklichkeit arbeitet.

Bei Robinson und Fletcher ist die Situation „christlich“ nicht qualifiziert. Erst über den Umweg der vernünftigen Erwägung und Argumentation wird sie mit der Agape in einen Zusammenhang gebracht. Anders ist das nun in dem Entwurf, den Knud Løgstrup in seiner „ethischen Forderung“ vorlegt<sup>26</sup>. Unsere zwischenmenschliche Wirklichkeit ist nach Løgstrup so angelegt, daß uns in ihren Situationen eine radikale ethische Forderung erreicht, das Leben des Mitmenschen in Schutz zu nehmen. Das Formalprinzip, das die ethische Entscheidung lenkt, ist hier also in die Situation mit hineingebunden; es wird, wie Løgstrup ohne Furcht vor der zu erwartenden Kritik erklärt, ontologisch begründet. Die ethische Forderung ist nun formal und inhaltlich identisch mit dem christlichen Liebesgebot. Løgstrup gehört zu den wenigen Theologen, die es wagen, die ontologischen Implikationen des christlichen Glaubens herauszuarbeiten. Sie sanktionieren nicht Ordnungen, Werte und Normen, sie bestimmen lediglich das zwischenmenschliche Verhalten, die Erwartungen, Zumutungen, stummen und ausgesprochenen Forderungen.

Es lohnt sich, den Analysen der ethischen Forderung nachzugehen, sie laufen alle darauf hinaus, daß jedem Menschen das Liebesgebot als radikale Forderung in den zwischenmenschlichen Beziehungen einsichtig wird. Der Punkt, der die Kooperation von Christen und Nichtchristen in Sicht kommen läßt, ist bei Løgstrup also nicht die Situation, sondern die in der konkreten Situation liegende ethische Forderung. Es ist der Anspruch. Das führt nun zu der Konsequenz, daß die natürliche und die christliche Liebe im Blick auf die Forderung und sogar ihre Erfüllung identisch werden. Hier eröffnet sich dann das weite Feld gemeinsamer

ethischer Verantwortung und Aktion. „Ein Mensch, für den die christliche Botschaft die entscheidende Wahrheit über seine Existenz ist, kann aus dieser Botschaft nicht besondere, christliche Argumente etwa für die oder die Auffassung der Ehe, der Erziehung, der Strafmotivierung, der politisch-wirtschaftlichen Gesellschaftsordnung u. ä. holen, sondern muß für seine Ansichten auf dem oder jenem Gebiet wie jeder andere argumentieren – und zwar mit Argumenten, die vom Nicht-Christen ebensogut wie vom Christen gebilligt werden können. Er muß seine eigene Vernunft, Einsicht und Menschlichkeit gebrauchen, um selbst zur Klarheit über diese Frage zu gelangen, wie er auch an die Vernunft, Einsicht und Menschlichkeit des andern Menschen appellieren muß, ohne Hinblick darauf, ob der andere Christ oder Nicht-Christ ist. Das Christentum verleiht dem einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen“<sup>27</sup>.

Ebenso wie die phänomenologische Methode bekommt die Methode Løgstrups die konkrete Wirklichkeit mit ihrer Fülle an traditionellen und aktuellen ethischen Bezügen besser in Sicht als die radikale Situationsethik. Løgstrup kann den immer noch geltenden Normen, die ja nicht in allen Fällen aufgehört haben, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu gestalten, eine sinnvolle Hilfe entnehmen, die ethische Forderung zu befriedigen, d. h. dem Menschen das Vertrauen zu geben, das er braucht, um sich verhalten und handeln zu können. Andererseits kann er die Normen, die sich überlebt haben und der ethischen Forderung nicht mehr genügen, über Bord werfen und auf eine Veränderung vor allem der sozialen Normen drängen. Ich möchte ein Beispiel herausgreifen. Es betrifft das im Sektionsentwurf angesprochene Verhältnis von Macht, Reichtum und Gleichheit. In der feudalen Gesellschaft war der Reichtum ein Attribut der Macht. Und jeder, der innerhalb dieses Gesellschaftssystems wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit forderte, mußte den Unterschied zwischen Obrigkeit und Volk aufheben. „Sich für Gleichheit einzusetzen, bedeutete, die Gesellschaft utopisch neuordnen zu wollen“<sup>28</sup>. Die Ungleichheit der Personen war also Voraussetzung dieses Gesellschaftssystems. In der heutigen kapitalistischen Gesellschaft nun hat sich das Verhältnis von Macht und Reichtum umgekehrt. Die Macht ist zu einem Attribut des Reichtums geworden. „Und zwar erteilt Reichtum Privatpersonen Macht, Mitbürger auszunutzen und zu unterdrücken“<sup>29</sup>. Die Macht, die Menschen über Menschen haben, wird in diesem Gesellschaftssystem privatisiert, und es ist keineswegs mehr utopisch, für soziale Gleichheit zu kämpfen. Denn erst die Gleichheit ist das Gesetz des Kapitalismus, im Konkurrenzkampf diese Gesellschaft zu gestalten. Und selbst wenn diese Gesellschaftsstruktur geändert werden müßte, bliebe doch die demokratische Regierungsform, also die öffentliche Macht, erhalten. Eine Theologie der Revolution kommt nicht in Sicht. An diesem Beispiel wird sehr anschaulich gemacht, daß die Veränderung der sozialen Norm aus der ethischen Forderung erwächst, die in einen ganz bestimmten sozialen Kontext

eingebettet ist und einen geschichtlich einmaligen Horizont hat. Jede Veränderung hat ihren Kairos<sup>30</sup>.

Diese Ethik, die in der Gefolgschaft Friedrich Gogartens entstanden ist, vermag auf die Herausforderungen des Säkularisierungsprozesses zu antworten und wird nicht voreilig dem Mißverständnis eines Ontologieverdachts geopfert werden dürfen. Løgstrup ist es überzeugender gelungen als der radikalen Situationsethik, zu erweisen, daß die Forderung Gottes uns in der Situation begegnet und daß sie nicht nur formaliter, sondern auch materialiter hilft, die Situation zu bewältigen. Fletcher hingegen bringt die Forderung Gottes in die Situation mit und muß nun im einzelnen herausfinden, was zu tun sei. Er ist Gott — wenn es einmal so kraß gesagt werden darf — bereits vor der Situation begegnet und gestaltet sein weiteres Verhalten und Handeln von dieser vorauflaufenden Begegnung her; alles was folgt, ist nur noch Bewährung. Es scheint ein wenig, als ob die Prämisse Robinsons, Dogmatik und Ethik ineinanderzuschieben, nur recht formal bleibt. Løgstrup dagegen begegnet der Forderung Gottes in der ethischen Forderung. Seine Ethik erhält eine dialogische Struktur. Gottes Handeln an und mit der Welt kommt hier überzeugender in den Blick als in der neuen Moral.

Vom Handeln Gottes her ist nun die „Ethik als Antwort“ von Paul Lehmann konzipiert<sup>31</sup>. Es sollen nur ihre Umrisse skizziert werden. Das Handeln Gottes stiftet Gemeinschaft in der Welt: koinonia. In dieser Gemeinschaft findet der Christ sich vor, in ihr steht er und aus ihr heraus handelt er. Lehmann betont also nicht zuerst den gesellschaftlichen Kontext, sondern den ekklesiologischen. Und hier ergibt sich für den Christen die entscheidende ethische Frage: „Was soll ich als an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun?“ War bei Robinson, Fletcher, Løgstrup und Trillhaas die „christliche“ Ethik zu einer allgemeinen geworden, so vermag Lehmann gerade der „christlichen“ Ethik wieder einen Sinn abzuspüren. Der Christ partizipiert an der „Politik“ Gottes — wie Lehmann das göttliche Handeln umschreibt und deutet —, und das unterscheidet das Verhalten von Christen und Nichtchristen. Dadurch wird dann auch die Situation qualifiziert. Ein Christ erfährt sie anders als ein Nichtchrist. Die Situation wird nämlich durch die Politik Gottes gestaltet, und „der Vollzug christlicher Entscheidungen sucht im Verhalten der Tatsache Ausdruck zu geben, daß die Situation des Menschen selbst durch die Politik Gottes gestaltet wird“<sup>32</sup>. Hier bringt der Christ also gegenüber dem Nichtchristen etwas in die Situation ein. Seine ethischen Entscheidungen stellen sozusagen die Verbindung der „zwischen dem Handeln Gottes in der Welt und den verschiedenartigen und komplexen Umständen, Motivierungen, Zwecken und Wechselbeziehungen, die das ‚Material‘ konkreter menschlicher Situationen sind“<sup>33</sup>. Wenn ich Lehmann recht verstehe, dann ordnet sich einem Christen dieses Material in einer Situation auf das Handeln Gottes hin, es wird so geordnet bereits erfahren. Das Liebesgebot ist

kein Formalprinzip, sondern erhält seine Konkretion jeweils von der an der Politik Gottes partizipierenden koinonia.

Man kann auch hier von einer theologischen Ontologie sprechen: sie wurzelt in der Politik Gottes. Sie bezieht das Handeln des Christen so ein, daß er zu einem „potentiellen Werkzeug“ Gottes wird. Er kollaboriert mit Gott, beschränkt aber nicht die Freiheit und Initiative Gottes in der Welt. „Ob und inwiefern die Handlungen tatsächlich dem Plan Gottes dienen, eine neue Menschheit in der Welt zu bilden, ist eine Frage an die Hoffnung des Christen“<sup>34</sup>. Hier kommt also das spezifisch Christliche in der Ethik zum Ausdruck, das dem Sektionsdokument vielleicht am nächsten steht, daß sich nämlich Glaube und Hoffnung zusammenschließen, „um die menschliche Handlung zu einem Opfer der Liebe im Dienste Gottes umzuwandeln“<sup>35</sup>.

Die Frage nach der Veränderung der Normen und der Kooperation von Christen und Nichtchristen wird nicht in der Situation, sondern mit dem Hinweis auf das Handeln, den Plan, die „Heilsökonomie“ Gottes beantwortet, in deren Zusammenhang die Situationen erfahren werden und der sie sich dienend einfügen.

Diese Ethik bemüht sich, die konkrete Wirklichkeit aufzudecken und sie im Beziehungsfeld des göttlichen Verhaltens zu erfahren und zu gestalten. Hier kann es keine absoluten Normen geben. Das Wohl des Nächsten wird einzig und allein von dem gewirkt, was Gott in der Welt ganz konkret tut, „um das menschliche Leben menschlich zu machen und zu erhalten“<sup>36</sup>. Sein Einfallsreichtum ist groß und nicht statutarisch festgelegt.

Und an diesem Punkt wird auch die Brücke zur Kooperation von Christen und Nichtchristen geschlagen. Gottes Initiative kann weder von Christen noch von Nichtchristen eingeeignet werden. Alle sind sie in seine „Heilsökonomie“ einbezogen. Ganz in Anlehnung an Karl Barth beschreibt Lehmann die Kirche als den inneren und die Welt als den äußeren Kreis, die beide zusammen den Bereich ausmachen, über den „Christus der König“ ist. Es hat also einen christologischen Grund, „daß der Gläubige und der Ungläubige sich in der gleichen ethischen Situation befinden“<sup>37</sup>. Beide sind einbezogen in den Plan Gottes, das Leben des Menschen menschlich zu gestalten, und beide sollen zu der „Reife“ geführt werden, die sich in diesem von Gott intendierten Menschsein erfüllt. „Reife“ ist ein entscheidender Begriff in der Ethik Lehmanns. Sie drängt über die Anstrengungen der Moral hinaus. Der Christ hat bereits registriert, daß seine „Reife“ von Gott zuwege gebracht ist und daß er danach trachtet zu werden, was er ist; der Nichtchrist nimmt davon keine Notiz. Und doch arbeitet auch er daran; das Arbeitsfeld ist beiden gemeinsam.

Die Ethik Lehmanns ist konservativ und progressiv zugleich. Das sichert ihr eine Schlüsselposition in der ökumenischen Diskussion. Sie argumentiert

„biblisch“, so daß die Kritiker der „neuen Moral“ es schwerer haben werden, ihr zu widersprechen als der radikalen Situationsethik, und sie stellt die Weichen, so daß einige Theologen den Gedanken der Politik Gottes aufgreifen und einen Ansatz finden, die Revolution theologisch zu rechtfertigen<sup>38</sup>.

Ich habe versucht, einige ethische Entwürfe vorzuführen, die hilfreich sein könnten, die Problematik des Sektionsdokumentes zu erhellen, ja von denen her dieses Dokument formuliert worden ist. Weil so Verschiedenartiges in ihm steckt und das Verschiedene sich zu einer Übereinkunft bereithalten muß, habe ich diese Entwürfe weniger kritisiert als vielmehr zu profilieren versucht.

Ich möchte mit einem Hinweis aus der Ethik Lehmanns schließen, der uns auf der Suche nach dem „neuen Lebensstil“ beisteht. Der Christ „wird bestimmt durch die Empfänglichkeit der Einbildungskraft für das, was Gott in der Welt tut, um das menschliche Leben in der Welt menschlich zu machen und zu erhalten, um die Reife der Menschen, das heißt, die neue Menschlichkeit, zu verwirklichen“<sup>39</sup>.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Sektionsentwürfe, Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, Schweden, 1968, S. 117 ff.

<sup>2</sup> Ebd. S. 121.

<sup>3</sup> Ebd. S. 124 f.

<sup>4</sup> Ebd. S. 119.

<sup>5</sup> J. Robinson, *Christliche Moral heute*, München 1964, S. 14.

<sup>6</sup> W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1959, S. 8.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte*, 98, München 1960, S. 92.

<sup>8</sup> H. Wein, *Positives Antichristentum, Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962, S. 96.

<sup>9</sup> Ebd. S. 102.

<sup>10</sup> J. Robinson, a. a. O., S. 21.

<sup>11</sup> G. Bergmann, *Blutvergiftung, Antwort an Bischof Robinson und alle Neuration=listen*, hg. von der Deutschen Evangelischen Allianz, 1964.

<sup>12</sup> B. Schlink, *Und keiner wollte es glauben. Positionslichter im Nebel der Zeit*, Darmstadt 1964, S. 28.

<sup>13</sup> J. Robinson, *Gott ist anders*, München 1965, S. 109.

<sup>14</sup> J. Robinson, *Christliche Moral heute*, S. 41.

<sup>15</sup> Ebd. S. 43.

<sup>16</sup> J. Robinson, *Gott ist anders*, S. 119.

<sup>17</sup> J. Fletcher, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967.

<sup>18</sup> W. Trillhaas, *Plädoyer für die Situationsethik*, in: *Evangelische Kommentare*, 2, 1968, S. 107.

- <sup>19</sup> J. Robnson, *Christliche Moral heute*, S. 45.
- <sup>20</sup> Ebd. S. 21.
- <sup>21</sup> Ebd. S. 21.
- <sup>22</sup> J. Fletcher, a. a. O., S. 142.
- <sup>23</sup> G. Schultz, *Mit Gott leiden – von der Unanschaulichkeit gläubigen Handelns*, in: *Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders“*, München 1965, S. 210; ebenso S. 218.
- <sup>24</sup> Vgl. G. Schultz, a. a. O., S. 214 f.
- <sup>25</sup> W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1959.
- <sup>26</sup> K. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959.
- <sup>27</sup> Ebd. S. 123.
- <sup>28</sup> Ebd. S. 100.
- <sup>29</sup> Ebd. S. 100.
- <sup>30</sup> Vgl. P. Tillich, *Der Protestantismus – Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, S. 202.
- <sup>31</sup> P. Lehmann, *Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966.
- <sup>32</sup> Ebd. S. 137.
- <sup>33</sup> Ebd. S. 136.
- <sup>34</sup> Ebd. S. 137.
- <sup>35</sup> Ebd. S. 137.
- <sup>36</sup> Ebd. S. 91.
- <sup>37</sup> Ebd. S. 108.
- <sup>38</sup> Siehe R. Shaull, *Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie*, in: *Appell an die Kirchen der Welt*, Stuttgart–Berlin 1967, S. 91–99. Vgl. dazu kritisch: H. E. Tödt, *Theologie der Revolution, Revolution als sozialetisches Konzept und seine theologischen Grenzen*, in: *Ökumenische Rundschau*, 17. Jg., Heft 1, 1968, S. 1–22. Ebenso J. M. Lochman, *Ökumenische Theologie der Revolution*, in: *Evangelische Theologie*, 12, 1967, 631–646.
- <sup>39</sup> P. Lehmann, a. a. O., S. 109.

## Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen

Das Problem der biblischen Hermeneutik — Die Kirche und das jüdische Volk

VON ERICH DINKLER

Der mir erteilte Auftrag geht dahin, die beiden Themenbereiche zu besprechen, bei denen deutsche Theologen in den letzten Jahren mitgewirkt haben, und ihre in Bristol schon vorgelegten Ergebnisse im Blick auf Uppsala kritisch zu beurteilen. Es handelt sich um die beiden in der Überschrift genannten Themen, zu deren Bearbeitung schon häufiger in der Faith and Order Commission Ansätze gemacht wurden. Der Anstoß zur jetzt abgeschlossenen Arbeit ging von *Montreal* (1963) aus, wo beide Projekte aus den Diskussionen herausprangen und schließlich zur Weiterbearbeitung empfohlen wurden. Das war an sich schon erfreulich, da beide Themen mancherlei und vielschichtige Schwierigkeiten in sich bergen und mehrfach ausgeklammert und verschoben worden waren.

### *I. Zum Bericht: „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung“*

Schon im direkten Anschluß an die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal war eine mehrtätige internationale Neutestamentler- und Systematiker-Tagung am gleichen Ort durchgeführt worden, bei der am Leitfaden des Themas „Versöhnung im Neuen Testament“ das Projekt einer biblischen Hermeneutik im ökumenischen Rahmen behandelt wurde. Diese erste Konferenz war im ganzen wenig verheißungsvoll, zeigte aber dennoch, daß man ein weites Stück Weges gemeinsam historisch-kritisch am Text arbeiten kann, sofern und solange man nicht die theologische Frage nach dem Inhalt der Textaussage und seiner Verbindlichkeit stellt. Da aber das ein Ausweichen vor der Aufgabe eines „Verstehens“ des Textes bedeuten würde, so war das ökumenische Projekt einer biblischen Hermeneutik nur noch dringlicher geworden. Zumal dem Neutestamentler schien die Aufgabe direkt geboten, die methodischen Schritte abzustecken, die einerseits ein eklektisches und dann noch harmonisierendes Arbeiten mit Bibelstellen um der Verteidigung systematischer Positionen willen verbieten, und die andererseits ein sachgemäßes Vorwärtsschreiten von der historisch-philologischen Arbeit zur theologischen Sinnfrage, zur kerygmatischen Mitte des Evangeliums, aufzeigen. Dabei war der — vielleicht etwas romantische — Wunsch beteiligt, durch eine eventuelle Wendung der ökumenischen Ar-

beiten von der systematischen und sozialetischen Thematik fort und hin *ad fontes* zu einer Neuorientierung beizutragen, die im Sinne einer bleibend gebotenen Reformation der Kirche von der Schriftautorität her konfessionelle Zäune abträgt. Das „Spiel“ der Konfessions=Dogmatiker — ich gebrauche hier „Spiel“ im positiven Sinne Wittgensteinscher Philosophie — sollte durch das exegetische „Spiel“ der Neutestamentler abgelöst werden, weil hier eine gemeinsame Basis die differierenden Denkbewegungen durchsichtiger und für Kriterien überprüfbarer macht.

Das war jedenfalls die Hoffnung einiger am Projekt beteiligter Exegeten. Der Bericht zeigt Consensus und Dissensus auf<sup>1</sup>. Die Arbeit war auch bei tiefergehenden Differenzen immer fruchtbar — auch wenn manche Enttäuschungen sich ergaben.

Zunächst wurde eine neue Arbeitsmethode versucht, um den regionalen Traditionen stärkeres Gewicht zu geben und um die hermeneutischen Einsichten wirklich aus der Exegese der Texte heraus zu gewinnen bzw. an ihnen ständig zu überprüfen. Nachdem Mai 1964 in Bad Schauenburg—Schweiz ein gemeinsames Projekt sich bei einer primär von Neutestamentlern besuchten Hermeneutik-Konferenz allgemein als wünschenswert erwiesen hatte, wurden fünf Arbeitsgruppen gebildet, die sprachlich und geographisch als praktikabel gelten konnten und deren Arbeit jeweils völlig selbständig geplant und durchgeführt wurde, zusammengehalten allein durch die in Bad Schauenburg formulierten Aufgaben. Es arbeiteten drei Jahre hindurch unter dem Vorsitz des Verfassers:

1. eine britische Gruppe mit Prof. Nineham—Cambridge als Vorsitzendem;
2. eine deutsch=holländische Gruppe mit Prof. Berkhof—Leiden als Leiter;
3. eine französisch=schweizerische Gruppe, geleitet von Prof. Bonnard—Lausanne;
4. eine USA=Neu=England-Gruppe, unter Prof. Amos Wilder—Cambridge als Vorsitzendem;
5. eine USA=Südost-Gruppe, die Prof. Harrelson—Nashville leitete.

Jede dieser Arbeitsgruppen führte während zweier Jahre etwa sechs Wochenend-Sitzungen durch, verfaßte Protokolle und hatte teils vorbereitete Referate, teils auch von allen gemeinsam vorbereitete Exegesen, arbeitete im allgemeinen vom Text aus auf die hermeneutischen Probleme zu. Es wurden biblische und apokryphe Texte gewählt, primär neu- und alttestamentliche Perikopen. Wir wollten eine weitgehende theologische Repräsentanz und erreichten sie auch weitgehend, wie die Namen von J. Barr und Nineham für England, Berkhof und Frau Flessemann—van Leer für Holland, von Rad, Westermann, Smend und Gerhard

<sup>1</sup> Es wird im folgenden verwiesen auf die beiden Berichte, die im Beiheft 7/8 der „Ökumenischen Rundschau“, Bristol 1967, S. 46–58 und 95–110 abgedruckt sind.

Krause in der von E. Grässer und mir als Neutestamentlern ergänzten deutschen Gruppe, wie ferner in den USA die Namen K. Stendahl, A. Wilder, N. A. Dahl und Paul Minear bezeugen mögen. Jede Einengung auf eine Schulrichtung wurde vermieden. Charakteristisch war bei der Zusammensetzung, daß das Alte Testament eher stärker als schwächer in der Repräsentanz und keine der Arbeitsgruppen konfessionell „unter sich“ war. Von der Schlußkonferenz her beurteilt, die Ende April 1967 in Heidelberg den Bericht erstellte und bei der jede Arbeitsgruppe durch zwei Vertreter zugegen war, muß festgestellt werden, daß mit *schonungsloser Offenheit liebevoll miteinander gesprochen wurde* und daß man von gemeinsamer Methodologie noch ebensoweit entfernt gewesen ist wie von gemeinsamen theologischen Ergebnissen.

Ökumenische Einheit kann man nicht machen oder gar erzwingen. Oft ist ein nuancierter Dissensus wichtiger als ein naiv=harmonisierender Consensus. Und wenn man meint, endlich mit hermeneutischen Regeln einen Schritt vorwärtsgekommen zu sein, dann wird plötzlich die Grundsatzfrage ebenso leise wie in der Sache pathetisch gestellt: Inwiefern ist die Voraussetzung unserer Arbeit, daß die Bibel norma normans der Kirche und ihrer Theologie sei, überhaupt ehrlich anerkannt und historisch=kritisch anerkennbar?

Als ein kleines, aber nicht unwesentliches Ergebnis ist zu beachten, daß als Basis der Auslegungsmethode das Einverständnis aller vorlag, die Bibel als literarisches Dokument mit den Mitteln der Literaturwissenschaft zu untersuchen, wie sie auch für profane Texte gelten. Damit wurde eine literarisch=kritische und historisch=philologische Methode bejaht und eine Sonderstellung der biblischen Bücher als „Sakral“-Literatur verneint. Ferner wurde die formgeschichtliche Methode insofern aufgegriffen, als der Bezug auf das Leben — in Israel oder in der Kirche — für das Verständnis des Textes gefordert wurde. Hiermit wurden nicht etwa Schulmethoden bejaht — das Wort „Formgeschichte“ fehlt nicht zufällig im Bericht —, sondern wurde die grundsätzlich wissenschaftliche, d. h. kritische Methode anerkannt und eine sogenannte „pneumatische“ Exegese verworfen. Bislang gab es noch keine ökumenische Verlautbarung, die in so prinzipieller Weise die *historisch=kritische Methode* als für alle Bibelarbeit der Gliedkirchen maßgebliche anerkannte. Es war und ist dem Verfasser nicht unwichtig, daß auch die Systematiker, die mit der Ökumene enger zusammenarbeiten, diesen Punkt als notwendig herauszustellen betonten.

Das in Hinsicht auf die reformatorischen Prinzipien, die von der Alternative von *traditio* und *sola scriptura* bestimmt sind, Interessante ist hierbei, daß in der *scriptura* selbst die *traditio* anerkannt und auch als Problem bejaht wurde. Es entsteht ja nunmehr die Frage: *Welche Schicht ist die normative? Woher beziehen wir die Kriterien, um diese Schicht gegen jene als normierend auszugeben? Ist wirklich das „Alter“ ein Kriterium der Wahrheit? Dann wäre ja die*

Wahrheit eine Frage der Chronologie und von der Sachfrage zu der des Zeitablaufs möglicherweise verfälscht? Gerade weil die Wahrheitsfrage und die Altersfrage auf verschiedenen Ebenen liegen, konnte aber die *καινή διαθήκη* den Alten Bund als in sich erfüllt und aufgehoben auslegen!

In anderer Weise als in Montreal, wo in der Sektion „Schrift und Tradition“ das Normative der Schrift „in der Paradosis des Kerygmas – wie sie die Schrift bezeugt und von der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist“ – gesehen wurde, wird nun endlich eine *Sachkritik* innerhalb der verschiedenen theologischen Aussagen der Schrift freigegeben und sofort die dem Stande der Bibelwissenschaft gemäße Frage nach „Einheit und Verschiedenheit“ an den Anfang gestellt. Damit wird ein Signal gesetzt: „Die Bibel enthält eine Sammlung von sehr verschiedenen literarischen Traditionen, deren Inhalte oft in Spannung miteinander stehen. Diese Vielfalt ist eines der Hauptprobleme für das theologische Verständnis der Bibel“ (S. 48). Nach einigen Konkretionen heißt es: „Die sich daraus für die systematische Theologie ergebenden Schwierigkeiten sind von uns nicht gelöst worden“ (S. 49). Es wird auch jeweils exemplarisch auf einige derartige „Widersprüche“ im Text der Bibel verwiesen, z. B. auf die für das Problem der bleibenden Erwählung Israels berühmte Differenz bei Paulus selbst: 1. Thess. 2, 14–16 (wo eine beinahe „anti-semitische“ Invektive über die Juden, die unseren Kyrios Jesus gekreuzigt haben, ausgesprochen wird) und Röm. 11, 25 ff. (wo die Rettung ganz Israels vom AT her erhärtet als sichere Zukunft in der prophetischen Form eines *Mysterion* mitgeteilt wird).

Freilich wäre zu sagen, daß die Schwierigkeiten der sachlichen Spannungen im AT und NT sowie die Widersprüche bei ein und demselben Autor nicht nur solche für die systematische Theologie sind, sondern zuerst und grundlegend solche der Theologie des AT und des NT. Diesen mit dem Stand der Forschung in Einklang stehenden Einsichten, daß nämlich die theologischen Aussagen nicht einfach sich auf „die biblische Lehre“ zurückführen lassen, daß es Irreführung wäre, wollte man die Verschiedenheit der sprachlichen Ausdrucksform und die Verschiedenheit auch des sachlich Gemeinten unterdrücken, ist auch ohne Reflexion auf die Arbeit der Systematiker eine große Bedeutung zuzusprechen.

Natürlich beginnt nun gerade an diesem Punkt die Frage nach der Einheit in der „Paradosis des Kerygmas“, also die Frage der theologischen Hermeneutik. Aber es zeigt sich, daß eben hier kein weiterer Schritt gemeinsam zu tun möglich war. Die Vertreter besonders der angelsächsischen Theologie sahen mit der Feststellung der Verschiedenheit von biblischen Aussagen die Aufgabe der Exegeten und Hermeneuten weitgehend als beendet an. Der Verstehensprozeß sei mit der historisch-exegetischen Feststellung abgeschlossen. Es wurde nicht ganz deutlich, ob dies die Folge oder aber die Voraussetzung jener Ansicht von der theologisch nicht entscheidenden Stellung der Bibel in der Lehrentwicklung der

Kirche ist. Die Kernfrage also, wie trotz der Verschiedenheit theologischer Aussagen die Bibel norma normans der kirchlichen Lehre sein kann und sein muß, blieb offen, weil sie sich — auch in der Ökumene — den nicht durch die Reformation des 16. Jh. geprägten Kirchen gar nicht stellt. Das liturgische Leben wird dort als eine beinahe sakrale Geschichte bleibender Offenbarung angesehen, bei der die Bibel nicht als Korrektiv aufstehen muß, bzw. in der verstehenden Auslegung als Kriterium der Wahrheit zur Sprache gebracht werden kann. — Es ist wohl nicht Ausdruck von Überheblichkeit, wenn wir sagen, daß hier die Verlautbarung hinter der hermeneutischen Diskussion, etwa in der deutschen Theologie, zurückblieb.

Die Besprechung des *Vorgangs der Auslegung* im II. Teil bringt aufs Ganze gesehen nichts wesentlich Neues, ist aber für die ökumenische Bewegung insofern von Bedeutung, als gleich der Einsatz bei der *Frage nach dem Originaltext* genommen und der Hinweis impliziert wird, daß in der Ökumene letztlich und eigentlich für das Alte Testament der *hebräische* Text und für das Neue Testament der *griechische* Text *verbindliche Basis* sein sollten. Schon wenn an diesem Punkte vom Ökumenischen Rat der Kirchen dauernd weiter für das Sprachenproblem (der Bibel und deshalb auch der Theologie!) optiert und die Originalsprachen der biblischen Texte als maßgeblich behandelt würden, wäre beim derzeitigen Rückgang der sprachlichen Anforderungen für das Studium der Theologie (ebenso wie anderer Disziplinen) ein Warnzeichen aufgerichtet. Denn die gemeinsame Sprache in der Ökumene hängt wesentlich mit davon ab, ob wir in den Grundbegriffen der Bibel noch theologisch-semasiologisch identische Inhalte und Vorstellungen präsent haben. Es wird in den Hermeneutik-Thesen die Originalsprache zwar primär im Hinblick auf die immer wieder notwendige Übersetzung der Bibel in die Muttersprache gefordert und gesagt (S. 50): „Wir empfehlen daher, daß jede Kirche über eine angemessene Zahl von Menschen verfügen sollte, die eine echte Beziehung zu den Originalsprachen haben.“ Die Empfehlung hat aber zugleich mit den Sinn, auf die sich in der Geschichte wandelnde Sprache und Begrifflichkeit zu verweisen und innerhalb dieser Flexibilität der Sprache die Möglichkeit der Identität des eigentlich Gedachten festzuhalten.

Es ist dem in unserem Lande oft anzutreffenden exegetischen „Positivismus“ gegenüber gut, daß vor einer zu raschen Rede von „der Bedeutung“ einer Stelle oder Perikope gewarnt wird, da sie eben meist mehrere Bedeutungen hat (— weil die Stelle selbst oft schon eine literarische Geschichte hinter sich hat—). Die Bedeutung der Bilder und Symbole in der biblischen Literatur für den Ausdruck des Glaubensgedankens wird erwähnt, nicht wird von Mythos und Mythologie gesprochen. Es muß ein „ökumenisches“ Dokument die Vielfalt der kirchlichen Traditionen und Kulturen mit berücksichtigen, und die Sachfragen mußten

deshalb losgelöst von der theologischen Diskussion, z. B. unseres Kontinents, losgelöst von der Spezialfrage der „existentialen Interpretation“ behandelt werden. Dadurch erhalten ökumenische Dokumente in der Regel für jeden mitten in der Fachdiskussion stehenden Theologen etwas Unbefriedigendes oder gar Unpräzises. Ich vermag insofern das zum Thema dessen, was wir unter „Entmythologisierung“ verstehen, Gesagte nicht als ausreichend oder gar klärend zu bezeichnen. Es heißt auf Seite 51: „Die Bibel verwendet in reichem Maß Bilder und Symbole. Die auf diese Weise zum Ausdruck gebrachten Gedanken können manchmal nicht anders ausgedrückt werden als durch Bilder und Symbole, und es würde einer Verstümmelung gleichkommen, wollten wir versuchen, ihren Sinn begrifflich auszudrücken. Begriffliche Ausdrücke können den Sinn zu eng und zu präzise fassen. Andererseits kann der Gebrauch einer symbolhaften Sprache unkontrolliert sein, und ein vergleichendes Studium des weitverbreiteten Gebrauchs eines besonderen Symbols in verschiedenen Kulturen kann dazu helfen, das deutlich zu machen, was in ihm grundlegend und wesentlich ist, und somit seine Aneignung durch den modernen Menschen ermöglichen.“ Natürlich vermag man in solchen Aussagen seine eigene Fragestellung nur noch knapp wiederzuerkennen und ist die Tendenz, durch „Kann“-Aussagen nur ja nichts für die Interpretation zu postulieren, deutlich. Andererseits ist in dieser Formulierung die Berechtigung verschiedener Standpunkte in der Interpretationspraxis, die letztlich auch eine Missionspraxis ist, anerkannt.

Im Abschnitt, der auf die „säkulare Forschung“ eingeht — womit die „Profanwissenschaft“ gemeint ist —, wird ausdrücklich auch die Unlösbarkeit der Kirchen- und Theologensprache von der Sprache der Philosophie hervorgehoben. Es wird in diesem Zusammenhang die genaue Beachtung der philosophischen Denkkategorien gefordert und das Problem der modernen Bibelhermeneutik wie folgt exemplifiziert: „Z. B. verstehen diejenigen, die Heideggersche Ausdrücke anwenden, um die christliche Botschaft auszudrücken, und diejenigen, die in der Tradition der Wittgensteinschen Schule der linguistischen Analyse stehen oder phänomenologische Kategorien anwenden, oft die Sprache der anderen nicht. Beim genaueren Erklären der philosophischen Kategorien tritt manchmal klar zutage, daß diese Gruppen den gleichen Gedanken in ihren verschiedenen Kategorien ausdrücken oder zumindest weniger weit voneinander entfernt sind, als sie es zuerst zu sein schienen — obgleich auch das Gegenteil der Fall sein könnte“ (S. 53). Es wird hier zwar nicht klar ausgesprochen, daß seit dem Beginn der Exegese des Neuen Testaments durch die Apologeten des 2. Jh. n. Chr. die Interpretation mit philosophischen Begriffen arbeitet und sich philosophischer Reflexion nie entziehen kann, aber es ist der Hinweis auf die beiden wesentlichen, unser gegenwärtiges hermeneutisches Bemühen prägenden Philosophen gegeben,

ein Hinweis zugleich auf die tieferen Wurzeln mancher Verstehensschwierigkeiten ökumenischer Dialoge.

Einverleibt ist endlich Bultmanns *Begriff des „Vorverständnisses“*, das gegeben sein muß, um überhaupt zu vernehmen und zu revidieren, was falsch war. Die Bereitschaft, unser Vorverständnis in Frage stellen und revidieren zu lassen durch die Texte der Bibel, im Vollzug der Exegese, ist nachdrücklich gefordert und sollte ebenso prinzipiell wie für die Ökumene speziell applikativ verstanden werden.

Im abschließenden *Teil B* werden „*Einige allgemeine Überlegungen*“ vorge-  
tragen. Hier werden die in den Arbeitsgruppen und der Schlußkonferenz deut-  
lich gewordenen Spannungen oder Gegensätze freigelegt. Das über die weit-  
gehende und m. E. tiefgreifende Unterschiedlichkeit der Stellung zur Bibel als  
Kanon oder Norm in der Kirche Gesagte soll hier nicht noch einmal aufgenom-  
men und entfaltet werden. Die Gegensätze und Unterschiede betreffen zuletzt  
alle die *formal bejahte* und meist *praktisch verneinte „Bibelautorität“*. Daß aber  
auch die Reformationstheologen kein Recht zum *καυχῆσαι* haben, möge die  
Frage illustrieren, der wir ja nicht völlig standzuhalten in der Lage sein werden:  
„Leiten diejenigen, die die ausschließliche Autorität der Schrift betonen, ihre Er-  
kenntnis wirklich einzig aus dieser Quelle ab?“ Gemeint ist: Habt ihr in luther-  
rischer Tradition stehenden Exegeten und Theologen nicht:

- a) nur einen Teil der Schrift, nämlich den Römerbrief, als norma normans?
- b) neben dem Römerbrief noch Luther als zweiten Kanon der Theologie, und  
zwar den Luther der *Confessio Augustana*?

Der abschließende Paragraph (Seite 57 f.) nimmt Stellung zur Thematik: „Mo-  
derne Bibelexegese – Enttäuschung und Hoffnung der Ökumene“ – freilich unter  
der Überschrift: „Vielfalt in der Bibel und in der ökumenischen Bewegung“. Wir  
zitieren den Text:

„Die gegenwärtige Entwicklung der Hermeneutik hat eine besondere Auswir-  
kung auf die Aussichten der ökumenischen Bewegung, vor allem wie diese im  
Ökumenischen Rat der Kirchen verkörpert wird. Bei der Gründung des Öku-  
menischen Rates der Kirchen bestand die feste Hoffnung, die durch Tatsachen be-  
stärkt wurde, daß in den verschiedenen Kirchen und theologischen Schulen auf-  
grund der Entwicklung der sogenannten „biblischen Theologie“ in dieser Periode  
die Bibel mehr und mehr in der gleichen Weise gelesen würde. In ihrer Haupt-  
richtung wurde die Bibel als Einheit verstanden, deren Zentrum die göttlichen  
Taten der Erlösung waren, die von einer mehr oder weniger harmonischen Ge-  
meinschaft von Zeugen ausgelegt wurden. Sie fand in der Bibel eine gemeinsame  
Botschaft, die alle Probleme zu beleuchten schien, mit denen der moderne Mensch  
zu ringen hatte.

Jetzt, zwei Jahrzehnte später, wird die Aufmerksamkeit zusehends auf die  
Verschiedenheit unter den biblischen Verfassern oder sogar auf den zwischen

ihnen bestehenden Widerspruch gelenkt. Theologen erforschen den verschiedenen „Sitz im Leben“ der verschiedenen Schriften und der entsprechend unterschiedlichen Interpretationen der Erlösung. Als Folge hiervon schwand die Hoffnung, daß die Kirchen in der nahen Zukunft die Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses der einen biblischen Botschaft finden würden, und zwar in einem solchen Maße, daß in den Augen mancher die neuen exegetischen Entwicklungen die *raison d'être* der ökumenischen Bewegung zu untergraben scheinen.

Diese Entwicklungen können jedoch auch zu einem tieferen Verstehen der Einheit beitragen. Natürlich sind die Unterschiede zwischen unseren Kirchen nur zum Teil auf die Unterschiede im Verständnis des Evangeliums zurückzuführen. Nichttheologische Faktoren sind oft dominierender als die hermeneutischen Unterschiede. Aber insoweit sich unsere konfessionellen Spaltungen auf das unterschiedliche Verständnis der Schrift beziehen, hilft uns das hermeneutische Gespräch zu erkennen, daß ähnliche Unterschiede bereits innerhalb der kanonischen Bücher selbst vorhanden sind. Das Bewußtsein der Unterschiede innerhalb der Bibel wird uns zu einem tiefen Verständnis unserer Spaltungen führen und uns helfen, sie nun eher als mögliche und legitime Interpretationen ein und desselben Evangeliums zu verstehen.

Somit mag die Tatsache, daß Exegeten die Probleme der Verschiedenheit und Einheit auf einer tieferen Ebene als bisher studieren, sich als ein bedeutsamer Schritt für die ökumenische Bewegung erweisen, und es kann eine der wichtigen theologischen Aufgaben sein, die richtigen Folgerungen aus der Erkenntnis zu ziehen, daß der biblische Kanon selbst Einheit und Verschiedenheit ganz am Anfang der Kirche bezeugt.“

Der Tatbestand, daß nicht mehr mit einer vereinheitlichten Theologie der Bibel gearbeitet wird und werden soll, daß auch nicht eine „heilsgeschichtliche Linie“ als Einheit der Bibel postuliert, sondern die vielfältige Geschichte der Theologie des einen Kerygmas als Inhalt der Bibel anerkannt wird, darf als Ergebnis dieses Projektes begrüßt werden. Es ist bei aller Zurückhaltung gegenüber pointierten Positionen doch wohl ein positiver Schritt voran getan worden.

## II. Zum Bericht: „Die Kirche und das jüdische Volk“

Dieses Projekt, ebenfalls aus der Faith and Order Conference zu Montreal von 1963 herausgewachsen, hat eine ganz andere Geschichte durchlaufen. Begonnen wurde mit einer Konferenz in Genf 1964, abgeschlossen mit einer Konferenz in Glion bei Montreux 1966. Anschließend an die erste Konferenz wurde ein Textentwurf an Kirchen, Gruppen und Einzelpersonen hinausgeschickt und um kritische Stellungnahme gebeten. Die sehr zahlreich im Genfer Sekretariat eingelaufenen Stellungnahmen wurden sodann zunächst durchgearbeitet und wertend geordnet, um schließlich einen revidierten Textentwurf in Glion vorzulegen. Hier ergaben drei bis vier harte Arbeitstage einen relativen Consensus, auch wenn dieser nicht die gleiche Einmütigkeit hatte, wie dies bei dem Hermeneutikprojekt der Fall war. Offenbar ist die Theologie der Politik gegenüber weit

mehr allergisch als gegenüber der Philosophie. Denn leider wird die theologische Frage, die in dem Titel anvisiert ist, von sehr vielen als politische Frage mißverstanden, und so mußte schon deshalb der häufig sachlich adäquatere Begriff „Israel“ fallen und durch „jüdisches Volk“ ersetzt werden, um dem Fehlverstehen zu steuern. Aber auch der Begriff des „Juden“ und die Kollektivbezeichnung „Judentum“ sind nicht eindeutig — ebenso wie auch eine Definition schwierig ist. Der Bericht spricht vom „Juden“ oder „jüdischem Volk“ nur dann, wenn sowohl ethnische als auch religiöse Traditionen eine Rolle spielen. Er betont im übrigen sofort eingangs, daß er allein als *eine theologische Verlautbarung* beurteilt werden möchte — wenn er auch Folgerungen in andere Richtungen nicht auszuschließen vermag.

Gerade auf dem Hintergrund des Hermeneutikprojekts und angesichts der Tatsache, daß z. T. gleiche Theologen dort und hier in der Arbeit zusammensaßen, mag beachtlich scheinen, daß hier nicht etwa ein Exemplum für die exegetische Grundlegung theologischer Berichte geliefert wurde, sondern daß alle biblischen Einzelhinweise oder exegetischen Ausführungen fehlen. Dies geschah sehr bewußt. Denn gerade beim exegetischen Einstieg in die Arbeit der ersten Konferenz zu Genf erwies sich, daß die biblischen Zeugnisse zur theologischen Gegenwartsfrage recht uneinheitlich sind, daß manche Aussage im NT bereits eine anti-jüdische Polemik erkennen läßt. Natürlich hätte ein exegetischer Teil zeigen können, warum die thematischen Ausführungen des Apostels Paulus in Römer 9–11 für die Gesamtsicht der Aussage bestimmend sein und wo sie sachkritisch gegen andere Stellen verwendet werden müssen. Aber bei solchem exegetischen Einstieg wäre im Ergebnis vieles derart abhängig von philologisch-historischen oder hermeneutischen Thesen geworden, daß der anschließende theologische Teil sich seines möglichen Effektes beraubt hätte. Deshalb heißt es: „Im Wissen um die Gefahr, eine Meinung auf einzelne Texte mittels eines Schriftbeweises zu gründen, haben wir es vermieden, auf bestimmte Bibelverse hinzuweisen. Wir haben jedoch versucht, dem Gesamtsinn der Bibel treu zu bleiben, und vertrauen darauf, daß die Schriftgemäßheit unserer Aussagen klar hervortritt“ (S. 96 f.). Der anfängliche Gedanke, dem Bericht noch eine Exegese von Römer 9–11 beizufügen, wurde bewußt preisgegeben, weil die Exegese nur die Arbeit eines einzelnen gewesen wäre und bestimmt nicht ein „Schriftbeweis“ für alle Aussagen dieses Berichts hätte sein können. Schließlich fordern manche Themen ihre eigene Methodik und lassen sich nicht einfach modellhaft für jedwede Aufgabe abhandeln. Bei einer auf das Judentum ausgerichteten Studie war es ohnehin notwendig, auch bestimmte Topoi der alttestamentlichen Theologie einzuschließen und insofern von einer kerygmatischen Linie im AT und NT auszugehen, die sich nicht einfach exegetisch absichern läßt. Der Wagnischarakter bleibt der Exegese inhaerent mitgegeben.

Wir zitieren als Beispiel die folgenden Sätze am Anfang der „Theologischen Erwägungen“ (S. 99 f.): „Gott machte sich Israel in besonderer Weise bekannt und zeigte diesem Volk, was sein Wille für die Menschen auf Erden sei. Ihm in Liebe und Gehorsam verbunden, wurde Israel berufen, so zu leben, wie es Gott von seinem Volk will. Auf diese Weise sollte es gleichsam eine lebendige Offenbarung für andere werden, damit auch sie dahin kommen möchten, Gott zu erkennen, zu vertrauen, zu lieben und zu gehorchen. In seinem Handeln mit Israel hatte Gott die anderen Völker im Auge; dies war der Weg, auf dem er zu ihnen kam. Mit anderen Worten, in seiner Liebe zu Israel bekundete sich seine Liebe zur Menschheit; in seiner Erwählung vertrat Israel, ohne seine eigene Besonderheit einzubüßen, die anderen.“ Diese theologische Beurteilung der Rolle Israels als Medium des Handelns Gottes auch an anderen Völkern ist natürlich nicht einfach vom Text des AT her in allen Traditionen erhebbar. Doch ist es auch nicht nur eine vom NT her geprägte Sicht oder „heilsgeschichtliche Theorie“. Es gibt zu viele Belege historischer Art für das zitierte Urteil. Es zeigt sich jedoch bereits im Stil des Berichts, daß der Gegenstand: „Israel“ – „jüdisches Volk“ – „Kirche“ – häufig von berichtender zu bekennender Rede umschlägt. Die Formeln „Wir glauben . . .“ und „Wir sind überzeugt . . .“ zeigen an, daß hier nicht nur historisch oder objektivierend statuiert wird und insofern dem Ganzen auch ein Aufruf-Charakter zur Neubesinnung anhaftet. Daneben ist aber auch die Frage nach dem *Selbstverständnis der Kirche* hier akut, da neben der großen Perspektive von Römer 11 auch andere neutestamentliche Stellen die Fortexistenz des jüdischen Volkes und seine endzeitliche Erlösung durch Christus für das apokalyptische und auch eschatologische Denken der Kirche als signifikant erweisen.

Die Aspekte des Berichts sind zu vielfältig, als daß sie hier einzeln besprochen oder in Auswahl referierend geboten werden könnten. Die Absicht ist durchlaufend erkennbar, einerseits im Bekenntnis zum alleinigen Heil in Christus eindeutig zu sein, andererseits auch das Verbot eines christlichen *καύχημα* dem Juden gegenüber ernst zu nehmen, sowie die Unwandelbarkeit der Liebe und Treue Gottes seinem erwählten Volke gegenüber. Bei dem gleichbleibenden Tenor des Ganzen werden doch wieder die letztlich auf zwei Positionen zurückführbaren *Verschiedenheiten* in der Theologie und auch Missionspraxis der christlichen Kirchen der Gegenwart offen fixiert. *Einerseits* die im Begriff von der Kirche als „Leib Christi“ greifbare Auffassung, daß die Kirche das Erbe Israels übernommen und auch exklusiv das Recht habe, sich als das eschatologische Volk Gottes zu verstehen. Das empirische Israel habe seit der Offenbarung in Christus das angebotene Heil verworfen. *Andererseits* die im Begriff von der Kirche als „Volk Gottes“ charakterisierbare Anschauung, daß es nicht genüge, „nur irgendeine Kontinuität zwischen dem heutigen Juden – ob religiös oder nicht – und dem alten Israel geltend zu machen, sondern daß sie jetzt noch Israel, d. h. noch

Gottes erwähltes Volk seien“. Man möchte darauf hinaus, daß das erwählte Volk Gottes in zwei Teilen seit Ostern da sei: der eine in der Kirche, die Christus annimmt, der andere in Israel außerhalb der Kirche, das trotz der Verwerfung in der Liebe Gottes bleibe.

Die beiden etwas schematisch gegebenen Positionen haben auch ihre Folgerungen in der Haltung der Kirchen dem gegenwärtigen Judentum gegenüber, speziell in der Frage nach der Mission und der Wahrhaftigkeit des Christentums dem Judentum gegenüber in einer Zeit, die noch unter der dunklen Wolke der Vernichtung von 6 Millionen Juden durch die nationalsozialistische Herrschaft lebt. Es ist ja nicht so, daß sich alle in der Ökumene zusammengeschlossenen christlichen Kirchen völlig schuldfrei gegenüber dem Geschehenen erklären können.

Der Bericht wurde in Bristol angenommen und den Kirchen zum weiteren Studium empfohlen. Es wäre zu wünschen, daß er auch und gerade in Deutschland als Basis für weitere Arbeit in Pfarrkonferenzen und anderen Kreisen benutzt würde. Da es sich um einen aggressiven Bericht handelt, der die gewohnten Wege und Formeln meidet, ist mit manchen Ansatzpunkten für eine Diskussion zu rechnen. Insbesondere wäre der ekklesiologische Horizont der ganzen Frage in den Vordergrund zu holen.

### *Abschließende Bemerkungen*

Die beiden hier mehr glossierten als besprochenen ökumenischen Projekte werden u. W. in Uppsala erneut diskutiert werden, freilich ohne Anwesenheit der bei der Entstehung beteiligten Exegeten. Es muß deshalb noch eine kritische Bemerkung zur Rolle der deutschen Exegese in der Ökumene angefügt werden: Es ist bekannt, daß der vor zwei Jahren in den Ruhestand getretene verdienstvolle Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft in seiner Abschiedsrede ausdrücklich auf den ökumenisch destruktiven Einfluß der deutschen Neutestamentler hinwies. Er hat eine theologische Rechtfertigung seines Verdiktes nicht gegeben — soviel mir bekannt ist. Jedoch meine ich, daß die viele Jahre hindurch geübte Praxis der Ausschaltung der deutschen Neutestamentler zum Schaden der Substanz der ökumenischen Arbeit geschah und daß eine ökumenische Bibelarbeit ohne Beteiligung der deutschen Exegeten auf alle Fälle kein wahres Bild der Ökumene bieten kann. Wenn man aus pragmatischen Gründen für die *via media* optieren und der Wahrheitsfrage der biblischen Offenbarung ausweichen will, dann allein kann man die deutsche Exegese dispensieren. Wir meinen warnen zu müssen vor den bequemen Wegen systematischer Harmonisierung und harmonisierender Systematik und möchten die beiden hier glossierten Berichte nachdrücklich als bescheidene Schritte vorwärts bezeichnen, an denen — mit Unterstützung des Kirchlichen Außenamtes der EKD — die deutschen Exegeten Alten und Neuen Testaments einen ge-

wissen Anteil haben. Es ist der Stand der Forschung, besonders im Bericht über die biblische Hermeneutik, berücksichtigt und die Differenziertheit der Lage für die ökumenische Arbeit fruchtbar zu machen versucht worden. Die Ergebnisse haben um so mehr Bedeutung, als in weitausgreifenden regionalen Arbeitsgruppen durch mehrere Jahre hindurch vom Text her zur Abstraktion von „hermeneutischen Regeln“ der Weg gefunden wurde. Und die geleistete Arbeit scheint mir in dem negativen Aspekt — die Bibelautorität ist in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates keineswegs anerkannt! — positiv gewendet werden zu können, sofern man jetzt thematisch die Frage nach der Stellung der Bibel im Leben und in der Lehre der Kirche aufgreift. Wir sind weiterhin der Meinung, daß gerade die Vertreter der Reformationskirchen in der Faith and Order Conference die Schrift als norma normans und damit die Exegese des Schrifttextes als schlüsselhaft zu betonen haben und deshalb alle Versuche abwehren müssen, im ökumenischen Denken und Handeln der Systematischen oder Sozialethischen Theologie einen Vorrang zu bewahren.

## China in Uppsala

VON HANS JOCHEN MARGULL

Die vier chinesischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates waren auf der Ersten Vollversammlung 1948 in Amsterdam noch vollständig vertreten. Sie gehörten damit zu den Kirchen, die den Ökumenischen Rat konstituierten und die Frage der verkündigenden, dienenden und einigen Kirche an die in diesem Rat zum Ausdruck kommende ökumenische Bewegung banden. Es handelte sich um den chinesischen Baptistenrat, die Kirche Christi in China, die (anglikanische) Kirche in China und die Kongregationalistische Kirche in Nordchina.

Drei Jahre später war der Kontakt dieser Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen abgebrochen. Anfänglich hörte man noch in der Sprache der 1949 ausgerufenen und bis 1950 auf dem Festland durchgesetzten Volksrepublik China von harten Anklagen gegen den Rat und von seiner Ablehnung auf Grund der „imperialistischen“ Bindungen, unter denen er sich des Wesens der Kirche Jesu Christi begeben hätte. Zur Zweiten Vollversammlung 1954 in Evanston und zur Dritten Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi kam dann nicht einmal ein Wort von diesen Kirchen, die der Ökumenische Rat selber immer noch zu seinen Mitgliedskirchen zählte und zählt. So tiefgehend war der Abbruch der Beziehungen

oder so radikal wurde die ökumenische Gemeinschaft unterbunden, daß seitens der vier Kirchen nicht einmal eine Austrittserklärung an den Rat erfolgte. Seitens des Rates gingen bis heute alle Brief- und Drucksachen wie an alle Mitgliedskirchen auch an die vier Kirchen in der Volksrepublik China, über die außerhalb Festlandchinas niemand zu dokumentieren vermag, daß sie oder daß sie nicht und seit wann sie etwa nicht mehr existieren.

Unter den Beratern der Vollversammlung von Amsterdam befand sich der weltweit bekannte Theologe Chao Tsu-chen (T. C. Chao), der in der Sektion II „Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan“ und im Ausschuß für „Die Bedeutung der Laienschaft in der Kirche“ mitarbeitete. Zusammen mit Pfarrer Marc Boegner, dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Geoffrey Fisher), Bischof G. Bromley Oxnam, dem Erzbischof von Thyatira (Dr. S. Germanos) und dem Erzbischof von Uppsala (Dr. Erling Eidem) wählte die Amsterdamer Vollversammlung den Ökumeniker Professor Dr. T. C. Chao in die Reihe der ersten Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1951 trat Chao Tsu-chen von seinem Präsidentenamt zurück. Im Bericht des Zentralausschusses an die Zweite Vollversammlung hieß es dazu: „Er sah sich außerstande, die Mitverantwortung für die von dem Zentralausschuß im Blick auf Korea abgegebene Erklärung zu übernehmen. Der Zentralausschuß nahm seinen Rücktritt entgegen, brachte aber die Hoffnung zum Ausdruck, es möchten zwischen ihm und den führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates brüderliche Beziehungen erhalten bleiben. Später erfuhren wir, daß Dr. Chao zur Aufgabe seiner Lehrtätigkeit gezwungen worden und daß einer der Gründe dafür die Weigerung gewesen war, seinen Glauben an den ökumenischen Charakter der Kirche zu verleugnen“<sup>1</sup>.

Kein Vertreter der Christen in der Volksrepublik China wird an der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala teilnehmen. Kein Wort der Christen in der Volksrepublik China an die kommende Vollversammlung ist zu erwarten. Eine Weltkirchenkonferenz wird sich abermals dem Schweigen aus einem Bereich von nicht weniger als 700 Millionen Menschen und damit einem Viertel der gegenwärtigen Menschheit gegenübersehen. Die Frage ist, ob die Vollversammlung dessen eingedenk und ob besonders die Sektion II bei ihrem Thema des Aufbruchs zur Sendung gewahr werden will, was damit gesagt wird.

#### *Der vierte Zusammenbruch*

Seit Februar 1967 verdichteten sich die Nachrichten von der Schließung aller Kirchen in der Volksrepublik China. Japanische Korrespondenten, denen wir die meisten Einzelheiten über die Vorgänge der sog. Großen Proletarischen Kulturrevolution verdanken, wußten jedoch nicht nur von geschlossenen Kirchen, sondern auch von geschlossenen Tempeln zu berichten. Eine Reihe von Tempeln und

Kirchen wurden Agitationsstätten der Roten Garden. Zur alten Kultur, gegen die eine der ersten Einsätze der Kulturrevolution gerichtet war, gehörte der gesamte Bereich der religiösen Traditionen. Masao Takenaka, der sich im Sommer 1967 in China umsehen konnte, berichtete, daß er in Peking versucht habe, eine römisch-katholische Kirche zu betreten, von den Wachen jedoch daran gehindert worden sei. An einem Morgen sei er in Schanghai zu einer Kirche gekommen, die statt eines Kreuzes ein großes Bild Maos, rote Flaggen und propagandistische Sprüche getragen habe. Diese Kirche erschien ihm als ein Symbol des Leidens der Christen in China. Seine Bitte, frühere Freunde vom Christlichen Studentenveltbund zu treffen, sei ihm verweigert worden; auf seine Bitte, einige Kirchen zu sehen, erging ihm der Bescheid, daß die Kirchen geschlossen sind. Sein Bericht war eine Bestätigung einiger früherer Nachrichten, daß am Ostersonntag des Jahres 1967 in der Volksrepublik China kein einziger öffentlicher christlicher Gottesdienst mehr gehalten worden ist. In der Geschichtsschreibung der Kirche in China wird der Ostertag 1967, soweit wir augenblicklich sehen können, das Ende eines Stückes der Kirchengeschichte Chinas markieren.

Es ist nicht das erste Ende.

635 kam ein Mönch namens A-lo-pên (so sein sinisierter Name) aus der nestorianischen Kirche Syriens auf der zentralasiatischen Handelsroute in das alte Reich der Mitte. Er kam zu einem Zeitpunkt, als das Mutterland seiner Kirche in die arabisch-islamische Expansionsbewegung geriet und diese sich auch an der chinesischen Westgrenze bemerkbar machte. Man darf nicht übersehen, daß dieser, sagen wir, politische Vorgang ihm den Zugang zum Kaiserhof erleichterte. Auf Grund kaiserlicher Dekrete wurde ein Kloster, später wurden Klöster in jeder Provinz gebaut. Die Klöster waren die Werkstätten für sprachlich eindrucksvolle Übersetzungen christlicher Literatur in das Chinesische. 845 wurden alle diese Klöster wiederum durch ein kaiserliches Edikt geschlossen. Die Zeit einer kleinen Kirche mit freilich einer Reihe wichtiger Gemeinden war an ihr Ende gekommen. Das Schließungsedikt betraf im übrigen alle Klöster, die vom Standpunkt des Hofes aus auf eine ausländische Religion zurückgingen, womit in erster Linie die viel zahlreicheren buddhistischen Klöster gemeint waren. In seinem Edikt rekurierte der Kaiser auf die chinesische Tradition, nach der, wie es hieß, die Vorväter unter der Maxime lebten, daß ein Mann, der nicht arbeitet, oder eine Frau, die sich nicht der Seidenherstellung befleißigt, das Hungern und Frieren eines anderen Menschen im Reiche verursacht. Der außerhalb Chinas geborene Irrtum müsse also ausgeschaltet und die Lebensweise der Vorväter wiederhergestellt werden<sup>2</sup>. Was aus den chinesischen Christen dieses 210jährigen Stückes der Kirchengeschichte Chinas geworden ist, wissen wir nicht.

Im Zuge der Mongolenmission kam 1294 der Franziskaner Johannes von Montecorvino mit Briefen des Papstes an den damals mongolischen Kaiser Chinas

nach Peking. Die Bekehrung des Kaisers und seines Nachfolgers gelang nicht, aber die Erlaubnis zum Bau einer Kirche in der Hauptstadt, später sogar für eine Kirche in der Nähe der Palasttore, von der her der Kaiser den Chorgesang zu hören vermochte, wurde gegeben. Nach zehnjähriger Arbeit berichtete Johannes von 6000 Christen, aber er mußte auch auf die unsäglichen Schwierigkeiten aufmerksam machen, unter denen die weite und gefährliche Anreise weiterer Ordensbrüder stand. 1368 schüttelten die Chinesen die mongolische Fremdherrschaft ab, ein Jahr später war das zweite Stück der chinesischen Kirchengeschichte beendet. Die Gemeinden waren kurz und hart verfolgt worden, ein Bischof wurde getötet, die Kirchengebäude zerstört. Als über 200 Jahre später der erste Jesuit ins Land kam, fand er, nach Cary-Elwes<sup>3</sup>, „not a trace of it . . . , not even a memory“. Später entdeckte man schließlich eine kleine Glocke, wie sie bei der Messe benutzt wird, mit einem Kreuz und griechischen Buchstaben.

Franz Xaver versuchte, das chinesische Festland zu betreten, 1552 jedoch starb er auf einer kleinen Insel in der Nähe des heutigen Hongkong. 1583 vermochten die Jesuiten Ruggierius und Ricci sich in der Nähe von Kanton niederzulassen, 1601 gelangte Matteo Ricci als erster mehrerer bedeutender Generationen jesuitischer Missionare nach Peking. Schon 1610 starb er, aber die zehn Jahre seines Wirkens in Peking gehören zu den wichtigsten der Missionsgeschichte und gewiß zu den größten Jahren der Kirchengeschichte Chinas. Riccis und seiner Nachfolger Ziel war es, in einer an Alter und Geschlossenheit einmaligen Kultur die Präsenz der Missionare in einem kühnen Eingehen auf diese Kultur zu wagen und es unter ihrem von einer Fülle von Un- und Mißverständnissen umgebenen Einsatz nun diesmal zu einer tiefgegründeten und dauerhaften Kirche in China kommen zu lassen. Nach nahezu fünfzig Jahren rechnete die Kirche mit so gut wie 150 000 Christen, einer Zahl, über die sie vermutlich nie hinausgekommen ist. Nach fast 100 Jahren, 1692, erging für diese Kirche ein Toleranzedikt. Der christliche Gottesdienst wurde erlaubt und Schutz für die Kirchengebäude wurde zugesichert. In einer für die chinesischen Aspekte aufschlußreichen Weise verwies das Edikt u. a. auf die Hilfe der Missionare bei der Korrektur des Kalenders, bei der Herstellung von Kanonen und bei der Anknüpfung diplomatischer Kontakte. Aber das Toleranzedikt war nur etwa dreißig Jahre in Geltung. Dann setzte ein über einhundert Jahre dauernder Prozeß der Aussaugung der Kirche ein, zu dem die Auseinandersetzungen über die theologischen Positionen der Jesuiten im Ritenstreit nicht unerheblich beitrugen. Zahlreiche Priester wurden eingekerkert, viele wurden gefoltert, die meisten wurden ausgewiesen, einige wurden hingerichtet. 1750 verhungerte der damalige Bischof von Nanking. 1784 kam der Prozeß der Abschnürung der Kirche zu seinem Höhepunkt. In jenem Jahre wurden vier Franziskaner aufgespürt, die entgegen dem Gesetz im Inneren Chinas und in dazu auch noch verkleidet reisten. Die Folge war ein sofortiges kaiserliches Edikt,

nach dem in den Provinzen sämtliche Kirchen zerstört, alle europäischen und chinesischen Priester verhaftet und alle Christen zur Absage an ihren Glauben gebracht werden sollten. Die Kirche hielt sich, von möglichen geringen Ausnahmen abgesehen, nur noch in Peking, freilich aufs äußerste geschwächt und in ihrer Arbeit so gut wie ganz gelähmt.

Die Zeit bis zum vierten Beginn der Missions- und Kirchengeschichte Chinas war kurz genug, um den römisch-katholischen Missionen ein Anknüpfen an das Erbe der abgeschnürten Kirche zu ermöglichen. In der Folge der beklagenswerten, China auferlegten sog. ungleichen Verträge ab 1842 wurde eine anfänglich zwar beschränkte, nach und nach jedoch nicht mehr limitierte Einreise von Missionaren, eine Sammlung der Christen, die Reorganisation der Kirche und der Ausbau eines verzweigten Systems der Mission möglich. Zugleich begann erstmalig und mit einem sich vehement steigernden Einsatz die protestantische Missionstätigkeit. Jedoch war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Jahrhundert hindurch nicht nur die Missions- und Kirchengeschichte Chinas wieder in Bewegung gekommen, in Bewegung gekommen war die Geschichte des chinesischen Volkes selber. 1846–1853 wurde China von der T'ai P'ing Revolution erfaßt, bei deren Beginn sich manche Hoffnungen auf eine Christianisierung des volkreichsten Landes der Erde richten durften<sup>4</sup>. 1900–1901 wurde China vom sog. Boxeraufstand durchzogen, mit dem sich die chinesische und also anti-westliche Kraft des Volkes zeigte. 1911 kam es unter weitgehender Führung des Christen Sun Yat-sen zur Revolution, mit der die Mandschus verjagt, das Kaisertum aufgehoben, China zur Republik erklärt, erste und gewaltige Schritte zur Demokratisierung eingeleitet und die Religionsfreiheit eingeführt wurden. 1921 konstituierte sich die Kommunistische Partei Chinas, 1925 begannen die nachhaltigen Bauernaufstände im Süden des Reiches, die Ordnungsvorstellungen und -maßnahmen der Kuomintang brachten den Bürgerkrieg mit sich, es kam zum geschichtsmächtig werdenden Langen Marsch der Roten Armee unter Mao Tse-tung, 1937 begann die japanische Invasion des Landes, 1941 trat China in den Pazifischen Krieg ein. Der vierte Ansatz in der Mission Chinas und zugleich das vierte Stück der chinesischen Kirchengeschichte fand inmitten solcher Bewegungen, von den kolonialistischen Zügen und Konflikten ganz zu schweigen, statt. Die Geschichte der Mission und der Kirche kam schließlich zu ihrer Krise im Ausruf der Volksrepublik China – und zu ihrem abermaligen Ende (falls wir davon sprechen dürfen) mit dem Ostertag des Jahres 1967.

### *Wagnis des Notwendigen*

Man muß sich daran erinnern, daß 1925 auf dem Höhepunkt des missionarischen Einsatzes über 16 000 Missionare, darunter nahezu 8000 protestantische in China wirkten. In keinem Lande der Welt haben je so viele Missionare ge-

standen, und niemals vorher und nachher hat es in China eine gleiche Zahl von Missionaren gegeben. Nicht weniger als 140 protestantische Missionsgesellschaften hatten ihre Kräfte nach China gerichtet. Der finanzielle Einsatz, sollte er je ermittelt werden, dürfte alle Vorstellungen überstiegen haben.

Während der Unruhen und Kriege der späten zwanziger und der dreißiger Jahre fiel die Zahl der Missionare, vor allem der protestantischen, merklich. So standen 1945 im unbesetzten Teil Chinas nur 850 protestantische, dagegen etwa 6000 römisch-katholische Missionare. 1947 waren wiederum nahezu 4000 protestantische Missionare im Lande, die meisten davon Rückkehrer. Im Mai 1950 war ihre Zahl auf 1979 zusammengeschrumpft, zwei Jahre später auf 53. Aus den katholischen Orden blieben oder vermochten 1952 (19. April) noch 1435 Missionare zu bleiben, freilich für eine nur noch kurze Zeit. Als letzte kamen im August 1966 kurz nach Beginn der Kulturrevolution, acht alte franziskanische Nonnen aus Peking nach Hongkong, eine von ihnen starb noch in Hongkong<sup>5</sup>.

David Paton, einer der protestantischen Missionare, der China Ende 1950 verließ, schrieb in einem privaten Rundbrief gleich nach seiner Rückkehr, daß er und andere keineswegs unter irgendwelchem Druck der neuen Volksregierung gestanden haben (freilich war die Lage örtlich verschieden und die Politik der Zentralregierung lange nicht ganz klar), daß er und andere vielmehr nach sorgfältiger Konsultation mit ihren chinesischen Brüdern zu der Einsicht gekommen seien, ihre Abreise läge im Interesse der Kirche in China und sei deshalb notwendig. Die Kirche, so stellte er klar, habe jetzt die Aufgabe nachzuweisen, daß sie keine fünfte Kolonne des westlichen Imperialismus sei, sondern eine wahrhaft chinesische Kirche, die ihre Ziele selbst bestimmt und dem chinesischen Volke diene. Bald danach schrieb er in einer für manche Leser herausfordernden Veröffentlichung im Blick auf die starke politische Klammer, die um den großen Einsatz der Missionare gelegen hatte, „that our mandate had been withdrawn, that the time for missions as we had known them had passed, that the end of the missionary era was the will of God“<sup>6</sup>.

Es war dies im allgemeinen auch das Resultat einer intensiven und meist äußerst schmerzlichen Diskussion über den Weg der Kirche in den chinesischen Kirchen selber. Die oft nur akademisch gestellte Frage nach einer Kirche chinesischer Antwort auf das Wort Gottes wie die meist verantwortungslos behandelte Frage nach der Selbständigkeit der Kirchen unter einheimischer Leitung und bei finanzieller Unabhängigkeit brach in dem Moment unabwendbar und in höchster Schärfe auf, in dem sich China unter dem Leitwort des neuen China auf sich selbst besann. Die Jahrhunderte alten Probleme des Christseins in China, wie sie zuerst von den Pekingern Jesuiten und später von manch einem mutigen und einsamen Missionar zu lösen versucht wurden, die gerade einen Theologen wie

Chao Tsu=chen ein Leben lang umtrieben, die andere aber in einem ungeschichtlichen Verständnis von Mission und Kirche unberührt ließen oder die wiederum anderen als so schwer erschienen, daß sie sie umgehen zu können meinten, Missionare und gleicherweise chinesische Christen — diese Probleme lagen binnen weniger Wochen voll auf dem Tisch. Auf dem Tisch lag das Problem der 35 größeren Denominationen und damit die Frage der kirchlichen Einheit. Auf dem Tisch lag unter vielem mehr das Problem der Missionsstrategie des „Großen Jahrhunderts“ (Latourette), etwa in der Frage, was nun mit Universitäten, Colleges, Schulen, Hospitälern und dem Grundstücksvermögen der Missionen zu geschehen habe. Jahre starken Druckes und schneller Entscheidungen hätten zur Bewältigung dieser Probleme kaum gereicht. Ihre Lösung innerhalb weniger Monate wurde jedoch mit dem Instrument der sog. Drei-Selbst-Bewegung und unter deren Konsultationen mit dem damaligen Premierminister Chou En-lai durchgesetzt. Schon im Mai 1950 wurde unter dem Titel „Die Aufgabe der chinesischen Christenheit im Aufbau des neuen China“ ein christliches Manifest mit den teilweise erzwungenen Unterschriften leitender Persönlichkeiten der Kirchen und christlichen Werke allen Gemeindegliedern bekanntgegeben und ihrerseits zur Unterschrift vorgelegt. Das Manifest war ein Aufruf gegen den „Imperialismus“, in dessen Griff sich die Kirche bislang befunden habe: „Christliche Kirchen und Organisationen in China sollen ihr Äußerstes tun, um überall die Menschen in den Kirchen zur Erkenntnis der Übel, die der Imperialismus in China hervor gebracht hat, wie der Tatsache zu führen, daß der Imperialismus sich in der Vergangenheit des Christentums bedient hat, damit dabei aus dem Christentum selbst die imperialistischen Einflüsse ausgeschieden werden, und um wachsam zu sein gegen den Imperialismus, besonders den amerikanischen Imperialismus, in seinem Vorsatz, die Religion zur Förderung des Wachstums reaktionärer Kräfte zu benutzen. Zur gleichen Zeit sollen sie die Menschen in den Kirchen aufrufen, an der Bewegung gegen den Krieg und zur Erhaltung des Friedens teilzunehmen, und sie gründlich lehren, die Regierungspolitik der Landreform zu verstehen und zu unterstützen.“ Das Manifest war aber auch ein Aufruf zur nun gebotenen Selbstständigkeit einer Kirche, von der der Präsident der großen Nationalen Christlichen Konferenz des Jahres 1922 schon sagen konnte, daß sie „an der Mission hängt wie der Schwanz am Elefanten“: „Die Bewegung für die Unabhängigkeit, die eigene Erhaltung und die eigene Verkündigung, die in den chinesischen Kirchen bisher gewirkt hat, hat bereits einen gewissen Erfolg erzielt. Von nun an sollte diese Bewegung ihre Aufgabe in höchstmöglich kurzer Zeit erfüllen ... Alle christlichen Kirchen und Organisationen in China, die sich noch auf Personal und finanzielle Hilfe aus dem Ausland stützen, sollen konkrete Pläne zur schnellstmöglichen Verwirklichung der Eigenständigkeit und der Erneuerung ausarbeiten“<sup>7</sup>.

Nach seiner Chinareise 1957 faßte Walter Freytag das, was ihm zu diesem Vorgang gesagt worden war, in dem Satz zusammen: „Für China hat sich kein anderer Weg gefunden als der, den es gegangen ist, und es ist undenkbar, ihn abzubrechen.“ Hier stehen, so meinte er erläuternd, die Christen „offenbar in der Gemeinsamkeit des Volkes, und hier setzt sich die Linie fort, die man schon am Anfang des neuen China sehen konnte, daß viele (Christen) den Kommunismus als die für China einzig mögliche Form eines neuen Weges ansahen, in einer Zeit, die von der Stimmung absoluter Ausweglosigkeit beherrscht war, die Linie, die verstärkt wird durch das, was an neuen Errungenschaften in die Augen fällt und von der her einem immer wieder entgegenklingt: ‚Früher gab es keinen Ausweg, und jetzt haben wir Hoffnung‘.“ Freytag brachte auch den botschaftlichen Satz mit: „Sie können von uns denken, was sie wollen. Sie können uns für naiv und blind halten. Nur eines dürfen sie nicht sagen, nämlich, daß wir unseren Herrn verraten haben“<sup>8</sup>.

Gleichzeitig wußte Freytag von einer neuen Blüte der Kirchen zu berichten, die vermutlich gerade darin Blüte war, weil sie auf stark verengtem Terrain stattfand. Manche Kirchen hätten 1957 mehr Erwachsenentaufen gespendet als im gleichen Jahr manche Kirchen in Indien und Indonesien.

Ein und zwei Jahre später hatte sich die Situation geändert. Eine Kirche, die dem Notwendigen aufs äußerste begegnen und damit nachholen wollte und mußte, was nur hier und da in der Missions- und Kirchengeschichte Chinas gewagt, meist nicht einmal recht gesehen worden war, sah sich plötzlich einer Reihe administrativ systematischer Kirchenschließungen gegenüber. 1959 wurden in Peking von 65 rege benutzten protestantischen Kirchengebäuden nicht weniger als 61 geschlossen. Anfang 1959 hatte es in Schanghai noch 200 protestantische Kirchengebäude gegeben, bald darauf waren nur 23 von ihnen offen<sup>9</sup>. Manche sahen hierin einen zwar gewaltsamen, aber doch verheißungsvollen Akt auf dem Wege zur Einheit der Kirche; sie sprachen von den kommenden Früchten der nun ins Zusammenleben gerufenen Gemeinden verschiedener Traditionen. Für andere, die recht behielten, war es ein Akt vor dem Ende.

Die Zahl der Christen lag übrigens 1950 bei 4 Millionen (900 000 Protestanten, mehr als 3 Millionen Katholiken), weniger als 1% der damaligen Bevölkerung.

### *Aufbruch zur Hoffnung*

Die Chinafrage wurde hinsichtlich der Missionen und besonders der Missionen des 19. Jahrhunderts als Frage nach dem Gericht Gottes verstanden. Sie sollte auch hinsichtlich der Kirchen, in denen die Missionen wuchsen (von den Staaten, auf die sich beide stützten oder die eben auch die Kirchen und ihre Missionen benützten, abgesehen) als Frage nach dem Gericht Gottes verstanden werden.

Nur in einzelnen, freilich beachtlichen und ausstrahlenden Fällen ist die Frage jedoch voll angenommen worden. Die Frage ruht nicht. Und sie ist keineswegs in den fünfziger Jahren „erledigt“ worden. Sie stellt sich – wenn man's nur sähe oder sehen wollte – bei allen Entscheidungen mindestens der Missionen über ihr Selbstverständnis samt ihres Glaubens, über ihre Bestimmungsinstanzen, ihre Zielvorstellungen wie über ihre konfessionellen und traditionellen Bindungen.

Die Chinafrage und damit die Frage, was mit der Missions- und Kirchengeschichte Chinas gesagt wird, kommt heute, so würde ich meinen, auf die Missionen und die Kirchen und ihre verschiedenen Kooperationsorgane in Gestalt der Frage zu, was denn über eine gegenwärtig zwar unmögliche, morgen aber vielleicht schon erneut mögliche Mission in China zu denken wäre. Es könnte und wird sich wohl gerade an einer solchen nach vorn gerichteten Frage das Wichtigste von dem zeigen, was nun heute und morgen überhaupt, also auf eine ganze in Veränderung geratene Welt hin, ins Auge gefaßt werden muß, wenn man von Erneuerung, wie für die Vollversammlung von Uppsala vorgesehen, und dabei vom „Aufbruch zur Sendung“ sprechen will.

Dieser Aufbruch dürfte nur wirklich Aufbruch sein, wenn im Blick auf die Gebiete und Bereiche, zu denen, wie auf die Weisen, in denen aufgebrochen werden soll, die Erfahrung von allerhand Unmöglichkeiten „überhofft“ wird. Daß möglich wird, was jetzt noch unmöglich ist oder als unmöglich erscheint, gilt als Glaube angesichts jeder Sendung. Das verschlossene China heute dürfte zum Testfall des Aufnehmens der Verheißung einer neuen Menschheit werden, wie umgekehrt der Glaube dieser Verheißung zur Hoffnung in Sachen Chinas führt. Es handelt sich aber nicht um eine gradlinige, „evolutionistische“, optimistische Hoffnung. Wer an einen möglichen neuen Beginn der Missions- und Kirchengeschichte Chinas, selbst ganz neuer Art, zu denken wagt, wird nicht in der Lage sein, an die Möglichkeit eines fünften Zusammenbruchs nicht zu denken. Die Hoffnung hat im Laufe der Missions- und Kirchengeschichte oft genug einen triumphalistischen, gloriosen Zug gehabt. Die Schwäche Chinas und die Stärke der Christenheit wirkten im 19. Jahrhundert bis hin zum Jahre 1950 versuchlich in der Mission. Und versuchlich könnte es sein, sich der Hoffnung zu vergewissern, sie zu demonstrieren und zu steigern im Blick auf Gebiete, Bereiche und Menschen, die heute oder heute noch Schwäche zeigen. China ist für alle Mission und jede Kirche zu einer monumentalen Erinnerung an Wirklichkeit und mithin an das Kreuz geworden. Von der Sendung und also überhaupt von der Kirche des Christus Jesus kann nur unter der Hoffnung gesprochen werden, die Hoffnung des Kreuzes ist.

Eine zukünftige Mission in China wird weitgehend außerhalb Chinas erfolgen. Und dies dürfte für viele, wenn nicht für alle Gebiete der Erde zunehmend der Fall sein. Schon heute erfahren Menschen, vor allem mit Hilfe der Massenmedien,

binnen weniger Stunden oder Tage, was an irgendeinem Ort vorgegangen, was hier und da gesprochen, geschrieben und entschieden wurde. Die Zeiten sind vorbei, in denen z. B. ein Missionar die gute Nachricht des Evangeliums inmitten (ausgewählter) Nachrichten aus der westlichen Christenheit bringen konnte. Die Nachrichten kommen ohne ihn, sie kommen schneller, und sie kommen ohne seine Interpretation. Missionaren etwa in Japan ist seit langem aufgegangen, daß das, was sie an Ort und Stelle zu sagen vermögen, nur ein Tröpfchen dessen ist, was etwa in Deutschland gerade geschrieben und gesagt wurde, beispielsweise von Moltmann, aber auch (in Sachen der Religion) vom „Spiegel“ oder vielleicht in den Karlsbader Gesprächen — und von dem allen man meistens auch ohne ihn weiß. Daran und darüber kommt es zumindestens an den Universitäten zur Meinungsbildung. Die Aufgabe, die einem Missionar in seiner Sendung vorgeprochen wurde, ist heute zur Aufgabe in der gesamten theologischen Arbeit in Europa und Amerika und natürlich im Bereich der jüngeren Kirchen geworden. Sollten die Weltnachrichten eines Tages auch nach China dringen und frei dringen können, so dürfte es ausschlaggebend sein, ob in ihnen etwas von der kritischen und konstruktiven Auseinandersetzung der Kirchen mit den in der nun Weltgeschichte gewordenen Geschichte zu hören und zu spüren ist. Und einem Volk, das wie alle Völker, freilich viel intensiver, in das Spannungsfeld der Frage nach einer neuen und gerechten Gesellschaft gekommen ist, wird hinsichtlich der christlichen Antwort auf diese Welt die Frage interessieren, ob, mit welchen Zielen und in welcher Weise die Kirchen der Welt sich selber in den Spannungsfeldern der Gesellschaften bewegen. Die Frage der kritischen und solidarischen, der hoffenden und herausrufenden Präsenz der Kirchen in den geschichtlichen Verwicklungen der Menschheit wie in den vielen Gruppen der Gedrückten und der Drückenden hat gegenwärtig für den Zuspruch des Evangeliums eine gleiche, wenn nicht höhere, Bedeutung erlangt wie die Sprache des Verkündigenden. Ja, sie ist weitgehend die Sprache des Evangeliums überhaupt geworden. Man wird sich keiner ungebührlichen Zuspitzung oder Übertreibung schuldig machen, wenn man darauf hinweist, daß die hier anliegende Aufgabe nur im Entschluß zur Vieltätigkeit und somit zur Präsenz der Gemeinden aller Kirchen angegangen werden kann. Was im Entwurf für die Diskussion der Sektion II der Vollversammlung von Uppsala zunächst als grobe Einseitigkeit erscheinen mag, nämlich der Akzent auf einem völlig neu durchdachten Gemeindeaufbau überall, dürfte damit gerade als Mitte ausgewiesen sein. Und freilich keineswegs nur im Blick auf China.

Ob es inmitten eines ökumenischen Aufbruchs zur Sendung dann eines möglichen Tages auch zum Zeugnis in der Volksrepublik China selber kommen wird, hängt, unter den Bedingungen unseres gegenwärtigen Erkennungsvermögens, von Faktoren wie etwa den folgenden ab. Es wird wenigstens einiger Gruppen

chinesischer Christen bedürfen, die die augenblicklich dunkle Zeit überlebt und durchgestanden haben und die in diesem China in der Lage sein werden zu sagen: Wir sind die Kirche Jesu Christi in der Volksrepublik China. An eine Unterstützung dieser sehr kleinen Kirche seitens westlicher Missionen und deren Missionare wird nicht zu denken sein. Sollten Missionare überhaupt in Frage kommen, so werden es Menschen aus den Kirchen Asiens sein müssen, und man wird ihnen schwerlich den Missionarsnamen geben können, der in China so mißverständlich und in der chinesischen Christenheit so anrühlich geworden ist.

Für die chinesischen Christen und die nach China gehenden Christen Asiens, gleich welcher Funktionen, wird zu gelten haben, daß sie sich ganz und gar in die gegebene, neue Gesellschaftsstruktur einfügen müssen. Ob das Amt des Pastors in einem freigestellten und honorierten Beruf je wieder möglich werden wird, ist gänzlich zweifelhaft. Vielleicht werden die Hirten als Arbeiter leben müssen. Auch an Kirchengebäude wird nicht zu denken sein, viel weniger noch an eine Anknüpfung an kirchliche Traditionen und Konfessionen, wie sie im Westen gestaltet sind und wie sie sich meist ohne jede Frage im alten China fortsetzen wollten. Für die theologische Ausbildung wird man eher das Bild eines Lehrlings und nicht das eines Studenten vor sich haben müssen. Theologen werden lernen müssen, indem sie das Zeugnis wagen und die Präsenz einer Gruppe von Christen je ausprobieren. Wenig zweifelhaft dürften die täglichen Prüfungen sein, selbst wenn es nur intellektuelle Prüfungen sind. Am schwersten wird es sein, für die Menschen Chinas in ihrem revolutionären Aufbruch und Selbstverständnis zu leben, ohne von ihnen wieder gegen das Evangelium beschlagnahmt zu werden.

Bei Walter Freytag heißt es schon 1940: „Der Botschafter an Christi Statt steht heute in Asien nicht in einer sich auflösenden Welt, in der er den einzeln gewordenen Menschen anreden kann, sondern in einer Welt, die sich neu formiert. Er redet gewissermaßen marschierende Kolonnen an“<sup>10</sup>. Das Wort trifft je auf eine Frage eines Menschen mit einem nicht austauschbaren Namen, aber dieser Mensch befindet sich in China unter gegenwärtig 700 Millionen und bald 1000 Millionen Menschen und ist an sie gebunden. Zudem befinden sich diese Menschen in einer atemberaubenden Bewegung, die keinen Vergleich mehr mit einem Fluß der Geschichte zuläßt, wohl aber zum Vergleich geschichtlicher Abläufe mit Katarakten zwingt. Die Vorstellung vom Ziel der Geschichte und der tägliche Druck einer plötzlich akzelerierten Geschichte selber werden vermutlich die Punkte sein, an denen die aufkeimende Hoffnung, die sich ja den Verhältnissen aussetzen muß, bald wieder eingeebnet werden kann. Was wäre hier den Brüdern mitfragend und mitleidend, verständlich und verantwortlich zu sagen? Und wo wäre dann das Wort zur Geschichte, zur Zukunft, zur Hoffnung, zum Geschichte Führenden an die bald 1000 Millionen Menschen im Revolutionsvorgang der

Volksrepublik China, wie überhaupt weit über China hinaus an mehr als Zweidrittel der Menschheit? Die Frage der Geschichte ist einfach die Frage der Mission. Sie ist die große chinesische Frage an die sich in Uppsala ohne chinesische Christen versammelnden Kirchen der Welt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die ersten sechs Jahre, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1954, 6; vgl. das Schreiben von T. C. Chao, in: Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee Rolle (Switzerland) 1951, Genf 1951, 55. Das Datum des Briefes ist im übrigen zu korrigieren: Statt 1950 muß es 1951 heißen.

<sup>2</sup> Die letzte und wichtigste Studie zur Missions- und Kirchengeschichte Chinas ist die von Columba Cary-Elwes, O.S.B., China and the Cross, London 1957.

<sup>3</sup> Cary-Elwes, 70.

<sup>4</sup> Hierzu besonders: E. P. Boardman, Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, Madison 1952.

<sup>5</sup> Die Zahlen stammen vornehmlich aus Quellen des China National Christian Council (Shanghai).

<sup>6</sup> David Paton, Christian Missions and the Judgment of God, London 1953, 51.

<sup>7</sup> Vgl. Documents of the Three-Self Movement, Far Eastern Office, NCCCUSA, New York 1963.

<sup>8</sup> W. Freytag, Reden und Aufsätze, München 1961, I, 59.

<sup>9</sup> Freytag I, 64 f. Genauer: IRM 48, 1959, 298.

<sup>10</sup> Freytag I, 49.

## Ökonomie der Ökumene

„Wenn unsere religiösen Führer das gleiche Sachwissen, diese Weltoffenheit und diesen sozialen Impetus besäßen, ginge es der Dritten Welt erheblich besser“, so kommentierte ein Mohammedaner die Reden des vatikanischen Delegierten Pater de Riematten auf der Welthandelskonferenz in Delhi. „Spät, doch nicht zu spät beginnt die Kirche ihr punktuell und diskontinuierliches Mitverantworten zu überwinden und versucht die Zusammenschau komplexer weltpolitischer, weltwirtschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Tatbestände.“ Das war der häufig zu vernehmende Kommentar westlicher Delegierter, als sie mit Erstaunen die Funktion kirchlicher Beobachter aus dem Bereich der Ökumene zur Kenntnis nahmen. Unterschwellige Skepsis schwang dabei jedesmal mit, wenn sie auf die umfangreichen Spezialbibliotheken zur Entwicklungspolitik oder die 147 wissenschaftlichen Studien zur Vorbereitung der Welthandelskonferenz verwiesen. „Werdet ihr jemals den Anschluß an den Stand der Sachdiskussion finden? Werdet ihr so kontinuierlich mitdenken können, daß ihr euch im Gestrüpp der Details zurechtfindet und euch auf das konzentrieren könnt, was für eine ‚Weltsozialethik‘ wesentlich ist?“ Erstaunen auf der einen und Zweifel auf der anderen Seite. Ersteres legt die Frage nahe, ob wir durch Impulse auf andere Religionen deren entwicklungsfähige Elemente aktivieren können. Letzteres wirft die ernste Frage auf, ob wir bei den geringen personellen und finanziellen Möglichkeiten in der Ökumene nicht bald zu einer Zeitökonomie nach privatwirtschaftlichen Leistungsmaßstäben übergehen müssen, wenn wir mit der ungeheuerlichen Beschleunigung der wissenschaftlichen Sachdiskussion überhaupt in minimaler Weise Schritt halten wollen.

In diesem Sinne stehen wir vor einem notwendigen Wendepunkt in der Organisation geistiger Arbeit der Ökumene, für den die Vorbereitung der Vollversammlung äußerer Anlaß sein sollte. Ein solcher Wendepunkt wäre zum Beispiel möglich, wenn man in Uppsala nicht versuchen würde, in mühsamer Kleinarbeit die Sektionsentwürfe für ein gültiges Wort an die Welt zu retten, sondern wenn man statt dessen sich auf einen Katalog bislang ungelöster Fragen einigt. Dieser Katalog müßte dann vom Sekretariat, das sich als Koordinator ökumenischer Arbeitsteilung verstehen sollte, in Teilaufgaben zerlegt und zur termingebundenen Bearbeitung den Kirchen zugewiesen werden. Ein solches Vorgehen wäre angesichts der komplizierten Weltlage redlicher und glaubwürdiger. Es entspräche auch einer „ökumenischen Pädagogik“, weil das Erarbeiten von Fragen anregender ist, mehr zur Mitarbeit einlädt. Würde dann die Welt nicht ganz anders aufhören? Würde sie sich nicht ganz anders angesprochen und mit getroffen fühlen? Wäre das nicht der breite Start für ein arbeitsteiliges Studienprogramm der Ökumene? Wäre es nicht sinnvoller und konstruktiver, wenn jede der Sektionen solche Studienaufgaben umreißt und etwa in Frageform formuliert der Vollversammlung vorlegt, als daß sich Delegierte aus aller Welt in die Sektionsentwürfe festbeißen und versuchen, vor dem Forum der Weltöffentlichkeit diese zu korrigieren?

Um deutlich zu machen, was damit gemeint ist, mag im folgenden versucht werden, für die Sektion III: Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung einen solchen Katalog, der gewiß noch aufzufächern wäre, aufzustellen.

Frage I: Was sagt eine Soziologie der Revolution und wie wäre theologisch darauf zu antworten?

Begründung: Das Thema Revolution hat nun den Rang theologischer Reflexion gewonnen und kann politisch nicht mehr tabuisiert werden. Ein weltweites ökumenisches Gespräch über die Revolution kann aber nur dann verantwortet werden, wenn zunächst sehr sorgfältig die Soziologie der Revolution zur Kenntnis genommen wird.

Frage II: Kann die Kirche angesichts des Zusammenpralls von Kulturen, Wirtschaftsstilen und des Funktionswandels der Familien so etwas wie eine geistige Umbruchdiakonie leisten?

Begründung: Die weltweite soziale Frage ist wesentlich mehr als nur Ernährungsfrage. Das teilweise ethnozentrische Denken der Industrienationen, die menschlichen Reibungsverluste beim sozio-kulturellen Aufbruch der Entwicklungsländer, die kulturellen Mißverständnisse bei der Kooperation der Kontinente fordern unersetzbare Beiträge der Kirchen.

Frage III: Welchen Beitrag kann die Kirche zur Befähigung zum ökonomischen Strukturwandel der Industrienationen leisten?

Begründung: Die Industrialisierung der Entwicklungsländer erfordert, daß wir ihnen die einfacheren Produktionsstufen überlassen.

In einer auf Selbstorganisation in Form von Interessengruppen angelegten Gesellschaft aber fehlen die nichtorganisierbaren Stimmen, in diesem Fall die der Entwicklungsländer. Kann die Kirche sich zum Dolmetscher dieser Interessen machen? Wie hat sie sachgemäß das Meinungsklima der Öffentlichkeit zu beeinflussen? Gibt es eine gruppenspezifische Seelsorge an den vom Strukturwandel betroffenen Branchen (z. B. Textil)? Welche Aufgaben hat die Kirche, wenn insbesondere mittelständische Kreise und Arbeitnehmer ein der Landwirtschaft vergleichbares Schollendenken entwickeln und sich von Regierung und Gesellschaft verraten fühlen?

Frage IV: Welche strukturpolitischen, entwicklungspädagogischen, kirchenpolitischen und organisatorischen Ziele sollten a) mit der staatlichen; b) mit der kirchlichen Entwicklungshilfe verbunden werden?

Begründung: Die von der Welthandelskonferenz geforderte „globale Entwicklungsstrategie“ kann nur gelingen, wenn sich kirchliche und staatliche Hilfe in größere Konzeptionen und Zusammenhänge einordnen. Ein Formulieren der Zielvorstellungen kann eine wertvolle Hilfe für eine neue Einordnung darstellen.

Frage V: Was kann die Kirche leisten, um zur Redlichkeit im Begriff „Entwicklungshilfe“ beizutragen?

Begründung: Wie bereits die Denkschrift des Rates Britischer Kirchen versucht hat, sollten aus dem Hilfebegriff alle rein kommerziellen oder militärischen bzw. paramilitärischen Aspekte ausgeklammert werden, um das Mißtrauen der Entwicklungsländer abtragen zu helfen.

Frage VI: Welchen Beitrag können Christen und Kirchen leisten, damit es zu einer Integration der Entwicklungsländer untereinander kommt?

Begründung: Die Integration der Entwicklungsländer untereinander wird oft als Schlüssel zur langfristigen Beseitigung der ökonomischen Abhängigkeit des

Südens vom Norden angesehen. Die Assoziierungspolitik der EWG, die Empfindlichkeit der Entwicklungsländer, neu erworbene Souveränität zugunsten einer Integration zu beschränken, ideologische und ererbte Fronten und anderes mehr erschweren diesen für manche existenznotwendigen Prozeß.

Diese Fragen sind nur ein kleiner Ausschnitt aus einem in Uppsala zu erarbeitenden Gesamtkatalog. Mancher wird die fallenden Rohstoffpreise, das Problem der Synthetika und das Verhältnis von Abrüstung und Entwicklungshilfe lieber angesprochen wissen. Diese Probleme sollte man aber nur dann in Studienaufträge mit einbeziehen, wenn einigermaßen berechtigte Aussichten bestehen, daß die Kirche mehr als nur deklamatorisch etwas zur Problemlösung beitragen kann. Wenn die Ökumene in Uppsala sich selbst zu Studien verpflichten könnte, würde sie damit gleichzeitig ein pädagogisch wertvolles Beispiel abgeben, nicht der Versuchung vorschneider und nur emotional motivierter politischer Meinungsbildung zu erliegen.

Die Frage, ob dieser Katalog nur typisch westliche Fragen enthält, ist natürlich berechtigt. Will man aber jemals die Ökumene insgesamt, d. h. einschließlich der russisch-orthodoxen Brüder, zu einem selbstkritischen und redlichen Nachdenken bringen, wird man an der Einladung, diesen Katalog entsprechend zu ergänzen, nicht vorbeikommen. In Form apodiktischer Aussagen wird man ein selbstkritisches Verhalten auf keinen Fall erreichen. Die Frageform wäre eine politische Hilfe, die nicht zu unterschätzen ist.

Die Welthandelskonferenz hat noch weitere Fragen an die Kirchen ergeben, die aber nicht von der Ökumene insgesamt gelöst werden können. Nachdem wir im Rahmen der EWG wesentliche wirtschaftsethische Entscheidungen an supranationale Instanzen in Brüssel abgegeben haben, wäre zum Beispiel zu fragen, ob der Verantwortungshorizont kirchlichen Mitdenkens so weit reicht, daß auch diese gehobene Entscheidungsebene im Blick geblieben ist. Da jede Kirche überfordert ist, wenn sie diese Gedankenarbeit alleine leisten will, wäre zu prüfen, ob eine Arbeitsgemeinschaft westeuropäischer Kirchen diese Aufgabe übernehmen kann. Es ist interessant, daß erst die im Europaverlag erschienene Denkschrift des Rates Britischer Kirchen über „Die europäischen Gemeinschaften als ethisches Problem“ uns an vielen fundamentalen Fragen bewußt gemacht hat, daß Europa eben nicht nur das Ergebnis eines Feilschen um Brathähnchen- und Blumenkohlpreise ist, sondern daß auch wesentliche Fragen von ethischer Dimension den Integrationstechnikern einfach überlassen wurden, die damit gleichzeitig überfordert waren. Dazu gehört unter anderem auch das Wirtschaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern. Diese Frage wird von dem gut besetzten Katholischen Sekretariat für Fragen der Europäischen Einheit sorgfältig studiert. Wenn wir Anschluß finden und als Gesprächspartner nicht ausfallen wollen, müssen wir in naher Zukunft entsprechende Entscheidungen fällen. Dazu wäre das von der Aktion Sühnezeichen in Rotterdam erbaute Institut sicher eine wesentliche Hilfe.

*Klaus Lefringhausen*

# Sagorsk — zwischen Genf und Uppsala

## Bericht über eine ökumenische Konsultation

Nachfolgend bringen wir eine Zusammenfassung von Prof. *Wolf-Dieter Marsch* über den Ertrag der interkonfessionellen Studententagung, die vom 17.–23. März gemeinsam vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung und vom Referat für Kirche und Gesellschaft des ÖRK in Sagorsk veranstaltet wurde und von dem Begriff des „Humanum“ her nach gemeinsamen Ausgangspunkten christlicher Sozialethik fragte. Deutscherseits referierten Prof. U. Wilckens über „Das Menschenbild im Evangelium“ und Prof. H. E. Tödt über „Das christliche Verständnis vom Menschen angesichts der Fragen, die durch die modernen Veränderungen der Gesellschaft aufgeworfen sind“. Das Arbeitsergebnis wird der Vollversammlung von Uppsala vorgelegt werden. Die Schriftleitung

1. *Theologische Überlegungen über die Methodik christlicher Sozialethik.* Wir gingen von der Feststellung aus, daß man praktisch in sozialetischen Fragen schon seit langem sowohl inner- und zwischenkirchlich als auch mit Nicht-Christen übereinstimmt und kooperiert, daß man sich aber noch wenig über die Theorie dieser Praxis im klaren ist. Dieser Zustand ist je länger je mehr unbefriedigend. Die christliche Ethik kennt (in mehreren, allerdings „westlichen“ Konfessionstraditionen übrigens) zwei voneinander grundlegend verschiedene Annäherungsweisen an sozialetische Problemstellungen: eine *deduktive*, von biblischen Weisungen oder dogmatischen Grundsätzen ausgehende, und eine *induktive*, mit der gegebenen Situation, mit konkreten Erfahrungen und deren Deutung einsetzende<sup>1</sup>. Beide erweisen sich als unbefriedigend: die eine, weil sie allzu leicht dazu verführt, grundlegend neue Situationen (wie etwa die durch Technologie geprägte Zukunft oder revolutionäre Umbrüche) nur mit überkommenen Maßstäben zu messen, mögen sie aus der biblischen oder aus der nachbiblischen Geschichte stammen; die andere, weil sie allzu leicht nur in der Situationsanalyse steckenbleibt, zu einem humanistisch oder geistlich motivierten Engagement aufruft, aber außer allgemeinen Maximen wie dem Liebesgebot keine grundlegende und allgemeingültigen Maßstäbe des Humanum, christlich interpretiert, mehr zu erheben wagt. Darum empfahl man — natürlich nur in allgemeinsten Umrissen — eine „Methode der dialektischen Korrelation“ („dialectical interaction“) zwischen sozial- bzw. humanwissenschaftlicher Analyse und theologischer Bewertung, wie sie beispielhaft *Heinz-Eduard Tödt* vorgeführt hatte. Nur mehr in einem „interdisziplinären Dialog“ sind die Probleme zu bewältigen, vor denen die Christenheit steht, — leider scheint sie (außer Anfängen in der Kirchensoziologie) noch recht wenig darauf vorbereitet zu sein. Begreift sie schon ihr eigenes kirchliches Leben und Handeln präziser und kritischer nach Maßstäben, die dem sozialwissenschaftlich Denkenden längst selbstverständlich sind (Ideologiekritik, Vorurteilsbildung, Gesetzmäßigkeiten sozialer

<sup>1</sup> Als Beispiel für ein deduktives Vorgehen würde ich Namen wie E. Brunner, W. Elert, aber auch K. Barth und D. Bonhoeffer nennen; für ein induktives Namen wie K. E. Løgstrup, P. E. Lehmann und J. Fletcher.

Institutionen usw.)? Bezieht sie grundlegende Einsichten über menschliches Dasein in der technischen Zivilisation (kooperative Selbstreproduktion, Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche, Zwang zu Autonomie und Toleranz, Zukunftsplanung, Anwachsen der gesellschaftlichen Verflechtung) schon ausreichend in ihre Lehren vom Menschen ein: Schuld, Neugeburt in Christus, Nachfolge, Mitarbeit am Reich Gottes? In einer engeren Korrelation mit sozial- und humanwissenschaftlichem Denken geht es nicht darum, die Normativität biblisch-theologischer Einsichten preiszugeben, wohl aber darum, sie adäquat und methodisch gerechtfertigt in unserer heutigen Welt auszulegen.

2. *Theologie und Revolution.* Die Genfer Konferenz bedeutete eine Herausforderung für viele, besonders die „alten“, westlichen Kirchen. Das Thema „Revolution“ ist für sie neu, fremd, ungewohnt: Man verstand darunter bislang meist nur den — zudem gewaltsamen — Aufruhr gegen Gottes Weltregiment, Umsturz der bestehenden Staatsgewalt. Chaos und Anarchie. Aber auch den Theologen in Genf ist vorzuwerfen, daß sie dieses Thema vielleicht zu unkritisch und unpräzise zur Diskussion gestellt haben. Was heißt eigentlich „Revolution“ in verschiedenen kulturellen Traditionen, in verschiedenen sozialen Situationen? Ist etwa das, was heute in Entwicklungsländern als „technologische Revolution“ gefordert ist, auch nur annähernd gleichzusetzen mit dem, was man in der westlichen Tradition als „Revolution“ kennt? Wegen dieser Vorbelastungen galt ein wesentlicher Teil der Sagorsker Gespräche einer Klärung dieses Begriffs, und man darf es wohl als einen Gewinn bezeichnen, daß sich hier in einem relativ kleinen Kreis Inder und Europäer, Süd- und Nordamerikaner, Katholiken und Protestanten (die Orthodoxen fielen aus naheliegenden Gründen aus) über dieses Thema zu verständigen suchten.

Man ging aus von der allseits bekannten Beobachtung, daß Industrie und Technik eine weltweite, gegenüber früheren Zeiten schnellere und darum zuweilen revolutionär genannte Kulturentwicklung zur Folge haben; wir sprechen von der „industriellen Revolution“, in der sich der Westen seit etwa zwei Jahrhunderten befindet und die die „jungen“ Nationen nunmehr in noch rascherem Tempo nachholen müssen. Nivellierung von Klassen- und Standesgrenzen, Mobilität, Demokratisierung sind die Folgen — aber für indische Ohren z. B. klingt der Begriff „Demokratisierung“ viel zu blaß, abstrakt und westlich, man spricht dort lieber von „Revolution“. Ein solches Verständnis muß natürlich unterschieden werden vom klassisch westlichen Sprachgebrauch, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat: dem gewaltsamen und totalen Umbruch einer Gesellschaft durch eine Auswechslung ihrer Machteliten, dem völligen Bruch mit den bisherigen kulturellen und politischen Traditionen (wie durch die russische Revolution). Revolution hat es wohl immer mit Machtkampf, Aufstand gegen die etablierten Mächte und Interessengruppen zu tun — aber auch mit der Provokation von gegenrevolutionären Kräften. Muß sie immer auf einen totalen Umsturz abzielen, muß sie sich immer gewaltsamer Mittel bedienen (man vergleiche die jüngsten Ereignisse in Prag)? Gerade die „technologische Revolution“, in der sich insbesondere die Entwicklungsländer befinden, erleben zwar die brutalen Nebenerscheinungen eines solchen revolutionären Wandels (Massenarmut, unerträgliche Klassegegensätze, Unangepaßtheit an die neue Situation), aber der eigentlich revolutionäre Wandel durch technische Mittel vollzieht sich

unblutig. Endlich muß davon wiederum unterschieden werden die gegenwärtig weltweite Protestwelle der Jugend, die antikonformistische Auflehnung gegen die Zwänge und den Immobilismus, gegen die so schwerfällig-langsame Wandelbarkeit von hochindustriellen und damit fest institutionalisierten Kulturen. Dieser Protest artikuliert die Notwendigkeit von Reformen, richtet sich gegen die Immobilität des Status quo, er mag auch — wie gegenwärtig — in revolutionsartige Phänomene ausarten. Er ist aber vom klassischen Revolutionsverständnis, etwa dem durch Lenin geprägten, zu differenzieren: man will keine Kaderpartei, sondern Bewegung, keine langfristigen, sorgfältig dosierten und geplanten Umsturztaktiken, sondern die momentane Mobilisierung.

Wie sind diese Phänomene nun theologisch zu beurteilen? Zunächst gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß der durch die industrielle Revolution ermöglichte Veränderungswille, das Bestreben, die Erde für den Menschen auszunutzen, unbedingt positiv bewertet werden muß; allzu lange ist die Technik verteufelt worden; und dies gilt auch für eine Veränderung von „Strukturen der Destruktion“ (Paul Tillich<sup>2</sup>) in Herrschaftsmechanismen, Organisation und Verwaltung von wirtschaftlicher Macht. Denn in solcher Veränderung der Welt zu ihrem Bonum-Optimum — als Gottes Schöpfung — artikuliert sich etwas von der eschatologischen Hoffnung der Christen: Gottes Verheißungen eines „heilen Lebens“ sollen auch irdisch ihrer Erfüllung näher gebracht werden können, wenigstens nicht durch menschliche Schuld und politisches Versagen katastrophal verhindert werden. Dennoch wird gerade der Christ bzw. die Kirche einen wachen Blick behalten müssen für die Ambivalenzen in einer solchen revolutionären Weltveränderung: Denn sie ist allemal begleitet von Destruktion, Grausamkeit, Gewalt und Verbitterung einerseits und von illusionären Erwartungen einer endlich neuen „heilen Welt“ sowie dem ideologischen Zwang zu ihr andererseits; die Ideologen der Revolution verwechseln allzu leicht das Vorläufige mit dem Endgültigen, das Mögliche mit dem Nicht-Erzwingbaren; Gewaltgebrauch wird vom — unter Umständen sogar notwendigen, aber vorübergehenden — Mittel zum Selbstzweck; der revolutionäre Prozeß ist nicht mehr unter moralischer Kontrolle zu halten. Die Christen werden darum eher auf Seiten derjenigen zu finden sein, die den revolutionären Elan kritisch auf mögliche reformerische Nahziele zu lenken trachten, die zu möglichen Versöhnungen und Vermittlungen helfen, die Gewalt vermeiden oder mindestens minimalisieren. Sie finden sich allerdings auch — wie heute in Südamerika — in Situationen, in denen eine revolutionäre Veränderung unvermeidlich und darum auch ethisch zu unterstützen ist; dann bedürfen sie wenigstens des Verstehens, der Sympathie und der Gebete anderer, auch wenn man ihr Tun nicht immer zu begreifen vermag. Der Ethik kommt die vielleicht dem Wesen des christlichen Weltauftrags entsprechende Aufgabe zu, solche revolutionären Prozesse kritisch-mitdenkend zu begleiten, auf deren Ambivalenzen aufmerksam zu machen. Ihr „Amt der Versöhnung“ werden die Christen nicht schon dadurch ausüben, daß sie sich von revolutionären Vorgängen grundsätzlich zurückhalten und damit der Gegenrevolution in die Hand arbeiten, wohl aber dadurch, daß sie — bei aller eschatologischen Hoffnung — die Fragen nach versöhnenden Kräften, nach zumutbarer Feindesliebe und nach dem vorläufigen Charakter alles revolutionär Erreichbaren

<sup>2</sup> P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart 1958, S. 69 ff. hat die theologische Lehre vom „Übel“ als Konsequenz der Erbsünde so interpretiert.

stellen. Denn ihre eschatologische Hoffnung orientiert sich an dem Christus, der gekreuzigt worden ist; Christusnachfolge bedeutet Leidensbereitschaft, heißt Annehmen eines „heilen Lebens“ auch unter sehr unheilen Bedingungen, zugleich aber Streben nach endlichen, relativen und darum auch stets revidierbaren Zielen. Man sprach vor nicht allzu langer Zeit gern vom „Wächteramt“ der Kirche gegenüber dem Staat. Vielleicht ist es erlaubt, heute von einem gesellschaftskritischen „Wächteramt“ der Christenheit in jenen revolutionären Situationen zu sprechen, die in verschiedenen kulturellen Lagen zu je verschiedenen Konsequenzen führen.

3. *Ekklesiologie und Anthropologie.* In diesem Teil der Überlegungen wird besonders aktuell, was die neue Annäherung von „Faith and Order“ und „Church and Society“ angeht. Der bloße Vergleich von Ekklesiologien, Christologien oder Eschatologien – also von dogmatischen Traditionen zum Zweck ihrer Überwindung – scheint nicht weiterzuführen. Es könnte aber sein, daß eine intensivere Reflexion des praktischen, „humanen“ Engagements verschiedener Kirchen sich auch auf die Überwindung von Lehrgegensätzen auswirkt. *Lukas Vischer* sprach gern von einem „Dreieck“ von Christologie, Ekklesiologie und Sozialethik, und er nannte dies – vielleicht etwas zu emphatisch – die „Sagorsk method“. Es ist wohl eher eine neu gesehene Aufgabe, ein Desiderat in der ökumenischen Studienarbeit, für das auch nur erste Voraussetzungen und Möglichkeiten erörtert werden konnten.

Man kann nämlich die Frage stellen, ob Kirchen verschiedener dogmatischer Überlieferung sich auch in verschiedener Weise sozialetisch engagieren. Warum ist das so? Gibt es so etwas wie eine Typologie für diese Entsprechung? Wenn zum Beispiel „Kirche“ dogmatisch verstanden wird als Gottes übernatürliche Schöpfung, Fortsetzung der Inkarnation, vermittelt durch Kultus und sakramentale Teilhabe, dann wird der sozialetische Appell sich vornehmlich auf stellvertretendes Gebet, Ruf zur erlösenden Kraft der Gnade, Hoffnung auf „transfiguration“ der Welt im ganzen beschränken (orthodoxer Typ). Wenn aber „Kirche“ verstanden wird als Volk Gottes und Repräsentant der Versöhnung, dann können dem sehr verschiedene, nun auch aktivere sozialetische Intentionen entsprechen: entweder ein Appell zu umfassender Umkehr und Versöhnung aller Menschen, zur Verkirchlichung der Welt (landeskirchlicher Typ), oder aber ein stellvertretendes Eintreten für allgemeine ethische Zielsetzungen ohne eine Beschränkung auf kirchliche Grenzen (Minderheiten-Typ) oder auch die Bereitschaft zu einem kirchlich selbstlosen Priestertum aller Gläubigen, zur möglichst vorbehaltlosen Gesellschafts-Diakonie (*missio-Dei*-Typ). Wenn endlich „Kirche“ verstanden wird als die Summe der Wiedergeborenen, Bekehrten und Erneuernten, dann wird die sozialetische Aktivität auch vornehmlich von Individuen bzw. informellen Gruppen ausgehen, ohne Rücksicht auf die Kirche als sakramentale Institution (kongregationalistischer Typ).

Über eine solche Typologie wurde sehr vorläufig und vage gesprochen. Wichtiger, als sich auf sie festzulegen, dürfte zunächst die Intention sein, solche Zusammenhänge zu erforschen und damit auch der Frage näher nachzugehen, wie eigentlich die einzelnen Kirchen sozialetisch zu handeln vermögen und wie sie es faktisch tun. Man spricht oft viel zu global von „der Aktivität der Kirche“. Wer handelt denn da eigentlich? Ist es die Institution als ganze, oder

sind es nicht vielmehr einzelne Individuen oder freie Gruppierungen? Handeln sie nun stellvertretend für ihre Kirche – von ihr auch gedeckt und ermächtigt, weil man von ihnen Anregung und Ermutigung erhofft, oder handeln sie nur im Widerstand bzw. unwillig geduldet? Das Verhältnis zwischen solchen „freien Aktivitäten“ und den offiziellen Institutionen ist vielfach völlig ungeklärt, und es führt darum zu Konflikten und Spannungen. Die Konsultation tendierte dahin, eine Komplementarität („feed-back“) zwischen freier sozialetischer Aktivität und institutioneller Kirche zu empfehlen; sie erweist sich als fruchtbarer als der Versuch, eine solche Aktivität durch die vielfältig gebundenen Institutionen steuern und führen zu wollen; und sie entspricht der gesellschaftlichen Situation der Kirchen eher als ein klerikales Reglement.

Als Ergebnis dieser Überlegungen konstatierte man vier Aufgaben:

1. Die Kirchen müssen ihr eigenes Dasein, ihre Struktur als soziale Institution ernsthafter als bisher historisch-kritisch verstehen lernen; die Einbeziehung anthropologischer und ethischer Fragestellungen dürfte dazu eine Hilfe sein.

2. Die Kirchen müssen sich ernsthafter als bisher vor einem dilettantischen Engagement in sozialen Fragen hüten; die realisierbaren Aufgaben sind zu kompliziert und die sozialwissenschaftliche Forschungslage ist zu fortgeschritten, als daß man sich länger solchen Dilettantismus leisten könne; und die christliche Hoffnung ist – um des Kreuzes Christi willen – eine äußerst realistische, nicht-illusionäre.

3. Die Kirchen müssen ernsthafter als bisher über die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen freiem christlichen Engagement und ihrer institutionellen Praxis nachdenken; die fruchtbaren Impulse für ihr institutionelles Leben kommen nicht selten von Seiten, die von diesen Institutionen selbst schwer verkräftbar sind; diese können aber andererseits einen unentbehrlichen Rahmen für die freien Aktivitäten bilden.

4. Die Kirchen müssen ernsthafter als bisher auf die Stimmen einzelner Minoritäten, spezieller Gruppenbildungen hören; zwischenkirchliche Konflikte über sozialetische Fragen können nur dialogisch ausgetragen werden, das heißt, indem man den „spezifischen prophetischen Beitrag“ solcher Gruppen aufnimmt und verarbeitet.

Die Sagorsker Konsultation hat ihren Zweck erfüllt, wenn sie an ihrem begrenzten Ort – wie der Titel sagt: dem Brückenschlag zwischen Genf und Uppsala – zur Kenntnis genommen wird. Sie tagte situationsgebunden. Man mißverstehe ihre Arbeit und ihre Empfehlungen, wenn man ihnen Ewigkeitswert beimäße. Sie war ein Stück jenes freien, aber kontinuierlichen Gesprächs, als das sich die ökumenische Bewegung immer verstanden hat. Sie verlöre aber ihren Sinn, wenn man dieses Gespräch nicht weiter fortsetzte, weil man ihre Ergebnisse als zu vorläufig, zu wenig tiefgründig und zu programmatisch bezeichnete.

# Botschaft der Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen in Beirut (21.4. - 27.4. 1968)

## I

Ein neuer Abschnitt der Weltgeschichte hat begonnen. Wissenschaft und Technik haben Raum und Zeit bezwungen und dem Menschen Güter im Überfluß zur Verfügung gestellt. Ein neues Verlangen nach Freiheit und Menschenwürde beseelt die ganze Menschheitsfamilie. Die Entwicklung zielt auf Entstehung einer Weltgemeinschaft, welche den ganzen Planeten umfaßt.

Die Mittel dieser Gemeinschaft sind jedoch so verteilt, daß 80% alles Reichtums nur 20% der Weltbevölkerung, die wesentlich im nordatlantischen Bereich leben, zur Verfügung stehen. Während also ein Teil der Menschheit reich ist und immer reicher wird, muß der übrige Teil gegen Armut unterschiedlichen Ausmaßes kämpfen; es besteht geringe Aussicht, daß sich dieser Zustand in den nächsten Jahrzehnten ändert.

Warum muß sich die Christenheit mit dieser Lage befassen? Diese Frage stand im Mittelpunkt der Beratungen der Beiruter Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen. Die Konferenz wurde gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen und von der römisch-katholischen Kirche einberufen. Sie ist die erste internationale Konferenz, die auf einer so breiten ökumenischen Basis stattfindet.

Der primäre Grund für christliche Mitverantwortung besteht darin, daß die Mehrheit der Christen im entwickelten Norden lebt. Dieses Gebiet ist viel reicher als die ganze übrige Welt. Seine Bewohner sind daher als Nutznießer dieses unausgeglichenen Wohlstandes um ihres Gewissens willen zur Rechenschaft verpflichtet.

Ein zweiter Grund: Alle Christen tragen entscheidende Verantwortung für eine Welt, in der es als „normal“ erscheint, jährlich 150 Milliarden Dollar für Rüstung auszugeben, während es schwierig ist, mehr als 10 Milliarden Dollar für wirtschaftliche und soziale Hilfe aufzubringen.

Ein dritter Grund: Christen sind ganz und gar der Einheit und Gleichberechtigung aller Menschen verpflichtet, weil Christus, der Menschensohn, ihr Haupt ist. Deshalb müssen sie für Einheit und Gleichberechtigung der weltweiten Gesellschaft eintreten, zu welcher die ganze Menschheitsfamilie gehört.

Ein vierter Grund: Christen glauben, daß Menschen von Gott den Auftrag haben, ihre Güter zur Erhaltung und Erneuerung der Erde einzusetzen.

Ein letzter Grund: Christen kommen zu einem Zeitpunkt zueinander, an dem die Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen bei dem reichen Norden erlahmt, während die Notstände im entwicklungsbedürftigen Süden immer bedrückender werden. Christen in den entwickelten Ländern und in den Entwicklungsländern müssen sich darum erneut und vermehrt der Aufgabe weltweiter Gerechtigkeit und Entwicklung widmen.

## II

Diese Herausforderung an das christliche Gewissen verlangt ein Handeln auf zwei Ebenen — auf der Ebene, auf der es um die Prägung der öffentlichen Meinung geht, und auf der anderen Ebene, auf der direkte politische Entscheidungen

getroffen werden. Für die Heranbildung der öffentlichen Meinung drängt die Konferenz die christlichen Kirchen zu folgenden Entscheidungen:

1. Weil die Christen an dem Ringen um Einheit, Gerechtigkeit und Entwicklung der Welt auf das tiefste beteiligt sind, muß dem auf allen Ebenen der Erziehung und Ausbildung — von der Christenlehre bis zur Universität — Rechnung getragen werden. Seminare, Ausbildungsstätten und Missionseinrichtungen sollten allen Lernenden die Einsicht vermitteln, daß Einheit, Gerechtigkeit und Zusammenarbeit unter den Menschen wesentlich zum christlichen Glauben gehören und daß auch auf dem Missionsfeld Entwicklungsfragen eine zentrale Rolle spielen.

2. Unterlagen über Fragen der Gerechtigkeit und Entwicklung sollen in Zusammenarbeit mit internationalen Verbänden und örtlichen Expertengruppen erarbeitet und in jeglicher Form der Erwachsenenbildung, im Schrifttum und in den Massenmedien zu Aufklärungskampagnen benutzt werden.

3. Struktur und Ausrichtung des kirchlichen Dienstes und aller persönliche Einsatz der Christen müssen so gestaltet werden, daß sie der Forderung nach weltweiter Gerechtigkeit entsprechen. Es sollte z. B. ein bestimmter und zunehmender Prozentsatz alles kirchlichen Einkommens für Weltentwicklung zur Verfügung gestellt werden.

### III

Was die besonderen Aktionen angeht, welche in den siebziger Jahren vor- dringlich sind, so empfiehlt die Konferenz:

#### A. In den entwickelten Ländern

1. Entwickelte Länder sollen sich verpflichten, möglichst bis 1970 Mittel zur Verfügung zu stellen, die nicht rückzahlbar und produktiv sind. Diese Mittel sollen sich auf ein Prozent des Bruttosozialprodukts belaufen und später erhöht werden.

2. Eine Bereitstellung privater Investitionsmittel, die mindestens einem weiteren Prozent des Bruttosozialprodukts entsprechen, soll bis zum gleichen Termin angestrebt werden.

3. Die Neufestsetzung der Laufzeit der Schuldverpflichtungen der Entwicklungsländer soll beschleunigt und die Kreditbedingungen sollen in Zukunft erleichtert werden.

4. Die Bereitstellung von technischem Personal soll entsprechend der erhöhten Finanzhilfe erweitert werden.

5. Die Beschlüsse, die auf der UN-Konferenz über Handel und Entwicklung (UNCTAD) im März 1968 in New Delhi gefaßt wurden, und sich auf die Stabilisierung der Preise für bestimmte Rohmaterialien und auf bevorzugte Teilnahme an vorhandenen Märkten beziehen, sollen Mitte der siebziger Jahre verwirklicht werden.

6. Programme und Planungen der entwickelten Länder sollen die Nöte und dringenden Erfordernisse der Entwicklungsländer berücksichtigen, Verbesserung der Landwirtschaft — keine Erhöhung des Verteidigungsaufwandes, arbeitsintensive Industrie — keine Großindustrie, die nur mit einem Viertel ihrer Produktionskapazität arbeitet, Schulen und Krankenhäuser — keine Prestigeprojekte, Förderung aller — kein Monopol für wenige.

7. Den Nöten der Entwicklungsländer sollte in allen Neuplanungen für internationale Liquidität Vorrang gegeben werden.

## B. In den Entwicklungsländern

1. Regionale politische Maßnahmen sollen sich vorrangig mit der Beseitigung sozialer und politischer Hindernisse befassen. Sie sollen den dynamischen Fortschritt und die Beteiligung aller an den Anstrengungen und Errungenschaften der Modernisierung fördern.

2. Modernisierungsprogramme der Landwirtschaft und geeignete Maßnahmen zur Verlangsamung des rapiden Wachstums der Bevölkerung — Maßnahmen, welche die Rechte und die religiöse Überzeugung der Familien achten — sollen den gebotenen Vorrang haben. Auf diese Weise soll die drohende Hungerkatastrophe in den beiden nächsten Jahrzehnten nach Möglichkeit abgewandt und die Hoffnung auf bessere Ernährung und Gesundheit der Menschen, auf bessere Erziehung und verantwortungsbewußtes Familienleben erhöht werden.

3. Auf dem Gebiet der Industrie und der Dienstleistungsbetriebe sollen geeignete Methoden der Technik vorrangig gefordert werden. Wo nötig, sollen arbeitsintensive Unternehmungen und Planungen sinnvoll auf örtlich vorhandene Hilfsquellen abgestimmt werden.

4. Das Erziehungswesen soll auf ein überzeugendes Gesamtkonzept abgestimmt werden, welches dem gerecht wird, daß alle Bürger der jungen Nationen sich der Mittel moderner Ausbildung bedienen können, besonders auf dem Gebiet der landwirtschaftlichen, technischen und betriebswirtschaftlichen Ausbildung.

5. Alle Planungen sollen mit einer systematischen Mobilisierung finanzieller Mittel verbunden werden. Dazu bedarf es einer angemessenen Besteuerung und eines Anreizes zum Sparen.

6. Regionale gemeinsame Märkte sollen geschaffen werden, um Industrieinvestitionen aufeinander abzustimmen und dadurch die Grundlage für leistungsfähige Industrialisierung zu erweitern, die Konkurrenzfähigkeit zu erhöhen und eine ständige Zunahme des Handels zwischen den Entwicklungsnationen sicherzustellen.

Die entwickelten Länder und Entwicklungsländer haben gemeinsam weiterreichende Aufgaben, als sich nur mit ihrer eigenen Politik und deren Rückwirkungen zu befassen. Sie sind Glieder einer umfassenden Weltwirtschaft, deren gegenseitige Abhängigkeit immer größer wird.

Es bedeutet eine Hilfe für alle, wenn das Unrecht in der Welt verringert und alle Kraft von Kriegsvorbereitung auf Friedensbemühung gelenkt würde.

## IV.

Bei Entwicklungsaufgaben und Friedensbemühungen können die Menschen den Geist der Partnerschaft und der gegenseitigen Verpflichtung nur dann beweisen, wenn sie sich immer mehr der internationalen Einrichtungen und Behörden bedienen.

Darum drängt die Konferenz darauf:

(i) daß die Weltfamilie der Vereinten Nationen ihre Pläne für die siebziger Jahre beschleunigt und daß die christlichen Kirchen alle Zielsetzungen unterstützen, die mit der wachsenden christlichen Übereinstimmung in Fragen der Entwicklung und Zusammenarbeit im Einklang stehen.

(ii) daß ein steigender Prozentsatz von Entwicklungsmitteln über internationale Kanäle geleitet wird.

(iii) daß — wo möglich — noch vorhandene bilaterale Hilfsmittel im Rahmen multilateraler Konsortien und Beratergruppen verteilt werden.

(iv) daß alle Regierungen, einzeln und gemeinsam, ihre Prioritäten überprüfen und der Entwicklung und Zusammenarbeit zentrale Aufmerksamkeit und dasjenige Prestige zuteil werden lassen, das bisher der Verteidigung zukam.

Entwicklungsaufgaben können nicht an einem Tag oder in einem Jahr bewältigt werden. Es geht um eine Aufgabe für dieses und für das kommende Jahrhundert. Die Konferenz ruft die christlichen Staatsbürger in aller Welt auf, ihre Kräfte in den Dienst der Entwicklungshilfe zu stellen und sich zu verpflichten, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln dafür einzutreten. Christen als Staatsbürger sollen ihre Regierungen, Parteien, führenden Männer und Organisationen so lange bedrängen, bis ein überzeugender Anfang dazu gemacht ist, daß die gesamte Menschheit vernünftig und hoffnungsvoll auf diesem Planeten als Heimat aller leben kann. Um die Christen weiterhin zu ermutigen, ihren vollen Anteil an dieser dringenden Aufgabe zu übernehmen, empfiehlt die Konferenz, daß die ökumenische Studienkommission, welche diese Zusammenkunft ins Leben gerufen hat, zu einer ständigen Einrichtung und einem tätigen Organ für christliche Erziehung und christliches Handeln wird.

## Chronik

Der ÖRK und die Päpstliche Kommission „Justitia et Pax“ veranstalteten vom 21. bis 27. April in Beirut die erste gemeinsame Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen (Wortlaut der Konferenzbotschaft siehe unter „Dokumente und Berichte“).

Für eine engere Zusammenarbeit in Fragen des Gottesdienstes sprachen sich Vertreter der Arbeitsgruppe für Gottesdienst der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der römisch-katholischen Kommission für die Reform der Liturgie während einer gemeinsamen Tagung aus, die vom 29. April bis 1. Mai in Genf stattfand.

Vom 16. bis 19. Mai hielt die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche ihre 7. Tagung in Arnoldshain ab.

Auf Einladung des Referates für Kirche und Gesellschaft des ÖRK trafen sich Christen und Marxisten zu einem gemeinsamen Gespräch vom 8. bis 11. April in Genf.

Gegen die von der Paulusgesellschaft veranstalteten „Marienbader Gespräche“ zwischen Christen und Marxisten sprach sich Metropolit Nikodim, der Leiter des Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, aus. Solche philosophischen Dialoge seien praktisch gegeneinandergesetzte Monologe, denen gegenüber der in der Sowjetunion bereits seit 50 Jahren praktizierte „Dialog der Zusammenarbeit“ vorzuziehen sei.

Generalsekretär Dr. Eugene C. Blake und sein Vorgänger Dr. W. A. Visser't Hooft vertraten den ÖRK bei den Feierlichkeiten der Russischen Orthodoxen Kirche vom 26. Mai bis 3. Juni in Moskau anlässlich des 50. Jahrestages der Wiederherstellung des Moskauer Patriarchats. Die

Grüße der EKD überbrachte Präsident D. Wischmann.

Vertreter der 14 autokephalen orthodoxen Kirchen trafen sich vom 8. bis 15. Juni in der Nähe von Genf, um den orthodoxen Beitrag zur 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala sowie die seit langem geplante panorthodoxe Synode vorzubereiten.

Die III. Allchristliche Friedensversammlung vom 31. März bis 5. April vereinte unter dem Leitwort „Suchet den Frieden und jaget ihm nach – Rettet den Menschen – Friede ist möglich“ fast 700 Delegierte, Berater, Gäste und Beobachter aus allen Teilen und Kirchen der Welt. Prof. Josef L. Hromadka wurde erneut zum Präsidenten und Pfarrer Jaroslav N. Ondra zum Generalsekretär der „Christlichen Friedenskonferenz“ (CFK) gewählt (Berichte siehe unter „Zeitschriftenschau“).

Führende Vertreter des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes in Europa erörterten vom 16. bis 19. April in Tutzing Fragen der weiteren theologischen Annäherung und der praktischen Zusammenarbeit (Ausführlicher Bericht folgt im Oktoberheft).

Dreißig Assistenten und Privatdozenten der Theologie, Vikare und Pastoren aus der Bundesrepublik nahmen vom 1. bis 4. April in Bossey an einer gemeinsam von der Ökumenischen Centrale und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission veranstalteten Informationsstagung über „Die ökumenische Dimension der Theologie“ teil, die dazu dienen sollte, den theologischen Nachwuchs für die ökumenische und missionarische Verpflichtung der EKD aufzuschließen.

Nachdem im April dieses Jahres der Zusammenschluß der Methodistenkirche und der Evangelischen Vereinigten Brüder-

Kirche auf Weltebene in Dallas (Texas) vollzogen war, haben sich am 26. Mai in Frankfurt/M. die deutsche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland zur „Evangelisch-Methodistischen Kirche“ vereinigt. Zum Bischof der neuen Kirche

wurde in Nachfolge von Dr. Friedrich Wunderlich, der nach 15jähriger Tätigkeit im Alter von 72 Jahren in den Ruhestand trat, der bisherige Direktor des methodistischen Predigerseminars in Frankfurt/M., Dr. C. Ernst Sommer, gewählt.

## Von Personen

Oberkirchenrat Oskar Sakrausky (Wien) wird am 1. November die Nachfolge von Bischof D. Gerhard May in der Leitung der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich antreten.

Zum Nachfolger des aus Altersgründen zurückgetretenen Primas der Kirche von Norwegen, Bischof Johannes Smemo, wurde Bischof Fridtjov Birkeli berufen.

Pfarrer D. Heinrich Puffert wurde zum Europasekretär der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe ernannt, Mr. Christopher King übernahm die Leitung des Flüchtlingsdienstes des ÖRK.

Die Ermordung des 39jährigen Bürgerrechtskämpfers und Friedensnobelpreisträgers, Pfarrer Dr. Martin Luther King, am 4. April in Memphis (USA) löste in der gesamten Ökumene tiefe Anteilnahme aus. Dr. King sollte in Uppsala den Eröffnungsgottesdienst halten.

Der am 23. März als Nachfolger von Erzbischof Dr. Gustav Turs zum Oberhaupt der lutherischen Kirche Lettlands gewählte Erzbischof Peter Kleperis starb im Alter von 64 Jahren auf der Fahrt zu der vom Lutherischen Weltbund nach Budapest einberufenen Konferenz der lutherischen Minderheitenkirchen in Europa.

Botschafter Dr. Z. K. Matthews, früherer Afrikasekretär in der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK, starb am 11. Mai in New York im Alter von 66 Jahren.

Am 5. April starb Pastor Herbert Weist (Berlin), der Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, im Alter von 66 Jahren. Zu seinem Nachfolger wurde Pastor Herbert Morét (Eberswalde) gewählt.

## Zeitschriftenschau

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

Nikos A. Nissiotis, „Die Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung“, Evangelische Kommentare, Heft 4, April 1968, S. 190–196.

Dieser Aufsatz von Nissiotis dürfte zusammen mit dem von H. Schaefer in der April-Nummer der „Ökumenischen Rundschau“ auf dem Sektor der Orthodoxie zur Pflichtlektüre jedes Uppsala-Delegierten gehören. Nissiotis entwirft auf Grund sei-

ner langjährigen Erfahrung in der ökumenischen Bewegung ein lebendiges Bild von der Rolle, welche die Orthodoxie in dieser Bewegung spielt bzw. spielen müßte. Alle vierzehn autokephalen orthodoxen Kirchen gehören dem Ökumenischen Rat an. Sie stehen damit in der Bewegung, die Nissiotis als „dynamischen Prozeß des Gebens und Nehmens unter den Kirchen“ verstanden wissen will. Auf Grund dieses

dynamischen Elements müsse die Bewegung bereit sein, die Strukturen des Rates, in welchem sie ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hat, dauernd zu ändern. So sei zum Beispiel zu überlegen, ob die Mitgliedschaft regionaler „Lokalkirchen“ nicht durch die von konfessionellen Weltbünden etwa zu ersetzen sei.

Der Beitrag der Orthodoxie zum ökumenischen Geschehen leide unter den technischen, sprachlichen und finanziellen Schwierigkeiten. Nicht zuletzt deswegen sei der Ökumenische Rat bisher mehr oder weniger eine panprotestantische Angelegenheit mit orthodoxem Zusatz gewesen. Die heutige ökumenische Bewegung sei darum hauptsächlich von den Fragen des westlichen Christentums geprägt.

Nach Meinung von Nissiotis sei die Ostkirche durch das Festhalten an den „alten Lehren der Kirche“ und durch die „ungebrochene Kontinuität“ geradezu zum ökumenischen Handeln prädestiniert. In sechs knappen Abschnitten legt Nissiotis dar, worin der besondere Beitrag der Ostkirche für die ökumenische Bewegung bestehen könnte.

Als eines der wichtigsten Mittel zur Überwindung des gegenwärtigen ökumenischen Dilemmas schlägt Nissiotis die Bildung von „Ortssynoden“ vor. Diese sollten nicht in erster Linie Forum für den Gedankenaustausch, sondern „eine repräsentative Versammlung aller Konfessionen und ihrer Gnadengaben des Heiligen Geistes“ sein. Ihre Hauptziele bestünden in gemeinsamen liturgischen Handlungen und im gemeinsamen Dienst an der Welt. Ein besonderes Mittel für die Überwindung der Spaltung am Ort sei die altkirchliche Praxis der Salbung, die Nissiotis ausdrücklich empfiehlt.

Nissiotis schließt mit einer grundsätzlichen Erwägung über den gegenwärtigen Zustand der ökumenischen Bewegung: „Die ökumenische Arbeit tritt in eine neue, entscheidende Phase ein. Auf die Zeit des Miteinander-Redens und -Hän-

delns, die uns unsere gemeinsame Verwurzelung in der einen universalen Kirche wieder aufdeckte, muß nun die Zeit der Entscheidung folgen. Und hier kann die Ostkirche einen wichtigen Beitrag leisten.“

(Zum Thema „Orthodoxie“ vgl. auch den interessanten Beitrag von Jerzy Klínger, „Über das Wesen der Orthodoxie“, Polnische Ökumenische Rundschau, 3/4 1966, S. 7–20.)

Urs Kúry, „Von der Katholizität der Kirche“, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 1, Januar bis März 1968, S. 1–18.

Nach Meinung von Professor Kúry müsse man anerkennen, daß es sehr verschiedene Grundvorstellungen von der Kirche gäbe, die auf Grund „ihrer existentiell-konfessionellen Bezogenheit nur relativ mittelbar sind“. Man müsse darum den Vorbehalt machen, „daß die wirkliche Kirche ein Mysterium ist, das all unsere Begriffsbestimmungen über die Kirche transzendiert“. Unsere eigenen Begriffsbestimmungen müßten zu diesem Mysterium hin offen bleiben, „aber andererseits doch so umfassend und plerophor (sein), daß sie uns den Weg zu diesem Mysterium zeigen und uns seine existentielle Erfassung ermöglichen“.

Von dieser Voraussetzung her entwickelt Prof. Kúry nun eine Ekklesiologie der Altkatholischen Kirche und leistet damit, ohne es expressis verbis zu sagen, einen Beitrag zur Diskussion der Sektion I in Uppsala. Dabei folgt er den vier notae des Nicänums und geht besonders auf „katholisch“ und „apostolisch“ ein.

Ulrich Scheuner, „Gerechtigkeit und Frieden. Zum Vorbericht der IV. Sektion der Vollversammlung in Uppsala“, Evangelische Kommentare, Heft 5, Mai 1968, S. 267–268.

Zwei Fragen stehen im Mittelpunkt der Analyse von Professor Scheuner: Die erste ist die nach der Spannung zwischen Recht

und Gerechtigkeit, die zweite die nach den zu erwartenden Methoden und Aussagen der Konferenz. Hier sieht Scheuner das Problem hauptsächlich in der Spannung zwischen dem konkreten Bezug der Dokumente auf die Nöte der Gegenwart und der gebotenen Allgemeinheit, in der ihre Aussagen formuliert sein müssen. Scheuner selbst regt vor allem eine positive Vertiefung des Friedensgedankens an.

*Ivar Asheim*, „Gibt es eine ökumenische Theologie?“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 4, April 1968, S. 159–164.

Bei der Betrachtung der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung kommt Asheim zu dem Schluß, man müsse auch für eine mögliche ökumenische Theologie „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ (theologischer Möglichkeiten) fordern. Allerdings bedürfe es hier eines ordnenden, kritischen Prinzips, wie es etwa Prof. Schlink mit der historisch-kritischen Methode für die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung in Bristol vorgeschlagen hat. Im übrigen sei Theologie zwar nötig beim Ringen um Einheit, sie dürfe und könne aber nie zum Fundament der Kirche werden.

Nun habe aber nicht nur die Theologie eine Bedeutung für die Ökumene, sondern auch die Ökumene für die Theologie. In welcher Weise, so fragt Asheim, hat die ökumenische Bewegung selbst Theologie hervorgebracht? Es sei immerhin möglich, daß das in der ökumenischen Bewegung gemeinsam Erlebte sich auch theologisch niederschlage.

Asheim würde es bereits als „ökumenische Theologie“ ansehen, wenn eine Kirche ihr Verhältnis zu anderen Kirchen durchreflektiert. Das Suchen nach einer ökumenischen Theologie müsse sich heute aber auch auf die Fragen der Hinwendung zur Welt beziehen. Aus der ernstgenommenen Lage der Kirche in der Welt und der Interpretation der christlichen Glaubens-

botschaft für die gesamte „Oikumene“ könnte eine rechte ökumenische Theologie entspringen.

*Milan Machovec*, „Evangelism and Missionary Activity from a Marxist Viewpoint“, *The Ecumenical Review*, Nr. 2, April 1968, S. 116–121.\*)

Für den noch recht jungen christlich-marxistischen Dialog ist es wichtig, daß eine der Haupttriebfedern der Arbeit der hier miteinander redenden „Parteien“, das Sendungsbewußtsein, einmal kritisch beachtet wird. Das tut Milan Machovec, einer der führenden Marxisten und Professor an der Prager Karls-Universität, in der ihm eigenen feinen, unpolemischen Weise. Er zeigt auf, wie das Missionsprinzip die Gesprächspartner trennt, aber auch verbindet.

Juden, Christen und Marxisten sei vor allem eines gemeinsam: sie seien auf der Suche nach dynamischen Wegen der allgemeinen Erneuerung. Auch beim Dialog gehe es auf beiden Seiten um Erneuerung und durchaus auch um „Bekehrung“. Keine Seite „besitze“ schon die volle Wahrheit. Man müsse einander helfen, das „Selbst“ zu suchen, das Gemeinsame, „das Eigene in der Denkstruktur und in den Traditionen des anderen“. Deswegen dürfe man den Partner nicht als Feind betrachten, „sondern möglichst sogar als ‚potentielles zweites Ich‘... als einen Mitmenschen, der auch die Wahrheit sucht und bezeugt“.

*Werner Krusche*, „Missio – Präsenz oder Bekehrung? Edmund Schlink zum 65. Geburtstag“, *Kerygma und Dogma*, Heft 2, II. Quartal 1968, S. 119–140.

„Ist die missionarische Kirche aus auf Bekehrung oder auf Präsenz?“ Von dieser Frage aus entwickelt Krusche drei Thesen, die nicht zuletzt auch für die Arbeit der Sektion II in Uppsala von größter Bedeutung sein dürften. Ausführlich werden die Begriffe „Bekehrung“ und „Präsenz“ ana-

lysiert und ihre tatsächlichen oder potentiellen Vertreter einander gegenübergestellt.

Krusche führt die beiden „Richtungen“ letztlich auf je verschiedene Einstellungen in der Christologie zurück. Die einen („Nur selig!“) sähen in Christus „den stellvertretend für unsere Sünden gekreuzigten Heiland“, die anderen („Seid menschlich!“) sähen in ihm „den zur Wiederherstellung der Menschheit handelnden Diener“.

Schließlich aber seien „Bekehrung“ und „Präsenz“ keine Alternativen, sondern einander in fruchtbarer Spannung ergänzende Konzeptionen. Krusche klärt in diesem die ökumenische Diskussion sehr hilfreich zusammenfassenden, wegweisenden Aufsatz die Fronten und hilft sie zu überwinden.

Die Nummer 2 (Januar/Februar 1968) der amerikanischen „Zeitschrift zur Förderung der christlichen Einheit“, *the ecumenist*, veröffentlicht die Reden, die bei einem *teach-in* über die größte aller bisherigen Unionsverhandlungen, die *Consultation on Church Union (COCU)* gehalten wurden. Dr. James McCord, Präsident des *Princeton Theological Seminary*, leitete das Gespräch ein und verteidigte die Ziele und Methoden der Konsultation, wie sie in dem Büchlein „*Principles of Church Union*“ dargelegt sind. Seine Darlegungen sind aber nicht auf Amerika und die dortige Konsultation beschränkt, er reflektiert auch über die Lage der ökumenischen Bewegung insgesamt.

Die Antworten darauf stammen von Harvey Cox, dem baptistischen Professor an der Harvard Universität, von Dekan Charles Spivey und dem Katholiken Gregory Baum. Diese Antworten sind im Grunde kritische Anfragen nicht nur an die COCU, sondern an die Kirche überhaupt, Anfragen, denen wir selbst uns früher oder später genauso werden stellen müssen.

Die Mai-Nummer der britischen Monatschrift *Theology* bringt anglikanische, römisch-katholische und methodistische Beiträge zum Thema „*Intercommunion*“.

Der *Materialdienst* des konfessionskundlichen Instituts veröffentlicht in seinem Heft Nummer 2, März/April 1968, das „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“, in vollem Wortlaut.

Von verschiedenen Aspekten aus betrachteten K. Miczkey, E. Fahlbusch, F. Barth, H. Grote, G. Hild und R. Frieling den Hintergrund, auf dem dieses Lehrschreiben gesehen werden muß.

Die *Ökumenische Diskussion*, Nr. 1, 1968, ist ganz dem Dialog zwischen Christen und Marxisten gewidmet und bringt u. a. Beiträge von Charles Savage, V. Miano, M. Machovec, L. Radice und R. Garaudy. Sie veröffentlicht auf fünf Seiten auch den zweiten Teil einer Bibliographie zu diesem Thema.

### *Berichte von der*

#### *III. Allchristlichen Friedensversammlung*

Hellmut Bandt, „Aus der Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz“, *Die Zeichen der Zeit*, Heft 4, 1968, S. 139–144.

Hans-Jürgen Benedict, „Die III. Allchristliche Friedensversammlung (31. 3. bis 5. 4. 1968)“, *Junge Kirche*, Heft 5, Mai 1968, S. 264–269.

Reinhard Henkys, „Enttäuschte Hoffnung. Ein Kommentar zur Allchristlichen Friedensversammlung“, *Weg und Wahrheit*, Nr. 22/1968, S. 356.

„Die 10. (sic!) Christliche Friedenskonferenz in Prag“, *Herder Korrespondenz*, Heft 5, Mai 1968, S. 214–215.

Josef L. Hromádka, „Rettet den Menschen – Friede ist möglich. Memorandum des Präsidenten der Christlichen Friedenskonferenz zur III. Allchristlichen Friedensversammlung“, Junge Kirche, Beiheft 1, April 1968, S. 1–24.

Martin Mann, „Schreiben Sie freundlich – Anmerkungen zur Allchristlichen Friedenskonferenz in Prag“, Christ und Welt, Nr. 16 vom 19. 4. 1968, S. 24.

Otmar Schulz, „Prager Impressionen. Zur III. Allchristlichen Friedensversammlung vom 31. 3. bis 5. 4. 1968“, Kirche und Mann, Nr. 5, Mai 1968, S. 2.

Erwin Wilkens, „Frischer Wind war unerwünscht. Eindrücke von der III. Allchristlichen Friedensversammlung in Prag“, Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 15 vom 14. April 1968, S. 8.

Erwin Wilkens, „Rettet den Menschen – Friede ist möglich. Von der III. Allchristlichen Friedensversammlung“, Evangelische Kommentare, Heft 5, Mai 1968, S. 257–259.

#### Weitere beachtenswerte Beiträge:

Eberhard Bethge, „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter – wie Bonhoeffer ihn verstand“, Evangelische Kommentare, Heft 4, April 1968, S. 196 bis 202.

Reinhard Frieling, „Rom und Genf vor Uppsala“, Der Evangelische Bund, Heft 2/1968, S. 4–5.

John E. Groh, „Interaction: Ecumenism and Confessionalism“, Concordia

Theological Monthly, Heft 3, März 1968, S. 137–151.

Emmanuel E. James, „The Unity of Scripture and Tradition“, The Indian Journal of Theology, Heft 4, Oktober–Dezember 1967, S. 221–231.

Fairy von Lilienfeld, „Siehe, ich mache alles neu‘ (Offb. 21, 5). Zur Losung der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968“, Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 10, 2. Ausgabe Mai 1968, S. 349–354.

Martin Lotz, „Der Begriff der Revolution in der ökumenischen Diskussion“, Deutsches Pfarrerblatt, Heft 8, April 1968, S. 265–268.

Patriarche Maximos V., „Unité et diversité dans l'Église“, Irénikon, Heft 1/1968, S. 7–25.

Eberhard Menzel, „Völkerrecht und Friedenssicherung“, Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 3, Mai 1968, S. 129–146.

Wolfgang Schweitzer, „Die ‚Theologie der Revolution‘, H. Marcuse und die Studenten“, Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 3, Mai 1968, S. 174–181.

Martin Stöhr, „Christlich-marxistische Gespräche“, Evangelische Kommentare, Heft 4, April 1968, S. 207 bis 210.

Hans Hermann Walz, „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung. Kritische Anmerkungen zum Sektionsentwurf III für Uppsala“, Evangelische Kommentare, Heft 4, April 1968, S. 210 bis 211.

## Neue Bücher

### KIRCHE IM GESPRÄCH

*Patrick V. Dias*, Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener. (Ökumenische Forschungen, Erste Abteilung, Bd. 2.) Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968. 408 Seiten. Leinen DM 38,-.

Nachdem im vorigen Jahr Hans Küng die „ekkesiologische Abteilung“ der neuen Reihe „Ökumenische Forschungen“ mit seinem Buch „Die Kirche“ eröffnet hat, geht nun sein Schüler Patrick V. Dias mit dem 2. Band ganz ins Detail. Er behandelt das in ökumenischen Kreisen seit langem beliebte und von römisch-katholischen Theologen neuentdeckte Thema der Vielfalt der Kirche allerdings nicht in seiner ganzen Breite, sondern grenzt es ein auf den einen Aspekt der Vielfalt der „Jünger, Zeugen und Diener“ mit ihren je besonderen Berufungen und Gaben, ihrem Zeugnis und Dienst. In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst aber die Vielfalt der Kirche im weiteren Sinne als eine Forderung dargestellt, die sich aus einem neuen Selbstverständnis der Kirche, aus der ökumenischen Bewegung, als Voraussetzung zum Gespräch der Religionen und als Aufgabe in der Begegnung mit einer vielschichtigen Welt ergibt. Im Hauptteil werden dann, nach einer Entfaltung des neutestamentlichen Kirchenbegriffs als der „zum Dienst an der Gottesherrschaft bestimmten Gemeinschaft der Jünger, Zeugen und Diener“, die im NT bezeugten Berufungen und Gaben — die Zwölf, die Apostel, die Propheten, die Lehrer, etc. — in einzelnen Abschnitten auf die Eigenart und das Wesen ihres jeweiligen Zeugnisses und Dienstes hin untersucht. Das Grundanliegen dieser stark exegetisch bestimmten Arbeit ist jedoch ein systematisches. Es soll deutlich gemacht werden (und in unzähligen Wiederholungen hämmert dies der Verf. auch dem hartgesottesten Generalvikar ein), daß die Kirche

von Anfang an und somit in ihrem innersten Wesen durch eine grundlegende und bleibende Struktur einer Vielfalt einander ergänzender, gleichwertiger, nicht auswechselbarer und nicht zu schematisierender Gaben und Berufungen bestimmt ist, die in der Einheit des Leibes zusammengehalten werden. Diese Vielfalt muß die Kirche wiedergewinnen, und dieser Wiedergewinnung möchte diese Arbeit die biblische Begründung und die sich daraus ergebenden ekkesiologischen Fragestellungen liefern. Konkrete Folgerungen für die gegenwärtige Ekkesiologie und die Gestalt der Kirche werden allerdings nicht gezogen. Hier würde es erst richtig interessant, doch der Verf. riskiert mit seinen impliziten Folgerungen auch so schon genug, z. B. mit seinem Nachweis, daß die Ausformung des dreifachen Amtes der Bischöfe, Priester und Diakonen auf geschichtlich-soziologische Bedingungen zurückzuführen ist und daher keineswegs für immer gültig und normativ sein könne. Das umfangreiche Buch, das bei einer Vermeidung der vielen Wiederholungen und einer Straffung der zu ausführlichen Einleitung wesentlich kürzer hätte ausfallen können (und in welchem der Verf. sich einen hübschen Schnitzer leistet, wenn er eine „Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Lausanne [1928]“ erwähnt), liefert einen wichtigen Beitrag zur eingehenden Klärung des Begriffs und der Sache der Vielfalt der Kirche. Diese Klärung ist für alle Kirchen wie auch für die ökumenische Bewegung von gleicher Dringlichkeit und Bedeutung.

Günter Gaßmann

*Otto Hermann Pesch OP*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. (Walberberger Studien. Theol. Reihe Band 4). Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1967. LXXII + 1012 Seiten. Ln. DM 88,-.

Von katholischen wie auch von evangelischen Theologen sind in den letzten Jahren zahlreiche Untersuchungen veröffentlicht worden, die um die historischen und systematischen Differenzen zwischen mittelalterlicher und reformatorischer Theologie kreisen. Die Gegenüberstellung von theologiegeschichtlichen Epochen und Schulen bedeutet dabei immer zugleich die Konfrontation konfessioneller Typen kirchlicher Zertrennung.

Nach Umfang und Inhalt ist das Werk von Pesch eine Summa dieser Bemühungen. Allein die umfangreiche und sorgfältig ausgewertete Bibliographie wie auch die Namen-, Stichwort- und Stellenregister machen dieses Buch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel in der theologischen Arbeit und im ökumenischen Gespräch.

Mit großer systematischer Akribie werden die Quellen und die neuere Sekundärliteratur durchdacht. Dabei erweist es sich schon im Ansatz als sehr fruchtbar, daß Pesch die Rechtfertigungslehre nicht nur als einen isolierten dogmatischen Topos auffaßt, sondern die Vielschichtigkeit ihrer Bezüge in den Themenkreisen „Gesetz und Evangelium“, „Macht der Sünde“, „prop-ter Christum“, „Glaubensgerechtigkeit“, „Wort, Glaube und Sakrament“, „Vollendete Rechtfertigung“ und Gottesverständnis verfolgt. In einem ersten Teil wird unter diesen Punkten die Theologie Luthers entfaltet; im zweiten Teil wird der Vergleich mit Thomas durchgeführt.

In seinen Analysen bleibt Pesch jedoch nicht bei dem im Grunde simplen Ergebnis stehen, daß Thomas und Luther, recht besehen, sich in der Sache begegnen und übereinstimmen. Es geht ihm vielmehr auch darum, die formellen und strukturellen Differenzen zwischen beiden Theologen zu analysieren und auf ihre Konsequenzen zu untersuchen: den existentiell-personalistischen Ansatz bei Luther und den „sapientialen“ bei Thomas. In diesem Zusammenhang wird dann grundsätzlich die Frage aufgeworfen, inwieweit die for-

male Struktur theologischer Aussagen in ihrer Geschichts- und Situationsbedingtheit Anspruch auf Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit erheben kann, oder ob nicht ihre Pluralität und Wandelbarkeit ein prinzipielles Erfordernis im je neuen geschichtlichen Verstehen der Offenbarung ist. Diese Aufnahme des hermeneutischen Problems führt aber dann notwendig zu vorsichtig angedeuteten, aber doch unabweisbaren Fragen an den Charakter kirchlicher Lehrentscheidungen und Anathemata, wozu Pesch die These vertritt: „Die theologische Artikulation ist *begrenzt*, aber deshalb *weder dispensierbar noch gleichgültig*. Wohl aber wird hier die letzte Konsequenz aus der Tatsache gezogen, daß der Glaube es *in* den Sätzen nicht *mit* Sätzen, sondern mit der *Ur-Wahrheit selbst zu tun hat*“ (S. 917).

Diese und ähnliche Erwägungen, mit denen Pesch heute in der katholischen Theologie sicher nicht mehr allein steht, führen weit über einen bloßen systematisch-theologischen Vergleich hinaus und verweisen auf ein Grundproblem theologischer Reflexion und kirchlicher Zertrennung. Denn in einer nachweisbaren Übereinstimmung einig zu sein, ist doch noch etwas anderes als die Übereinstimmung in bleibenden Differenzen und in einer Vielfalt theologischer Ausdrucksweisen.

Ob man in allen Punkten der vorwiegend existentiell-personalistischen Lutherdeutung zustimmen kann, mag dahingestellt bleiben. Es ist in jedem Fall ein großer Fortschritt, wenn nun auch katholische Theologen, ähnlich wie evangelische bei Thomas, die Frage aufwerfen, ob es gut ist, „Luther kampfflos der evangelischen Theologie zu überlassen“.

Reinhard Slenczka

*Hans Düfel*, Luthers Stellung zur Marienverehrung. (Kirche und Konfession, Band 13.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. 288 Seiten mit vier Kunstdrucktafeln. Engl. brosch. DM 38,-.

Diese Erlanger Dissertation (1960) stellt sich die für das ökumenische Gespräch bedeutsame Aufgabe, angesichts römisch-katholischer Berufungen auf Luthers vermeintlich positive Äußerungen zur Marienverehrung einmal alle Aussagen Luthers zur Marienfrage in ihrem Zusammenhang sorgfältig zu untersuchen – eine Arbeit, die längst fällig war. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß Luther im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche, die den Weg von der Christologie zur Mariologie eingeschlagen habe, den Weg von der Mariologie zur Christologie gegangen sei, indem er sein Marienbild in den Dienst seiner theologischen Grunderkenntnisse stellte: „Sola scriptura“ (das biblische Marienbild gegen die Marienlegende), „sola gratia“ (Maria die Begnadigte), „sola fide“ (Maria als Vorbild des gläubigen Christenmenschen), „de servo arbitrio“ (Maria als Beispiel für den unfreien Willen) – Einsichten, die von den lutherischen Bekenntnisschriften bekräftigt worden seien. Darin allein könne also die ökumenische Aufgabe evangelisch-lutherischer Theologie und Kirche bestehen, mit der biblischen Maria auf Christus zu verweisen: „Was Er euch sagt, das tut!“ – Das späte Erscheinen der Arbeit hat den Vorteil, daß die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur Marienfrage kritisch mitverarbeitet werden konnten.

Ulrich Valeske

*Michael Lehmann*, Im Grenzland der Kirchen. Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie. Verlag Herold, Wien/München 1967. 128 Seiten. Pappband mit Glanzfolie DM 18,80.

Dieser Überblick über den Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie faßt in knapper klarer Sprache die lehramtlichen und fachkundigen Glaubensaussagen zu einer ersten Orientierung zusammen und will zum eingehenderen Studium der Lehrunterschiede durch die An-

gabe der Quellen anregen. Dabei sind die hochbyzantinische und die neuzeitliche russische Theologie, aber fast gar nicht die theologische Arbeit der Balkankirchen einbezogen. Der Verfasser verweist mit Recht mehrfach auf die orthodoxe Unterscheidung von Dogma und Theologumenon hin als ein nützliches Instrument historisch-sachlicher Differenzierung und daraus erhoffter stufenweiser Verständigung.

Hildegard Schaeder

*Nikolitsa D. Georgopoulou*, Die Heiligkeit der Kirche aus orthodoxer Sicht. (Neugriechisch) Inauguraldissertation. Athen 1967. 141 Seiten.

Nicht zufällig ist die Lehre von der Kirche von orthodoxen Theologen in den letzten Jahren immer wieder in Spezialuntersuchungen behandelt worden. Dabei wird vor allem die große Weite der ostkirchlichen Ekklesiologie sichtbar, die von der traditionellen Schuldogmatik niemals annähernd ausgeschöpft worden ist. Solche Untersuchungen haben eine besondere Bedeutung für das ökumenische Gespräch, weil sich in ihnen oft ganz neue und überraschende Anknüpfungspunkte ergeben. Nur bleibt bedauerlich, daß diese Arbeiten der westlichen Theologie meist unzugänglich bleiben.

Der Verf. dieser Dissertation hatte sich die Aufgabe gestellt, die Lehre von der Kirche unter dem Aspekt der zweiten „nota ecclesiae“ aus dem Nicäno-Konstantinopolitanum begriffsgeschichtlich und systematisch zu betrachten – ein Thema, das nicht nur dogmatisch, sondern auch im ökumenischen Gespräch manche Schwierigkeiten bereitet.

Von besonderer Bedeutung dürfte schon sein, daß Verf. nun auch, wie vor einigen Jahren bereits Prof. Trempelas in einem Aufsatz und dann in seiner Dogmatik, den Begriff der „sanctorum communio“ aufgreift, der bislang von orthodoxen Theologen meist als ein westliches Theologu-

menon übergangen oder sogar abgelehnt worden war. Vorherrschend ist dann freilich bei dem Verständnis der Heiligkeit der Kirche auch hier noch immer der Gedanke der Heiligung im sakramental-ethischen Sinne. Obwohl in der knappen neutestamentlichen Begriffsanalyse (S. 24–30) das paulinische Verständnis der durch Christi Person und Werk zugeeigneten Heiligkeit richtig getroffen wird, treten diese Gedanken im weiteren völlig zurück. Die Spannung zwischen einem ontologischen und einem ethischen Verständnis bleibt bestehen als Dialektik zwischen der Kirche und ihren Gliedern: die Kirche ist heilig – die Glieder werden heilig.

Dies ist der Punkt, an dem das Gespräch zwischen orthodoxer und reformatorischer Theologie regelmäßig auf ganz elementare Verstehensschwierigkeiten trifft, obwohl man sich darüber im klaren sein muß, daß auch in der ostkirchlichen Theologie der ethische Aspekt der Heiligkeit nur auf dem Hintergrund der durch Christus zugesprochenen und zugeeigneten Heiligkeit des gerechtfertigten Sünders möglich ist. Von hier aus in eine weitere Auseinandersetzung mit der reformatorischen Ekklesiologie oder auch ganz einfach mit den Konsequenzen der paulinischen Theologie einzutreten, wäre eine Aufgabe, die sich im Anschluß an diese Arbeit stellen könnte.

Reinhard Slenczka

#### NACH DEM VATICANUM

Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Band XIII. 2., erweiterte Auflage.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1968. 389 Seiten. Leinen DM 24,-.

Die soeben erschienene zweite Auflage des von uns in ÖR 4/1965 S. 341 angezeigten und inzwischen ins Englische, Französische, Italienische und Japanische übersetzten Werkes ist gegenüber der ersten um das Doppelte erweitert. Das ist neben Ergänzungen im wesentlichen auf einen neu eingefügten dritten Teil „Die innere Einheit des Dekretes ‚De Oecumenismo‘ mit der Dogmatischen Konstitution ‚De Ecclesia‘“ (S. 210–240) sowie die Zusammenstellung der Voten der Konzilsväter zum Schema „De Oecumenismo“ in einem Anhang von über 100 Seiten zurückzuführen. Mehr noch als die erste Auflage erweist sich damit diese Veröffentlichung als ein unentbehrliches Quellen- und Arbeitsbuch für den zwischenkirchlichen Dialog. Kg.

Henry Fesquet, Rom vor einer Wende? Drängende Fragen an die Kirche nach dem Konzil. (Übersetzung von „Rome s'est-elle convertie?“, Editions Bernard Grassel, Paris 1966.) Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968. 152 Seiten. Oktav, Kart. DM 12,80.

Konzilsbücher und kein Ende? So denkt vielleicht mancher gegenüber einer Neuerscheinung auf diesem schon fast überbesetzten Gebiet. Jedenfalls bedarf es einer besonderen Empfehlung für den Autor und einer Begründung für seine Äußerung. Beide fehlen hier gewiß nicht. H. Fesquet ist als römischer Korrespondent der Pariser Tageszeitung „Le Monde“ Mitarbeiter eines Blattes, für das „Unabhängigkeit“ Grundgesetz und nicht nur Proklamation auf der Titelseite ist, dessen Besitz- und Rechtsstruktur davon bestimmt sind und das im kritischen Frankreich dafür entsprechende Achtung genießt. Dazu kommt sachlich, daß F. es unternimmt, die tragenden Ereignisse des 2. Vaticanums in großartiger Einfachheit und kritischer Präzision mit der brennenden Frage zusammenzusehen, wie es nun wirk-

lich weitergehen soll und kann. Gerade in der deutschen ökumenischen Situation, in der sich zögerndes Bewahren und kühnes Drängen die Waage zu halten scheinen, mag diese Stimme von außen in manchem hilfreich sein.

Gewiß bleibt unverkennbar, daß F. aus der französischen Situation unmittelbar nach dem Konzilsabschluß heraus schreibt, also auf die in so vielem andersgeartete deutsche Situation nicht Bezug nehmen kann. Um so deutlicher aber treten dadurch die tragenden Einsichten selbst hervor. Unverkennbar bleibt auch, daß F. bei aller oft revolutionären Offenheit und Direktheit kritischer Feststellungen und weiterdrängenden Folgerungen vom Boden einer letzten Gültigkeit des höchsten Anspruchs der römisch-katholischen Kirche her lebt und denkt. Doch gibt gerade auch diese bei ihm erkennbar nicht mehr reflektierte Voraussetzung F. die Freiheit, an „die Kirche“, von deren eigenen Grundentscheidungen und Aufbrüchen im Konzil her, seine Fragen zu stellen und ihr gegenüber seine Erwartungen zu formulieren. Dies geschieht in acht Kapiteln über die neue Darbietung des alten Dogmas, den neuen Priester, den Ökumenismus, die „Kirche der Armen“, über monolithischen und pluriformen Katholizismus, Autorität und öffentliche Meinung, Frau und Kirche und die Rolle der Angst im kirchlichen Konservativismus, um zum Abschluß nochmals konzentriert danach zu fragen, ob Rom nun wirklich im Konzil eine ernst zu nehmende Umkehr vollzogen habe oder doch schließlich alles in einem Neokonformismus sich arrangieren und einebnen werde.

F. antwortet weder mit eindeutiger Verneinung noch mit optimistisch-euphorischer Bejahung dieser scharf zugespitzten Frage. Er sagt vielmehr: „Die Umkehr beginnt, wenn man sich seiner eigenen Mittelmaßigkeit bewußt wird, und sie endet nie... Alles bleibt zu tun, wenn die Liebe drängt... Die größten Hindernisse, die den Weg versperrten, sind nicht beseitigt,

sondern nur ausfindig gemacht... Man darf jedoch auf den Geist der Entschlossenheit hoffen, der die Elite der Christenheit beseelt... Liegt der geschichtliche Auftrag des Christentums nicht darin, dem echten Verlangen der Menschheit von Generation zu Generation zu entsprechen und ihr die Liebe zu lehren?“ (S. 138-141)

Erstaunlich ist auch der Freimut, mit dem bohrend den einzelnen genannten acht Fragestellungen nachgegangen wird. Dabei werden nicht nur, wie es gewöhnlich geschieht, die progressiven Stellen der einzelnen Konzilstexte losgelöst vom stark ausgleichenden Kontext herausgehoben. Es wird weitergedacht und auch an Fragen gerührt, denen das Konzil aus dem Wege ging, wie der verheiratete Priester und die Frau im geweihten Priesterstand. Nicht weniger deutlich wird nach der praktischen Konsequenz der Armut in einer zur „Kirche der Armen“ proklamierten Kirche und nach einer katholischen Pluriformität anstelle eines monolithischen Katholizismus gefragt. Natürlich kann von der ganzen Anlage der Schrift her jeweils nur die Frage scharf gestellt und ein Horizont möglicher Antworten aufgezeigt, auf diese selbst aber nicht mehr eingegangen werden. Auch die Frage wird nicht neu gestellt, ob solches dann noch in der Kontinuität der theologischen Größe „römisch-katholische Kirche“ wirklich auszugestalten wäre.

Jedenfalls aber zeigt sich, daß die vom römischen Konzil aufgeworfenen Fragen in breiten Wellen den Fragen der bevorstehenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala begegnen. F. kann helfen, in beiden Bereichen die Grundlinien klarer zu erkennen und den Blick auf die wesentlichen Punkte des Fortschrittes und der Hemmung zu richten.

Werner Küppers

*Ernst Fischer*, Kirche und Kirchen nach dem Vaticanum II. (Theologische Existenz heute Nr. 144.) Chr. Kaiser Verlag, München 1967. 105 Seiten. Kart. DM 7,80.

Die den Nichtkatholiken unmittelbar berührende Frage nach den Aussagen der Konzilstexte über die nicht-römischen Christen und Kirchen wird hier in den Gesamtzusammenhang der röm.-kathol. Lehrentwicklung hineingestellt. Dadurch gelingt es dem Verf., indem er zunächst die Lehrentwicklung in der Frage der Kirchenzugehörigkeit von den Kirchenvätern über Bellarmin bis zu „Mystici Corporis“ darlegt, den Konzilsaussagen Perspektive zu verleihen und sie, unter Heranziehung der gegenwärtigen katholischen theologischen Literatur, in ihren Bezügen zur bisherigen Tradition, vor allem nun aber auch in ihren Modifikationen, Erweiterungen, Brüchen und Neuansätzen dieser Tradition gegenüber – wie auch auf dem Hintergrund des Kirchenverständnisses des 2. Vaticanums – deutlich und genau herauszuarbeiten. Eine aus dieser Methode resultierende differenzierende und wohl- abgewogene eigene Stellungnahme schließt das Heft ab.

Für den Fachmann bietet diese Arbeit, das will sie auch gar nicht, keine neuen Ergebnisse. Für einen weiteren Leserkreis stellt sie jedoch in dem begrenzten Rahmen eines Heftes von 100 Seiten ein ausgezeichnetes, instruktives und darum le- senswertes Beispiel einer sachgemäßen, evangelischen Interpretation bestimmter Aussagen und Entscheidungen des Konzils dar.

Günther Gaßmann

*Mission nach dem Konzil.* Herausgegeben von Johannes Schütte. Matthias-Grüne- wald-Verlag, Mainz 1967. 344 Seiten. DM 39,-.

Mission vom Konzil her neu zu verstehen, ist Programm der Mitarbeiter des vorliegenden Sammelbandes. Zehn der fünfzehn Beiträge bieten eine gründliche theologisch weiterführende Interpretation einzelner thematisierter Abschnitte des Missionschemas, dessen Wortlaut (94–133) in deutscher Übersetzung abgedruckt ist. Msgr. Saverio Paventi, Sekretär der Kon-

zilskommission „De Missionibus“, schickt ihnen einen Überblick über die ereignis- reiche Entstehungsgeschichte des Dekrets voraus (48–81). J. Ratzinger kommentiert die Aussagen über die Mission in den an- deren Konzilsdokumenten. Ein Bericht von J. M. Grotti über die besondere Situation und kirchenrechtliche Stellung der Missionen Lateinamerikas (82–93), eine ausführliche missionstheologische Einleitung des Her- ausgebers (9–20) und ein Schlußwort des inzwischen verstorbenen Paters Ko- walski (331–336) runden das reiche An- gebot ab. Die Mitarbeiter des Bandes, von denen noch die Patres Y. M. J. Congar, D. Grasso, J. Greco, K. Müller, J. Neuner und X. Seumois zu nennen wären, haben größtenteils als Periti und Kommissions- mitglieder das Missionsschema mitgestal- tet. Ihrem Kommentar kommt darum be- sonderes Gewicht zu. Daß sich bei der Viel- zahl der Beiträge Wiederholungen und Überschneidungen ergeben, erweist sich in- sofern als hilfreich, als die verschieden- artige Beleuchtung des gleichen Problems durch mehrere Mitarbeiter eine authen- tische Interpretationsoffenheit der Texte demonstriert. (Ziel der Mission: Schütte 31 f., Congar 150 ff., Seumois 247 f.; Ge- samtkirche und Teilkirchen, Bodenständig- keit und Katholizität: Schütte 15 f., Rat- zinger 26 ff., Seumois 245 ff.; Praeparatio evangelica, Theologie der Religionen: Rat- zinger 29 f., 42 ff., Congar 139 ff., Neu- ner 180 f. u. a. m.). Theologische Erwägun- gen zur trinitarischen Begründung der Mission (Ratzinger 22 f., Congar 135 ff.), zum Verhältnis von Dialog und Zeugnis (Ratzinger 39 f., 45 ff., Neuner 176 ff.), zur Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen (Neuner 185 ff.) und zu man- chen anderen Themenkreisen bieten inter- essante Parallelen zu Aussagen und Frage- stellungen evangelischer Missionstheolo- gen. Sie laden ein zum gemeinsamen Nach- denken und gegenseitiger Korrektur. Einem ökumenischen Optimismus leisten aller- dings weder Herausgeber noch Mitarbeiter

Vorschub. Sie betonen eher die Schwierigkeiten und Probleme zwischen den Kirchen in der Mission (18, 161, 218 f.). Gerade diese nüchterne Einschätzung des Trennenden mag helfen, daß die Mission nicht in eifertigem Aktivismus der Frage ausweicht, die ihr vom Konzil mitgegeben ist, der Frage nach dem Zusammenspiel von Sendung und Einheit.

Paul-Gerhardt Buttler

## KIRCHE GESTERN, HEUTE UND MORGEN

*Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Urchristentum und alte Kirche. Das Christentum von seinen Anfängen bis zum Zerfall des Römischen Reiches. 1964. 192 Seiten. Kart. DM 7,80, Subskr. DM 6,80.

*Ders.*, Die Geschichte der christlichen Kirche im Mittelalter. 1967. 240 Seiten. Kart. DM 9,80, Subskr. DM 8,80.

*Ders.*, Martin Luther und die Anfänge der Reformation. 1965. 256 Seiten. Kart. DM 9,80, Subskr. DM 8,80.

*Ders.*, Die Reformation in Deutschland und Europa. 1965. 160 Seiten. Kart. DM 7,80, Subskr. DM 6,80.

*Ders.*, Orthodoxie und Pietismus. 1966. 228 Seiten. Kart. DM 9,80, Subskr. DM 8,80.

*Ders.*, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung. 1965. 244 Seiten. Kart. DM 9,80, Subskr. DM 8,80.

*Ders.*, Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert. 1968. 244 Seiten. Kart. DM 9,80, Subskr. DM 8,80.

Alle Bände sind in der Reihe „Evangelische Enzyklopädie“, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, erschienen.

Eine Kirchengeschichte im Stil einer Enzyklopädie zu schreiben, erfordert den

Mut zur Verkürzung und zur Auswahl, zur Beschränkung auf das Wesentliche. Der Verf. der vorliegenden bisher 7bändigen Kirchengeschichte – ein die Jahre 1787 bis 1848 umfassender Band steht noch aus – hat dieses Wagnis auf sich genommen. Er hat – wie es in seinem Vorwort zum ersten Band heißt – „kirchengeschichtliche Perspektiven“ bieten wollen, die Durchblicke eröffnen und Zusammenhänge herstellen, ohne eine kompendienhafte Vollständigkeit in der Materialdarbietung anzustreben. Dabei sind für ihn zwei Motive bestimmend: die lebendige Gegenwartsbedeutung kirchengeschichtlicher Entscheidungen und Konflikte sowie der ökumenische Horizont, in dem die Wege und Entwicklungen der Christenheit zu sehen und in ihren Auswirkungen zu beurteilen sind.

Kritische Einwände der Fachleute werden dem Verf. nicht erspart bleiben und sicher auch hier und da erhoben werden können. Auf Einzelfragen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Die beiden Bände über die Reformationszeit haben wir schon in ÖR 4/1967 S. 397 f. besprochen. Bemerkenswert neue Akzente gegenüber der herkömmlichen Beurteilung weiß der Verf. aufgrund der Forschung der letzten drei Jahrzehnte (zu der er selbst beachtliche Beiträge geliefert hat) in dem Band über „Orthodoxie und Pietismus“ zu setzen. Am wenigstens ausgewogen erscheint die – zweifellos besonders schwierige – Darstellung des 19. und 20. Jahrhunderts, die leider gerade auch in dem ökumenischen Kapitel einige fehlerhafte Angaben aufweist.

Die Gesamtleistung Kantzenbachs soll dadurch aber nicht geschmälert werden. Vor allem der gebildete „Laie“ wird gerne zu diesen gut lesbaren Bänden greifen, die ihm in reichem Maße fruchtbar zu machende Grundeinsichten in Geschichte und Probleme der Christenheit vermitteln. Quellenangaben und Literaturhinweise bieten die Handhabe für eigene Weiterarbeit.

Kg.

Günter Heidtmann / Wolf-Dieter Marsch /  
Gerhard Rein / Eberhard Stammler  
(Hrsg.), Protestantische Texte aus dem  
Jahre 1967. Dokument – Bericht – Kom-  
mentar. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin  
1968. 201 Seiten. Leinen DM 9,80.

Der thematische Aufbau dieses vierten  
Bandes der Reihe sowie der beigefügten  
Register blieb gegenüber dem dritten Band  
unverändert (vgl. ÖR 4/1967, S. 407 f.). –  
Die im ökumenischen Teil behandelten  
Themen betreffen die Weiterarbeit an Pro-  
blemen der Weltkonferenz für Kirche und  
Gesellschaft 1966, die 5. Vollversammlung  
der KEK in Pörttschach 1967 (Nyborg V),  
die Weiterarbeit an den seit dem II. Vati-  
canum gestellten Fragen. Abgedruckt sind  
ferner zwei wichtige Verlautbarungen des  
ÖRK zum Vietnamkonflikt und zur Nahost-  
Frage. – Ökumenische Themen finden sich  
aber auch in der zweiten und dritten  
Themengruppe, z. B. drei Verlautbarungen  
aus dem Umkreis der 1967 zu einem ersten  
Abschluß gelangten lutherisch-reformier-  
ten Gespräch in der Gruppe „Kirche in  
Deutschland“ und die von der katholischen  
und der evangelischen Kirche in Bayern  
beschlossenen „Leitsätze für den Unter-  
richt und die Erziehung nach gemeinsamen  
Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse“  
in der Gruppe „Politik und Gesellschaft“.  
Die ökumenische Dimension des Reforma-  
tionsjubiläums findet mehrfachen Ausdruck,  
vor allem durch den in Offenheit wie Kri-  
tik bedeutsamen Beitrag von Walter Dirks  
„Dank an Martin Luther“.

Sollte man angesichts der immer größer  
werdenden ökumenischen Relevanz auch  
solcher Fragen, die zunächst nur in einer  
Kirche oder einem Land auftauchen, an-  
stelle der in den vorliegenden vier Bänden  
vorhandenen Mischung aus regionaler und  
sachlicher Gruppierung in Zukunft nicht  
doch eine nur noch sachliche Gruppierung  
vornehmen? Claus Kemper

*Kirche aktuell.* Januar – Dezember 1967.  
Redaktion Horst Keil, unter Mitarbeit

von Heribert Feifel, mit einem Vorwort  
von Landesbischof Hanns Lilje. Quell-  
Verlag, Stuttgart 1968. 160 Fotos. 78 Sei-  
ten. Lamin. Pappband DM 12,80.

Dieser interessant gestaltete Bildband  
hält in Bild und Text Ereignisse fest, die  
vom Januar bis Dezember 1967 im Blick-  
punkt evangelischen und katholischen  
Interesses gestanden haben. Hier wird  
man erinnert an die EKD-Synode, an das  
Bethel-Jubiläum, an den Kirchentag, an  
die Einweihung der Versöhnungskirche in  
Dachau, an den Besuch von Eugene Carson  
Blake und Patriarch Athenagoras bei Papst  
Paul VI., an den Nahost-Krieg (die Juden  
an der Klagemauer), an den 90. Geburts-  
tag des Moskauer Patriarchen, an die Zen-  
tralausschußsitzung in Heraklion, an die  
Konferenz Europäischer Kirchen u. a. m.  
(selbst Dutschke und Teufel sind in dem  
breiten Spektrum vertreten). Ein Personen-  
register vervollständigt den Band, der sich  
zu Geschenkzwecken sicher vorteilhaft  
eignet. Otmar Schulz

*Hans Heinrich Brunner, Kirche ohne Illu-  
sionen. Experimenteller Report aus der  
Zeit nach dem 7. Juli 1983. Zwingli  
Verlag, Zürich/Stuttgart 1968. 152 Sei-  
ten. DM 9,50.*

Nach langen Jahren der Diskussion über  
Kirchenreform, die oft genug beim Flick-  
werk des Bestehenden stehenblieb, mehren  
sich nun Beiträge über die Aufgaben der  
Kirchen am Ende dieses Jahrhunderts.  
Günter Jacobs Aufsatz „Die Zukunft der  
Kirche in der Welt des Jahres 1985“  
(„Junge Kirche“ 7/1967) muß hier ebenso  
genannt werden wie Walter Hammers  
Vortrag „Die Kirche unter den Bedingun-  
gen von morgen als Gegenstand kirchen-  
rechtlicher Überlegungen heute“ (April  
1968 in Heidelberg gehalten). Während  
diese Autoren aber eher Linien aus der  
Gegenwart ausziehen, setzt Brunner gleich  
in der Zukunft ein: Sein Buch ist ein Sand-  
kastenspiel, das bewußt mit Hypothese

und Utopie arbeitet. Sein Ausgangspunkt: Am 7. Juli 1983 haben die Schweizer Bürger für die völlige Trennung von Staat und Kirche gestimmt, und 15 Jahre später wird dieser Zwischenbericht vorgelegt. Brunner will „lediglich . . . ein paar Denk-anstöße“ geben, doch ich vermute, daß sein Buch, geschrieben mit der Leichtigkeit eines Journalisten und der Gründlichkeit eines theologischen Kenners, noch größere Erfolge und Folgen haben wird.

Der „künstliche Nullpunkt“, von dem er ausgeht, erlaubt es ihm, alle Arbeitszweige zu durchleuchten. Zur Kirche gehören 1998 noch 13,3% der Bevölkerung, Kirchensteuern gibt es nicht mehr. Was anfänglich nur nach einer Katastrophe aussieht, hat inzwischen schon zu einer ersten „Abklärung“ geführt. Die Ortsgemeinde wird immer mehr zu einem Dienstgruppen-Netz, die Regionalgemeinde nimmt an Bedeutung zu, die kantonalen Kirchen sind endlich zum Evangelischen Christenrat der Schweiz zusammengeschlossen. Was wird aus Pfarrhäusern und Kirchen, wenn keine Mittel zur Unterhaltung mehr vorhanden sind? Wie ändert sich mit einem ganz neuen Verständnis des Pfarramtes die theologische Ausbildung? Was wird aus den Gottesdiensten, den Amtshandlungen, dem kirchlichen Unterricht? Wie nimmt die klein gewordene Kirche ihren Öffentlichkeitsauftrag wahr?

Wenn man die Schweizer Verhältnisse ein wenig kennt, ist die Beantwortung dieser und vieler anderer Fragen durch Brunner noch interessanter. Aber wir sollten es auch in Deutschland (und in Skandinavien etc.) lesen. Eine ähnliche Arbeit braucht bei uns in den nächsten zehn Jahren sicher nicht geschrieben zu werden. Ich empfehle dem Gemeindepfarrer, bald einmal die Abschnitte über Trauung oder Beerdigung im Kirchenvorstand zu besprechen; vielleicht kommt es dadurch wenigstens zu einigen Reformen.

Reinhard Groscurth

## BIBLIOGRAPHIE

*Internationale Ökumenische Bibliographie.*  
Band 1/2 (1962/63). Matthias-Grüne-  
wald-Verlag, Mainz, und Christian Kai-  
ser-Verlag, München 1967. 400 Seiten.  
Brosch. unbeschnitten DM 68,—.

Das Erscheinen des ersten Doppelbandes dieses Werkes, einer katholisch-evangelisch-orthodoxen Gemeinschaftsarbeit, kann nur auf das lebhafteste begrüßt werden. Für eine derartige ökumenische Bibliographie bestand schon seit Jahren ein dringendes Bedürfnis. Sie ist für einen jeden, der sich mit ökumenischen Fragen beschäftigt, unentbehrlich, und zwar nicht nur für die spezifisch wissenschaftliche Forschung in diesem Bereich, sondern auch für eine zuverlässige ökumenische Orientierung überall da, wo Christen sich für die Annäherung und Einigung der Kirchen einsetzen wollen. Der erste Doppelband umfaßt zunächst die ökumenischen Bücher, Abhandlungen, Vorträge und Rezensionen, die in den Jahren 1962/1963 erschienen sind. Mit bewundernswerter Umsicht und Sorgfalt sind dabei an die 300 Zeitschriften bearbeitet und einschließlich der Bücher und Festschriften 3450 Bücher und Titel zusammengestellt worden. Zum Teil ist auch ein kurzes Referat über den Inhalt hinzugefügt. Das schwierigste Problem eines solchen Unternehmens ist die systematische Anordnung. Die Herausgeber haben sich für eine Systematik entschlossen, in der im I. Hauptteil „Die Kirchen“ und im II. „Die theologischen Fragen“ die Anordnung bestimmen. Dabei beginnt der I. Hauptteil mit der „Idee der Einheit“, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und darüber hinaus mit dem Zusammenleben und der Zusammenarbeit der Kirchen überhaupt, es folgen dann die einzelnen Konfessionskirchen und schließlich die Veröffentlichungen über die Kirchen- und Theologiegeschichte und über das Verhältnis der Kirche zu den Religionen

und Weltanschauungen. Der II. Hauptteil folgt im wesentlichen den Lehrstücken der Dogmatik und schließt mit Abschnitten über die wichtigsten Themen der praktischen Theologie, der Missionstheologie und der Ethik. Diese Systematik ist überzeugend und erlaubt eine gute Orientierung. Da jedoch die Entscheidung über die Einordnung der Veröffentlichungen in manchen Einzelfällen nicht einfach ist und sich dann inhaltliche Überschneidungen zwischen dem I. und II. Hauptteil wie auch innerhalb des II. Hauptteils nicht vermeiden lassen, wäre zu überlegen, ob diese ökumenische Bibliographie in späteren Jahrgängen nicht durch gelegentliche Hinweise ergänzt werden könnte (hier genügt ein Pfeil mit der betreffenden laufenden Nummer). Auch wäre zu prüfen, ob die Systematik des zweiten Teiles nicht weiter differenziert werden könnte und ob innerhalb seiner Unterteile nicht vielleicht die Gliederung des I. Hauptteiles nach Konfessionskirchen wieder aufgenommen oder doch die Kircheng Zugehörigkeit der angeführten Autoren mit angegeben werden könnte. Sehr zu begrüßen wäre es auch, wenn die kurzen, wertvollen Inhaltsangaben nicht nur auf verhältnismäßig wenige und zufällig ausgesuchte Veröffentlichungen beschränkt blieben. Aber das sind natürlich zugleich Probleme des Umfangs, — Probleme, die sowieso für die Jahre nach 1963 noch größer werden. Auf jeden Fall aber haben wir alle den Herausgebern und der Redaktion für diese ertragreiche und umfassende Arbeit sehr zu danken. Sie ist nicht nur eine große Hilfe, sondern auch ein schönes Zeichen wissenschaftlicher ökumenischer Zusammenarbeit.

Edmund Schlink

## ÖKUMENISCHES GEBET

*Christen beten gemeinsam.* Herausgegeben vom Arbeitskreis „Gemeinsames Beten“, Bonn, mit Vorworten von Präses Beck-

mann und Kardinal Frings. Verlag Kepler-Haus, Stuttgart, und Luther-Verlag, Witten 1968. 164 Seiten. Kart. DM 4,-.

Ein kleines, hilfreiches Büchlein, in dem eine Reihe von Andachten („Wortgottesdiensten“) abgedruckt ist, die gemeinsam von Protestanten und Katholiken in Bonn durchgeführt wurden. Alle Lieder und Lesungen sind im vollständigen Wortlaut wiedergegeben, ebenso die Fülle der Wechselgebete. Wer ökumenische Gottesdienste, Gruppenandachten oder ähnliches vorzubereiten hat, wird hier manche wertvolle Anregungen finden.

Otmar Schulz

## VERSCHIEDENES

*Glaube — Geist — Geschichte.* Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967. Herausgegeben von Gerhard Müller und Winfried Zeller. Verlag E. J. Brill, Leiden 1967. 572 Seiten. Ganzleinen 80 Gld.

Wer zunächst das der Festschrift angefügte Verzeichnis der 42 selbständigen Werke, der 25 herausgegebenen, mit herausgegebenen oder bearbeiteten Bände und der 328 Abhandlungen des bekannten Marburger Gelehrten durchsieht, gewinnt eine eindruckliche Vorstellung von seinem weitgespannten und vielseitigen Lebenswerk und den durch ihn in den verschiedensten Wissenschaftszweigen wirksam gewordenen Anregungen, die sich in den 47 Beiträgen von Schülern und Kollegen des In- und Auslandes widerspiegeln. Die Themenkreise gliedern sich um „Mensch und Welt“, „Die Kirche, ihre Verkündigung und ihr Amt“, „Zur Geschichte der Kirche“, „Mystik und Spiritualismus“, „Westliches und östliches Christentum“ und „Religionen, Missionen, Ökumenik“.

Das reiche Material dieser Festschrift dient damit der Förderung und Vertiefung der wissenschaftlichen (und hierunter nicht zuletzt ökumenischen) Intentionen des Jubilars. Kg.

*Eva und Zeev Goldmann / Hed Wimmer,*

Das Land, das ich dir zeigen werde. Israel und seine Jahrtausende. 162 Seiten mit 68 Seiten Farbphotos, 77 Illustrationen und 13 geographische Karten im Textteil. Großformat 26 x 32,5 cm. Verlag C. J. Bucher, Luzern und Frankfurt/M. 1967. Leinenband mit vierfarbigem Schutzumschlag, laminiert DM 74,-.

In diesem prachtvoll ausgestatteten Kunst- und Berichtsband ist in Wort und Bild das bewegte Schicksal eines Volkes eingefangen, das unter Verheißung und Verfolgung, Segen und Fluch, Sammlung und Zerstreung seinen viertausendjährigen Leidensweg durch die Menschheitsgeschichte ging, bis es 1948 im Staate Israel einen neuen, aber auch wieder umstrittenen und angefochtenen Mittelpunkt seiner Existenz fand. Die Berichterstattung holt weit aus. Sie rückt Vorgeschichte und Geschichte, Religion und Kultur Israels, wie sie sich uns in der Bibel darstellen, in das Licht der neuesten Forschungsergebnisse, schildert das wechselvolle Ergehen des Judentums in der Diaspora und verfolgt die Linien der äußeren Geschehnisse und der inneren Entwicklungen bis in die jüngste Gegenwart hinein. All das kann in dem gesteckten Rahmen nur skizzenhaft getan werden, erreicht aber dadurch – unterstützt durch die meisterhaften Bildbeigaben und die am Rande gegebenen Zitate und Kommentare – einen hohen Grad von Eindringlichkeit und Dichte. Diese das ganze Werk auszeichnende Geschlossenheit hat ihren tiefsten Grund in der unbefangenen Identifikation der alttestamentlichen Gottesverheißung Hesekiel

37, 21 f. mit der Bildung und Selbstbehauptung des Staates Israel, was mitten in die spannungsreichen Diskussionen und Kontroversen unserer Tage, auch im ökumenischen Gespräch, hineinführt. Kg.

*Herders Großer Weltatlas.* 142 Kartenseiten in großem Maßstab mit plastischer Geländedarstellung und 90 000 Namen. 400 Seiten im Format 27 x 39 cm, Leinen mit vierfarbigem Schutzumschlag und Schuber. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968. Ermäßigter Einführungspreis bis 15. 10. 1968 DM 74,-.

Zum ökumenischen Rüstzeug gehört nicht nur theologische und kirchenkundliche Literatur, sondern auch ein brauchbarer Atlas, der geographische Auskünfte gibt und internationale Zusammenhänge überschauen läßt. „Herders Großer Weltatlas“ – soeben in völliger, mit modernsten Mitteln erstellter Neubearbeitung erschienen – erfüllt solche Erwartungen in überzeugender Weise. Handlichkeit und Übersichtlichkeit im großen verbinden sich mit Präzision und Verlässlichkeit im einzelnen. Neben dem eigentlichen Kartenwerk findet der Benutzer ausführliche geographische Tabellen, ein Verzeichnis aller Länder mit den wichtigsten statistischen Angaben und ein 100 Seiten umfassendes Register der internationalen bzw. deutschen (insgesamt über 90 000) Orte und Begriffe.

Nur hinsichtlich der auf den letzten beiden Seiten zusammengestellten polnischen Ortsnamen in den früheren deutschen Ostgebieten hätte der Rezensent den Wunsch, daß ergänzend auch die ehemals deutschen Orte, die auf den betreffenden Karten allein verzeichnet sind, mit ihren heutigen Namen aufgeführt würden. Das käme dem Bedürfnis nach praktischer Orientierung, die in diesem hervorragenden Atlas sonst nahezu lückenlos geboten wird, entgegen. Kg.

### *Nachwort der Schriftleitung*

Einige Wochen früher als üblich haben wir die Juli-Nummer herausgehen lassen, damit die in ihr enthaltenen Beiträge noch der Vorbereitung auf Uppsala dienen können. Es handelt sich dabei vorwiegend um die Sektionen I (Dinkler), II (Ulrich, Margull), III (unter „Dokumente und Berichte“), V (v. Lilienfeld) und VI (Goertz).

Am meisten Aufsehen werden indes die einleitenden Abhandlungen von Lukas Vischer (Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK) und Thomas Stransky (Mitarbeiter im Sekretariat für die Einheit der Christen) erregen, die sich mit der Möglichkeit der Mitgliedschaft der röm.-kath. Kirche im Ökumenischen Rat beschäftigen. Diese Frage kann und wird sicherlich noch nicht in Uppsala aufgegriffen, geschweige denn entschieden werden. Wohl aber wird sie uns in allen ökumenischen Strukturüberlegungen und künftigen Planungen ständig und ernsthaft zu begleiten haben.

Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pastor Paul-Gerhardt Buttler, Hamburg 13, Mittelweg 143 / Prof. D. Erich Dinkler, Heidelberg, Wilckensstraße 5 / Dr. Günther Gaßmann, Heidelberg, Plankengasse 3 / Pastor Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg 50, Mennonitenstraße 20 / Pastor Reinhard Groscurth, 150 route de Ferney, Genf 20 / Oberkirchenrat Claus Kemper, Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Werner Küppers, Bonn, Arndtstraße 23 / Dr. Klaus Lefringhausen, Mettmann bei Düsseldorf, Elberfelder Straße 32 / Frau Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, Erlangen, Kochstraße 6 / Prof. Dr. Hans Jochen Margull, Hamburg 52, Jenischstraße 29 / Prof. Dr. Wolf-Dieter Marsch, Wuppertal-Barmen, Missionsstraße 1a / Frau Prof. Dr. Hildegard Schaefer, Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Ziegelhausen bei Heidelberg, Am Büchsenacker 38 / Pastor Otmar Schulz, Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Muri bei Bern, Thunstraße 192 / P. Thomas F. Stransky CSP, Sekretariat für die Einheit der Christen, Via dell' Erba 1, Rom / Pfarrer Dr. Heinrich-Hermann Ulrich, Stuttgart 1, Alexanderstraße 23 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, Pöcking über Starnberg, Pixisstraße 2 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, Genf 20.

## In Memoriam Dr. Franklin Clark Fry

Ansprache beim Gottesdienst am 10. Juni 1968  
in der Kapelle des Ökumenischen Zentrums, Genf,

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Im 1. Psalm werden das Leben des Gläubigen und das des Gottlosen einander gegenübergestellt. Dabei wird der Gläubige beschrieben als  
„ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen“.

Das ist ein inhaltsreiches Bild, denn ein Baum bedeutet Festigkeit, Beständigkeit, Verwurzelung. Er sieht vollkommen aus, hat sein Leben in sich selbst. Dabei hängt er mit seinem ganzen Leben vom Wasser ab, das er im Erdboden findet. So ist es auch mit starken Menschen.

In vielerlei Hinsicht war Dr. Fry wie ein Baum, fest und scheinbar vollkommen. Aber das Geheimnis seines Lebens bestand darin, daß es aus der tiefen Quelle genährt wurde.

Frank Fry war ein starker Mensch von außerordentlicher Energie, der wußte, was er wollte, ein Mensch mit außergewöhnlicher Klugheit. Oft hatte man den Eindruck, daß er wußte, was ein anderer sagen würde, bevor dieser es überhaupt gesagt hatte. Er war jeder noch so schwierigen Situation gewachsen. Das zeigte sich bei zahlreichen Gelegenheiten, wenn er in der Vollversammlung, im Zentral- oder Exekutivausschuß den Vorsitz führte. Nun glauben wir ja leider, ein starker Mensch sei so unabhängig, daß er die Hilfe anderer nicht benötige und ohne Sympathie und Freundschaft auskomme. Aber das ist ein großer Irrtum. Wer Frank Fry kennenlernte, stellte fest, daß er sehr feinfühlig war und menschliche Anerkennung wie jeder andere brauchte. Außergewöhnliche Führungsfähigkeiten gehen oft mit Einsamkeit zusammen, und Dr. Fry hatte seinen Anteil daran um so mehr zu tragen, als er es oft als schwierig empfand, unmittelbare persönliche Beziehungen anzuknüpfen, und andere durch seine rasche Auffassungsgabe erschreckte.

Weil er wirklich wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, war, konnte er seine so schwere Aufgabe beharrlich erfüllen. Sein Leben nährte sich an der ewigen Quelle. Der Baum hat scheinbar seine Kräfte in sich selbst, in Wirklichkeit wäre seine äußere Stärke eine kurzlebige Sache, wenn er nicht an der Quelle des Lebens und der Erneuerung gepflanzt wäre.

Wir schulden ihm im Ökumenischen Rat und in der ganzen ökumenischen Bewegung unendlich viel Dank. 1948 kam er mit vielen Fragen nach Amsterdam.

Verdiente dieser neue Ökumenische Rat, daß man ihn ernst nahm? Aber als er die Vollversammlung erlebt hatte und gebeten wurde, stellvertretender Vorsitzender des Zentralausschusses zu werden, gab er sich ganz der Aufgabe hin, den Ökumenischen Rat für das Leben der Kirche und der Welt wirklich bedeutungsvoll zu machen. Man kann sich kaum zwei unterschiedlichere Persönlichkeiten vorstellen als Bischof Bell von Chichester und Franklin Clark Fry, aber zusammen bildeten sie ein ungewöhnlich erfolgreiches Team: ein Visionär mit staatsmännischen Qualitäten und ein Staatsmann mit einer Vision.

Als Bischof Bell 1954 zurücktrat, war es ganz klar, daß Dr. Fry sein Nachfolger würde, und so hat er von da an bis zu seinem Tod den so verantwortungsvollen Posten des Vorsitzenden im Zentral- und im Exekutivausschuß innegehabt.

In achtzehn Jahren engster Zusammenarbeit habe ich in ihm den verlässlichsten Vorsitzenden gefunden, den man sich vorstellen kann. Nicht immer einen einfachen Vorsitzenden — und das war gut so, denn der Vorsitzende des Zentralausschusses darf kein Ja-Sager sein, sondern eher ein Gegenüber für den Generalsekretär und die Mitarbeiter. Überall in der Welt hat er unsere Sitzungen geleitet und nicht eine einzige versäumt. Er hat scheinbar unlösbare Probleme gelöst und scheinbar unüberwindliche Spannungen überwunden. Deshalb besteht kein Zweifel daran, daß alles in den vergangenen zwanzig Jahren Erreichte größtenteils seiner nimmermüden und hingebungsvollen Führung zu verdanken ist.

Wir danken Gott für Dr. Frys Leben und für alle Nahrung, die er diesem Baum gab. Naturgemäß fühlen wir Trauer in uns — um so mehr, als in der jüngsten Vergangenheit mehrere solcher starken Bäume gefallen sind. Wir haben das schon einmal am Ende des 2. Weltkrieges erlebt: Wir bereiteten uns auf unsere Arbeit in der Nachkriegszeit vor, und genau in dem Augenblick wurden uns zwei unserer unentbehrlichsten führenden Männer genommen, William Paton und William Temple.

Ich erinnere mich, daß mich damals, als ich sehr niedergeschlagen war, zwei Dinge getröstet haben. Das eine war ein Telegramm meiner Frau: „Das große Werk geht weiter.“ Das andere war eine Bemerkung von Bischof Hobson. Anlässlich des Todes von William Temple sagte er plötzlich: „Es muß im Himmel eine wunderbare ökumenische Bewegung geben.“

Wenn wir also nicht verstehen, warum Gott uns Franklin Fry in einem Augenblick genommen hat, in dem wir ihn augenscheinlich so dringend benötigen, so wollen wir glauben, daß Gott weiß, was er tut, und uns zu Herzen nehmen, was wir von den Menschen lernen können, die wie Bäume sind — um es mit den Worten eines anderen Psalms zu sagen:

„Die Bäume des Herrn stehen voll Saft,  
die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat“ (Psalm 104, 16).

## Die technischen Möglichkeiten und das Ringen um neue Formen der Gemeinschaft

VON ANDRÉ DUMAS

### *Hoffnung, Neugierde, Einbildungskraft*

Wir erforschen die Zukunft als Christen und als Zeitgenossen. Da ich über die Arbeit der Genfer Konferenz für „Kirche und Gesellschaft“ zu sprechen habe, werde ich diese beiden Perspektiven einander nicht gegenüberstellen, ich glaube aber, daß es nützlich ist, sie vorerst zu unterscheiden. Als Christen glauben wir an einen Gott, der ständig neuschaffend am Werke ist. Durch sein Wort schafft er die Welt, die er in der Freiheit seiner Liebe gewagt hat, jeden Tag noch einmal. Für Gott bedeutet Zukunft Ankunft und Wiederkunft ohne Unterlaß. Er ist eine Gegenwart, die sich nicht zwischen dem Unwiderruflichen von gestern und dem Unantastbaren von morgen zersplittert. Das Leitmotiv dieser Konferenz: „Siehe, ich mache alles neu“ findet sich in der Offenbarung, einem Buch letztgültiger Enthüllung. Jedoch ist es ein Leitmotiv, das nicht für die Zukunft, sondern für die Gegenwart geschrieben ist. Siehe schon jetzt, siehe heute, was da kommt! Es handelt sich um eine *Hoffnung*, der weder das Unwiderrufliche eines wissenschaftlichen Beweises noch die Zerbrechlichkeit einer utopischen Sehnsucht anhaftet. Sie rechnet mit der Zukunft, weil sie sich auf die Gegenwart stützt, und belebt die Gegenwart, weil sie der Zukunft offensteht. Vielleicht ist der Sinn der Ewigkeit Gottes nicht seine Unwandelbarkeit außerhalb der Zeit, sondern seine Fähigkeit, die drei Momente zu verbinden, die sich in unseren Händen immer auflösen: das Gestern, das wir vergessen oder rekapitulieren, das Heute, das wir erdulden, und das Morgen, mit dem wir spekulieren. „Die Zukunft hervorbringen, die Vergangenheit fruchtbar machen, das nenne ich die Gegenwart“, sagte Nietzsche. Als Christen glauben wir an einen Gott nicht nur der Zukunft, sondern auch der Gegenwart, wo er unaufhörlich den Kampf seiner Neuschöpfung gegen das Verhängnis führt.

Als Zeitgenossen leben wir in einer Zeit, wo die *Neugierde* auf die Zukunft einen großen Teil der Gegenwart der Menschen ausmacht. Diese Neugierde ist berechtigt. Die hinter uns liegenden raschen Veränderungen kündigen weitere vor uns liegende an. Wir leben in einem fahrenden Zuge. Wir müssen uns daran gewöhnen, die schnell sich wandelnden Landschaften an uns vorüberziehen zu sehen und neue Lebensarten anzuerkennen. Neue Wissenszweige sind entstanden.

Sie nennen sich „Prognostik“, „Futurologie“, „Horizont 2000“. Aber um von ihnen zu sprechen, würde ich das Wort Neugierde dem Wort Hoffnung vorziehen. Hier spricht man über die Zukunft und nicht mehr über die Gegenwart. Der Mensch erprobt seine Fähigkeiten an einer ungewissen Materie. Zu viele Vorhersagen führen zum Zwang der Programmierung, wo die Wünsche der Menschen behandelt werden, als ob es sich um die Erzeugung und den Verbrauch lebloser Gegenstände handelte. Zu viele Voraussagen bedeuten einen spekulativen Wahn, der den Zwang der Wirklichkeit vergißt. Zwischen den beiden steht die berechtigte Neugierde, diese bewegliche Fähigkeit des menschlichen Geistes, die unbescheiden genug ist, alles im voraus wissen zu wollen, und bescheiden genug, um nicht Prophetie zu spielen, die mißtrauisch genug ist, um den sogenannten offenbar notwendigen Charakter der Mechanismen abzulehnen, und vertrauensvoll genug, um an den Einfluß des Wissens auf die Tat zu glauben. „Der einzig berechtigte Sinn des Voraussagens ist das Ermahnen“, sagte der französische Philosoph Michel Alexandre, „sonst gäbe es nur Unglücksprophe-  
ten.“

Ich hoffe, daß uns Ermahnung zuteil wird, wenn wir das Hoffen auf Gott, das ständig Gegenwart eröffnet, mit unserer menschlichen Neugierde verbinden, welche die Zukunft erkennen möchte. Schließlich ist eine Revolution das Sich-Bewußtwerden dessen, daß Erleiden plötzlich Wollen wird. Die Genfer Konferenz über „Die Christen in den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit“ hat das Wort Revolution in diesem aktiven Sinne der Teilnahme und nicht nur in dem neutralen Sinn eines Prozesses verstanden. Es wäre sicherlich falsch, die sozialen Revolutionen allein zum Schauplatz unseres Eingreifens und damit unseres Hoffens in der Gegenwart zu machen, während die technischen Revolutionen den anderen Schauplatz unserer Neugierde und Beobachtung angesichts der Zukunft bilden würden. Eine derartige Trennung in zwei Bereiche, in einen dem Willen unterworfenen, für den die Mittel fehlen, und in einen voraussehbaren, für den keine Ziele da sind, würde auf kollektiver Ebene die Trennung zwischen Seele und Körper wiederholen, welche der große Fluch ist und von welcher die biblische Offenbarung uns befreien will. Dieser Vortrag wird zuerst neugierig das betrachten, was wir auf technischem Gebiet in der Welt zu erwarten haben, um anschließend dann zu versuchen, eine Hoffnung auszusprechen, welche die Gegenwart nicht durch das Bedauern des Gestern und erst recht nicht durch das Verhängnis des Morgen zerstört. „Einbildungskraft an die Macht!“ war kürzlich auf Plakaten der Pariser Studenten zu lesen. Ich möchte die Einbildungskraft sehen als die Agilität der Neugierde, verbunden mit der Verwirklichung der Hoffnung.

## *Traummöglichkeiten: Quantität, Rationalität, Flexibilität*

Die Zukunft unserer Gesellschaft ist gekennzeichnet durch eine unbegrenzte Macht des Menschen in Richtung auf die Dinge. Drei Worte beschreiben sie: Quantität, Rationalität, Flexibilität.

Zuerst die *Quantität* auf allen Ebenen: Demographie und städtische Konzentration, Technologie und industrielle Konzentration, Handel und Werbekonzentration, Information und Massenvermittlung, auch Politik und Verkörperung der Macht. Überall sind wir in die Ära der großen Zahlen eingetreten mit all dem, was sie an Erregendem auf der Ebene des kollektiven Abenteurers und an Schwierigem auf der Ebene des Einzelabenteurers beinhalten. Unsere Welt explodiert ständig. Immer mehr Menschen kommen in immer größeren Metropolen zusammen, gehören zu immer größeren Produktions-, Verbraucher- und Informationsnetzen. Hier möchte ich an einige wohlbekannte Tatsachen erinnern. Seit dem 16. Jahrhundert hat sich die Zahl der Menschen verachtfacht; sie leben durchschnittlich doppelt so lange und produzieren das Fünfhundertfache an Gütern. Kein Sprung war je mit diesem vergleichbar, mit Ausnahme des Neolithikums, als der Mensch begann, Pflanzen anzubauen und Tiere zu zähmen, eine so beeindruckende technologische Revolution, daß der zweite Bericht der Genesis sich noch daran erinnert, um die Herrschaft des Menschen über die Natur zu kennzeichnen (Genesis 2. 15 und 20!). Vielleicht gab es im neolithischen Zeitalter zehn Millionen Menschen. Die Menschheit hat also bis zur ersten Milliarde (gegen 1850) achthunderttausend Jahre und bis zur zweiten (gegen 1920) siebzig Jahre gebraucht. Zwölf Jahre haben der Menschheit genügt, um sich zwischen 1950 und 1962, laut UNO-Statistik, um eine halbe Milliarde zu vermehren. Was immer auch geschehen wird, die Zahl der Menschen wird sich bis zum Jahre 2000 verdoppeln und damit 6,4 Milliarden erreichen, und ich rechne hier nicht weiter bis zu den 36 Milliarden des Jahres 2100, die noch 100 m<sup>2</sup> Wohnfläche pro Person, einschließlich der Wüsten, zur Verfügung hätten. Diese menschliche Bevölkerung ballt sich zusammen. Um 1800 lebten 2,4% der Weltbevölkerung in Städten von über 20 000 Einwohnern. Heute sind es 25%. Für das Jahr 2000 rechnet man mit 50%. Und schließlich werden um 2100 90% der Weltbevölkerung in Metropolen leben.

Die Explosion der hergestellten Güter ist genau so phantastisch wie die der Bevölkerung. Wenn alles gut geht, wird die eine die andere unterstützen. Wenn alles schlecht geht, werden sie sich untereinander zerreißen. Hier will ich dazu nur eine Statistik zitieren. Sie hat den Vorteil, sich ziemlich weit und genau zurückführen zu lassen. Sie stammt von Fourastié und vergleicht die Kaufkraft des Stundenlohnes eines Arbeiters, ausgedrückt in Weizenbrot/Kilogramm: Weniger als ein Pfund vom 13. bis zum 18. Jahrhundert, dann eine sehr gering-

fügte Erhöhung zwischen 1800 und 1850, als Europa mit der Entwicklung der industriellen Infrastruktur die schreckliche Zeit der Entstehung des Arbeiterproletariats erlebte. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg von 1914 ist endlich ein Kilogramm erreicht, das Doppelte bis zum Zweiten Weltkrieg 1940. Zwanzig Jahre nach Ende dieses Krieges kommt die Explosion mit einem jährlichen Produktionsanstieg, der das Weltmaß der Wettbewerbsfähigkeit zwischen Ländern und ideologischen Systemen darstellt und ungefähr den Lebensstandard in einer Generation verdoppelt. Zweifelsohne handelt es sich hier um ein allgemeines Phänomen, denn laut den Erklärungen von Mr. Woods, Präsident der Weltbank, haben selbst die armen Nationen unserer Welt im letzten Jahrzehnt eine Jahressteigerung ihres Sozialproduktes von 4,5% erlebt und, um ein persönliches Beispiel anzuwenden, trotz der wochenlangen allgemeinen Streiks, trotz entgegengesetzter Behauptungen der Verbraucherverbände und der allgemeinen Erschütterung, die Frankreich eben erlebt hat, scheint 1968 unser wirtschaftlicher Zuwachs noch etwas über dem von 1967 zu liegen!

Die Kategorie der Quantität beherrscht somit unsere Zukunft. Es handelt sich um eine recht neuartige Kategorie. Herkömmlicherweise litt die Menschheit unter Mangel oder strebte nach Qualität. Sie entfachte Kriege um Eigentumsrecht und Freiheit der Initiative. Alles verlief, als ob eine bestimmte feste Quantität von Gebieten, von Befugnissen oder von Reichtümern von Anfang an gegeben wäre und diejenigen, die sie innehatten, überrannt werden müßten, um eine andere Verteilung vorzunehmen. Heute hat sich diese Perspektive geändert. Das Problem liegt nicht mehr so stark in der Eroberung als vielmehr in der Fruchtbarmachung, nicht mehr so stark im Nehmen als vielmehr im Vervielfachen. Um dieses in Gleichnissen aus der Bibel darzustellen, verlassen wir das Gleichnis der Perle von großem Wert und leben im Gleichnis der Pfunde, von denen Jesus uns sagt, daß wir sie weder vergraben noch verstecken sollen, denn der Herr des Dieners ist ein „harter Mann, der schneidet, wo er nicht gesät hat, und sammelt, wo er nicht gestreut hat“ (Matth. 25, 24). Wir werden zur Produktion ermutigt oder gezwungen, welche selber wiederum zum Verbrauch ermutigt oder zwingt. Diese Priorität der Wirtschaft hätte die Griechen entsetzt. Sie hatten einen sorgfältigen Unterschied gemacht zwischen dem politischen Leben, welches allein wirklich frei war, wo das Wort, die Gleichheit, die Entscheidung herrschen, und dem wirtschaftlichen Leben, wo im Gegensatz hierzu die Arbeit, die Autorität, der Bedarf, der Zwang walten. Zum ersten gehörte der Glanz des individuellen Lebens, zum zweiten das graue Leben der Masse.

„Die Griechen“, schreibt Hannah Arendt, „deren Stadt-Staat bis heute den ‚individualistischsten‘ und unkonformistischsten politischen Körper darstellt, den wir aus der Geschichte kennen, wußten zwar nichts von Statistik, waren sich aber der Tatsache wohl bewußt, daß die Polis, die dem Handeln und Reden den Vor-

rang vor allen anderen Tätigkeiten gegeben hatte, nur bestehen konnte, wenn die Zahl der Bürger in Grenzen gehalten wurde. Große Anhäufungen von Menschen entwickeln eine nahezu automatische Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen, sei es nun die despotische Herrschaft eines Mannes oder der Despotismus von Majoritäten . . . Sie waren ihrer Meinung genau die Dinge, durch die sich die persische Zivilisation von der griechischen unterschied<sup>1</sup>.

Diese Bemerkung ist wahrscheinlich für die meisten Kulturen der Welt gültig bis zu dem, was wir heute die industrielle Gesellschaft nennen, in welcher das Wort Proletariat etymologisch fruchtbar (Wurzel = *proles*) bedeutet. Die Zukunft der Menschheit spielt sich auf der Ebene der großen Zahlen ab. Das Wort Masse hat fast immer einen negativen Sinn gehabt, besonders in der christlichen Sprache. Augustin, römischer Bürger, stolz auf die antike Stadt, wendet das Wort im Römerbrief für die Masse der Sünden an. Heute aber beginnt dieses Wort einen positiven Sinn zu bekommen, einen Sinn der empfundenen Solidaritäten, des erwachten Bewußtseins, des Schmelztiegels für die Wiedergeburt eines Volkes und für das Erscheinen einer Gemeinschaft, entsprechend jener ersten Realität unserer Zukunft: das Aufkommen und die Konzentration der Quantität.

Die *Rationalität* der kollektiven Entwicklung ist ein zweites Merkmal, welches überall mehr oder weniger gegenwärtig oder angestrebt ist. Eben weil die Zahlen so groß geworden sind, sie so schwer in Bewegung zu setzen sind und ihre Zufriedenstellung problematisch ist, stellt sich die Gesellschaft, die früher dem Zufall oder der Vorsehung überlassen war, heute auf die Vorhersage ein. Der Übergang von der Vorhersage zur Planung ist natürlich. Der erklärende Mythos, die sich wiederholende Tradition und besonders die begründende Vernunft hatten nicht das Ziel, das soziale Ganze vorauszusehen und zu organisieren, um zu versuchen, einige Richtlinien für die gemeinsame Zukunft festzulegen. Die Vernunft wirkte sich auf individuelle Schicksale oder auf abstrakte Probleme aus. Sie konnte sich nicht vorstellen, daß ihre beiden Aspekte, der wissenschaftlich präzise und der ethisch ermahnende, sich auf dem weiten Felde der kollektiven Erkenntnis und Entscheidung auswirken könnten. Heute aber vermehren sich die Instrumente der Rationalität, die unter der Notwendigkeit der Krisen, der Kriege, des Wiederaufbaus und der Entwicklung geschmiedet werden. Gerade auf diesem neuen Gebiet sieht man am stärksten die Entwicklung des rationalen Ehrgeizes, als ob die Vernunft hier einen großen Fisch am Angelhaken habe, erregend und widerspenstig, noch erregender und widerspenstiger als das übliche Objekt ihres Wirkens, d. h. die Strukturen der physischen Gegenstände und die Leidenschaften des menschlichen Herzens.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper & Co. Verlag, München 1960. S. 43.

Die Rationalität bringt mehrere Elemente hervor: Eine Einordnung der Bedürfnisse und der Wünsche, eine Distanz, um einen Einfluß auf sie auszuüben, eine Wiederherstellung der Entscheidungsmöglichkeiten, ohne welche Voraussicht nur Beschreibung wäre und die Welt dem Verhängnis ihrer Mechanismen überlassen bliebe. Ich nenne einige Beispiele, natürlich auf dem Gebiet der Gesellschaft, wo diese Rationalität sich auszuwirken sucht.

Man sagt uns z. B.<sup>2</sup>, daß der Mensch in dreißig Jahren um die Hälfte weniger für seine Nahrung ausgeben wird als heute, fast die gleichen Ausgaben für Wohnung und Kleidung haben, aber das Doppelte für Gesundheit, Transport und hauptsächlich Freizeitgestaltung ansetzen wird. Man sagt uns, daß die Landbevölkerung sich noch um 50% verringern muß, daß die industrielle Bevölkerung leicht anwachsen und daß der dritte Sektor (Dienstleistung und Handel) sich fast verdoppelt haben wird. Dies ist, auf der Ebene der sozialberuflichen Kategorien, nur eine andere Betrachtungsweise des vorhergehenden Bildes über die Entwicklung des Verbrauchs und der sich ihm anpassenden Erzeugung. Man sagt uns, daß sich die augenblickliche Zuwachsrate in der Landwirtschaft auf 2% und in den Dienstleistungen sowie im Handel und in der Industrie auf 5% belaufen könne. Man sagt uns, daß die kommenden Generationen einer hohen Bildung bedürfen, um in dem Produktionssystem ihren Platz zu finden, und daß diese Ausbildung ständig im Laufe ihres Lebens auf den letzten Stand gebracht werden muß. Man sagt uns — ich benutze diese neutrale Ausdrucksweise, welche bedeuten kann: entweder man verspricht uns etwas oder man droht uns etwas an, wenn wir diese Richtlinien nicht beachten —, daß der Mensch in der sogenannten nachindustriellen Gesellschaft über ein fünfzigmal höheres Einkommen als in der vorindustriellen Gesellschaft verfügen wird, daß die wirtschaftliche Tätigkeit sich in zwei Sektoren aufteilen wird, von denen der eine massive, vom Staat kontrollierte Investitionen benötigen wird, während der andere den unterschiedlichen Neigungen des Verbrauchers überlassen ist, die mehr oder weniger durch die Werbung manipuliert werden.

Man sagt uns, daß die Kybernetik und die Automation der zweiten industriellen Revolution schrittweise die nervöse Müdigkeit abschaffen werden, genauso wie die Energetik der ersten industriellen Revolution allmählich die Muskelmüdigkeit beseitigt hat. Man sagt uns, daß die Hindernisse von Zeit und Raum aus den Problemen der Kommunikation verschwinden werden, daß die Lohnschraube sich allmählich verringern wird und daß in einer Generation die Menschen 39 Wochen pro Jahr arbeiten werden, wobei jede Woche 4 Tage mit 7 Arbeitsstunden haben wird, d. h. 147 Arbeitstage pro Jahr und 218 freie Tage. Das war ungefähr das Verhältnis im Mittelalter, aber mit geringerer Produktion.

<sup>2</sup> Diese Beispiele stammen aus: *Réflexions pour 1985, la documentation française*. Paris 1954; und „*Daedalus*“, *Toward the year 2000*. Harvard 1967.

Der Mensch dieser voraussehenden und rationalisierten Gesellschaft würde sich gleichzeitig vor unmittelbarer Einschränkung und einer Wahl auf lange Sicht befinden. Indem er zu einem riesigen integrierten Ganzen gehören würde, wo Unterricht, Industrie und Verwaltung miteinander verflochten sind, würde er gleichzeitig dessen wirksamen Ertrag wie auch dessen komplexe Zerbrechlichkeit verspüren. Dieses Ganze gleicht in der Tat einem Kochtopf mit Milch, der auf einer starken Flamme steht und bei dem man weder die Flamme herabstellen noch die Milch überkochen lassen darf! Die Beschränkung ist hier besonders groß, vor allem, wenn das nationale und internationale Leben sich mehr in Konkurrenz als in Solidarität ausdrückt. „Bis morgen können wir nichts tun, wenig in einem Jahr, etwas in fünf Jahren, viel in fünfzehn Jahren“, sagt M. Massé, ehemaliger Generalkommissar für Planung in Frankreich, „denn“, fährt er fort, „auf lange Sicht können wir unsere Auswahl dosieren zwischen den Wirtschaftsformen, der Freizeitgestaltung, der Macht, dem Verbrauch, der Schöpfung oder der Solidarität.“ Wenn dem so ist, würde die Rationalität der sozialen Zukunft es ermöglichen, nicht nur einzuordnen und zu beschreiben, sondern die Mechanismen auf Distanz zu halten, um auf dieser neuen Ebene der großen Zahlen — bei denen wir gesehen haben, daß sie unsere alte Gewohnheit der individuellen Beherrschung verwirren und bestürzen — die Auswahl wieder zu ermöglichen.

Hinzu kommt noch das dritte Merkmal der sozialen Zukunft: die *Flexibilität*. Die Quantität verpflichtet zur Rationalität der großen sozialen Einheiten, und diese Rationalität, es sei denn, daß sie nur eine Beschreibung der Mechanismen und Voraussagen bleibt (d. h. der Beschränkungen), erfordert einen Menschen, der es wagt, an Auswahlmöglichkeiten zu glauben, die in unpersönlichen und fernen Perspektiven liegen.

Die Flexibilität bedeutet nicht die Entwurzelung, auch nicht die Enteignung, d. h. die Entfremdung durch Zwangsmaßnahmen technokratischer oder bürokratischer Art. Sie ist auch nicht wilder Protest, der seine absolute Eigenherrschaft beansprucht, um seine Identität zu retten. Sie bedeutet eine große Fähigkeit sich anzupassen, ohne sich umformen zu lassen, und Widerspruch zu erheben, ohne sich zu isolieren. Stellen wir uns vor, daß der Mensch der Zukunft oft seinen Wohnort, seinen Beruf, seine familiären und beruflichen Beziehungen zu wechseln haben wird, denn er wird einer Gesellschaft angehören, die im großen und ganzen dem Wechsel der Dinge gegenüber günstig eingestellt ist, aber den einzelnen hart bestraft, der sich im Wettlauf ermüdet, weil er nicht hinter seiner Zeit zurückbleiben will. Diese Situation ist das genaue Gegenteil derjenigen, die der Mensch der uns vorausgegangenen Gesellschaftsformen gekannt hat, wo die gesellschaftliche Unbeweglichkeit geradezu eine Werterhöhung für das Individuum bedeutete, das ganz natürlich mit zunehmendem Alter seine Fähigkeit und seine Wertschätzung wachsen sah. Die Flexibilität bedeutet also eine schwierige

Herausforderung, einen gemeinsamen Willen, eine weite Auswahl offenzuhalten, selbst wenn man lernen muß, daß jede Wahl auf lange Zeit festlegt; zu ihr gehört auch die persönliche Fähigkeit, sich selbst in Frage stellen zu lassen, selbst wenn der äußere Komfort immer dazu neigt, sich mit dem inneren Komfort der Sicherheit und der Gewohnheit zu verbinden. Das, was man Kultur nennt, wäre dann also nicht eine künstliche Verjüngung, sondern ein Altern ohne Verkalkung. Und das, was man die Revolutionen unserer Zeit in den Massengesellschaften nennt, könnte eher noch die Beibehaltung der Flexibilität jedes einzelnen erfordern als den allgemeinen Umschwung des Ganzen. Aber weder die Masse der großen Zahlen noch die verstandesmäßige Auslegungskunst der Fachleute begünstigen diese Flexibilität des Individuums, das in der Masse untertaucht und von den Spezialisten zur Nichtzuständigkeit verurteilt wird. Und deswegen enthält unsere soziale Zukunft, für die wir „Neugierde“ an den Tag legen wollten, eine innere Schwierigkeit von besonderer Bedeutung: sie erfordert Menschen, die sich selbst einer ständigen Revision unterwerfen, aber was sie hervorbringt, sind funktionelle Wesen in ständiger Übereinstimmung mit den Druckkräften, durch die sie geformt werden.

Die Möglichkeiten des Menschen scheinen unbegrenzt. Ich darf daran erinnern, daß hinsichtlich dieses ersten Punktes die biblische Offenbarung keinerlei Grenzen setzt. Wenn 1. Mose 2 in dem technologischen Sprung des Neolithikums geradezu die der Kreatur von einem nicht-malthusianistischen Schöpfer anvertraute Aufgabe sieht: „Seid fruchtbar, mehret euch, füllet die Erde und macht sie euch untertan“ (1. Mose 1, 28), warum sollten wir dann heute den Gott der Offenbarung mit einem Jupiter verwechseln, der auf den menschlichen Prometheus eifersüchtig ist, der ihm das Feuer des Himmels entwendet hat? Aber diese Traummöglichkeiten sind keineswegs der ganze biblische Segen über die menschliche Zukunft. Gott errichtet auch vor Adam genau bezeichnete Schranken, die nicht an den Grenzen des mythischen Gartens Eden liegen — als ob es sich hier um eine Begrenzung seines Wissens und Könnens handelte —, sondern mitten in diesem Garten. Hier stellt Gott diesen eigenartigen, verbotenen Baum hin, der „Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen“ heißt. Es wäre besser, ihn „Baum der Weisheit“ statt „Baum der Wissenschaft“ zu nennen. Er erinnert daran, daß der Mensch in Freiheit alles kann, aber daß die Freiheit des Menschen nicht darin besteht, alles zu wollen. Er muß lernen, nicht etwa nur nichtexistierende Grenzen zu respektieren, sondern einen wirklichen Nächsten. Hierzu schreibt Paul Ricoeur ganz klar: „Es gibt kein biblisches Maß des menschlichen Könnens. Aber dieses Können, seiner Bestimmung nach unbegrenzt, ist ein krankgewordenes Können, aufsässig gegen Gott und mörderisch gegenüber dem Menschen. Wenn dieses Können nach innen nicht mehr durch die Liebe Gottes und nach außen nicht mehr durch die Liebe zum Nächsten begrenzt ist, wird es

maßlos. Das Problem des Heils in bezug auf das technische Abenteuer des Menschen bedeutet also keine quantitative Begrenzung dieses Könnens, sondern betrifft die Heilung seines Ursprungs und seiner Ausübung“<sup>3</sup>.

*Die drohenden Wirklichkeiten: Ungleichheiten, Sinnlosigkeit und Konformismus*

Wo liegt denn nun das „Kranke“ einer solchen Vorhersage einer Gesellschaft des Überflusses, beweglich und vom Verstand dirigiert, wovon wir zu träumen begonnen haben? Wenn ich das Wort „krank“ gebrauche, so möchte ich nicht die Idee aufkommen lassen, daß diese Gesellschaft einen Arzt nötig hätte und das Christentum hier genau am Platze sei, um ihr seine guten Dienste und seine Heilkunst wie von außen her anzubieten. Die Kirche ist nicht der Arzt am Krankenbett der Gesellschaft, der die Symptome untersucht, Rezepte verschreibt, dann von Zeit zu Zeit Besuche macht, um sein Urteil abzugeben: Befinden gebessert, gleichbleibend, unheilbar. Wir sind in der Gesellschaft, wir träumen mit ihr, wir sind krank mit ihr, kämpfen mit ihr oder geben uns auf mit ihr. Die Christen stehen nicht abseits, sie sind weder über noch unter, sondern *in* den technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit, gemäß dem Titel der Genfer Konferenz.

Eine Diagnose ist nur nützlich, wenn sie von außen vorgenommen wird, wenn Arzt und Kranker eine Einheit bilden, in jener Solidarität, wie sie Jesus am Kreuz und in der Auferstehung gelebt hat.

Man spricht oft von Bonhoeffer als von dem, der in seinem Gefängnis 1945 eine Vorausschau auf eine endlich mündige Welt angestellt hat, die endlich ihre Autonomie in bezug auf die übernatürlichen Erklärungen und Tröstungen errungen habe, eine Welt, die säkular und deshalb verantwortungsbewußt geworden sei. Dann wundert man sich zuweilen, daß Bonhoeffer im übrigen so sehr auf das Kreuz hingewiesen hat, auf das Leiden und auf das Gebet, als ob die mündig gewordene Gesellschaft mit den Zeichen des Pessimismus und der Abhängigkeit nicht fertig geworden sei. Aber Bonhoeffer hat, so will mir scheinen, damit eine weit seherischere Schau der Zukunft unserer Gesellschaft bewiesen, als wenn er nur von ihrer bereits erreichten Evolution in Richtung auf Autonomie und Säkularisation gesprochen hätte. Hier zitiere ich einige Sätze, in denen er die soziale Entwicklung charakterisiert, Sätze, die im Sommer 1944 geschrieben wurden, also bestimmt vor allem, was in der Folgezeit von Riesman, Galbraith, Marcuse oder Henri Lefebvre diagnostiziert wurde.

Bonhoeffer will darstellen: „Das Mündigwerden des Menschen; die Sicherung des menschlichen Lebens gegen den ‚Zufall‘, ‚Schicksalsschläge‘ ... Ziel ist,

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *L'aventure technique et son horizon*. *Christianisme Social*, Jan./Febr. 1958, S. 32.

unabhängig von der Natur zu sein. Natur wurde früher durch die Seele überwunden, bei uns durch technische Organisation aller Art. Das uns unmittelbar Gegebene ist nicht mehr die Natur, sondern die Organisation. Mit diesem Schutz vor der Bedrohung durch die Natur entsteht aber selbst wieder eine neue Bedrohung des Lebens, nämlich durch die Organisation selbst. Nun fehlt die seelische Kraft! Die Frage ist: Was schützt uns gegen die Bedrohung durch die Organisation? Der Mensch wird wieder auf sich selbst verwiesen. Mit allem ist er fertiggeworden, nur nicht mit sich selbst! Gegen alles kann er sich versichern, nur nicht gegen den Menschen. Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an<sup>4</sup>.

Ich möchte diese durch die Organisation entstandenen Bedrohungen unter drei Gesichtspunkten mit Bezug auf die drei vorangegangenen Themen entwickeln: Die *sozial Vergessenen der Quantität*, die *subjektive Leere der Rationalität* und der *Konformismus der Flexibilität*.

Mir scheint, daß die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft von einem Wunsch beherrscht war. Im 19. Jahrhundert sind die Kirchen sich der Entstehung eines inneren Proletariats, der Arbeiterwelt, nicht bewußt geworden. Im 20. Jahrhundert können die Kirchen sich nicht nur dessen bewußt werden, sondern sie können innerhalb der Gesellschaft und auf die Gesellschaft einwirken, um gegen die Entstehung eines Proletariats außerhalb der Welt des industriellen Wachstums zu kämpfen, eines Proletariats, das die unterentwickelten zwei Drittel der Welt ausmacht. Eine Sitzung hier wurde bereits der Beziehung zwischen reichen und armen Nationen gewidmet. Darum werde ich heute abend darüber nichts mehr sagen. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die *sozial Vergessenen des Wachstums* die größte Aussicht haben, sich gerade innerhalb der sogenannten Überflußgesellschaften zu entwickeln. Je mehr das Wachstum durch Wettbewerb, Härte und Auslese gekennzeichnet ist, mit Aufnahmeprüfungen, die so starr wie einst Geburt und Vermögen den künftigen Platz auf der sozialen Leiter bestimmen, um so mehr entwickeln sich am Rande Gruppen von wirtschaftlich und kulturell Nichtangepaßten. Den wenigen hochbezahlten Spezialisten stehen die unzähligen Nicht-Qualifizierten gegenüber, für die es keine Verwendung gibt. Und die soziale Ungerechtigkeit erscheint hier um so unerträglicher, als sie gerade auf den unbestrittenen Kriterien der Tüchtigkeit und Fähigkeit aufgebaut ist.

Es ist bekannt, daß die amerikanischen Statistiken die Zahl der immer mehr Verarmenden innerhalb der Fortschrittsgesellschaft auf 16 bis 30% der Gesamtbevölkerung schätzen. In Frankreich besaß 1962 die Hälfte der Bevölkerung über 15 Jahre keinerlei abgeschlossene Schul- oder Lehrausbildung<sup>5</sup>. Da sind die traditionell Armen, die es jetzt innerhalb einer organisierten und rationalisierten

---

<sup>4</sup> Widerstand und Ergebung. Chr. Kaiser Verlag, München 1954. S. 257.

<sup>5</sup> Jules Klanfer, *Appréhensions pour 1985*. Esprit, Febr. 1966.

Gesellschaft viel schwerer haben als früher, Gelegenheitsarbeiten zu finden. Da sind die nichtangepaßten Armen, die durch die Auflösung der Familie in der Großstadt und die Massenerziehung jeder gefühlsmäßigen Sicherheit beraubt sind. Da sind die physisch Armen, zu denen besonders die Geistesschwachen zählen, die durchschnittlich 4% der Gesamtbevölkerung in allen Ländern ausmachen. Auch sie leiden, gewissermaßen indirekt, unter dem Drängen der Gesamtgesellschaft nach einem höheren Bildungsniveau. Da sind am andern Ende des Lebens die altgewordenen Armen, die nicht mehr ihre Eigenschaft als künftige Produzenten in die Waagschale werfen können und die der Inflation am leichtesten zum Opfer fallen, weil sie ohne Einkommenssteigerung ihr weder zuvor kommen noch sie einholen können. Da sind die Armen der menschlichen Beziehungen in einer Gesellschaft, die gerade durch die Organisation des Versicherungswesens jene spontane Solidarität der nichtorganisierten Gesellschaft, wo der Nachbar fast zwangsmäßig zum Nächsten wird, verlernt hat. Die Sozialgesetzgebungen gewähren gewöhnlich keinerlei Schutz gegen solche Armut, denn sie stützen sich auf Kompensationen, von denen nur die regelmäßig Arbeitenden profitieren. Sie begünstigen die Weiterentwicklung, ohne ausreichend für die Zurückgebliebenen zu sorgen. Sie verbreiten auch die Illusion, daß nunmehr jedermann gegen den Zufall und die Rückschläge des Schicksals gesichert sei. Im Grenzfall sind es die am besten eingegliederten, also bereits bevorzugten sozialen Gruppen, die die Sozialhilfe zu ihrem Vorteil in Anspruch nehmen. Die Randgruppen bleiben außerhalb der Wohltaten des sozialen Kreislaufes wie auch des Produktionskreises, und sie sehen ihre Isolierung zunehmen.

Diese Unterentwicklung erscheint also als ein logisches Nebenprodukt des Wachstums, gerade im Innern der rationalisierten und mobilen Massengesellschaften. Wenn der Rückstand entschieden zu groß wird, kann man nur noch sich selbst anklagen angesichts der Unvermeidlichkeit des Fortschrittes. Es handelt sich also um eine beschämende Krankheit, die sich genau wie der Krebs in den gesunden Organismen entwickelt. Das Wachstum wird hier keine automatische Wohltat bringen, besonders wenn die Rationalisierung erweist, daß die nichtrentablen Sektoren gerade noch einer Überlebenshilfe würdig sind, und wenn die Flexibilität die Rückständigen dazu verdammt, sich als unnütze Last zu bekennen. Wir müssen mehr Verständnis und größere Flexibilität zeigen, um zu verstehen, daß die Tyrannei der wirksamen Organisation dann eine widerliche Fessel ist, wenn sie sich als unfähig erweist, die Gemeinschaft aller mit allen zu schaffen, wenn sie im sozialen Bereich die Einheit zersetzt, die sie im wirtschaftlichen Bereich anregt, wenn sie die Bedürfnisse der Menschen den Bedürfnissen der Dinge ausliefert, d. h. wenn sie die Kommunikation zugunsten des Wettbewerbs verkümmern läßt. Die Armutsreserven innerhalb der organisierten Gesellschaften ertragen es nicht, als Bettler der Produzenten behandelt zu werden. Die Frage ist

um so naheliegender, als diese erste Krankheit der Organisation nicht eine schicksalhafte Notwendigkeit ist, sondern eine Folge, ein von Menschen zu zahlender Preis, den das gute Gewissen der Erfolgreichen dem schlechten Gewissen der Nichtangepaßten auferlegt. Es ist nicht die Rede von großzügiger Liebestätigkeit, sondern von versagender sozialer Rationalität, also von einer Krankheit, von der wir alle in gleicher Weise befallen sind, sowohl diejenigen, die sie verursachen, als auch diejenigen, die sie erleiden.

Die schon durch die Ungleichheit des Wachstums versagende Rationalität versagt noch mehr infolge der *subjektiven Leere*, von der sie selber befallen zu sein scheint. Alles verläuft so, als ob die aus Überzeugung oder aus Leidenschaft stammenden Ziele der Menschen, ihre Befürchtungen, ihre Hoffnungen, ihre Utopien, Religionen, Nationalismen und Ideologien nach und nach bis auf die belastende Tatsache ihrer doppelten Aufgabe als Produzent und Verbraucher reduziert würden bis zu dem Tag, an dem diese Menschen sich in einem Rausch der Irrationalität eingestehen, daß diese Tatsache hohl und, wie Max Weber bereits sagte, entzaubert ist.

Natürlich ist es die Jugend, die diese Frage aufwerfen muß. Sie ist noch nicht in diesem Kreislauf gefangen, und sie ist nicht willens, als einzige Zukunft die Verewigung einer aussichtslosen Maschinerie zu akzeptieren. Ich zitiere hier als Beispiele einige der Slogans, die im vergangenen Mai die Mauern der Pariser Universität und manchmal auch der Fabriken schmückten, wenn junge Arbeiter sich in den Bestrebungen der jungen Studenten wiedererkannten. Revolutionäre Slogans: „Wir lehnen eine Welt ab, in der man sich mit der Gewißheit, nicht Hungers zu sterben, die Gefahr einhandelt, an Langeweile einzugehen.“ Ironische Slogans: „Zählen wir nur auf unsere Jugend, auf Unreife und fehlende Verantwortlichkeit, um durchzusetzen, daß jedermann eine echte Entscheidungsmöglichkeit hat, wirklich erwachsen, reif, verantwortlich, eben Mensch werden kann . . . Die eigene Lebenskraft herzugeben für die Produktion eines Gegenstandes, den man nicht ausgesucht hat, das ist der Fortschritt, den jedermann akzeptiert, außer den Faulen, den Privilegierten, den Außenseitern, den Machtlosen, nämlich uns.“ Gewalttätige Slogans: „Die beginnende Revolution stellt nicht nur die kapitalistische Gesellschaft in Frage, sondern die industrielle Zivilisation. Die Verbrauchergesellschaft muß eines gewaltsamen Todes sterben. Die Gesellschaft der Entfremdung muß aus der Geschichte verschwinden.“ Schließlich programmatische Slogans: „Die bürgerliche Revolution war eine rechtliche, die proletarische Revolution war eine wirtschaftliche, die unsrige wird eine soziale und kulturelle sein, damit der Mensch er selber werden kann.“

Die Krankheit der Gesellschaft bestünde demnach darin, verführerische und zugleich abschreckende Antikörper zu erzeugen. Weil die Welt ihr soziales Werden bereits rationalisiert hat, fordern Worte und Menschen eine provozierende

und desorganisierende Macht. Weil der Lebensstandard steigt, wird er zum Gegenstand des Spottes. Weil die Industrie den Verbrauch verallgemeinert, werden die industrielle Gesellschaft und die Verbrauchergesellschaft die Sündenböcke des menschlichen Unglücks, wie es früher die Angst vor Arbeitslosigkeit und das Elend waren. Aber diese Erklärung, das Ganze sei eine psychologische Rebellion gegen die Wirklichkeit, reicht nicht aus. Man spürt in der Auflehnung der Jugend gegen die Welt der Produktion und gegen die beiden hier zusammenkommenden politisch-ökonomischen Gesellschaftsformen, nämlich den bürokratischen Sozialismus und den zentralisierten Neo-Kapitalismus, den starken Wunsch, selber über die menschlichen Bedürfnisse zu bestimmen, die tiefer reichen als der quantitative Gebrauch der Dinge: es geht also nicht um das Bedürfnis nach Autos oder Fernsehen, sondern um das Bedürfnis, sich auszudrücken, kennenzulernen, teilzunehmen, abzulehnen, zu entscheiden, um das Bedürfnis nach Wort und Tat, nicht nur nach Verdauung und Ausführung. Man muß in bezug auf diese neuen Bedürfnisse anspruchsvoll sein. Vielleicht sind sie nur ein Luxus für eine Minderheit, die immerhin das Privileg hat, Proteste und Utopien ins Feld zu führen, weil der Produktionsapparat sowieso rationell funktioniert. Dies riefe dann die antike Situation ins Gedächtnis, wo Menschen auf der Agora (heute Universität) diskutierten, während andere Menschen, Sklaven der Maschinen, das Ganze in Gang halten.

Aber wenn diese Art kultureller und sozialer Forderungen über eine Altersschicht und eine intellektuelle Kategorie hinausgeht, dann stellt sich die große Frage: Was sollen wir tun, wir, die wir völlig anders als die vorangegangenen Gesellschaften leben? Sie hatten utopische, chiliastische, revolutionäre Ziele und keine Mittel, sie zu verwirklichen. Wir, im Gegensatz, haben beträchtliche Mittel, und wir sehen, wie sich gleichzeitig die von unserer Gesellschaft angestrebten Ziele erschöpfen. Die Arbeit ist wirksam organisiert und wird gleichzeitig bedeutungslos für ganze Massen von Menschen, die zwar ihre Mühen weniger spüren, die aber keine Aufgabe mehr darin sehen. Dasselbe geschieht mit den Freizeitbeschäftigungen. Sie sind reichlicher und leichter zugänglich als früher, aber auch in Gefahr, leerer zu werden, ein zusätzliches Konsumgut, so daß Ferien bedeutet, vor einer leeren Zeit zu stehen, anstatt diese Zeit mit einer frei gewählten Betätigung auszufüllen. Es bedeutet Abstieg, wenn das Leben nur noch geliefert und nicht mehr gesucht und ausgewählt wird.

Überall sieht man einen frappanten Gegensatz zwischen dem wirtschaftlichen Wohlstand und der menschlichen Frustration, der sozialen Unbefriedigtheit. Wie Georges Bataille schrieb: „Nicht die Notwendigkeit, sondern ihr Gegenteil, der Luxus, stellt der lebenden Materie und dem Menschen ihre grundsätzlichen Probleme“<sup>6</sup>. Heute erstreckt sich eine bestimmte Art von Luxus über die Menschen-

<sup>6</sup> G. Bataille, *La part maudite*. Editions de Minuit, Paris 1949, S. 15.

massen oder wenigstens über diejenigen unter ihnen, welche an der industriellen Gesellschaft teilhaben. Wie ist es zu erreichen, daß dieser Luxus nicht lächerlich wird, sondern schöpferisch für seine Nutznießer? Das sind die Fragen, zu welchen uns nicht nur die heutige Entwicklung, sondern sehr direkt die Bibel führt. Denn Gott hat sein Volk nicht in der Unterdrückung durch Ägypten gelassen, er hat es nicht in den Entbehrungen der Wüste festgehalten, als ob er der menschlichen Sklaverei und Leiden bedürfe, damit sich der Mensch ihm zuwende. Gott hat sein Volk in das gelobte Land und in die überreiche Gesellschaft Kanaans geführt, damit es sich dort den Grundfragen stelle: der Frage nach der Hoffnung, wenn der Komfort über der Sicherheit einschläft; nach der Gerechtigkeit, wenn der Reichtum seine Augen vor der Armut verschließt; nach der Freiheit, wenn es scheint, als hätte man Befreiung nicht mehr nötig; und nach dem Glauben, wenn man sich anscheinend als seine eigene Vorsehung betrachten kann.

Die organisierte Gesellschaft, wie Bonhoeffer sie richtig gesehen hat, ist eine neue drohende Zerreißprobe für den Menschen. Vorher gab es die direkte Erprobung durch den Kampf gegen die Natur, durch den Kampf ums Dasein und um den Zusammenhalt im Elend. Jetzt gibt es die indirekte Erprobung durch den Kampf gegen sich selber, den Kampf für die Kultur, für die Kommunikation, für den Zusammenhalt in dem Wohlstand, der so sehr Einsamkeit schafft. Ich möchte jedoch damit nicht gesagt haben, daß heute die wirtschaftlichen und politischen Fragen den inneren und persönlichen Fragen weichen müßten. Denn nur eine neue Politik und eine neue Wirtschaft, die nicht allein auf der Ebene der großen und fernen Einheiten und der geheimen Experten übereinstimmen, sondern auf der Ebene der unmittelbaren und engagierten Teilnahme jedes einzelnen, können unserer rationalisierten Welt ermöglichen, nicht jene Enteignung des Menschen zu bewirken, die sich dann durch den Ausbruch von Rebellionen rächt.

Gelangen wir nunmehr zu einer neuen, beruhigenden Synthese? Würde die Teilnahme die Rebellion in Zusammenarbeit verwandeln? Wären die Randgruppen reintegriert in einen erweiterten produktiven Konsensus, wo zu den Fabriken und Büros die Kultur hinzukäme? Nichts ist weniger gewiß, denn die Flexibilität, die für eine sich schnell wandelnde Gesellschaft erforderlich ist, begünstigt in keiner Weise die Beständigkeit des einzelnen und erschwert daher sehr eine echte Zusammenarbeit, bei der niemand den anderen manipuliert, bei der auch niemand es ablehnt, sich für die anderen zu verpflichten. Oft läßt der *Konformismus* unserer Gesellschaft nur die Forderung und den Protest übrig, um eine im Verschwinden begriffene Identität zu bekunden, die in der Identifizierung mit den großen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Gruppen, denen wir angehören, unterzugehen droht. Die Situation der modernen Kultur in den organisierten Gesellschaften ist hier ein beunruhigendes Zeichen. Sie ist Diskontinuität inmitten des

Vorhergesagten, Willkür inmitten der Effizienz, an der Grenze der geistigen Vernunft inmitten der Vernunftgemäßheit der produzierenden Mechanismen. Gewiß, die Kultur hat stets durch die Vorstellungskraft gelebt und nicht durch die Wiederholung von Feststellungen. Aber früher suchte und bewirkte diese Vorstellungskraft eine mehr oder weniger versöhnende Gnade. Sie bot dem Menschen in seinem Unglück wie auch in seinem Streben eine Sicht, die ihm seinen Platz im Universum zurückgab. Heute lebt die Kultur hauptsächlich durch die Härte eines ständigen Protestes. André Malraux hat z. B. bemerkt, daß sich die Kunst, ehemals im Dienste der Religion und der Kaiserreiche, seit dem Beginn der industriellen Ära stets gegen das Bürgertum gewandt habe. Da sie den Aufstand des Menschen gegen die Macht der Dinge ausdrückt, reagiert die Kultur, als wäre die Vernunft ganz und gar auf die Seite der wirtschaftlichen Organisation übergewechselt und als müßte sie gegen diesen Verrat schreien, indem sie sich selber gewaltsam zur Anti-Vernunft macht. Es sieht so aus, als hätten die Gesellschaften, die nicht daran dachten, sich zu rationalisieren, oder es nicht vermochten, Kulturen gehabt, die die Überlegung, Versöhnung, Sublimität und die Integration des Menschen in der Welt und seiner Seele in einer allgemeinen Sicht der Welt suchen, während die industriellen Gesellschaften, die sich vervielfacht und rationalisiert haben, im Gegensatz dazu fast nur über eine Kultur der Auflehnung, des Protestes, der Herausforderung, des Übergriffes, manchmal der Zerstörung verfügen. Es besteht offensichtlich die Gefahr, daß industrielle Gesellschaft und moderne Kultur unter sich keine fruchtbaren Beziehungen erstellen können und daß der positive Konformismus der Gesellschaft nur einen negativen Anti-Konformismus der Kultur erzeugen kann.

Aber die Kultur spielt hier nur als Beispiel eine Rolle. Die Krankheit der organisierten Gesellschaft besteht nach der Ungleichheit ihres Wachstums und dem Fehlen einer überzeugenden Zielsetzung in den heftigen Reaktionen, die sie zwischen der konformistischen Angleichung der einen und dem verneinenden Protest der anderen auslösen. Die Schwierigkeit ist besonders groß, wenn die verschiedenen Generationen sich auf der einen Seite mit der Angleichung, auf der anderen mit dem Protest identifizieren, wobei eins das andere hochspielt. Mir scheint, daß dann weder diese Angleichung noch diese Rebellion überzeugend sind. Erstere gehört den Verbrauchern, letztere den Revolutionären. Beide werden durch dieselbe Gesellschaft getragen. Bleiben sie frei, nein zu sagen, wenn sie im Kreis von Produktion und Verbrauch gefangen sind, und frei, ja zu sagen, wenn sie am anderen Kreislauf von Protest und Übergriff teilhaben?

Ich habe die beiden Beispiele der Kultur und der Jugend im Rahmen der organisierten Gesellschaften erwähnt, um die dritte Bedrohung aufzuzeigen, die unsere Zukunft belastet; für die einen die Unmöglichkeit, sich auf andere Weise anzupassen als in der Konformität, d. h. in der fortschreitenden Verleugnung ihrer

eigenen schöpferischen Persönlichkeit; für die anderen die Unmöglichkeit einer anderen Weigerung als durch die Explosion, d. h. durch Bezeugung ihrer Persönlichkeit einzig und allein in aggressiver Weise. Bei den einen wie bei den anderen gäbe es also keine wahre Flexibilität, sondern die Starrheit, sei es der Angleichung, sei es der Weigerung. Wenn so eine jede Gruppe in einer ängstlichen Verteidigungsstellung oder im grenzenlosen Zorn erstarrt ist, dann also wird zwischen den beiden Gruppen der innere Riß in allen unseren organisierten Gesellschaften immer größer. So wie Bonhoeffer es gesagt hat, sie haben über die äußere Macht der Natur triumphiert, aber sie entdecken jetzt, daß sie im Innern ihrer selbst geteilt sind. Sie können die von den Dingen ausgehenden Gefahren berechnen und sich gegen diese Gefahren sichern. Sie sind schutzlos und zerbrechlich gegenüber den unvorhersehbaren Gefahren, die aus der Natur des Menschen kommen. Sie können feststellen, daß die Aufgabe unvollendet ist, ohne jedoch im geringsten zu wissen, wie sie fortzusetzen ist, denn es handelt sich nicht mehr nur darum, eine Organisation zu verbessern oder eine Produktion zu entwickeln, sondern darum, einen Protest, eine Teilnahme, eine Beziehung wiederzufinden, die ausgeschlossen waren, weil sie für den Profit der Organisation wenig vorteilhaft erschienen. Die organisierte Gesellschaft sieht sich zu einer Rückkehr zu sich selbst gezwungen, und nicht nur zu einer Flucht nach vorne auf eine noch weiter vorangetriebene Technik hin. Die Identifizierung der Rationalität mit der wirtschaftlichen und sozialen Logik ist in Frage gestellt. Die Entscheidungen sind in so weite Ferne gerückt worden und werden aus solcher Höhe getroffen, daß der einzelne trotz allem, was die Propaganda ihm über die menschlichen Beziehungen vorsagt, nicht mehr daran glaubt, daß er selbst in dieser Entscheidung ein Wort mitzureden hat. Die Ungewißheit seiner Freiheit fordert ihn dann, vor allem wenn er jung ist, zur völligen Ablehnung einer Rationalität heraus, die zwar unbestreitbar richtig, aber um so weniger überzeugend ist, als man sehr gut die Ungleichheiten sieht, die sie hervorruft, und sehr schlecht die Ziele erkennt, die sie verfolgt. Die Krise der Verbrauchergesellschaft, die das heutige Produkt der organisierten Gesellschaft ist, besteht in dem tiefen Gefühl des Verfalls der Freiheit inmitten der mechanischen Ausweitung des Wohlstandes.

### *Apokalypse und Zivilisationen*

Die geläufigen Antworten auf diese Krise der Zivilisation sind bekannt. Sie scheinen mir in zwei Richtungen zu laufen. Die einen denken, wir erleben da nur vorübergehende Zusammenstöße. Der technische Fortschritt wird über seine relativen Nachteile triumphieren. Da er in unbegrenzter Weise die Mittel vervielfacht, wird er ein verstärktes Gefühl der Vielfältigkeit der Auswahl gewähren.

Die Expansion wird die günstige Voraussetzung für die Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit, der persönlichen Kultur und der Flexibilität des Menschen sein. Sie wird erlauben, daß die Nachzügler durch einen entschiedeneren Einsatz der Ausgleichsmechanismen aufholen können. Da der Fortschritt sich auf industriellem Gebiet durchzusetzen vermochte, wird er es auch in sozialer Hinsicht tun, z. B. indem neue Solidaritätssteuern erhoben werden, ohne daß jedoch die Konkurrenz gebrochen wird, die die entscheidende Grundlage des Profits ist. Es wird fruchtbare Spannung bestehen zwischen der fortgesetzten Produktion von Reichtum und der Verpflichtung, diesen unter die Gesamtheit der Gesellschaft zu verteilen. Außerdem wird der Fortschritt den Menschen sein Leben lang flexibel erhalten, begabt mit einer neuen Weisheit der Lebensalter, welche die alte Folge — Heranbildung in der Jugend, Produktion im Erwachsenenalter, Ruhe im Alter — durch eine ständige Weiterbildung ersetzen wird. Diese wird dafür sorgen, daß die Ausbildungszeit sich nicht zu sehr in die Länge zieht, daß das Erwachsenenalter nicht zu sehr von Arbeit überlastet ist und daß das Alter nicht in dem Maße sinnlos wird, wie man es biologisch verlängert und berufsmäßig nicht mehr nutzt. Der technische Fortschritt wird auch wieder eine sinnvolle Arbeit erlauben, deren ständig sich wiederholender Teil von Maschinen übernommen wird. Er wird eine erfülltere Freizeit in dem Maße ermöglichen wie die Kultur, die dann so allgemein geworden ist, wie die Ausbildung den Menschen auf die freie Zeit ebenso vorbereiten wird wie auf die Zeit der Arbeit. Schließlich und vor allen Dingen wird dieser Fortschritt dem Menschen zu der Erkenntnis verhelfen, daß weder wirtschaftliche noch politische Betätigungen Ideologien hervorbringen sollen. Bescheidener gesagt: er gibt Möglichkeiten, die danach jeder, gemäß seiner persönlichen Überzeugung, erfüllen kann. So schafft er Gesellschaften, die äußerlich weniger integriert, aber nach innen personeller sind als die Gesellschaften von früher, wo jedermann, wenigstens zum Schein, der vorherrschenden Überzeugung beistimmen mußte, ob diese nun religiöser, nationalistischer oder ideologischer Art war. Eine Vielfalt der Meinungen wird also das legitime Ergebnis der organisierten Zufriedenstellung sein.

Sagen wir, es handele sich hier um die *liberale* Ansicht. Sie müßte, um standzuhalten, um sich herum und in sich selbst einen ausreichenden Konsensus erwecken, und zwar durch ihr eigenes Handeln, damit unsere Zivilisation im Namen dieser wirksamen Produktion, um die so viele andere Gesellschaften sie hier beneidet haben, ihre anderen Fragen zum Schweigen bringt. Aber wie kann man sich auf diesen Konsensus verlassen, wenn man sieht, daß die Verbrauchergesellschaft nicht nur unfähig ist, die zwei Drittel der Welt wirksam zu unterstützen, die nicht von ihrem Fortschritt profitieren, sondern daß sie sogar innerhalb ihrer selbst Ungleichheit, Rebellion und Unzufriedenheit entwickelt, die in ihrer Ablehnung ebenso extremistisch sind, wie die Gesellschaft selbst sich in ihrer tech-

nischen Funktion für vollkommen hält. Gibt es denn hier genügend innere Kraft, das zu tun, was man sich mit Worten verspricht? Oder besteht hier nicht ständige Angst davor, diese wirtschaftliche Maschinerie in Schwierigkeiten zu bringen, so daß man ständig auf die sozialen und kulturellen Ziele verzichtet?

Die Antwort der klassischen Revolutionäre ist radikaler. Seit dem Aufkommen des *Marxismus* wird das Übel darin gesehen, daß ausbeuterische Minderheiten die wirtschaftliche und damit auch die politische Macht an sich gerissen haben und auf innerstaatlicher Ebene die Güter der Gesellschaft oder auf internationaler Ebene die Reichtümer des Planeten zu ihrem Vorteil abzweigen. Aus diesen Minderheiten entstehen die Kapitalisten, die Imperialisten, die die menschliche Gemeinschaft in zwei unversöhnliche Lager spalten und die den Anbruch des Reiches der Freiheit verhindern, welches das Reich der Notwendigkeit ersetzen wird, von dem Marx sagte, es bedeute das Ende der Entfremdung, nicht nur zwischen Arbeit und Kapital, sondern auch zwischen dem handwerklichen und intellektuellen Leben, zwischen Männern und Frauen, zwischen Produzenten und schöpferisch Tätigen. Marx hätte zweifellos hinzugefügt: zwischen den Generationen, wenn er in unserer Zeit gelebt hätte und nicht in der seinen, wo sich die Frage der abhängigen Jugend und einer verlängerten Jugendzeit nicht stellte. Hier ist die Hoffnung konzentriert, radikalisiert: die Macht der Monopolkapitalisten brechen, um jedem und allen die Arbeitserträge, die Bodenschätze, die gemeinschaftliche und persönliche Identität zurückzugeben. Spannungsgeladener ist diese Sicht, gewaltsamer, aber auch beruhigender als die vorhergehende, denn eine genaue Umkehrung der Strukturen und nicht mehr nur eine korrigierende Entwicklung, wird in naher oder ferner Zukunft die Ursachen der Krise beseitigen. Damit diese zweite Aussicht standhielte, müßte man sicher sein, daß diese Analyse und diese Sprache auch wirklich die Zukunft der industriellen Gesellschaften und nicht öfters nur deren Vergangenheit betreffen. Man müßte sicher sein, daß in der neuen Gesellschaft, nachdem das strukturelle Übel einmal beseitigt ist, auch neue Menschen entstehen. Nun weiß man aber, daß heute der *Marxismus* in der ganzen Welt in einer Auseinandersetzung steht, die für jeden, der ihn vor nur zwanzig Jahren untersucht hätte, erstaunlich wäre, einer Auseinandersetzung über die Erneuerung des Menschen, die sich gleichzeitig mit dem Wechsel der Strukturen vollziehen muß und nicht nur als dessen sichere Folge dargestellt werden darf. Auch hier fehlt die innere Freude. Das Kulturelle, man sagt nicht das Geistige, muß mit dem Wirtschaftlichen zusammengehen, wo man doch im allgemeinen den sogenannten Vertretern des Idealismus vorhielt, daß sie sich zuviel damit befaßten, den Menschen zu ändern, während doch die Produktionsweise von sich aus diese Veränderung nach sich ziehen sollte, und zwar durch die Unterdrückung des Egoismus, der mit der kapitalistischen Produktionsweise verbunden ist. Diese zweite Antwort erscheint uns also weniger zukunftssicher, als

sie selber von sich behauptet, und sie beachtet das Problem der inneren Kraft des Menschen viel stärker, als man es gemeinhin von ihr sagt.

Der Bonhoeffer-Text, den ich zitiert habe, spricht von der inneren Kraft der Seele, die den organisierten Gesellschaften fehlt und ihnen daher nicht erlaubt, dem Konformismus der Mechanisierung zu widerstehen, wie sie ehemals geholfen hat, inmitten der Naturkatastrophen auszuhalten. Aber das Wort Seele ist zweideutig. Handelt es sich um einen individualisierenden Abstand, den man von der Herrschaft der Massen nimmt? Handelt es sich darum, die Bedrängnisse zu verachten im Namen eines innerlichen Himmels, den man sich trotz äußerlicher Ängste heiter bewahrt hat? Mit all diesen Bedeutungen des Wortes Seele riskiert man, viel Unheil anzurichten. Die Seele wird ein mehr stoisches als christliches Asyl, eine platonische Ausweichmöglichkeit, die der biblischen Inkarnation entgegengesetzt ist. Wenn wir von innerer Kraft sprechen, muß es sich um eine umfassende Überzeugung handeln, die der Gesamtheit der Gesellschaft helfen kann und nicht nur einigen erlaubt, sich aus ihr in ihren Privathimmel zurückzuziehen. Es gibt keinen dritten Weg, der von sich behaupten könnte, es besser zu machen als der Reformismus, der sich der Tragik verschließt, oder als die Revolution, die die Probleme vereinfacht, indem sie alle Schwierigkeiten auf einen Sündenbock konzentriert, der leicht zu bestimmen und zu bekämpfen ist. Die innere Kraft ist die Fähigkeit, wo auch immer man lebt (in liberalen oder marxistischen Ländern), in die Spannungen der Gesellschaft einzutauchen, ohne darin zum Lügner zu werden oder sich der Resignation zu ergeben.

Sagen wir es klar: Die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft hat keine Lösungen gebracht, hat aber die Erfordernisse deutlich gemacht. Man hat dort wenig von den christlichen Grundsätzen gesprochen, welche die Gesellschaft leiten können, ob das nun die alten Lehren der Schöpfungsordnung oder des Naturrechtes betrifft oder sogar die neue Lehre von der verantwortlichen Gesellschaft. In Genf wurden wir hineingestoßen in die Identifikation mit der Welt und befragt über die Identität Gottes, der ohne Unterlaß durch uns diese Welt neu erschaffen will, der wie am ersten Tag gegen das drohende Chaos ankämpft und am letzten Tag die Falten im alternden Angesicht der Gesellschaft und der Erde glätten wird. Unsere Welt hat zum Teil ihre Unordnungen durch wirksame Organisation bewältigt. Sie entdeckt heute mehr und mehr die neuen Bedrohungen, die diese für den Menschen mit Zwang verbundene Organisation schafft. Der Mensch profitiert von ihr, ohne darin ein Gefühl der Erfüllung zu empfinden. Er hat einen Profit. Er hat aber keine Gemeinschaft und wenig Personalität.

Christsein heißt, sich in die Bewegung Jesu Christi hineinnehmen zu lassen, heißt, ebenso wie er sich mit den wirklichen Fragen unserer Zeit zu identifizieren. Für Jesus Christus waren es die Fragen der Gesellschaft in Palästina: die religiösen und moralischen Kasten, die zwischen der verzweifelten Gewalt der einen

und der konformistischen Gewaltlosigkeit der anderen blockierte Geschichte, die „Notablen“ ohne wirkliche Autorität und die Massen ohne klare Überzeugung, eine Welt, die sich um ein fernes und abstraktes Entscheidungszentrum dreht, das in Rom gelegen ist, eine Kirche, die den früheren Zeiten mit Bedauern nachhängt oder sich in ein apokalyptisches Fieber stürzt. Jesus, fleischgewordener Gott, gehörte in diese Zeit, nicht etwa, weil er ein ideales Programm brachte, sondern weil er einen wirklichen menschlichen Zusammenhang wiederherstellte zwischen all denen, die durch die zwingenden Einflüsse und Strukturen seiner Epoche in entgegengesetzte Lager entzweit und von ihrer eigenen Gerechtigkeit unumstößlich überzeugt waren. Für uns heute sind es die Fragen der Konflikte zwischen der Organisation und der aus ihr entstehenden sozialen Ungleichheit, die Fragen der industriellen Wirksamkeit und der Frustration mit dem aus ihr erwachsenden kulturellen Protest, die Fragen der Konflikte zwischen dem Gerede der Reformen und den romantischen Ideen der Revolutionäre und auch der größeren Konflikte zwischen den Mächten, die nicht an das Wort glauben, sondern nur an ihre Macht, und die erst dann vor dieser Macht Angst bekommen, wenn sie zu groß wird. Sich mit all diesem identifizieren heißt nicht, ein abstraktes Programm formulieren, sondern in der Nachfolge Christi versuchen, eine Gemeinschaft wiederherzustellen, eine Gemeinschaft nicht nur der vorsichtigen Kompromisse, sondern bewußten, von der klaren Erkenntnis der Gegensätze ausgehenden Versöhnung.

Sich in die Bewegung Jesu hineinnehmen zu lassen, heißt auch, inmitten der Identifizierung mit der Welt die Kenntnis der Identität Gottes leben. Denn diese ist schließlich der Grund und die Sicherung unserer eigenen Identität. Wenn Gott mit dem Lauf der Welt verwechselt würde, wer könnte dann heute dieser Welt, anders als in einer wortreichen Illusion sagen: „Siehe, ich mache alles neu!“ Das Neue wird jeden Tag von Gott in dem Alten, das fortbesteht, geschaffen. Aber verstehen wir, die Neuschöpfung der Welt durch Gott zu leben, oder ziehen wir unsere religiösen Fatalitäten vor? Gott spricht nicht von einer Seele, die vor Beschmutzungen bewahrt wird, sondern von einem Körper, dessen Wunden geheilt werden, von einer Gemeinschaft, die den Auftrag hat, das zu zerstören, wovon sie zerstört wird, von einem Universum der Brüderlichkeit, das aufgerufen ist, nicht nur zu produzieren, sondern auch zu erkennen. Das Reich Gottes bleibt die Utopie der Zivilisation, eine Utopie, die in der Geschichte begonnen hat, die den Menschen zum Träger hat und den Kosmos als Verheißung. Wenn das Reich Gottes aus den Menschen geboren wird, riskiert es Enttäuschung in dem Maße, als es sich in seinem Werden als das Nicht-Reich dessen entdeckt, was man erwartet. Wenn es von Gott begonnen und gewollt und bereits teilweise in Jesus Christus sichtbar geworden ist, so entgeht es, scheint mir, dieser Enttäuschung,

denn Er hat uns niemals, weder am Kreuzigungstag noch nach der Auferstehung, über den Realismus seines Weges getäuscht.

Die Organisationsgesellschaft benötigt keinen Zusatz an Seele, kein geistliches Aroma, das fähig wäre, ihre materiellen Produktionen zu vervollständigen. Was sie braucht, ist eine innere Kraft, um sich selbst an den krebsartigen Geschwüren zu operieren, zu denen sich die wachsenden Ungleichheiten außerhalb und innerhalb ihrer selbst, das Fehlen einer Zielsetzung auf lange Sicht neben der rein quantitativen Vorherrschaft der Dinge entwickelt haben und zu denen schließlich das Beharren jedes einzelnen auf seiner defensiven Erfahrung oder seiner aggressiven Revolte gehört. Es gehört viel Kraft dazu, sich selbst zu operieren. Im allgemeinen überläßt man anderen die Aufgabe des Zerstörens. Aber die Gewaltanwendung gegen sich selbst, das ist gerade in der äußerlich fähigen und innerlich schwachen Organisationsgesellschaft die Frucht der Gegenwart Gottes in jeder Person und in seiner Kirche, die dazu aufgerufen ist, vorzuleben und in die Wirklichkeit umzusetzen, was sie der Welt predigt.

Denn die Kirche ist keine Gesellschaft religiöser Beharrlichkeit. Sie ist der Leib Jesu Christi, „des Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (Kol. 1, 15), dessen, in dem die Welt geschaffen und neugeschaffen worden ist. Deshalb ist die Kirche nicht das Gegenüber der Gesellschaft, weder im konformistischen noch im aggressiven Sinn. Sie ist die Gesellschaft selbst, aber so, wie Gott sie neu haben will. Durch die Inkarnation in der Wirklichkeit gehalten, durch die Auferstehung auf das Reich Gottes zustrebend, ist die Kirche von Gott beauftragt, der Welt den Beginn ihres eigenen Heilwerdens zu zeigen. Die Kirche ist so inmitten der Welt das Gegen=Modell zu deren Schicksalsverhaftetheit. Hier ist die soziologische Kenntnis unserer Zivilisation von Wichtigkeit. Sie ist es zu einem guten Teil, die es der Kirche ermöglichen kann, als bedeutsames Gegen=Modell für die Gesellschaft, in der sie lebt, zu existieren. Die Soziologie wird so zum Aufruf, die Ekklesiologie zu reformieren. In diesem Fall zieht sich die Kirche nicht aus der Welt zurück, auch wenn sie sich mit sich selbst beschäftigt. Sie hofft, daß Gott der Welt über sie sagen könnte: „Komm und sieh!“

Ich werde also nicht damit schließen, daß ich von seiten der Kirche der Gesellschaft vorschreibe, welches ihre neuen Gemeinschaftsformen sein müßten, denn, wie wir alle wissen, besteht die Moral darin, daß man redet, ohne viel zu tun, aber das Evangelium besteht darin, daß man handelt, ohne viel zu reden. Ich werde vielmehr genau die Fragen, deren Vorhandensein in unserer Gesellschaft wir festgestellt haben, an die Kirche und für die Kirche stellen. Sind wir eine Gemeinschaft, in der sich für die Welt die Schönheit, die Frische, die Fülle ankündigt, die Offenbarung 21 der Profanität der Erde mit solcher Genauigkeit zuschreibt, wenn sie endlich vor dem Angesicht ihres Gottes steht? Die „Kinder dieser heutigen Welt“ sind die aufmerksamen Wächter der „Kinder des Lichts“.

Die Industriegesellschaft dient heute der kirchlichen Gesellschaft als Ankündigung und Ermahnung.

1. Ist die Kirche als Gegen-Modell für das Heilwerden der industriellen Gesellschaft eine Gemeinschaft, in der es keine *vom Wachstum Vergessenen* gibt, weder in theologischer noch in kirchlicher noch in ökumenischer Hinsicht, wo der Funktionalismus der einen nicht das Randsiedlertum der anderen verursacht, wo die Spezialisten sich nicht immer weiter von den Disqualifizierten entfernen, wo niemand jemals zurückbleibt? Denn derjenige, der sich für den Ersten hält, wird der Letzte sein, eine Gemeinschaft, in der der kleine Mann genauso interessant ist wie der an der Spitze, nicht, weil es gut tut, so etwas zu sagen, sondern weil es offensichtlich im Leben und im Glauben wahr ist. Ist die Kirche eine Gesellschaft der ganzen Erde, in der das Wachstum der einen nicht die Unterentwicklung der anderen verursacht? „Der ganze Leib“ vollbringt „durch alle sich unterstützenden Gelenke zusammengefügt und zusammengehalten, nach der jedem einzelnen Gliede zugemessenen Wirksamkeit das Wachstum des Leibes zu seiner eigenen Auferbauung in Liebe“ (Eph. 4, 16).

2. Ist die Kirche als Gegen-Modell für das Heilwerden der industriellen Gesellschaft eine Gemeinschaft, in der es *mehr Zielsetzung als Organisation* gibt, mehr Inhalt zum Weitergeben als Mittel, diesen Inhalt mitzuteilen, wo die erste Sünde die Leere ist und die zweite die Langeweile, wo Gemeinde und Gottesdienst nicht geschlossene Kreise von Produktion und Konsum sind, sondern offene Kreise von Aufnahmebereitschaft und schöpferischer Kraft? Ist die Kirche eine Gesellschaft der ganzen Erde, in der die Quantität weder die Gemeinschaft noch die Persönlichkeit tötet? „Und als der Tag des Pfingstfestes endlich da war, waren sie alle an einem Ort *beisammen* . . . Und es erschienen ihnen Zungen, die sich *zerteilten*, wie von Feuer, und es setzte sich auf jeden unter ihnen“ (Apg. 2, 1 und 3).

3. Ist die Kirche als Gegen-Modell für das Heilwerden der industriellen Gesellschaft eine Gemeinschaft, in der jeder *äußerst flexibel* bleibt, fügsam und fest gegenüber Gott und den Menschen, wo niemand einen versteckten Konformismus oder grundsätzlichen Negativismus hegt, wo die Einstellung auf die zu durchlebenden Konflikte größer ist als die Furcht vor den zu erkennenden Schwierigkeiten oder die Verzweiflung über die zu reparierenden Risse? Ist die Kirche eine Gesellschaft der ganzen Erde, in der man vom Kompromiß zur Versöhnung gelangen kann, wenn es wahr ist, daß zwischen beiden immer etwas steht, das dem Kreuz mehr oder weniger entspricht? „Und euch, die ihr einst ferngehalten und durch die Gesinnung in den bösen Werken Feinde wart, hat er jetzt trotzdem versöhnt vermöge seines Fleischesleibes durch den Tod“ (Kol. 1, 21–22).

Was die Kirche nicht selber lebt, sollte sie sich hüten, der Welt vorzuschlagen. Aber hier ist Selbstkritik nicht besser als Selbstrechtfertigung. Gott selbst läßt uns demütig unser Versagen und unsere Unbeweglichkeit erkennen gemäß der Ermahnung seiner Hoffnung für die Kirche und für die Gesellschaft. Für uns als Glaubende ist Gott unsere Identität, die Welt unsere dienende Identifizierung. Die Kirche ist der Ort, wo sich diese Identität und diese Identifizierung überschneiden, damit wir die Zukunft dieser Welt nicht in einer skeptischen Neugierde, sondern in einer tätigen Hoffnung leben können, als Teilnehmer an der ständigen Neuschöpfung aller Dinge durch Gott den Vater, in seinem Sohn Jesus Christus, durch die Kraft des Heiligen Geistes.

## Theologie und planende Vernunft

VON CHRISTIAN WALTHER

Die Planung, d. h. der rational kontrollierte Ausgriff in die Zukunft, spielt eine zunehmend größere Rolle. In allen Sparten der Politik wird die künftige Entwicklung von Planungskonzeptionen geleitet und wenigstens bis zu einem gewissen Grade reguliert. Je mehr man sich in den Kirchen über deren Rolle in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Gedanken macht, um so unausweichlicher kommt man auch hier mit der Planung in Berührung. Schon auf der Weltkonferenz von 1966 klang diese Thematik in ökumenischen Kreisen an. Sie stand auch im Hintergrund der Erwägungen, die auf der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala zu den wirtschaftlichen und politischen Entwicklungsnotwendigkeiten in unserer Zeit angestellt wurden<sup>1</sup>.

Eine eigentliche und umfassende theologische Durchführung der Planungsproblematik steht allerdings noch aus. Erste Ansätze dazu finden sich aber schon in der gegenwärtigen evangelischen Sozialethik, so vor allem bei A. Rich<sup>2</sup>. Zwar grenzt er seine Untersuchung auf die Wirtschaftsethik ein, indem er die beiden Ordnungskonzeptionen der freien Marktwirtschaft und der Planungswirtschaft einem kritischen Urteil unterwirft. Der daraus dann aber abgeleitete Satz, daß eine christliche Ethik der Mitmenschlichkeit „je und je in kritischer Prüfung Freiheit und Bindung in ein sich gegenseitig bedingendes und so auch begrenzendes Verhältnis“ zu bringen habe<sup>3</sup>, eröffnet bereits einen breiteren Horizont, in dem die Planungsproblematik gesehen werden muß. Sofern der Begriff der

Planung auch für die Grenzen steht, innerhalb deren Freiheit aktiv werden soll, geht es eben nicht mehr einfach darum, Freiheit und Planung theologisch als einander ausschließende Gegensätze zu betrachten. Damit ist dann aber ein Thema aufgenommen, das in der Sozialethik noch keineswegs die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Daran mag nicht zuletzt die Vorherrschaft eines personalistisch verstandenen Freiheitsbegriffes schuld sein, innerhalb dessen Grenzen kaum ein Ansatz gefunden werden konnte, dieses Thema überhaupt in den Blick zu nehmen. Auch die bloße Situationsethik mit ihrer kritischen Zuwendung zum Status quo ist dazu noch nicht eigentlich geeignet. Daß menschliche Freiheit und Wohlfahrt jedoch geplant werden müssen, daran besteht heute kaum noch irgendein ernsthafter Zweifel<sup>4</sup>.

Wo aber liegt der theologisch-sozialethische Ansatzpunkt für ein tiefergreifendes Verständnis dieser eigentümlichen Dialektik von Freiheit und Planung, die gegenwärtig überall in den politischen und gesellschaftlichen Veränderungsprozessen sichtbar wird? Liegt er in jener futurologischen, aktionsorientierten Betrachtungsweise, zu der eine neue und radikal verstandene Eschatologie gegenwärtig anleiten will? Oder weist diese Dialektik auf eine neue Beziehung von theologischem Denken und planender Vernunft hin? Bei diesen Fragen handelt es sich nicht um eine bloße innertheologisch-akademische Auseinandersetzung. Vielmehr geht es um die Frage nach der Funktion der Theologie in den Wandlungsprozessen unserer Zeit überhaupt. Welcher Art diese Funktion jedoch ist, läßt sich noch nicht an den mannigfachen Ansprüchen ablesen, die von der Theologie gegenüber der Gesellschaft geltend gemacht und sozialethisch-normativ formuliert werden. Vielmehr wird sie nicht anders geklärt werden können, als daß auf die Gesellschaft gerichtete theologische Sätze rational durchsichtig gemacht werden. D. h., daß sie nicht einfach nur aus der Subjektivität des Glaubens im Gegenüber zur Gesellschaft erklärbar sind, sondern selbst auch die objektiven Bedingungen sozialen Geschehens und seiner Entwicklung reflektieren und darin den geschichtlichen Zusammenhang von theologischem Denken und eben diesem Geschehen sichtbar machen.

## I.

Soll nun theologisch auf die planende Vernunft reflektiert werden, dann wird es zunächst hilfreich sein, sich einigen Daten zuzuwenden:

1. Innerhalb der bisherigen sozialethischen Diskussion wurde lediglich auf die Planung im Zusammenhang von Planwirtschaft Bezug genommen<sup>5</sup>. Aber der Begriff der Planung hat heute größere Dimensionen angenommen. Vor allem die Kirchen wurden mit diesen Dimensionen durch das Auftreten der sogenannten Dritten Welt in der internationalen Politik als aber auch im ökumenischen Be-

reich konfrontiert. Das 20. Jahrhundert mit seiner globalen Bewußtheit und Solidarität stellt einen neuen Kontext dar für die Planung. Nationale Probleme sind zu internationalen geworden; nationale Armut ist nicht länger mehr eine bloß hinterwäldlerische Angelegenheit, sondern wird zunehmend zu einer schweren Bürde des internationalen Gewissens. Was nun die Dritte Welt im besonderen charakterisiert, ist das Bewußtsein ihrer Solidarität in Armut, die niedrigen Lebensstandarde, die Differenz zwischen öffentlichen Diensten und der Gegenwart aller jener Elemente, die charakteristisch sind für Unterentwicklung. Daraus sind revolutionäre Strömungen in der Dritten Welt hervorgegangen als Reaktionen gegen einen Prozeß sozialer Disintegration mit dem Ziel, die nationale Einheit nicht nur im wirtschaftlichen Sinne wiederherzustellen<sup>6</sup>.

Innerhalb dieses neuen Kontextes steht der Begriff der Planung für einen programmatischen Versuch, den Geist des Strebens nach nationaler Selbständigkeit in einer Welt zu beschreiben, die von internationalen Abhängigkeiten gekennzeichnet ist. Der Begriff nationale Selbständigkeit darf aber auch in diesem Zusammenhang nicht zu eng gefaßt werden. Er schließt auch das Suchen nach Integrität in der Weise einer erkennbaren kulturellen Identität oder einer wirkungsvollen Gegenwart in internationalen Angelegenheiten mit ein. Die Gelegenheit und der Ansatzpunkt für dieses Suchen nach Identität ist das Bewußtsein, von der Ganzheit des Lebens entfremdet zu sein.

2. In einem weiteren Sinne weist der Begriff der Planung auf grundlegende Veränderungen im Verhältnis von Wissen und Macht hin. In abgekürzter Form kann man sagen: Wissen drängt darauf, praktikabel zu werden und die Welt zu verändern. Obwohl auch heute nichts über den fragmentarischen Charakter menschlichen Wissens hinwegtäuscht, sind doch die Kenntnisbereiche wesentlich erweitert worden. Das gilt sowohl für die Welt des Organischen und Anorganischen, als aber auch für die Bereiche des menschlichen Zusammenlebens. Das Wissen um die hier geltenden Sachgesetze verleiht eine neue Macht. Der Mensch kann ändernd in die Natur und die Gesellschaft eingreifen. Planung bedeutet in dieser Beziehung den Entwurf „rationaler Direktiven“ für ein in die Zukunft ausgreifendes und sie gestaltendes Handeln<sup>7</sup>. In dieser Beziehung hat es jede Form des Fatalismus oder Geschichtsdeterminismus (auch die seiner theologischen Spielarten) überholt. Die heutige Menschheit hat ein neues Weltbewußtsein entwickelt, das nicht von der Konzeption unwandelbarer Ordnung ausgeht, sondern in dem Freiheit und Verantwortung für die ständige Gestaltung der Lebensbezüge und ihrer Zukunft die beherrschenden Elemente sind. Das schließt eine fatalistische Einstellung aus und die Notwendigkeit zur Planung ein. „An die Stelle einer passiven und kontemplativen Haltung, die sich nur ein Bild von Menschen und Dingen macht, entwickeln wir jetzt eine Haltung des aktiven Zugreifens und Eingreifens. Diese neue Haltung spiegelt sich in dem ihr ent-

sprechenden Denken, in Aufgaben und Funktionen, das nach und nach die herkömmlichen Denkweisen zurückdrängt“<sup>8</sup>.

Allerdings melden sich Zweifel an den moralischen Kräften, die durch die Erkenntniserweiterung zuwachsender Macht auch sinnvoll, d. h. im Sinne der Sicherung der Freiheit und der Förderung des Lebens, einzusetzen. In dieser Beziehung weist man auf die Wahrheitsmomente christlicher Apokalyptik hin. Es scheint so, als seien „die apokalyptischen Visionen zu Erfahrungstatsachen geworden. Wir können den Antichrist sehen, der die schönsten Verheißungen des Menschen zu seinem Verderben wendet und seine ganzen Hoffnungen dazu benutzt, ihn zu versklaven. Wer von uns hat noch nicht – und wäre es auch nur in einem Alptraum – das erschütternde Wissen um jenen Augenblick der glühenden Wolke und des tödlichen Regens empfunden, jenen unwiderruflichen Augenblick, in dem uns ein machttrunkener Diktator, ein schießwütiger Oberst oder einfach eine falsche Deutung eines Flimmerns auf einem Radarschirm zur Selbstvernichtung treiben wird!“<sup>9</sup>

Beide zuvor berührten Tatbestände weisen darauf hin, daß sich der Charakter der Planung grundlegend gewandelt hat. Planung ist zu einer das Gesellschaftsgeschehen kontrollierenden und regulierenden Technik geworden. Als diese wirkt sie eigentümlich zwiespältig. Sie weist ihrerseits auf die emanzipative Freiheit zurück, die der Mensch gegenüber der Welt gewonnen hat und die er ihr durch ihre beständige Gestaltung immer wieder abringen muß. Hierin liegt der Grund, nicht nur für ein Abheben von der Vergangenheit, was sich dann als ständiges, auf Neuerungen bedachtes Experimentieren konkretisiert; sondern diese emanzipative Freiheit setzt aus sich selbst auch den planerischen Ausgriff in die Zukunft hinaus<sup>10</sup>. Sodann aber steht der Planungsbegriff immer auch in der Gefahr, totalitär interpretiert zu werden und dadurch gerade die Freiheit, in der er gründet, zu bedrohen<sup>11</sup>. Gegen diese Möglichkeit richtete sich bereits der klassisch-liberale Einwand, der Planung überhaupt als einen nicht zu rechtfertigenden Eingriff in menschliche Belange betrachtete. Die Theologie ihrerseits sieht sich heute mit der Planung als einem zwar globalen, aber keineswegs eindeutigen Phänomen, konfrontiert. Wie soll sie sich ihm gegenüber einstellen?

## II.

Verfolgt man im besonderen die gegenwärtigen Bemühungen, aus einer Stagnation im Verständnis der Eschatologie herauszukommen, in das eine Vermittlungs=Eschatologie geführt hat, dann eröffnet sich hier ein Ansatz für die theologische Reflexion auf die Planungsproblematik<sup>12</sup>. Das Charakteristische der Vermittlungs=Eschatologie besteht darin, die Gegenwart und die Zukunft des Heils mit Hilfe neutralisierender Bestimmungen eines »sowohl=als=auch« oder »weder-noch« zu umschreiben. Dagegen richtet sich jetzt die Kritik<sup>13</sup>. Sie reflektiert

tiert vor allem die Frage nach der Zukunft, und zwar so, daß die Zukunft selbst einmal als Grund christlicher Hoffnung zu einer geschichtlich=dynamischen Kraft wird, zum anderen aber auch zu dem Raum, in den hinein sich das Handeln der Christen zu erstrecken hat. Im wesentlichen ist es die Intention dieser Kritik, die praktisch-normative Bedeutung der Eschatologie für ein die Gesellschaft in die Zukunft hinein veränderndes Handeln sichtbar zu machen. Die Erfüllung der christlichen Hoffnung wird demzufolge nicht mehr als ein Fatum nur abgewartet werden können, sondern sie wird auch zu einem Handlungsziel im Rahmen dessen, was geschichtlich möglich ist. „Die Aussicht auf diese Zukunft aus Gott eröffnet schon hier einen offenen Raum der Veränderung und der Freiheit, der in Verantwortung und Zuversicht gestaltet werden muß. Durch die Auferstehung Christi und erweckter Hoffnung wirkt die Zukunft Gottes in die Gegenwart hinein und macht die Gegenwart geschichtlich“<sup>14</sup>.

Was sich hier als Basis für eine Verbindung von theologischem Denken und aktionsorientiertem, planerischem Angriff in die Zukunft herauskristallisiert, ist ein neues eschatologisch=geschichtliches Bewußtsein. Es ist näherhin das Bewußtsein von der durch die Heilstat Gottes in Christus in Bewegung gesetzten und gehaltenen Geschichte, die wesenhaft noch nicht zum Ende gekommen und darum in die Zukunft hinein offen gehaltene Geschichte ist. An der Gestaltung dieser Zukunft bekommt die Hoffnung des Glaubens aktiven Anteil. Die Voraussetzung dafür ist aber, daß sie sich nicht vor der konkreten Geschichte verschließt, sondern an ihrer Erfahrung teilhat. Die Hoffnung bewahrt geradezu darin ihre Offenheit für die Zukunft, daß sie sich durch jene Erfahrung in Anfechtungen, Zweifel und Leiden an der Unerlöstheit und Widersprüchlichkeit geschichtlichen Daseins führen läßt; und sie ist nur so gehorsame Nachfolge des Christus<sup>15</sup>.

Die allgemeine Erfahrung von Geschichte hat nun in einer zweifachen Hinsicht das geschichtliche Bewußtsein in der gegenwärtigen Eschatologie mitgeprägt:

1. Es ist das Bewußtsein von der Dynamik der Geschichte. Dynamik bedeutet in diesem Zusammenhang, daß die Geschichte nicht mechanisch abläuft, vielmehr wird sie als der Bereich verstanden, in welchem ständig neue schöpferisch=verändernde Bewegungen stattfinden<sup>16</sup>.

Mit dieser Sicht geschichtlicher Dynamik verbindet sich zugleich aber auch das Bewußtsein von der Krisis der Geschichte<sup>17</sup>. Dieses Bewußtsein erstreckt sich auf die Erfahrung, an einer Zeitwende zu stehen. Damit ist einerseits die Distanz zur Vergangenheit mitgesetzt. Seit der Aufklärung wird diese Distanz als Befreiung verstanden, weil der Zwang, sich dem Absolutheitsanspruch der Tradition unterwerfen zu müssen, durch ein die Tradition relativierendes Denken fortfällt. Sodann aber vermittelt die Krisis der Geschichte darüber hinaus das Bewußtsein, nicht mehr von einer unwandelbaren Ordnung umschlossen zu sein. Man findet sich auf einen schwankenden Boden gestellt, auf dem alles unsicher

geworden ist, nicht nur die Traditionen, sondern auch die das menschliche Zusammenleben regulierenden und stabilisierenden gesellschaftlichen Institutionen. K. Jaspers hat diese Situation auf dem Hintergrund des „epochalen Bewußtseins“ analysiert, wie es sich seit dem 16. Jahrhundert entwickelt hat. Ihm ging es dabei in besonderer Weise um die Klärung jener „merkwürdigen Doppeltheit“ im modernen geschichtlichen Bewußtsein, die sowohl „im Glauben an die Möglichkeit einer irdischen Vollendung“ als aber auch in einem speziellen „Gefühl der Ohnmacht“ ihren Ausdruck gefunden hat<sup>18</sup>.

Das Bewußtsein von der Krisis der Geschichte hat zu zwei gegensätzlichen Konsequenzen geführt. Vor allem in der von J. Burckhardt vertretenen Geschichtsphilosophie findet sich eine deutliche Unsicherheit in bezug auf die Einstellung zur Zukunft. Das führte schließlich zu der Ausklammerung der Zukunftsfrage schon aus dem methodischen Ansatz des Geschichtsstudiums. Statt dessen greift eine Einschränkung auf die Vergangenheit und Gegenwart Platz, um so „unsere Freiheit mitten im Bewußtsein der enormen allgemeinen Gebundenheit und des Stromes der Notwendigkeiten“ zu finden<sup>19</sup>.

Eine gegenläufige Konsequenz zeichnet sich jetzt im eschatologischen Denken der Gegenwart ab. Nicht die Flucht vor der Zukunft gestattet es sich, sondern es will gerade die Geschichte zum Problem der Zukunft machen<sup>20</sup>. Die Krisis der Geschichte wird darum positiv als Bedingung der Möglichkeit einer „revolutionären Freiheit“ interpretiert, „um sich dem Neuen der Zukunft unvoreingenommen zu stellen“<sup>21</sup>. Dadurch sollen „die Lebendigkeit des menschlichen Lebens und die Bewegungen im Weltprozeß“ vor jedweder Form einer auch nur gedachten Beendigung bewahrt werden<sup>22</sup>. Hier entbindet das die Krise der Geschichte erlebende Bewußtsein gerade umgekehrt ihren Willen zur Zukunft, der in eschatologischer Freiheit die Zukunft verantworten will.

2. In dieser Intention kündigt sich sodann ein neues Wirklichkeitsverständnis an. Die Problematisierung des Wirklichkeitsbegriffes, wie sie gegenwärtig in der Theologie erfolgt, hat den Wirklichkeitsverlust als generelles geistesgeschichtliches Phänomen zur Voraussetzung. Dieser weist eine doppelte Strukturiertheit auf: er ist einmal Entfremdung von der Geschichte und der Natur. In ihrem, die menschlichen Möglichkeiten bedingenden und begrenzenden Charakter sinken beide, Geschichte und Natur, zu einer gewissen Bedeutungslosigkeit herab. Sodann aber hat der Wirklichkeitsverlust die Struktur menschlichen Unbehaustseins, der Fremdlingsschaft in der empirischen Welt<sup>23</sup>. In der gegenwärtigen Eschatologie wird diese Problematik aufgenommen. Dabei begnügt sie sich aber nicht mehr damit, nur noch ihrerseits den Wirklichkeitsverlust der Neuzeit lediglich als ein Schicksal zu begreifen, das ausgehalten werden muß, vielmehr wird jetzt ebenso ein Widerspruch zur gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit gefordert, wie eine Verbesserung ihrer Verhältnisse und Zustände.

Hoffnung des Glaubens als Grund des Wissens um die von Gott freigehaltene Zukunft und als Grund des Leidens an der geschichtlichen Gegenwart und ihrer Unerfülltheit entwickelt so den Willen zur Zukunft. Dieser Wille spricht sich einerseits als Opposition gegen die konkreten Formen der Unfreiheit und des Leidens aus. Er intentioniert andererseits aber auch ein in die Zukunft sich voraus entwerfendes und sie damit antizipierendes Planen, durch das Unfreiheit und Leiden vermindert werden sollen. Allerdings wird bezüglich der Planung selbst eine wesentliche Einschränkung gemacht. Planung der Zukunft kann nicht dazu führen, einen Endzustand innerhalb der geschichtlichen Welt voraussehen zu wollen, der bereits den Charakter der Vollendung tragen würde. Vielmehr bleibt die Planung immer an die Hoffnung gekoppelt, weil die Hoffnung sich auf eine Zukunft erstreckt, die über die planbare Geschichte hinausreicht. „Daraus entsteht eine permanente Differenz zwischen dem gewonnenen und planbaren Dasein, wie es hier ist und möglich gemacht werden kann, und dem, worum es in diesem Dasein eigentlich geht und was es eigentlich bedarf und will. Diese Differenz wachgehalten und bewußt gemacht, wirkt wie eine Revolution in Permanenz, wie ein anhaltender Bildersturm. Sie ist der Motor, die Triebfeder, die Qual der Geschichte, denn sie zeigt die perennierende Unabgeschlossenheit des Gewordenen und Werdenden am eigentlich Gewollten und hoffend Gesuchten auf“<sup>24</sup>.

### III.

Trotz der imponierenden Art, mit der das gegenwärtige eschatologische Denken das verantwortliche Planen aus sich freisetzt, bleibt die Frage, ob dieser Ansatz bereits breit genug ist, die ganze Komplexität der Planungsproblematik zu erfassen. Zwar zeichnet sich zunehmend deutlicher ab, daß die Eschatologie nicht mehr länger Gegenstandsgebiet für ein bloßes spekulatives Denken ist; vielmehr besteht die Absicht, sie in eine theologisch-ethische Theorie der gesellschaftsverändernden Praxis einzubeziehen<sup>25</sup>. Aber vermag man damit bereits über bloße Anstöße hinauszukommen, die lediglich eine durchaus notwendige Denkrichtung angeben, aber nicht zugleich auch den Weg, auf dem man die neuen Ziele erreicht?

G. Picht hat in seiner Untersuchung des Planungsbegriffes mit Recht darauf hingewiesen, daß Planung „nur im Kontext sozialer Praxis“ interpretiert werden kann. „Jeder Begriff der Planung, der davon ausgeht, den Plan von seiner Ausführung zu trennen und zu isolieren, ist fiktiv, denn fiktiv nennt man mit Recht jeden Plan, der die Möglichkeit seiner Realisierung nicht impliziert“<sup>26</sup>. Folgerichtig gelangt er dann zu der Feststellung: „Nicht, was geplant werden soll, ist das größte Problem, das größte Problem ist, wie geplant werden soll“<sup>27</sup>. Für die

Ethik im besonderen stellt sich hier ein Problem, das wiederholt schon in ihrer Geschichte aufgetreten ist. Nämlich die Frage, wie es möglich ist, „das Gute im Verhalten Gestalt gewinnen zu lassen und das spezifisch und grundlegend Ethische und die konkrete ethische Situation sinnvoll miteinander in Verbindung bringen zu wollen“<sup>28</sup>. Hierbei geht es um nichts anderes, als um die Überwindung der Spaltung zwischen der ethischen Forderung und der ethischen Tat. Daraus ist auch für die theologischen Überlegungen zur Planung zu folgern, daß sie die Möglichkeit der Überführung ihrer Planungspostulate in die gesellschaftliche Praxis hinein stärker in den Blick nehmen muß, als es bisher geschehen ist.

Vorab muß sich die Theologie und ihre Sozialethik darüber schlüssig werden, worauf sie das Schwergewicht ihrer Erörterungen im Zusammenhang der Planung legen will: auf die Notwendigkeit der planerischen Aktion oder auf die im Begriff der Planung enthaltenen Begründungen. Wie bereits zuvor gesagt, ist die aus dem eschatologischen Denken abgeleitete Planungsintention aktionsorientiert. Damit aber verstärkt sie ihrerseits nur den Druck in Richtung auf bloße Planung, nicht aber nimmt sie eigentlich den Planungsbegriff selbst und seine Implikationen kritisch in den Blick. Um die theologische Klärung des Planungsbegriffes muß es sich aber in erster Linie handeln, wenn man nicht in Allgemeinheiten steckenbleiben will und das sagt, was andere auch dazu sagen, oder aus einem quasi apologetischen Interesse heraus die überlegene Kraft der Hoffnung gegenüber den vielerlei planerischen Vergeblichkeiten nachzuweisen bemüht ist.

Will sich die theologisch-ethische Diskussion in relevanter Weise der Planungsproblematik zuwenden, dann gilt es vor allem deutlich zu machen, von welchem Planungsbegriff man ausgeht und was dieser Planungsbegriff impliziert. Den Begriff der Planung in seinem pragmatischen Sinne zu interpretieren, ist in der technischen wie der gesellschaftlichen Praxis nur als geplante und planende Praxis möglich. Dann bedeutet pragmatisch, die speziell aufweisbaren Konsequenzen der allgemeinen Forderungen hinsichtlich der durch die Planung zu bewirkenden Veränderungen mitzubedenken. Mit diesen Konsequenzen sind aber bereits auch die Realisierungsmöglichkeiten angesprochen. Inwieweit Planung realisierbar ist, hängt wiederum von konkreten geschichtlichen Voraussetzungen im sozialen Raum selbst ab. Vor allem davon, ob ein Plan als Integrator von gesellschaftlichen Gruppen dient und inwieweit hinter dem Plan eine wirkungskräftige Organisation steht, die über die notwendigen politischen Durchsetzungsmöglichkeiten verfügt. Diese Faktoren beeinflussen aber wiederum die Planung selbst, so daß die Voraussetzungen für die Realisierung der Planung schon im Ansatz in die Planung selbst einzubeziehen sind.

Die Theologie muß daher auch ihr Verhältnis zu diesen, die Planung bedingenden und ermöglichenden Realfaktoren neu bestimmen. D. h. konkret, daß sie politische Machtkonstellationen, technologische Möglichkeiten und gesell-

schaftliche Gruppeninteressen mit in den Umkreis ihrer Überlegungen einbeziehen muß. Angesichts dieses Tatbestandes fragt es sich aber, ob dazu der Ansatz bei der Subjektivität der Hoffnung und den darin mitgesetzten subjektiven Bedingungen der Wahl des Standortes gegenüber dem vorfindlich Wirklichen, besonders aber auch das daraus abgeleitete neue kontradiktorische Wirklichkeitsverständnis nicht zu schmal sind. Es ist eben nicht genug und auch keineswegs überzeugend, wenn in der Theologie der Hoffnung das begegnende Wirkliche in der Komplexität und Differenziertheit seiner Handlungs- und Funktionsabläufe pauschal bereits zur potentiellen Vergangenheit und damit zur Unwirklichkeit im Namen eines futurologisch revolutionären Wirklichkeitsbegriffes erklärt wird. Indem innerhalb des gegenwärtigen eschatologischen Denkens der Versuch unternommen wird, die empirische Wirklichkeit durch einen Wirklichkeitsbegriff zu transzendieren, der ontologisch in der reinen Futurität gründet, geraten die sich daran orientierenden Forderungen nach einem sozialen und politischen Handeln der Christen in die Gefahr, ideologisch zu werden. Die Subjektivität der Hoffnung kann zugestandenermaßen ein Normenbewußtsein entwickeln, das bewußtseinsmäßig die vorfindliche Wirklichkeit in die antizipierte zukünftige Wirklichkeit hinein verändern will. Indessen bedarf es dazu mehr als eines normativen Wollens, vor allem dann, wenn „die eschatologische Hoffnung zur geschichtlichen Triebkraft für schöpferische Utopien der Liebe zum lebenden Menschen und seiner ungelungenen Welt“ werden soll<sup>29</sup>. Wie aber kann tatsächlich diese „ungelungene Welt“ zu ihrem Besseren hin verwandelt werden, wenn sie nicht auch hinsichtlich der in ihr gegebenen positiven Möglichkeiten zu ihrer Veränderung in den methodischen Ansatz der eschatologisch-utopischen Reflexionen aufgenommen wird, und zwar so, daß sie dann nicht mehr nur negativ als in sich geschlossene und sich gegen Veränderungen verschließende Entität interpretierbar ist?

Diese Überlegungen führen zu einer weiterführenden Fragestellung. Wie läßt sich ein Weg finden, der die berechtigten Planungsintentionen, vor allem des gegenwärtigen eschatologischen Denkens, zur Geltung bringen hilft und dabei doch die abstrakte Rationalität ebenso vermeidet, wie die Rücknahme der Hoffnung in die reine Privatheit und den mit solcher Privatisierung einhergehenden Konservativismus? Wenn es das Hauptproblem ist, „in den Prozeß der Planung selbst Vernunft zu bringen“<sup>30</sup>, dann eröffnet sich hier das Feld einer neuen Beziehung von theologischem Denken und planerischer Vernunft, auf dem eine Antwort auf die zuvor gestellte Frage gefunden werden kann. W. Trillhaas hat m. E. zu Recht die Vernunft als „das von Gott dem gefallen Menschen erhaltene Vermögen“ definiert, „das Gegebene der uns umgebenden Welt und der uns tragenden Natur zu vernehmen“<sup>31</sup>. Auf das Problem der Planung angewandt, wäre die Vernunft dann das Vermögen, die Planung in ihrem eigentlichen Sinn

zu begreifen und sie dadurch gerade aus einer abstrakten Rationalität zu befreien und vernünftig zu machen. Hier könnte eine der Hauptaufgaben theologisch-sozialethischen Denkens in der Gegenwart liegen, nämlich gesellschaftliche Veränderungsprozesse zur Vernunft zu bringen. Das würde dann auch die notwendige Transzendierung durch die Eschatologie mit einschließen, denn sie bezeichnet ja eigentlich den Horizont der Zukunft, in den alle Zukunftsplanungen der Menschen hinausgehalten sind.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. zu diesen Erwägungen: *U. Scheuner*, Aktive Entwicklungspolitik und soziale Gerechtigkeit, Luth. Monatshefte, 7. Jg., 1968, H. 9, S. 466 ff.

<sup>2</sup> *A. Rich*, Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2. Aufl. 1964, S. 229 ff.

<sup>3</sup> a.a.O. S. 231.

<sup>4</sup> Vgl. dazu *Karl Mannheim*, Mensch und Gesellschaft, 1958, bes. S. 226 ff. und S. 310 ff. Mannheim führt in seiner Untersuchung mit Recht aus, „daß eine ungeplante . . . Gesellschaft keineswegs die Grundlage für die höchste Form der Freiheit ist“. A.a.O. S. 438 ff.

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Fr. Karrenberg*, Art. Planwirtschaft, ESL 5. Aufl. 1965, Sp. 969 ff.; ferner *H. Ritschl*, Art. Planwirtschaft, RGG 3. Aufl. 1961, 5. Bd., Sp. 405 ff.

<sup>6</sup> Vgl. dazu z. B. *Mamadou Dia*, The African Nations and World Solidarity, New York 1961, S. 17.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *G. Picht*, Prognose, Utopie, Planung – Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt, 1967, S. 16.

<sup>8</sup> *Mannheim*, a.a.O. S. 280 ff.

<sup>9</sup> *P. F. Drucker*, Das Fundament für morgen, 1963, S. 333.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *K. Mannheim*, a.a.O. S. 175 ff.

<sup>11</sup> Auf diesen totalitären Zwang in den Planungsideen der Neuzeit weist nachdrücklich *H. Lübbe*, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Modelle der Gesellschaft von morgen, 1966, S. 15 ff., hin. Um den Planungsbegriff vom Zwang des Totalitären zu entlasten, tritt er für dessen pragmatisches Verständnis ein (S. 27 f.); vgl. ferner auch *G. Picht*, a.a.O. S. 47 ff.

<sup>12</sup> Das ist besonders an dem erhellenden Aufsatz von *J. Moltmann*, Hoffnung und Planung, in: Modelle der Gesellschaft von morgen, 1966, S. 67–87, ablesbar.

<sup>13</sup> Vgl. dazu vor allem *J. Moltmann*, Probleme der neueren evangelischen Eschatologie, in: Verkündigung und Forschung, Beiheft zur „Evangelischen Theologie“, 2/1966, S. 100–124.

<sup>14</sup> *Moltmann*, Hoffnung und Planung, a.a.O. S. 72.

<sup>15</sup> Vgl. dazu *W. D. Marsch*, Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Studie zu Hegels Dialektik, FGLP XXXI, 1965, bes. S. 250 ff.

<sup>16</sup> Diesen Gesichtspunkt hebt vor allem *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 3, 1966, S. 373 ff., hervor.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu vor allem *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung, 6. Aufl., 1966, S. 210 ff.; ferner *ders.*, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, in: Evangelische Kommentare, 1. Jg. (1968), S. 13 f.

<sup>18</sup> Die geistige Situation der Zeit, 5. Aufl. 1966, S. 6 ff. Auf diese Doppeltheit hat aber auch schon *W. Dilthey* in seiner Abhandlung über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 1957, bes. S. 243 ff., aufmerksam gemacht.

<sup>19</sup> Weltgeschichtliche Betrachtungen, Gesammelte Werke, Bd. 4, 1962, S. 6 ff.

<sup>20</sup> Vgl. *Moltmann*, Probleme der neuen evangelischen Eschatologie, a.a.O. S. 117.

<sup>21</sup> *Moltmann*, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, a.a.O. S. 13.

<sup>22</sup> *Moltmann*, Theologie der Hoffnung, a.a.O. S. 217 ff.

<sup>23</sup> Zur Wirklichkeitsproblematik vgl. meinen Aufsatz „Voraussetzungen der theologischen Frage nach der Wirklichkeit“, NZtschr. f. Syst. Theol. 8. Bd. (1966), S. 311 ff.; s. dort auch weiteres Belegmaterial.

<sup>24</sup> *Moltmann*, Hoffnung und Planung, a.a.O. S. 85.

<sup>25</sup> In dieser Richtung hat bereits *H.-D. Wendland*, Die Wirkung der christlichen Eschatologie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik, in: Botschaft an die soziale Welt, 1959, bes. S. 160 ff., zu denken versucht. Die neuen Entwürfe einer ‚praktischen Eschatologie‘ nehmen diese Intention auf, gehen aber auch über die von *Wendland* eingenommene Position hinaus.

<sup>26</sup> *G. Picht*, Prognose, Utopie, Planung, a.a.O. S. 50.

<sup>27</sup> a.a.O. S. 57.

<sup>28</sup> *P. L. Lehmann*, Ethik als Antwort, 1966, S. 277.

<sup>29</sup> *Moltmann*, Theologie der Hoffnung, a.a.O. S. 334.

<sup>30</sup> *G. Picht*, a.a.O. S. 58.

<sup>31</sup> Ethik, 2. Aufl. 1965, S. 181.

## Zu den Thesen der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa

Im Frühjahr 1967 erreichten die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene einen ersten Abschluß. Sie waren gemeinsam durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie durch den Lutherischen und den Reformierten Weltbund veranstaltet worden. Nach vier ausführlichen Sitzungen in Bad Schauenburg (Basel Land) war der Gesprächskreis in der Lage, die ersten Ergebnisse allen 83 lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa, die zu den Weltbünden bzw. zum Ökumenischen Rat gehören, zuzuschicken. Es handelt sich um einen Bericht („lutherische und reformierte Kirchen in Europa auf dem Weg zueinander“) sowie um Thesenreihen über das Wort Gottes, das Gesetz und das Bekenntnis\*. Alle Kirchen waren um Ihre Stellungnahme gebeten worden, und es liegen bisher die Antworten von 21 Kirchen vor.

Ein Jahr nach Abschluß der Gespräche traf sich in Tutzing ein kleiner Kreis der Arbeitsgemeinschaft mit Mitarbeitern der beiden Weltbünde und Vertretern von Glauben und Kirchenverfassung zu einer ersten Auswertung. Dabei wurde einerseits das unterschiedliche Gewicht der Antworten festgestellt; es war nur selten möglich, in relativ kurzer Zeit offizielle Synodalerklärungen abzugeben, und so wurden häufig theologische Ausschüsse oder Einzelpersonen um die Abfassung einer Antwort gebeten. Auf der anderen Seite ist das Interesse an der Fortsetzung der Gespräche sehr klar zum Ausdruck gebracht worden, teilweise in gewisser Kritik, überwiegend aber in Anerkennung der bisherigen Ergebnisse.

Es ist nur schwer möglich, die Stellungnahmen zu dem erwähnten Bericht zusammenzufassen. Eine Reihe von Äußerungen besteht in einer Ergänzung der geschichtlichen Darstellungen. Andere halten gewisse Korrekturen am Bericht für notwendig. Zusammenfassend kann man sagen, daß die positiven Stimmen überwiegen. In einigen Ländern sind inzwischen Arbeitsgruppen gebildet worden, um die Gespräche für die eigene Situation fruchtbar zu machen (Deutschland, Österreich).

In Tutzing wurde beschlossen, daß drei Mitglieder des Gesprächskreises gebeten werden sollten, Kritik und Zustimmung zu den drei Thesenreihen zusammenzufassen. Ihre Arbeiten werden hier vorgelegt, wobei darauf hinzuweisen ist, daß sie im eigenen Namen schreiben. Die vollständigen Antworten der Kirchen zu Bericht und Thesen sind in vervielfältigter Form beim Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung erhältlich (Preis DM 4,-).

---

\* Die Texte sind u. a. veröffentlicht in: Auf dem Weg, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, EVZ-Verlag Zürich. Eine ausführliche Darstellung hat W. Dantine gegeben: Der ökumenische Ertrag der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa, Ökumenische Rundschau, 16. Jahrgang, S. 358 ff.

Im April 1969 wird eine weitere Gesprächsrunde eröffnet werden. Sie wird sich von der vorigen vor allem dadurch unterscheiden, daß in ihr mehr als bisher die Kirchen selber zu Wort kommen sollen und das Ziel darin besteht, „die Gemeinschaft unter den Kirchen zu stärken“. Auch sollen nun einige Vertreter der unierten Kirchen Deutschlands eingeladen werden. Das Thema der nächsten Sitzung heißt „Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft“ und soll, ausgehend vom Neuen Testament, sowohl die geschichtlich überlieferten wie die heutigen Faktoren der Kirchentrennung behandeln. Darüber hinaus sind die beiden Weltbünde dabei, die Gespräche in Nordamerika und in Europa gemeinsam auszuwerten. Eine von ihnen bestellte Kommission hat zu Anfang dieses Jahres die Frage behandelt, „welche Maßnahmen zur weltweiten Koordinierung des Dialogs zwischen Lutheranern und Reformierten in verschiedenen Teilen der Welt“ ergriffen werden sollen. Es besteht die Hoffnung, daß die beiden Weltbünde sich auf ihren für das Jahr 1970 vorgesehenen Vollversammlungen gleichlautend zu diesem Thema äußern werden.

*Reinhard Groscurth*

### *Zu den Thesen über das „Wort Gottes“*

Die Thesen über das „Wort Gottes“ haben in den Stellungnahmen keine besonders große Aufmerksamkeit erhalten. Nur in etwas mehr als der Hälfte der Stellungnahmen werden diese Thesen überhaupt erwähnt und dann in der Regel nur sehr kurz. Einen Sonderfall stellt die Antwort der Kirche Augsburgischer Konfession im Elsaß und in Lothringen dar, die zu diesem Thema auf die Ergebnisse entsprechender Studien einer gemeinsamen lutherisch-reformierten Kommission der Fédération Protestante de France hinweist, die als ein verheißungsvoller Fortschritt betrachtet werden, ohne jedoch volle Zustimmung zu finden.

Inhaltlich umspannen die Stellungnahmen ein sehr weites Spektrum, welches von einer generellen Zustimmung (Rat der Ev. Kirche der Union) bis hin zu einer ziemlich starken Abwertung geht. Die negativsten Äußerungen sind auf lutherischer Seite gefallen (siehe vor allem die Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Freier Ev.=Luth. Kirchen in Deutschland). Generell kann wohl gesagt werden, daß die reformierten Kirchen diese Thesen positiver aufgenommen haben als die lutherischen, obwohl Kritik und Zustimmung von beiden Seiten geäußert wurden.

Als positiv wird schon die Tatsache angesehen, daß dieses Thema auf die Tagesordnung gesetzt wurde, weil „die Gemeinsamkeit der Gründung auf die Heilige Schrift zweifelsohne das Spezifikum der reformatorischen Schwesternkirchen“ sei, was im Miteinander der Ökumene als Ganzer deutlich in Erscheinung trete (Theologischer Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz; Ev. Kirche von Westfalen). Eine Kirche (Niederländische Reformierte Kirche) meint, es müßte

möglich sein, über das den beiden Konfessionen Gemeinsame noch mehr auszusagen, als was in den Thesen enthalten ist, und zwar sowohl im Hinblick auf das *geschriebene* Wort Gottes (die Schrift als einzige Norm der Predigt und des Bekennens; Schrift und Tradition; Wort und Geist) wie im Hinblick auf das *gepredigte* Wort (Predigt als eine der *notae ecclesiae*: als Auslegung der Schrift; Wort und Sakrament). Oder aber es wird gesagt, die Thesen könnten mit Vorteil „auf bestimmte Wertsituationen“ angewandt und in dieser Weise weiterführend aktualisiert werden (Rat der EKV). Andere Stellungnahmen meinen jedoch, es wäre im Hinblick auf das die Kirchen *Trennende* eine größere Ausführlichkeit am Platze.

In einem Fall findet man (obwohl der Schlußfolgerung, die in These 5 aufgezählten Lehrdifferenzen dürften keine kirchentrennende Kraft haben, zugestimmt wird), daß „das Problem“ damit noch nicht gelöst ist, u. a. weil die Thesen zu undifferenziert vom „Wort Gottes“ sprechen, ohne die verschiedenen Inhalte dieses Begriffes zu berücksichtigen (Theol. Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes). Im anderen Fall meint man, gerade der Nachweis, inwiefern es bei solchen Unterschieden um „Gegensätze innerhalb einer Gemeinsamkeit“ geht, müßte vertieft werden (Theol. Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz; Ev. Kirche von Westfalen). In einem Votum heißt es, man könne, und zwar besonders unter Beachtung des Gewichtes, welches die Bekenntnisthesen der Bestimmung der „Mitte“ der biblischen Botschaft beimessen, nicht verstehen, wieso die fünfte These über das „Wort Gottes“ eine Differenz in der Frage nach dieser „Mitte“ als nicht kirchentrennend bezeichnen könne (siehe Anlage zur Stellungnahme des Norwegischen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes). Eine andere Stellungnahme meint, es sei in der Schlußfolgerung der Thesenreihe ein Ergebnis vorweggenommen, das gewiß erwünscht sei, die Untersuchungen „könnten aber auch zu einem entgegengesetzten Ergebnis führen“ (Ev.-Luth. Landeskirchenamt Sachsen).

Was Einzelheiten betrifft, ließe sich den Stellungnahmen eine lange Liste von Positivem wie auch von Negativem entnehmen. Als positiv wird angemerkt, daß die Beziehung von Schriftprinzip und Rechtfertigungslehre dargelegt wird: In dem Verständnis des Verhältnisses von Formal- und Materialprinzip liege eine für die Kirchen der Reformation wichtige Gemeinsamkeit (Theol. Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz; Ev. Kirche von Westfalen). Ferner wird die Bestimmung des Zusammenhanges zwischen dem Wort der Schrift und dem Vollzug der Verkündigung bejaht (in denselben Stellungnahmen). Darüber hinaus wird als wesentlich die gemeinsame Überzeugung angesehen, daß „alle Erfahrung Gottes unter die Zucht der Schrift gestellt werden muß (These 2) und daß gerade dies zu lebensschaffender Freiheit führt (These 4)“ (Theol. Kommission des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes).

Kritisch vermerkt wird eine nach der Ansicht einiger Voten zu einseitige Betonung der *menschlichen* Seite des Wortes Gottes in These 4 (Theol. Kommission des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes). Man vermißt hier einige Worte über die Inspiration (Presbyterian Church in Ireland) und überhaupt klarere Ausführungen über Autorität, Würde, Sonderstellung und Wirkungskraft des Wortes (Anlage zur Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Freier Ev.=Luth. Kirchen in Deutschland). Zwei lutherische Voten vermuten in der Bestimmung des Verhältnisses von schriftlich fixiertem Wort und lebendigem Wort (Werkzeug des Geistes) in These 4 ein reformiertes „wird“ anstelle des von lutherischer Theologie her zu fordernden „ist“ (Anlage zur Stellungnahme des Norwegischen Nationalkomitees des LWB; Anlage zur Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Freier Ev.=Luth. Kirchen in Deutschland). Eine Stellungnahme, die dem Gesamthalt aller drei Thesenreihen im wesentlichen meint zustimmen zu können und in ihnen die Ermöglichung einer erheblichen sachlichen Annäherung in den zwischen den beiden Kirchen bestehenden Kontroversfragen erblickt, findet jedoch, daß die Thesen über das Wort Gottes, vor allem in der fünften These, zu viele Fragen offenlassen. Beispielsweise werden Fragen wie diejenigen der Inkarnation, von Wort und Sakrament, Gesetz und Evangelium erwähnt (Ökumenischer Ausschuß des Deutschen Nationalkomitees des LWB).

Alles in allem sind die Bemerkungen sehr summarisch. Ein Versuch, im Hinblick auf die Fortführung der Arbeit einen weiterführenden Ansatz zu finden, liegt nur in der Stellungnahme der Theologischen Kommission des Schweizerischen Kirchenbundes vor. Sie nimmt zunächst mit kurzen Strichen eine tiefergehende Charakterisierung der konfessionellen Unterschiede und der auf beiden Seiten jeweils vorliegenden besonderen „Gefahren“ vor, um sodann die Frage zu stellen, „ob nicht ein Denken, sei es in den Kategorien personhafter Begegnung, sei es in denen der Aufrichtung einer Herrschaft . . . hier weiterführen könnte“.

Der summarische Charakter der Antworten hängt natürlich damit zusammen, daß auch die Thesen selber ziemlich summarisch sind – vor allem gilt das für die fünfte These. Nicht zuletzt liegt hier ihre Schwäche, wie jeder, der an der Ausarbeitung teilgenommen hat, zugeben würde. Diese Knappheit mußte notwendigerweise mancherlei Unklarheit oder gar Zweideutigkeit mit sich bringen. Zwar muß man, um den Thesen gerecht zu werden, beachten, daß sie nur ein Teil eines umfassenderen Ganzen sind. In ihrer Substanz entstammen sie einem früheren Stadium der Arbeit der Gesprächsgruppe. Sie wurden jedoch in diesem Stadium nicht endgültig formuliert, sondern vorläufig zur Seite gelegt. Am Ende stand man dann vor der Frage, ob man sie überhaupt in das Ergebnis aufnehmen oder sie aber einfach fallenlassen sollte. Wenn man sich, obwohl man sich der vielen Schwächen der Thesen bewußt war, dennoch für die letzte Alternative ent-

schied, war es erstens in der Meinung, daß einiges von dem, was in den Thesen fehlen mag, durch die anderen Dokumente ergänzt werden würde. Zweitens war es in dem Gefühl, diese Thesen seien in einem Rechenschaftsbericht deswegen doch unentbehrlich, weil sie gewissermaßen den Rahmen deutlich machen, der sich am Anfang der Arbeit abzuzeichnen begann und eine erste Orientierung ermöglichte. Mehr als eine skizzenhafte Andeutung des Rahmens für Gespräche zwischen zwei Kirchen, die sich beide als „Kirchen des Wortes“ verstehen, ist in diesen Thesen nicht enthalten. Die Gesprächsgruppe war sich dessen wohl bewußt – was man vielleicht auch im Text hätte angeben sollen. Man wird zugeben müssen, daß die Schlußfolgerung in These 5 ein Arbeitsprogramm wiedergibt, welches nur teilweise ausgeführt wurde.

*Ivar Asheim*

### *Zu den Thesen über das Gesetz*

Die Thesenreihe II „Über das Gesetz“ hat in den vorliegenden Stellungnahmen zum vorläufigen Ergebnis der lutherisch-reformierten Gespräche eine beachtliche Aufmerksamkeit gefunden, die dem theologischen Gewicht dieses Gegenstandes entspricht. Es war auch zu erwarten gewesen, daß die Kritik gerade an diesem Lehrpunkt einsetzen würde, denn dieser gehörte lange Zeit hindurch, und zwar gerade innerhalb der jüngeren Kirchengeschichte, die noch in unsere Generation hineinreicht, zu den „heißen Eisen“ der konfessionstheologischen Polemik, wobei freilich sofort in Erinnerung gerufen werden muß, daß die innerprotestantische Kontroverse um das „Gesetz“ doch eine Erscheinung der späteren Epoche des historischen Koexistenzweges der beiden protestantischen Gruppen darstellt – bis ins 19. Jahrhundert hinein hat man in dieser Sache eher erträgliche Modifikationen, jedoch kaum einen unmittelbaren Gegensatz empfunden. Nun war es nur natürlich, daß die jüngere und jüngste konfessionspolitische Empfindsamkeit in der Kritik an unseren Thesen noch hörbar werden würde, und dies traf auch pünktlich ein. Und zwar, wie ebenfalls geradezu vorauszusagen war, von zwei einander extrem gegenüberliegenden Frontabschnitten her. Herr Kirchen-superintendent Horst Brüggemann als Sprecher lutherischer Freikirchen kommt zu dem Ergebnis, daß lutherische Theologen „nur . . . unter Verleugnung des lutherischen Bekenntnisses . . . zustimmen . . . könnten“, obwohl auch er zugesteht, daß die Thesen II noch am meisten positive Aspekte aufwiesen. Der Grund für sein Urteil ist leicht zu verstehen: Er geht von einem grundsätzlichen Dualismus von „Gesetz und Evangelium“ sowie zwischen dem „Reiche zur Rechten“ und dem zur „Linken“ aus und sieht überdies in der Konkordienformel von 1577 ein

endgültiges Ergebnis theologischen Erkennens, obwohl bekanntlich gerade die Konkordienformel einen kirchengeschichtlich bestimmten Kompromiß für eine bestimmte geschichtliche Situation gesucht und gefunden hatte.

Schärfer kommt das Verdikt von der anderen Seite. Herr Professor D. Dr. W. Niesel fordert im Namen des Moderamens des Reformierten Bundes in Deutschland die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu einem prinzipiellen Neuüberdenken der Gesetzes=Thesen auf. Während er offenbar die anderen Thesen ungeschoren läßt, erblickt er in unserer Theologie des „Gesetzes“, insbesondere in der These 6, eine weite Einlaßpforte für jene Teufel, die man in Barmen ausgetrieben habe. Die in unseren Thesen sehr abgewogene und vorsichtig ange-deutete, aber nun einmal reale und durch nichts aus der Welt zu schaffende, faktische Relation zwischen dem göttlichen Forderungswillen und der Existenz der Menschen im Zeit-Raum von Natur und Geschichte, der als „Schöpfung“ vom christlichen Glauben geglaubt wird, hat es ihm angetan, daß er aus ihr nur die Töne der ehemaligen Schöpfungs=Ordnungs-Ideologie heraushören konnte. Das ist bedauerlich; wer sich aber nicht die Mühe macht, die Thesen in ihrem Zusammenhang zu überdenken, wobei er doch feststellen müßte, daß in diesen jene „Teufelei“ wirklich nicht enthalten ist, sondern statt dessen nur seine eigene hergebrachte Gesetzes=Theologie wiederholt und sie als allein sinnvoll bezeichnet, der kommt freilich schwerlich zu einem positiven und fördernden Beitrag. Es gab niemand in unserer Kommission, für den nicht gerade in dieser Hinsicht „Barmen“ eine unabdingbare Grundvoraussetzung war. Aber muß man wirklich im Jahre 1934 und seiner damaligen Frontsituation stehenbleiben?

Von großem Interesse und echtem Gewicht dürfte aber nun doch sein, daß gegenüber diesen generell ablehnenden Stimmen und vielen anderen positiven Urteilen zwei ausführliche Gutachten betont lutherischer wie reformierter Kirchen zu unserer Thesenreihe vom Gesetz ein ausgesprochen zustimmendes Urteil abgeben. Die einzige lutherische Landeskirche, die sich ausführlich mit dem „Gesetz“ beschäftigt hat, nämlich diejenige von Sachsen, kommt zu dem Ergebnis, daß sich die von uns vorgelegte Lehre „durchaus“ mit den Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften „vereinbaren lasse“, und stimmt dem Satz, daß „wir in der Lehre vom Gesetz keinen kirchentrennenden Unterschied zwischen uns erkennen“, ausdrücklich zu. Das ist um so bemerkenswerter, als sich dieses sächsische Gutachten als Ganzes relativ spröde gegenüber der Gesamtintention unseres Gespräches zeigt. Ebenso bedeutsam will es scheinen, daß die ausführliche Stellungnahme des Moderamens der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche mit „großer Befriedigung“ feststellt, „daß eine bedeutende Übereinstimmung erreicht wurde über eine der fundamentalsten Kontroversen zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen in unserem Zeitalter“. Die Fragen, die im Anschluß an diese Erklärung gestellt werden, gehen durchaus in

die Richtung unserer Thesen und stellen sehr beachtliche Vorschläge dar, im Gefälle ihres Duktus weiterzudenken. Das ist im Hinblick auf die erwähnten Bemerkungen Professor Niesels um so beachtlicher, als die holländische Stellungnahme ihrerseits ausdrücklich und fundamental beim Barmer Bekenntnis einsetzt und dieses in unseren Thesen wohl bewahrt und ernst genommen vorfindet.

Auch das Gutachten der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes erscheint besonders beachtlich, da es sich recht umfassend gerade mit den Thesen über das Gesetz auseinandersetzt. Das Gutachten ist grundsätzlich anerkennend und streicht darum auch die als positiv empfundenen Elemente unserer Thesenreihe heraus, kritisiert sie aber als „nicht befriedigend“ darin, daß in ihnen weder die „reformierte“ Freude am Gesetz noch die „lutherische“ Freude über die Freiheit vom Gesetz „klar aufleuchtet“. Nun kann man freilich darüber streiten, ob durch eine derartige Erwartung solche knapp formulierten Thesen nicht im Grunde überfordert sind. Was aber nun im einzelnen von den Schweizern an kritischen Einwänden vorgebracht wird, ist für ein weiteres gemeinsames theologisches Gespräch außerordentlich förderlich. Freilich muß zunächst die Abweisung des Begriffes „Forderungswillen“ und seine Ersetzung durch „das schlichte Wort ‚Anspruch‘“ als nicht gerade glücklich empfunden werden. Nicht nur, weil uns selber gerade dieses terminologische Problem lange beschäftigt hatte, sondern weil der Begriff der „Inanspruchnahme“ in unserer These 6 ohnehin als Interpretament bewußt positiv aufgenommen ist und daher der Angriff ins Leere stößt. Zudem wäre darauf zu verweisen, daß der Begriff des „Anspruches“ als solcher eben sehr formal, allgemein und zu blaß ist, um das im „Gesetz Gottes“ Gemeinte auszudrücken. Freilich muß zugestanden werden, daß die Schweizer völlig zu Recht ein „Element des Gewaltsamen“ aus dem Begriff des „Forderungswillens“ herausgehört haben. Nun lag aber der ganzen Kommission gerade daran, dieses Element gewahrt zu wissen — anders wären die Stimmen der Lutheraner unter uns, aber auch die all derjenigen, die sich der reformatorischen Theologie, und gerade auch in ihrer reformierten Erscheinungsform, verpflichtet wissen, nicht zu haben gewesen. Das moderne „Thora“-Verständnis entspricht eben nur der Auffassung bestimmter Partien des Alten Testaments und wird weder dem Ganzen desselben noch auch dem Neuen Testament gerecht.

Hingegen stellt es ein wichtiges und vorwärtsweisendes Wahrheitselement dar, wenn die Schweizer „mit Nachdruck und Bedauern“ wie bei sämtlichen Thesen so auch hier „den Hinweis auf das Wirken des Heiligen Geistes, ohne den es weder Thora noch Nomos noch irgendeinen usus legis gibt, weder Erkenntnis der Übertretung noch eine Erfüllung der Gebote“, vermissen. Hier wird ein echtes Versäumnis an unserer bisherigen theologischen Arbeit in der Kommission aufgedeckt. Nicht, daß es in unserer theologischen Diskussion nicht aufgetaucht

wäre. Wohl aber war uns bewußt geworden, daß eine Einbeziehung der ganzen Theologie des Heiligen Geistes unsere Aufgabe unendlich kompliziert hätte. Einfach deshalb, weil man mit Fug und Recht wird sagen müssen, daß sich heute die ganze Theologie vielschichtig und weiträumig vor die Aufgabe gestellt sieht, eine Theologie des Geistes neu zu konzipieren. Gerade in dieser Frage ist doch auch die gemeinsame protestantische Vergangenheit ungut belastet. Kein Theologe könnte heute einfach zu den Formulierungen des 16. und 17. Jahrhunderts zurückkehren, und insbesondere wäre über die Bedeutsamkeit, aber auch über die stereotype Wiederholbarkeit des intransigenten reformierten Insistierens auf der überall einzufügenden Formel „mediante spirito sancto“, noch außerordentlich viel nachzudenken gewesen. Aber gerade diese Problematik liegt noch im Umbruchfeld und ist nirgends deutlich ausgereift.

Gerade deswegen ist aber dieses Monitum ernst zu nehmen und den schweizerischen „Prospektiven Bemerkungen“ im Punkt 2 voll zuzustimmen: „Der Versuch eines gemeinsamen Neuentwurfes der Gesetzeslehre vom Heiligen Geist und seiner Anwaltschaft her könnte möglicherweise lutherisches und reformiertes Erbe miteinander wie mit wichtigen Elementen der römisch-katholischen, ostkirchlichen und pietistischen Heiligungslehre verbinden.“ Hier wird einer ökumenischen Theologie eine wesentliche Zukunftsaufgabe gestellt; es dürfte aber wohl der Anspruch erhoben werden, daß einer solchen Aufgabe unsere Gesetzesthesen in keiner Weise entgegenstehen. Daß unsere Thesen, mindestens ihrer Intention nach, nichts abschließen wollen, sondern Anfangsmomente einer neuen Besinnung akzentuieren möchten, darf bei dieser Gelegenheit erneut unterstrichen werden. Man darf sogar in Anspruch nehmen, daß unsere Thesen 5–7 implizit von einer theologischen Ernstnahme des Geistwirkens her entworfen sind, wenn auch dieses wesentliche pneumatologische Element nicht direkt und unmittelbar reflektiert wurde. Aber in dem notwendig künftigen Ausbau der Gesetzes-Theologie wird es gerade von den in den Thesen angelegten Grundlinien auch möglich sein, das Wirken des Geistes ausdrücklich zu beachten und anzusetzen. Dabei kann der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, daß die von Brüggemann, Niesel, aber interessanterweise auch von Professor Leuba in Neuchâtel geäußerten Bedenken zur These 6 in ein neues Licht treten können. Der pneumatologische Aspekt des Handelns des Menschen in der Schöpfung würde nicht nur die Bedenken gegen die Gefahren einer Schöpfungs-Ordnungs-Ideologie bannen können, sondern auch positiv die Rolle des Menschen in der Welt als eine Aufgabe zu beschreiben erlauben, die dem versöhnten und erlösten Geschöpf den Auftrag übermittelt, die Welt im Sinne des dominium terrae anwaltschaftlich zu betreuen. Gerade hier kann dann der Gedanke von der Anwaltschaft des Geistes und die Gewißheit von der Wirksamkeit seiner Gaben auch auf Ermöglichungen in ethischem Felde verweisen. Mit anderen Worten: das Programm einer Grundlegung

der theologischen Ethik im Blick auf die christliche Verantwortung für den einzelnen wie für die Gesellschaft taucht ernsthaft an diesem Horizont auf.

Diese Erwartung kann noch weiter ausgedehnt werden: Hinter unseren Thesen stand ein in unseren Kommissionsitzungen lange und sehr geduldig geführtes Ringen um die, auch in vielen Stellungnahmen apostrophierte, Differenz zwischen dem *primus usus legis* und seinem *tertius usus*. Gerade hier war die Annäherung am stärksten, weil die reformierten Theologen Verständnis für die lutherische Scheu vor der Gesetzlichkeit des Handelns aus Glauben, die Lutheraner aber wiederum die eigene Intention des reformierten Hängens am dritten Gesetzesbrauch als sinnvoll empfanden. Die Partner waren zu der Überzeugung gekommen, daß die hier mit Recht als wichtig empfundene Differenz doch nicht als in Ewigkeit unaufgebar zu betrachten sei, so daß neue Momente gerade für die Gesellschaftsethik erwartet werden könnten. Die energische Einbeziehung der Lehre vom Heiligen Geist, die sicher hier auch von Paulus her durchaus nahe liegt, könnte dazu beitragen, daß hier wirklich neue Wege erschlossen würden, die den von uns begonnenen Weg gut weiterführen.

Wir sehen, daß die erste Reaktion auf unsere Thesen vorwiegend positiver und förderlicher Natur war. Das läßt uns hoffen, daß wir mit unserer Arbeit auf gutem Wege sind, der nach vorne offen ist und die weitere theologische Mühe als sinnvoll erscheinen läßt.

Wilhelm Dantine

### *Zu den Thesen über das Bekenntnis*

Von den 21 Stellungnahmen zu den Ergebnissen des Arbeitskreises lutherisch-reformierte Gespräche, die von verschiedenen Kirchen, Gremien und Theologen bis zum April 1968 eingegangen sind, haben sich nur zehn Berichte zu den Thesen über das Bekenntnis ausdrücklich geäußert.

#### I.

In der *positiven* Wertung wird hervorgehoben, daß man die Thesen „very acceptable and helpful“ fand. Auch wenn die Bekenntnisschriften der Reformation nicht im einzelnen genannt werden, wird die Bedeutung der Thesen darin gesehen, daß der „Zugang zur lutherisch-reformierten Kontroverse im Versuch, das Bekenntnis in den Bekenntnissen zu suchen, ein fruchtbarer Ansatzpunkt geworden ist“. So wird die geschichtliche Einmaligkeit der rezipierten Bekenntnisse anerkannt. Die Funktion der Bekenntnisse in der heutigen veränderten Um-

welt wird mit Recht aus der Analyse des Neuen Testaments abgeleitet. „Es erscheint möglich, daß in einer neuen historischen Situation ein Bekenntniskonsensus gewonnen wird, ohne die Treue zu den geschichtlich einmal vollzogenen Lehrentscheidungen zu verletzen.“ Die Thesen werden „als ein gelungener und ermunternder Versuch“ bejaht. So wird von anderen auch die Reihenfolge der Thesen über Wort – Gesetz – Bekenntnis hervorgehoben. „Hilfreich ist die Feststellung, daß bei der Entstehung und Rezeption der Bekenntnisse der Reformation auch nichttheologische Faktoren eine Rolle gespielt haben.“ Wenn auf einer Seite unterstrichen wird, daß die Konkordienformel „nicht als geeigneter Ausgangspunkt des lutherisch-reformierten Dialogs heute bezeichnet wird“, hebt dagegen eine andere Stellungnahme zu diesen Thesen hervor, daß man doch von der Formula concordiae ausgehen sollte, da „die Wahrheit der im Konkordienbuch zusammengefaßten Bekenntnisse der lutherischen Kirche in Wirklichkeit in keiner Weise überholt ist“.

*Kritische* Bemerkungen enthalten einige gemeinsame Brennpunkte.

1. In den Thesen über das Bekenntnis ist nicht sorgfältig genug „der Unterschied zwischen Bekenntnis und Heiliger Schrift“ wahrgenommen. Was man als Unterschied zwischen Schrift und Bekenntnis herausgestellt hat, ist das beiden Gemeinsame, „daß sie in die jeweils konkrete Situation hineingesprochen sind und doch darin nicht aufgehen“.

2. Ein großer Teil der Problematik erwächst angeblich „aus der Vermischung von Bekenntnis und Bekenntnisschrift“. Es wird auf die Tatsache hingewiesen, daß, je weiter wir von dem Akt des Bekennens im Dokument des Bekenntnisses entfernt sind, die Gefahr desto größer wird, „daß das Bekenntnis seine geistliche Autorität gegen eine gesetzmäßige vertauscht“. Von da aus stellt sich die prinzipielle Frage: „Mußten im Lichte der theologischen Ansichten im 16. Jahrhundert selbst die bestehenden Kontroversen zur Kirchentrennung führen?“ Was waren die eigentlichen Gründe, die zur Kirchenspaltung geführt haben?

3. Am stärksten wandte sich die Kritik gegen die Behauptung, daß eine Lehre, die einmal als Verfehlung des Evangeliums klar erkannt wurde, nicht in einer neuen Situation Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums sein kann. Das kann nur eine „Kirche, die sich selbst die Unfehlbarkeit zuschreibt“, sagen. „Der Charakter einer reformatorischen Kirche bringt gerade mit sich, daß man von einer dogmatischen Entscheidung in der Vergangenheit zurückkommen kann.“ Anfechtbar ist diese These noch von einem anderen Standpunkt: Eine Entscheidung – auch des Bekenntnisses – kann vom Evangelium her als Verfehlung erscheinen. „Das Erkennen der Verfehlung hängt ab vom klaren Erkennen des Evangeliums selbst. Jeder meint, er habe das Evangelium klar erkannt und folglich auch die

Verfehlung des anderen.“ Schon der tschechische Reformator Johannes Hus hat – neben anderen – in seinem Buch *De Ecclesia* (1413) festgestellt, daß der Papst und die Konzilien oft geirrt haben. Kirchen der Reformation, die auch aus solcher Feststellung entstanden sind, müssen auch für sich die Konsequenzen ziehen und sich „nicht die Hände derart binden lassen“.

In beiden Kirchen, der lutherischen wie auch der reformierten, hört man heute häufig die Forderung: Weg von der kirchentrennenden Vergangenheit mit ihren Bekenntnisschriften, um der heutigen Gegenwart in die Augen zu schauen und den neuen gemeinsamen Weg zu beschreiten! „Wichtiger als das Begraben der historischen Streitaxt ist eine Bekenntnisgemeinschaft, die aus einer neuen Reformation geboren ist, in welcher die lutherischen und reformierten Kirchen in einem neuen Hören des Wortes Gottes ihre gemeinschaftliche, pastorale, apostolische und diakonische Aufgabe neu entdeckt haben.“ Man darf nicht übersehen, was in diesen Thesen gesagt wurde, wie in der Neuzeit aufgebrochene historische und philosophische Probleme uns in einen neuen Horizont hineingestellt haben, der auch einen neuen biblischen Ansatz herausfordert. „Falls das hier Ausgeführte wirklich durchschlägt, wird man sicher allmählich verstehen, wie geringfügig alte dogmatische Differenzen bisweilen geworden sind, oder daß sie nur noch als verschiedene Schuldifferenzen ohne kirchentrennenden Charakter betrachtet werden können.“

## II.

### *Selbstkritik und Selbstrevision*

Als reformatorische Kirchen sind wir an die Reformation gebunden. Das soll bedeuten: Wir haben hier unseren geschichtlichen Anfang, wir haben die Errungenschaften und mit ihnen die Tradition in den Bekenntnisschriften mitgeerbt. Wir haben uns von der Reformation nicht getrennt, können das nicht und haben es auch nicht im Sinn. Daraus ergeben sich ganz bestimmte Konsequenzen.

1. In der Kirche Christi kann und darf nur die Wahrheit Jesu Christi Richter, Maß und Regel werden, wovon uns die Schrift durch das Zeugnis des Heiligen Geistes überzeugt. *Sola scriptura* muß *solus Christus* heißen. Aus diesem Bekenntnis zum alleinherrschenden Christus sind in bestimmten historisch, politisch und geistesgeschichtlich bedingten Situationen Bekenntnisschriften unserer reformatorischen Väter entstanden.

2. Diese Bekenntnisschriften gehören zur Tradition und erfüllen ihren Sinn und ihre Funktion, wenn sie zum Herrn der Schrift oder zu seiner Wahrheit führen. So sind sie eine sehr wichtige Autorität in der Kirche, aber sind nicht die letzte, absolute, das Gewissen bindende Autorität. In dieser Funktion zwingen

sie uns, anderen Brüdern zuzuhören und die von uns erkannte Wahrheit im Lichte der von den Brüdern erkannten Wahrheit zu prüfen. Denn die Wahrheit ist nicht Abglanz unserer Erfindungen, Erlebnisse und Erkenntnisse. Die Wahrheit ist die Mitte der Schrift selber: der sich zum Menschen herabneigende und in Christus mit dem Menschen solidarisch gewordene versöhnende Gott. So sind Bekenntnisschriften nur Meilensteine auf dem Wege zu der einen, wahren Kirche Christi. Deshalb sollen Bekenntnisschriften unsere dienenden Gefährten, nicht aber herrschende Aufseher sein.

3. Bekenntnisschriften sind Schranken, in denen Christen laufen sollen (wie die Liebe Christi uns in Schranken hält — 2. Kor. 5, 14 in der Zürcher Übersetzung), Schranken gegen subjektivistische Launen und Meinungen und Einfälle, die immer sehr willkürlich sind. Neuer Glaubenskonsensus kann sein, was die Bekenntnisschriften waren: eine wahre Hilfe für die Kirche, die stets nicht nur ausdrücken will, was sie von Gott erhalten hat und was sie im gegebenen Augenblick auf ihrem Wege als Gottes Gabe und Aufgabe versteht, sondern auch, was sie aus ihrem Verständnis der Herrschaft Christi in der Kirche als falsch ablehnen muß, weil es nur den Schein der Wahrheit trägt, aber Wahrheit Gottes nicht ist.

4. Dieser neue Glaubenskonsensus kann nur aus einem neuen, gemeinsamen Hören auf das geoffenbarte Wort Gottes entstehen. Aut nova reformatio, aut nulla confessio! Die einzelnen aus der Reformation hergekommenen Kirchen brauchen sich gegenseitig. Sie dürfen sich nicht wasserdicht abgrenzen. Unter ihnen darf kein „damnamus“, kein „anathema sit“ existieren. Diese nicht kirchentrennende Einheit der Reformation zu bezeugen, war das Anliegen des sogenannten Schauenburger Kreises — und diese Kirchengemeinschaft, nicht in Uniformität, sondern in aller Pluralität der äußerlichen Formen, zu manifestieren, bleibt weiter Aufgabe und Ziel aller evangelischen Kirchen.

*F. M. Dobiáš*

## Die „Apostolische Kirche des Ostens“ — Erbe alten Christentums im Orient

VON HELGA ANSCHÜTZ

Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala im Sommer 1968 konnte man unter den vielen Besuchern einem kleinen, zierlichen, etwa 60 Jahre alten Herrn in geistlicher Tracht begegnen, der in akzentfreiem Englisch an Unterhaltungen teilnahm. Seine lebhaften dunklen Augen in dem markanten, von einem kurzen, grauen Bart umrahmten Gesicht musterten prüfend seine Gesprächspartner, denen nicht immer bewußt war, daß sie das Oberhaupt einer alten und einstmals sehr bedeutenden orientalischen Kirche vor sich hatten: Seine Heiligkeit, Mar Eshai Shimun XXIII., Katholikos, Patriarch der „Apostolischen Kirche des Ostens“, die im Abendland als die „Nestorianische Kirche“ bekannt ist.

Er hat seit seiner Jugend — er wurde mit 12 Jahren nach der Ermordung seines Onkels Mar Benjamin Shimun durch Kurden und dem Hungertod von dessen Bruder in einem Camp bei Bagdad der mehrhundertjährigen Tradition entsprechend von den Assyrem zum Patriarchen gewählt — sein Leben für eine Kirche gearbeitet, die zeitweise dem Untergang geweiht schien. Aber sein zähes Durchhalten und der mühsame Aufbau einer neuen Kirchenorganisation hat der „Apostolischen Kirche des Ostens“ trotz aller Widerstände ein Überleben ermöglicht.

Vor allem hat er die in den abgeschnittenen Zufluchtgebieten des kurdischen Berglands schon fast vergessene Tradition seiner Kirche durch eigene Arbeiten und Forschungen wieder neu belebt. Übersetzungen bedeutender mittelalterlicher Kirchenlehrer ins Englische haben die vielfach unbekannte und verkannte „nestorianische“ Lehre auch für Abendländer und seine in den USA lebenden Kirchenanhänger lesbar und verständlich gemacht.

In dem theologischen Buch „Marganitha“, das auch ins Englische übersetzt worden ist, hat der Katholikos eine Patriarchen- und Bischofsliste seiner Kirche nach eigenen Untersuchungen aufgestellt; und diese Liste enthält gleichzeitig ein wichtiges Dokument des Selbstverständnisses dieser Kirche, die einen großen kulturellen und theologischen Beitrag nicht nur für den Orient, sondern auch für das Abendland geleistet hat: die Liste beginnt mit Jesus Christus (Aramäisch: Maran Eshsu M'Shlikha = Unser Herr Jesus Christus); sie wird fortgesetzt mit dem Hl. Petrus und seinem Brief 1, 1 u. 5, 13 von Babylon, dem Hl. Thomas, dem sagenhaften Missionar des persischen Reiches und Indiens, über den Hl.

Taddäus und seinen Schülern Agai und Mari. Um 180 finden wir noch in Yacob I. einen Verwandten von Josef dem Zimmermann auf der Liste der Apostolischen Nachfolge, deren 101. Persönlichkeit der heutige Katholikos ist.

Außer dieser Apostolischen Tradition des Patriarchats von Seleucia=Ctesiphon bei Baghdad ist das Altsyrische – eine Weiterentwicklung aus dem Aramäischen – als Kirchensprache und das Ostneusyrische als Literatur- und Umgangssprache ein wichtiges Element „nestorianischer“ Tradition. (Da sich die „Nestorianer“ spätestens seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts nach den sensationellen Ausgrabungen des Engländers Layard in Assur und Niniveh als „Assyrer“ bezeichnen, soll folgend dieser Name für die „Nestorianer“ verwendet werden.)

Aber diese Kirche kann außerdem auf eine bedeutende Geschichte und reiche Literatur zurückblicken, deren Größe und Bedeutung am Ende des 14. Jahrh. mit den Mongolenstürmen unter Timur ein jähes Ende nahm. Ob ein Briefwechsel des Königs Abgar V. von Osroëne – einem Nachfolgestaat des assyrischen Reiches in Obermesopotamien (der heutigen Südosttürkei) mit der Hauptstadt Urhai=Edessa=Urfa – mit Jesus Christus echt oder nicht echt ist (er wurde von Eusebius von Edessa zu Beginn des 3. Jahrh. überliefert), das Gebiet Obermesopotamiens wurde jedenfalls schon früh christianisiert, und bereits am Anfang des 3. Jahrh. – lange vor Konstantin! – nahm es die herrschende Abgarer-Dynastie als Staatsreligion auf.

Schon in den ersten Jahrhunderten gab es zahlreiche Bistümer im persischen Reich, und umfangreiche Märtyrerakten berichten über den Opfertod, aber auch über die Bedeutung der Christen in dieser frühen Zeit. Ein mehr machtpolitischer Streit zwischen den Patriarchen von Konstantinopel, Nestorius, und Alexandria, Kyryllus, bei dem es offiziell um die Bezeichnung der Maria als „Gottesgebäerin“ oder „Mutter von Christus“ ging, führte 431 mit der Verdammung des Nestorius im Konzil von Ephesus zu einer Vertreibung von dessen Anhängern aus dem byzantinischen Reich, die anschließend bei ihren dogmatisch verwandten Glaubensbrüdern im persischen Reich Zuflucht suchten.

Die herrschende Sassaniden-Dynastie nahm die Flüchtlinge um so lieber auf, als sie sich in häufigen Kriegen mit dem byzantinischen Reich befand und von nun an als Schutzherr verfolgter Christen auftreten konnte. Die Christen im persischen Reich engagierten sich jetzt mit der Regierungsgewalt und akzeptierten in verschiedenen Synoden von Seleucia zwischen 480 und 500 die nestorianische Glaubenslehre (die sie schon seit langem von Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus übernommen hatten) und bekräftigten ihre Unabhängigkeit von den übrigen Patriarchaten und dem byzantinischen Reich.

Seit dieser Zeit breitete sich das Christentum nicht nur im Vorderen Orient, sondern weiter nach Osten bis nach Indien und China hin aus. Mehrere hundert Bistümer entstanden, und im Verlaufe der Zeit wurden besonders mehrere Mon-

golenstämme christianisiert. Um 1000 übertraf die „Apostolische Kirche des Ostens“ alle anderen Kirchen an Ausdehnung und Anhängerschaft.

Besonderen Verdienst erwarben sich die syrischen Christen (so nach ihrer Sprache benannt) durch die Einrichtung von Theologen- und Medizinerschulen, die Übersetzung griechischer Philosophen und Naturwissenschaftler ins Syrische und später in das Arabische, die Sammlung von großen Bibliotheken, ihre wirtschaftliche Aktivität und die Beratung islamischer Regierungen. In der Frühzeit des Islam wirkten sie in führenden Positionen am Hof mit und übten z. B. an der Universität Cordoba als Gelehrte nicht nur auf den Islam, sondern auch auf das Abendland einen großen Einfluß aus, da sie das antike Geistesgut an Araber und Abendländer weitervermittelten.

Die Zerstörungen und Ausrottung der Bevölkerung durch die Mongolen unter Timur haben die Christen im persischen Reich so vernichtend wie vielerorts die arabische oder persische Bevölkerung getroffen. Ihre Reste flüchteten vielfach in das unzugängliche kurdische Bergland, wo sie bis zum Auftauchen der amerikanischen Mission bei weitgehender Selbständigkeit ein primitives, aber einigermaßen sicheres Dasein innerhalb des Osmanischen Reiches führten.

Einige Reste syrischer Christen konnten sich im Nord-Iran am Urmia-See und im Nord-Irak halten. Da sie viele Streitigkeiten untereinander wegen der Patriarchats-Nachfolge hatten, schloß sich ein beträchtlicher Teil vor allem am Gebirgsrand seit dem 17. Jahrh. in Unionen der Kirche von Rom an. Der kleinere Teil verblieb unter dem Patriarchat der Familie Shimun, die seit dem 15. Jahrh. die erbliche Nachfolge vom Onkel auf den Neffen durchgesetzt hatte, um, wenn auch vergeblich, die Streitigkeiten um die Apostolische Nachfolge zu vermeiden.

Während die Flachland-Assyrer — ihr Patriarchat wird seit der Mitte des 19. Jahrh. endgültig das „Chaldäische“ genannt — durch die katholische Kirche einen gewissen Schutz erhielten, mußten sich die bis dahin ungestörten „Berg-assyrer“ seit dieser Zeit mit verschiedenen Problemen auseinandersetzen: zuerst erschienen Vertreter der amerikanisch-presbyterianischen Mission, die Schulen und Kirchen errichteten, um den Assyrern bei der „Erweckung ihres wahren Glaubens“ zu helfen, damit sie ihrerseits die moslemische Umwelt für das Christentum gewinnen sollten.

Diese Tätigkeit erweckte trotz ihres guten Willens nur Feindschaft zwischen den verschiedenen, im kurdischen Bergland lebenden Völkern, vor allem zwischen den moslemischen Kurden und den christlichen Assyrern, die bis dahin in einigermaßen friedlicher Nachbarschaft gelebt hatten.

Es kam zu Massentötungen, Verfolgungen und Brandschatzungen durch kurdische Stämme, wobei der neu auflebende Nationalismus, von der osmanischen Regierung und den europäischen Mächten England und Rußland geschürt, die Feindschaft verschärfte. Während sich die osmanische Regierung durch den auf-

wachenden Nationalismus eine größere Einheit ihres Vielvölkerstaates erhoffte, wobei sie die Türkisierung anstrebte, glaubten die europäischen Großmächte, ihren Meerengenplänen dadurch näherzukommen, daß sie die verschiedenen Völker im Osten der Türkei durch ein neues Selbstbewußtsein als Gefahr im Rücken der Hohen Pforte einsetzen konnten.

Diese politischen Machenschaften haben dann später im 1. Weltkrieg zu einer Entvölkerung weiter Gebiete im Osten der Türkei und zu einer fast vollständigen Entchristianisierung durch den Untergang von Millionen Armenier und syrischer Christen geführt. Blühende Landstriche im alten Armenien sind heute zu Schafweiden kurdischer Halbnomaden geworden.

Die Assyrer, deren alte Kirche zeitweise durch die amerikanische Mission und anschließend durch russisch-orthodoxe Aktivität dem Untergang preisgegeben schien, konnten durch anglikanische Hilfe ihre alte Tradition retten. Jedoch erschien es ihnen unmöglich, sich aus der Politik des 1. Weltkriegs herauszuhalten. Sie erlebten mehrere Strafexpeditionen gegen die Armenier, bei denen „aus Versehen“ auch syrische Christen getötet wurden, und erhofften sich ihr Heil in einem Sieg der Alliierten, die ihnen — wie den Armeniern — Autonomie unter europäisch-christlichem Schutz versprachen.

In Hoffnung auf englisch-russische Hilfe schlug der Patriarch der Assyrer — seit alten Zeiten auch ihr politischer Führer und oberster Gerichtsherr — türkische Angebote und deutsche Vermittlung um Neutralität ab und erklärte dem Osmanischen Reich den Krieg. Einer vorwiegend aus Kurden bestehenden Strafexpedition entgingen die Bergassyrer dadurch, daß sie bei Nacht und Nebel auf gefährlichen Pfaden ihre abgeschnittenen Dörfer auf den Hochplateaus oder den Flußtälern des Hakkari-Berglandes verließen und mit etwa 80 000 Menschen — Männern, Frauen, Kindern und Vieh — in das ca. 250 km entfernte Urmia in Nord-Iran zogen, wo sie von russischen Truppen und eigenen Glaubensbrüdern aufgenommen wurden. Die Russen begrüßten die kampferprobten Bergassyrer als willkommene Bundesgenossen und setzten sie alsbald gegen türkisch-kurdische Truppen und die einheimische unzufriedene persisch-moslemische Bevölkerung ein.

Leider verschlechterte sich die Lage der Assyrer im Jahre 1917 sehr, denn die Russen zogen ihre Truppen nach der Revolution ab, und die Assyrer blieben inmitten einer feindseligen Bevölkerung und mit wenigen Vorräten allein zurück. Die Engländer, die großen Wert auf die Assyrer als Bundesgenossen legten, sagten den Assyrern Hilfe zu, die jedoch aus verschiedenen und dunklen Gründen nicht anlangte.

Da die Lage am Urmia-See unhaltbar erschien, sammelten sich alle Assyrer — auch die von Urmia (zusammen über 100 000) — und zogen in einem beispiellosen Gewaltmarsch im Sommer über 400 km durch die heiße Steppe West-Irans nach

Hamedan in West-Iran, wo englische Truppen standen. Auf diesem entsetzlichen Marsch verloren die Assyrer durch Hunger, Seuchen und Kurdenüberfälle mehr als ein Drittel ihres Volkes, das, erschöpft und verhungert, der Patriarch von Kurden ermordet, von den Engländern für mehr als zwei Jahre in ein Camp nach Baquba bei Bagdad gebracht wurde, wo weitere Menschen an Hunger und Krankheiten starben.

Der junge Patriarch, rasch nach dem Tode seines Vorgängers gewählt, wurde zur Erziehung nach England geschickt und kehrte 1928 als europäisch gebildeter Mensch, der Englisch wie seine Muttersprache beherrschte, in die verworrenen Zustände seiner Kirche zurück, deren Zentrum jetzt im Irak lag.

Inzwischen hatte das Schicksal der Assyrer die europäischen Mächte, den Völkerbund und den Vielvölkerstaat Irak dauernd bewegt; denn die Assyrer forderten von den Engländern die versprochene Autonomie im Gebiet von Mosul, an das sich die Engländer jedoch angesichts der neugefundenen Ölquellen nicht mehr erinnern wollten. Sie hatten weder Interesse an einem Pufferstaat Kurdistan noch an einem autonomen Assyrien, denn diese Kleinstaaten erschienen ihnen nicht als Garanten für die Sicherheit der Ölgewinnung. Daher wurde der Nord-Irak gegen den Willen aller Bevölkerungsteile dem englischen Mandatsstaat Irak unter der Führung einer arabischen Dynastie zugeschlagen, und die assyrischen Träume von einem selbständigen christlichen Staat „Assyrien“ konnten nicht realisiert werden. Auch den Kurden wurde das „Recht auf Selbstbestimmung der Völker“, nicht zugebilligt, worauf sie einen Unabhängigkeitskampf begannen, den die Engländer mit Hilfe assyrischer Söldner (die „Iraqien Levies“) erfolgreich niederschlugen. Arabische Aufstände gegen das neue, von England abhängige Staatsgebilde konnten die Engländer ebenfalls mit ihren assyrischen Bundesgenossen bekämpfen.

Diese waren inzwischen teilweise in mehreren Dörfern Kurdistans — häufig ohne ihre Zustimmung — angesiedelt worden; das warmfeuchte Klima am Hochgebirgsrand bekam ihnen nicht, viele wurden von der Malaria ergriffen, und außerdem war ihr Verhältnis zu den kurdischen Nachbarn nicht das beste, zumal die assyrischen Söldner ein Stütze der englischen Fremdherrschaft waren, für die sie erfolgreich gegen Kurden und Araber kämpften.

Die aus mehreren Gründen angestauten Ressentiments der kurdischen und arabischen Volksteile im Irak entluden sich anlässlich eines ungeklärten Zwischenfalls an der irakisch-syrischen Grenze, der zu einem Feuergefecht zwischen bewaffneten Assyrem und irakischen Grenzposten führte, als die Engländer Anfang 1933 ihr Mandat im Irak aufgaben und ihre Truppen abzogen. Von aufgeführten irakischen Truppen wurden Assyrerdörfer angegriffen und die Bevölkerung zu Hunderten oder mehr umgebracht.

Nach diesem Massaker flüchteten viele Assyrer nach Syrien, wo sie später mit der Hilfe des Völkerbundes am Khabur angesiedelt wurden. Der Patriarch, der sich nach alter Tradition auch immer noch für seine Anhänger politisch verantwortlich fühlte und mehrfache Appelle an den Völkerbund gerichtet hatte, wurde von den Engländern mit seiner Familie (Eltern, Geschwister) in einer Maschine der Royal Air Force nach Cypern gebracht und dort interniert.

Erst 1939 konnte er auf Einladung von Assyrern, die inzwischen in den USA sesshaft geworden waren, in die USA einreisen, wo er zunächst Chicago zu seinem Patriarchatssitz wählte, weil es im Bereich der amerikanischen Seen mehrere Tausend Assyrer gab, die dort vorwiegend in der Industrie arbeiteten. 1952 siedelte er aus klimatischen Gründen nach San Francisco über, auch deshalb, weil inzwischen eine größere Zahl von Assyrern in Kalifornien sesshaft geworden war, die gute soziale und wirtschaftliche Stellungen erworben hatten. —

Langsam konnte der Patriarch seine Kirche in den USA neu aufbauen; mehrere Kirchen wurden errichtet und Priester geweiht.

Inzwischen waren einige Zehntausend Assyrer im Irak verblieben — besonders diejenigen, die schon seit jeher im Norden des Landes ansässig waren. Auch ihre Lage beruhigte sich allmählich, und die Organisation der Kirche umfaßte ein Erzbistum, sowie drei Bistümer im Nord-Irak. Dank ihrer Tüchtigkeit konnten sich viele Assyrer als Landwirte oder in der Ölindustrie bescheidenen Wohlstand erarbeiten. Auch als Hotel- und Hauspersonal sind sie bis heute begehrte Arbeitskräfte im Irak.

Leider wurden die Assyrer im 2. Weltkrieg noch einmal von den Engländern für ihre Politik ausgenutzt und stellten wiederum ein bedeutendes Söldnerkorps, das maßgeblich an dem Sieg über den englandfeindlichen irakischen Ministerpräsidenten Gaillani bei Habbaniah beteiligt war. Auch dieser Parteinahme der Assyrer für eine europäische Macht folgte, wie nach dem 1. Weltkrieg, der Abzug der Engländer aus dem Irak mit anschließenden Assyrer-Verfolgungen der aufgebrachtten Araber.

Aber damit war das Martyrium der Assyrer im Irak keineswegs beendet, denn sie gerieten seit 1963 in die erbittert ausgetragenen Kurdenkämpfe im Nord-Irak; es gelang ihnen trotz vieler Bemühungen nicht, ihre Neutralität zu wahren, da sie von beiden Parteien zur Hilfeleistung gezwungen wurden und dann jeweils das Strafgericht der anderen Partei ertragen mußten. Viele Assyrer flohen vor diesem erbarmungslosen Krieg nach Mosul und Bagdad, wo sie in Flüchtlingsvierteln zusammenleben. Jedoch auch jetzt versuchen sie wieder mit allen Kräften, ihr Los zu verbessern und arbeiten sich langsam wieder als Hotel- und Hauspersonal, als Techniker und Ölingenieure in den Mittelstand hoch. Sie errichteten zwei neue Kirchen in Bagdad; der Erzbischof und ein Bischof haben den Norden des Landes verlassen und in Bagdad ihren Sitz aufgeschlagen. Nach

dem Tod des Bischofs Mar Sargis von Jilu wurde nach der alten Ordnung sein 17jähriger Neffe zum Nachfolger eingesetzt.

Abgesehen von den assyrischen Siedlern am Khabur in Syrien konnten sich nur die Assyrer im Iran einer einigermaßen ruhigen Entwicklung erfreuen. Sie kehrten nach dem 1. Weltkrieg in ihre alten Wohnsitze am Urmia-See zurück, nachdem offensichtlich wurde, daß ein autonomer assyrischer Staat in der damaligen Mächtekonstellation keine Chancen hatte. Shah Reza, der ein neues Iran aufbauen und sein Volk einigen wollte, gab ihnen Garantien für ihre Sicherheit. So konnte sich auch die „Apostolische Kirche des Ostens“ langsam wieder erholen und einige der zumeist im Krieg zerstörten Kirchen wieder aufbauen. Jedoch litt die Kirche hier wie überall an Priestermangel, da die Ausbildungszentren – besonders die Klöster – verlorengegangen waren.

Der 2. Weltkrieg verschonte die Assyrer in Iran, die inzwischen auch in die persischen Städte gezogen waren, nicht mit seinen Auswirkungen: diese hatten eine positive Seite für die Assyrer, als sie sich nach dem Einmarsch der alliierten Truppen 1941 für den Nachschub der Sowjetunion vom Persischen Golf an die Grenze als Kraftfahrer zur Verfügung stellten; denn die Iraner verharren nach der Exilierung ihres Schahs in passivem Widerstand.

Der Transport der Militärgüter brachte den Assyrern viel Geld ein, und sie konnten nach dem Krieg einen großen Teil des iranischen Transportwesens in die Hand nehmen, dessen Schlüsselstellungen sie heute innehaben. Außerdem profitierten sie von der Ölkrise nach der Verstaatlichung der iranischen Ölindustrie, als die persische Regierung Kurzurse für Ölspezialisten einrichtete, um die ausländischen Fachkräfte zu ersetzen. Viele Assyrer ergriffen die Gelegenheit, sich in der Ölindustrie an mittleren Positionen zu engagieren.

Weniger positiv verlief die Entwicklung der assyrischen Gemeinden im Nord-Iran, in ihren alten Heimatgebieten. Hier waren sie inzwischen zu einer kleinen Minderheit zwischen Kurden und türkisch-sprechenden Volksgruppen geworden, mit denen sie nur teilweise in guter Nachbarschaft lebten. Zu ihrem Unglück engagierten sich viele an der von den Sowjets geförderten separatistischen Republik Azarbaijan, weil sie sich Autonomie nach armenischem Vorbild erhofften und seit dem 1. Weltkrieg ca. 40 000 Assyrer in sowjetisch-Kaukasien sesshaft geworden waren.

Jedoch wurde die Republik Azarbaijan nach kurzer Zeit von der iranischen Zentralregierung unter Mitwirkung der Bevölkerung in das iranische Kaiserreich zurückgegliedert, und die Assyrer fielen wieder einmal dem Volkszorn zum Opfer.

Seit dieser Zeit hat sich jedoch die Situation der Assyrer im Iran grundlegend gewandelt, da der Shah während eines Amerika-Besuchs in den USA 1954 mit dem Patriarchen Mar Eshai Shimun ein Abkommen getroffen hat. Die Assyrer

genießen als Minderheit — wie auch die Armenier, Kurden, Juden und Zarthustrianer — den besonderen Schutz der Regierung. Sie haben eigene Schulen, in denen einige staatliche Lehrer arbeiten, die Erlaubnis, überall Kirchen zu bauen, volle kulturelle Betätigungsfreiheit und das Recht, einen Abgeordneten in das Parlament zu wählen. Dafür unterstützen die Assyrer mit allen Kräften die Regierung des Schahs und gehören zu dessen loyalsten Staatsbürgern. Rund 50 000 Assyrer leben heute im Iran; sie gehören in ihrer Mehrheit der (unierten) chaldäischen Kirche an. Seit etwa 10 Jahren gewinnt die „Apostolische Kirche des Ostens“ ständig Anhänger zurück, die bei den protestantischen, orthodoxen oder der chaldäischen Kirche während der unruhigen Zeiten Zuflucht gesucht hatten. Von der amerikanisch-presbyterianischen Mission sind Gemeinden in Rezayeh/Urmia und Teheran geblieben.

1961 wurde in Teheran ein neues Bistum der „Apostolischen Kirche des Ostens“ eingerichtet, dessen Bischof, 1932 geboren, aus dem Irak gekommen ist. In seinem Namen Mar Denha dokumentiert er die Tradition seiner Familie, deren 19. Bischof er ist. Durch seine Tatkraft hat er die Kirche im Iran zu neuer Bedeutung gebracht, und durch die traditionelle Verbindung von Kirche und assyrischem Nationalbewußtsein zieht er besonders die Jugend an.

Die „Apostolische Kirche des Ostens“ hat — wie die chaldäische — eine Volksschule gebaut, die sich selbst trägt, und deren Lehrerinnen z. T. Staatsbeamtinnen sind. Auf dem Stundenplan stehen u. a. drei Wochenstunden Assyrisch (Neuostsyrisch) und drei Stunden Religion. Der Unterricht ist modern; Sport, Spiel und Tanz gehören zum Unterricht.

Um den Zusammenhalt der Assyrer neu zu wecken und zu pflegen, hat sich in Teheran ein „Assyrischer Club“ gebildet; außerdem tagen zahlreiche Komitees über Kirchen-, Jugend-, Kultur- und Pressefragen. Über 50 Bücher in assyrischer Sprache und Schrift wurden in den letzten Jahren von zwei assyrischen Druckereien herausgegeben, außerdem Zeitschriften in assyrischer und persischer Sprache. Dichterlesungen, Musik- und Folklore-Abende sollen das Bewußtsein der eigenen Kultur stärken, Picknicks das Zusammengehörigkeitsgefühl wecken. Ein Chor von ca. 100 jungen Assyrern und Assyrerinnen pflegt in monumentalen Oratorien „Semiramis“, „Gilgamesch“ usw. die von Assur und Niniveh hergeleitete modern-assyrische Tradition.

Unter dem Einfluß nationalistischer Strömungen im Orient, der Minderheitenpolitik des Schahs, der allen Assyrern aus den verschiedenen Kirchen einen Parlamentsabgeordneten zubilligte, nicht zuletzt aber auch der weltweiten ökumenischen Aktivität, haben die assyrischen Kirchen in Iran eine Zusammenarbeit begonnen. Zwar ist die Sympathie der „Apostolischen Kirche des Ostens“ für die protestantischen Kirchen traditionell stärker, aber auch zur chaldäischen Kirche (ihre Mitglieder nennen sich heute oft „katholisch-assyrisch“) bestehen gute Be-

ziehungen. Besonderen Verdienst an diesem neuen Verhältnis der Kirchen zueinander hat der junge Bischof Mar Denha der „Apostolischen Kirche des Ostens“, in dessen Kirche mit dem neuen Brauch begonnen wurde, an kirchlichen Feiertagen in allen Kirchen Teherans abwechselnd gemeinsame Andachten und Gottesdienste zu veranstalten. Auf der Kanzel predigen z. B. drei Priester der verschiedenen Kirchen zusammen: einer liest aus einem altsyrischen Buch vor, ein anderer predigt in der neuassyrischen Sprache, und der dritte übersetzt alles ins Persische. In den vollbesetzten Gottesdiensten treffen sich die Christen der verschiedenen Kirchen, wobei man auch Gäste anderer Sprache und Europäer sehen kann.

Auch die Besuche des Katholikos-Patriarchen Mar Eshai Shimun alle zwei Jahre werden zu einer ökumenischen Demonstration. Als Kirchenführer erhält er einen Staatsempfang am Flugplatz, und Tausende stehen Spalier. Für viele — auch katholische und protestantische — Assyrer ist er der Repräsentant ihres Volkes geblieben. Sie strömen zu den Gottesdiensten, die er in seiner Kirche in Teheran zelebriert; auch die hohen Vertreter der verschiedenen Kirchen Teherans nehmen daran teil, außerdem an verschiedenen gemeinsamen Veranstaltungen, wie Festessen, Tagungen usw.

Trotz dieser neuen Kontakte leben die Assyrer größtenteils auch weiterhin in ihrer Isolierung als Minorität. Ihnen fehlen vor allem Kontakte, die ihnen einen Einblick in die moderne Bildung und das moderne religiöse Leben ermöglichen. Sie würden gern ihre Lehrkräfte nach Europa schicken, damit sie dort Anregungen erhalten, und ihre Schulbüchereien durch europäische Kinder- und Jugendbücher ergänzen. Auch fehlt der Kontakt zu abendländischen Kirchen, wo man Unterstützung in der Ausbildung des Priesternachwuchses finden könnte; denn trotz des seit einigen Jahren im Haus des Bischofs eingerichteten Priesterseminars — hier werden fünf Jungen aus dem Urmia-Gebiet neben dem Besuch der Oberschule in die Kirchenlehre und Sprache eingeführt — ist der Priestermangel ein besonderes Problem der „Apostolischen Kirche des Ostens“, deren Priester und Bischöfe bis jetzt kaum ausgebildet werden konnten.

Jedoch läßt sich bei allen Schwierigkeiten in den verschiedenen Ländern eine erfreuliche Tendenz unter den Assyrern und auch innerhalb der „Apostolischen Kirche des Ostens“ hervorheben: die Schläge der Vergangenheit haben sie nicht vernichtet, sondern diese sind dank der Zähigkeit, dem Festhalten an ihrer ehrwürdigen Tradition und ihrer Tüchtigkeit überwunden worden. Nur dadurch konnte diese alte und traditionsreiche Kirche mit ihrem Volk, das der Menschheit und der Christenheit so viel geben konnte und Opfer gebracht hat, der Christenheit von heute als ein zur Besinnung mahnender Teil und dem Orient als ein wertvoller Mitarbeiter erhalten bleiben.

## LITERATURÜBERSICHT

- (Aus der umfangreichen Literatur habe ich nur einige Arbeiten ausgewählt — die Darstellung der neuesten Verhältnisse basiert auf meinen eigenen Forschungen)
- H. Anschütz, Auf den Spuren vergessenen Christentums. Das Bergland von Hakkari — Zufluchtsburg im Grenzgebiet zwischen Türkei, Iran und Irak. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 77 v. 30. 3. 1968.
- Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922.
- Enzyklopädie des Islam. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Mohammedanischen Völker. Leiden/Leipzig 1934.
- J. M. Fiey, Proto-Histoire Chrétienne du Hakkari Turc. *L'Orient Syrien* 4, 1964.
- Ders., „Assyriens“ ou Araméens? *L'Orient Syrien* 2, 1965.
- E. S. Drower, Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East. London 1956.
- Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche. München 1937 (Neuaufgabe in Vorbereitung).
- His Holiness Mar Eshai Shimun XXIII., Catholicos Patriarch of the East, Sermon delivered on Sunday, August 22, 1954, in the Cathedral of Mar Sargis, Chicago, Illinois.
- Ders., The Book of Marganitha (The Pearl). On the Truth of Christianity. V. Mar O'Dishoo Metropolitan, übersetzt u. kommentiert v. Mar Eshai Shimun. Kerala/Indien 1965.
- E. Hammerschmidt, Nestorianische Kirchen am Urmia-See. Der Orient in der Forschung. Wiesbaden 1967.
- H. Joseph, The Nestorians and their Muslim Neighbours. A Study of Western Influences on their Relations. Princeton 1961.
- P. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 31) Berlin 1958.
- George M. Lamsa, The Oldest Christian People. New York 1926.
- Austin Henry Layard, Auf der Suche nach Niniveh. München 1965.
- C. F. Lehmann-Haupt, Armenien Einst und Jetzt, Bd. 1, 1910, Bd. 2/1 1926. Berlin.
- Yusuf Malek, The British Betrayal of the Assyrians. Chicago 1936.
- Moh. Reza Pahlevi, Im Dienst meines Landes. Gütersloh 1966.
- Bertold Spuler, Die nestorianische Kirche. Handbuch der Orientalistik, 1. Abt. Der nahe und mittlere Orient. Bd. 8, Religion, 2. Abschn., Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen. Leiden 1961.
- R. S. Stafford, The Tragedy of the Assyrians. London 1935.
- A. Vine, The Nestorian Churches. London 1937.
- W. A. Wigram, The Assyrians and their Neighbours. London 1929.
- Ders., The Cradle of Mankind. London 1922.

## Marcus-Feier in Kairo und Alexandria

Wenn das Patriarchat von Alexandria eine Gedenkfeier begeht, ist es für einen europäischen Christen oder eine europäische Kirche nicht ganz einfach zu gratulieren. Erheben doch vier Kirchen in Ägypten zugleich Anspruch auf diesen Stuhl, so daß man nicht weiß, ob man eine Gruppe beleidigt, wenn man einer anderen Glückwünsche darbringt. Doch weil von den über zehn christlichen Kirchen in Ägypten die sog. koptische orthodoxe Kirche bei weitem die meisten Mitglieder zählt, darf sie m. E. mit Recht als die Gemeinschaft angesehen werden, die das Erbe der ältesten Kirche Ägyptens weiterführt. Ein Gruß an die koptischen Christen Ägyptens ist darum ein Gruß an die ägyptischen Christen überhaupt, die übrigens ja ein „Ecumenical Advisory Council“ zur Behandlung gemeinsamer Probleme gebildet haben. Der Sitz des koptischen Patriarchen befindet sich heute in Kairo, der neuen Hauptstadt, in die er im 11. Jh. unter dem Patriarchen Christodulos verlegt wurde, nachdem diese Stadt politisch die Rolle Alexandrias übernommen hatte.

Wenn die ägyptische Kirche ihren Festtag gerade am Tage des Martyriums des Apostels feiert, der nach der Tradition ihr erster Bischof war, hat das seinen besonderen Grund. Die ägyptische Kirche war in der größeren Zeit ihres Bestehens eine leidende Kirche. Die erste Epoche des Glaubenskampfes bildete die Zeit der Verfolgungen durch die römischen Kaiser. Und da ist es durchaus angemessen, wenn die Reihe der Märtyrer, über die wir eine reiche Tradition besitzen, von dem hl. Marcus angeführt wird, der auch der erste Inhaber des Bischofsstuhles von Alexandria gewesen sein soll. Noch heute legen die Kopten großen Wert auf die Historizität dieses Märtyrerbischofs. Das erweist sehr deutlich die Verehrung seiner Reliquien. Die Rückgabe von Reliquien, die in der Araberzeit nach Venedig gebracht worden waren, erweckte bei den Gläubigen eine solche Anteilnahme, daß sie sich nicht scheuten, in der Hitze des Tages auf dem Aussichtsbalkon des Flughafens stundenlang auf die verspätete Ankunft der Maschine mit den heiligen Gebeinen zu warten. Gegenwart und Vergangenheit, schlichte Gläubigkeit und höchste Intelligenz rückten dicht aneinander, als dann gegen Mitternacht des 24. Juni 1968 die vierstrahlige Düsenmaschine mit der Gesandtschaft des Papstes, die die Reliquien brachte, auf dem Flughafen in Kairo einrollte. Der Patriarch Kyrillos VI. selbst trug die Kiste nach der Übergabe die Landetreppe des Flugzeuges hinab. Es war nicht möglich, sie wie geplant durch das feierliche Spalier der Priester und Sänger zu geleiten. Viel zu stark war der Andrang der Gläubigen, die den Behälter der Reliquien berühren wollten. So mußte sie denn gleich vom Flugzeug mit einem Auto abgeholt werden. Die großzügige Geste Papst Pauls VI., mit der er seine Anteilnahme für die koptische Kirche und die Verbundenheit mit der ägyptischen Christenheit zum Ausdruck brachte, wurde von dem Führer der päpstlichen Delegation „nur als eine kleine Geste einer größeren Liebe“ bezeichnet. In diesen Worten tritt der viel tiefere Sinn der Feier hervor. Es ging in Wirklichkeit gar nicht um die

Reliquien oder das angebliche Martyrium des Marcus vor 1900 Jahren. Es ging um viel mehr. Die Christenheit nahm Anteil an der Tatsache, daß hier in Ägypten damals die Botschaft Jesu Christi und von Jesus Christus zu wirken begonnen hatte.

Hier in Ägypten hatte die bedeutsame theologische Schule von Alexandria ihre großen Vertreter, besonders in Clemens Alexandrinus und Origenes, hier wurde intensive Arbeit bei der Schaffung des Bibeltextes geleistet. Besonderer Wert kommt aber der Stellung des alexandrinischen Patriarchates zu, dessen Vertreter Entscheidungen von historischer Bedeutung herbeigeführt haben; immer wieder haben sie an der theologischen Ausprägung des Dogmas hervorragenden Anteil gehabt. Als Beispiele seien nur genannt Dionysius, Alexander, Athanasius, Kyrill, Dioskur. Sie kennzeichnen die Etappen der Entwicklung des christlichen Dogmas, die in der Alten Kirche besonders von den Fragen der Trinität und der Christologie beherrscht wurde. Aber auch die Verbindung von Kirche, Theologie und praktischer Frömmigkeit wurde von den Bischöfen gepflegt. Nicht hoch genug kann die Tat des Athanasius veranschlagt werden, der mit seiner Vita Antonii dem Mönchtum in der Christenheit seinen Platz zuwies. Ein Land wie Ägypten erforderte aber auch eine starke Hand, um es zu organisieren. Diese Erfahrung der staatlichen Gewalt machte sich auch die Kirche zu eigen. Der erste Bischof, von dem wir Genaueres wissen, Demetrius (189–231), war eine Persönlichkeit, die straffe Kirchendisziplin hielt und zugleich die Mission in großem Umfang hinaus auf das Land trug. Ob die Bischofsnamen von Marcus bis zu des Demetrius Vorgänger wirklich historischen Wert haben, ist mit gutem Grund bezweifelt worden. Wahrscheinlich hat man speziell auf Marcus als den Schüler des Petrus zurückgegriffen, um dem Bischofsstuhl eine wirklich apostolische Tradition und Autorität zu geben. Das lag nahe, da ja Alexandria zunächst rangmäßig gleich nach Rom kam und mit ihm eng zusammenarbeitete.

Diese apostolische Tradition läßt uns begreifen, warum die Ägypter so an Marcus hängen. Um so verständlicher ist es, wenn sie zu seinem 1900jährigen Jubiläum eine Tat ihm zu Ehren vollbringen wollten. Das glaubten sie, am besten durch den Bau einer neuen Kathedrale tun zu können, in deren Krypta die Reliquien des Marcus beigesetzt werden sollten. Die koptische Kirche, die gerade in der Neuzeit ein starkes Nationalbewußtsein gepflegt hatte, konnte sich bei diesem Plan der Förderung durch die ägyptische Regierung erfreuen. Am 26. Juli 1967, dem Feiertag der Revolution, wurde von Präsident Nasser der Grundstein der Kirche gelegt. Es ist bewundernswert, in wie kurzer Zeit der Rohbau fertiggestellt wurde, wenn man die Größe der Kathedrale bedenkt. Ihren Platz hat sie jetzt nicht mehr in der engen Innenstadt im Hof einer Nebenstraße, sondern an einer Stelle, wo sie viel augenfälliger wirkt. Jeder Besucher Kairos, der vom Flugplatz in die Stadt kommt, wird sie sehen. Sie bildet einen Teil des Geländes, auf dem das moderne Koptentum sich seine Bildungsstätten geschaffen hat. Dort liegt die theologische Schule, in der der Priesternachwuchs ausgebildet wird, daneben das Koptische Institut, das eine Art Graduate School of Divinity sein möchte, wenn es auch im Augenblick noch kein volles Promotionsrecht besitzt. Hier wird Koptologie im weitesten Sinne betrieben. Neben dem Koptischen, der aus dem Ägyptischen entstandenen Kirchensprache, und dem Arabischen wird Äthiopisch gepflegt, befand sich doch bis vor kurzem die äthiopische Kirche in starker Abhängigkeit von der ägyptischen und fühlt sich auch heute noch eng

mit ihr verbunden. Auch eine afrikanistische Abteilung ist geschaffen worden, weil die koptische Kirche gern eine Führungsrolle unter den afrikanischen Kirchen überhaupt einnehmen möchte, wozu sie allerdings noch nicht die theologische und personelle Kapazität besitzt. Eine sehr fruchtbare Tätigkeit entwickelt die Abteilung für Kirchenmusik, die gerade dabei ist, die Basiliusliturgie auf Langspielplatten aufzunehmen, von denen mehrere im Handel bereits erhältlich sind. Ferner widmet man sich in dem Institut auch der bildenden Kunst der Kirche. Alle Bildungseinrichtungen der Kopten stehen aber nicht nur den Studenten, sondern gerade auch gebildeten Kopten zur Verfügung, und es ist erstaunlich, wie etwa Naturwissenschaftler hier eine geistige Heimat finden. Nur einige Schritte entfernt, direkt an der Hauptstraße, liegt das hübsche, sehr stilvoll vor einigen Jahren errichtete Gebäude der Société d'Archéologie Copte. Diese schon länger bestehende Gesellschaft zur wissenschaftlichen Erforschung des Koptentums hat dort dank der aufopfernden Unterstützung durch seine Mäzene und freiwilligen Mitarbeiter eine ansehnliche Arbeitsbibliothek aufgebaut; sie gibt neben einem Bulletin, das außer wissenschaftlichen Aufsätzen auch Rezensionen und Museumsberichte enthält, Einzelpublikationen archäologischer und philologischer Art heraus, die bereits eine stattliche Zahl erreicht haben. Nicht vergessen werden darf die koptische Gedenkkirche, die der jetzige Präsident der Société und seine Geschwister ihrem Vater errichtet haben, die Butrusiyya, d. h. die Kirche des Butrus (= Petrus).

Die Einweihungszeremonien für die neue Kathedrale nahmen zwei Vormittage in Anspruch. Auf einem freien Platz unmittelbar neben der Kirche hatte man ein großes, mit Teppichen gedecktes Zelt errichtet — die Ägypter entwickeln bei der Anlage solcher improvisierter Bauten eine ausgezeichnete Gewandtheit. In ihm wurde am 25. Juni der weltlich-offizielle Teil der Einweihung gefeiert, während am 26. Juni der erste liturgische Gottesdienst in der Kathedrale selbst stattfand. Die Bemühungen der koptischen Kirche, diese Feier zu einem ökumenischen Treffen zu machen, sind m. E. gelungen. Dank der ausgezeichneten Organisation durch Bischof Samuel waren an alle Kirchen der Welt Einladungen ergangen, zu diesem Tage Ehrengäste zu entsenden. Außerdem wurde noch eine Anzahl von Persönlichkeiten aufgefordert zu kommen, die durch wissenschaftliche und persönliche Kontakte mit der koptischen Kirche verbunden sind. Wenn etwa 100 geladene Gäste dem Rufe folgten, so darf diese Zahl durchaus nicht als gering betrachtet werden, muß man doch bedenken, daß die heiße Jahreszeit die Anziehungskraft durchaus nicht erhöhte und bei der verhältnismäßig kurzfristigen Einladung es auch nicht für alle einfach war, sich für den Termin freizumachen. Die Feierlichkeit in dem Zelt war recht eindrucksvoll. Auf der dreigeteilten Tribüne hatten in der Mitte Präsident Nasser und Kaiser Haile Selassie von Äthiopien mit dem Patriarchen sowie in- und ausländischen Bischöfen Platz genommen. Quer dazu saß auf der einen Seite das diplomatische Corps, auf der anderen die übrigen Ehrengäste. Weitgehend hatten die Gäste dem Wunsche entsprochen, in ihren kirchlichen oder akademischen Gewändern zu erscheinen. Es war für einen deutschen Professor ein eigenartiges Gefühl, wenn er hier im Talar freudig begrüßt wurde, während im eigenen Lande akademische Gewänder als altmodisch und überholt gelten. Besonders markante Redner dieser Feier waren die Vertreter der großen kirchlichen Gruppen. Für die römisch-katholische

Kirche sprach der Erzbischof von Algier, Kardinal Duval; daß der Papst gerade den Vorsitzenden der nordafrikanischen Bischofskonferenz als Delegationsleiter entsandt hatte, muß als Zeichen feinen Taktgefühls angesehen werden. Für den Ökumenischen Rat der Kirchen ergriff der Generalsekretär Eugene C. Blake das Wort. Beiden Rednern spendete auch Präsident Nasser Beifall. In den Vordergrund traten noch besonders die Kirchen von Äthiopien und Rußland. Für Äthiopien bedarf das keiner weiteren Erklärung. Von der russisch-orthodoxen Kirche gewann man allerdings — gerade infolge der Geschenke — den Eindruck, daß hier politische Momente treibend waren.

Als tags darauf der Patriarch Kyrill VI. seine erste Liturgie in der neuen Kathedrale hielt, war diese mit 5000 Besuchern bis auf den letzten Platz gefüllt. Sehr eindrucksvoll wirkte die Beteiligung der Bischöfe der anderen monophysitischen Kirchen an dem Altardienst, die die Verbundenheit von Christen verschiedener Zunge deutlich machte. Im Anschluß an den Gottesdienst setzte Kaiser Haile Selassie, der am Vortage in Gegenwart von Präsident Nasser und den anwesenden Bischöfen die Kathedrale inauguriert hatte, die Reliquien in der Krypta bei. An einem der Nachmittage wurden die Gäste auch zu den für die Kopten heiligen Stätten geführt, die die heilige Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten berührt haben soll. Dabei wurden sie auch konfrontiert mit der Problematik der Marienerscheinungen von Zaitun.

Die Feiern am 25. und 26. Juni waren entschieden die offiziellen Höhepunkte der Festtage. Nicht vergessen freilich sollte werden die abschließende Veranstaltung in Alexandria. Die Ehrengäste waren auf dem Wege über die koptischen Wüstenklöster am 27. Juni dorthin gebracht worden, um an einem Symposium über Marcus teilzunehmen, das in eine gottesdienstliche Feier in der Marcuskathedrale von Alexandria eingebaut war. Ergreifend war der Empfang, den gerade hier die Bevölkerung den Gästen bereitete. Die Straßen um die Kirche waren geschmückt; dicht gedrängt säumte sie eine jubelnde Menge, die besonders auch auf jedes Zeichen des Grußes aus den Reihen der Gäste freudig reagierte. Die Christen freuten sich, daß prominente Vertreter der Christenheit sie besuchten, aber auch die Ägypter als solche freuten sich, daß ein Jahr nach dem Junikrieg wieder ein internationales Gremium bei ihnen weilte. Das Symposium wurde überwiegend getragen von Ansprachen von Orientalen; den Festvortrag zu Beginn aber hielt P. Lyonnet SJ. vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom über den Evangelisten Marcus. Mit dieser Veranstaltung erhielten die Feierlichkeiten ihren theologischen Höhepunkt. Dabei war es nicht einfach, gerade in der Problematik um die Stellung des Marcus die richtigen oder zumindest geeigneten Worte zu finden. Denn in ihrer Theologie steht die koptische Kirche der Gegenwart der abendländischen Theologie und so besonders etwa auch der protestantischen Theologie noch recht fern, nicht weil es hier keine Reformation gegeben hat, sondern weil die wissenschaftlichen Methoden der Neuzeit noch keinen Eingang in die Theologie und Kirche der Kopten gefunden haben. Das liegt besonders daran, daß die koptische Kirche noch bis in die Gegenwart zu traditionsgebunden ist. Nach ihrer Trennung von der griechischen Kirche im Anschluß an das Konzil von Chalkedon (451) ist sie eine Volkskirche des Glaubenskampfes geworden. Ihre Hauptaufgabe während des Kampfes gegen die byzantinischen Kaiser war die geistliche Betreuung der Massen und der Mönche. Hier erfüllte sie die Aufgabe der Paideia durch die Darstellung der Märtyrer- und Mönchspersönlich-

keiten, wie sie in den vielen hagiographischen und homiletischen Texten geboten werden. Mönchsväter wie der den Kopten so wertvolle Schenute von Atripe wollten Mönche und Laien zu Gott wohlgefälligem Leben erziehen. Das Selbstverständnis der Kirche ist weniger im dogmatischen Traktat als in der Liturgie zu finden. Frömmigkeit konnte sich dort besser entfalten als Theologie, weil diese infolge ihrer Traditionsgebundenheit kaum Produktivität besitzt. Auch durch die Zeit der Islamisierung hindurch, die für das Koptentum einen außerordentlichen Schrumpfungsprozeß mit sich brachte, hat sich tiefe Frömmigkeit gehalten. Eine Ausstellung koptischer Künstler der Gegenwart, die zur gleichen Zeit wie die Feierlichkeiten stattfand, lehrte, daß diese Künstler die Formen der Spätantike und des Mittelalters weit hinter sich gelassen haben, aber auch, daß die meisten der gezeigten Werke ohne einen tiefen Glauben nicht hätten entstehen können. Solcher Glaube wird erst recht Frucht bringen, wenn ökumenische Wege die bisherige Isolierung der koptischen Kirche überwinden wird. Dafür bildete gerade die Marcusfeier einen Ansatzpunkt. Das ökumenische Gespräch wird nach und nach zu gegenseitigem Verständnis führen, so daß auch die Fragestellungen und Methoden der modernen Theologie, insbesondere die Anwendung der historisch-kritischen Methode bei der Behandlung der historischen Disziplinen sowie die Auseinandersetzung mit den Ideologien der Gegenwart den koptischen Theologen bekanntgemacht und bei der Gestaltung ihres eigenen Selbstverständnisses fruchtbar verwendet werden können. Eine tiefe Frömmigkeit, der ich gerade auch in gebildeten Kreisen begegnet bin, schenkt Hoffnung, daß wir hier durchaus Erwartungen hegen dürfen. Allerdings dürfen wir selbst, wenn wir helfen wollen, nicht intellektuellem Dünkel verfallen. Denn Theologie ist nicht nur ein Produkt geistiger Fähigkeiten und Erkenntnisse, sondern auch heute gilt noch immer das Wort: *pectus facit theologum*.

*Alexander Böhlig*

## Die Lambeth-Konferenz 1968\*

Die Aufgabe, der 10. Lambeth-Konferenz der anglikanischen Bischöfe als Beobachter beizuwohnen, war voller Überraschungen. Alle früheren Lambeth-Konferenzen haben in strenger Abgeschlossenheit getagt. An die Öffentlichkeit drang nur, was der Presse mitgeteilt wurde. Die anglikanischen Kirchen wurden nachträglich durch einen gedruckten Bericht und die Vorträge ihrer Bischöfe unterrichtet.

Wie würden „Beobachter“ aus anderen Kirchen aufgenommen werden? Die ökumenischen Berater des Erzbischofs von Canterbury, die uns mit großer Herzlichkeit aufnahmen, hatten sich diese Frage offensichtlich auch gestellt. Man bat uns um Verständnis, wenn uns nur die Plenar- und Sektionsitzungen, nicht aber die Ausschüsse geöffnet werden würden. Es kam jedoch anders. Die 70 Beobachter, unter ihnen sieben Katholiken, und die 26 anglikanischen Berater — meist Fachleute aus Theologie und Mission — durften nicht nur unter allen Aus-

\* Soeben ist das Protokoll erschienen: *The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports*. S. P. C. K. and Seabury Press, London 1968. 158 S., geh. 8 s 6 d.

schüssen wählen, sondern wurden überall zu voller Mitarbeit eingeladen. Als die Sektionsitzungen einsetzten, galt eine solche Mitarbeit bereits als selbstverständlich. Für die Periode der Plenardebatten wurden in der Galerie Mikrophone für die Beobachter und Berater aufgestellt. Zeitweilig redeten mehr „Gäste“ als Bischöfe. Die Art, wie die Delegierten das hingenommen haben, wurde von einem Berater mit Recht als „Akt korporativer Demut“ bezeichnet. Dr. Payne, der als einer der sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen neben Bischof Willebrands der wohl prominenteste Beobachter war, dankte am Schluß für diese Behandlung, die ein Präzedens geschaffen habe, an dem keine andere große christliche Konferenz künftig vorübergehen dürfe.

### *Die Vorbereitung*

Zeitlich und thematisch schloß sich die Lambeth-Konferenz, die vom 25. Juli bis zum 25. August tagte, an die 4. Vollversammlung in Uppsala an. „Die Erneuerung der Kirche in Glaube, Amt und Einheit“ lautete das Thema in London. Allen Bischöfen war Monate vorher ein Band mit Vorbereitungs-Essays zugeleitet worden, der für jeden der 32 Ausschüsse, in die die drei Sektionen (Fragen des Glaubens I, des Amtes II und der Einheit III) aufgeteilt werden sollten, einen Aufsatz brachte.

Erstaunlich war, wie häufig im ersten Teil des Bandes deutsche Theologen — bis hin zu J. Moltmann — zitiert wurden. Die Konferenzberichte lassen davon allerdings nichts mehr erkennen.

Der Kanadier Ralph Dean, der seine Diözese einem Vertreter übergeben hatte, um als bischöflicher Sekretär der „Anglikanischen Gemeinschaft“ die Lambeth-Konferenz vorzubereiten, hatte nur wenig dem Zufall überlassen. Das war für das Gelingen einer Konferenz entscheidend, die im Gegensatz zu „Uppsala“ nur vor, nicht aber nach ihrem Beginn auf die Hilfe von Fachleuten zurückgreifen konnte.

Die Konferenz begann mit einem Gottesdienst in Canterbury, der seiner Form nach ein schlichter „Evensong“ war. Nur beim feierlichen Einzug wurde alle Pracht entfaltet, deren die anglikanische Kirche fähig ist. Allein die Zusammenstellung der Prozession muß eine wahre „Generalstabsarbeit“ gewesen sein. Unter den etwa 480 Erzbischöfen, Metropoliten und Bischöfen fielen die Afrikaner auf. Vor den Bischöfen der einzelnen Provinzen wurden Fahnen mit dem Namen dieser Provinzen vorweg getragen; von der „Diözese Cuba“ bis zur „Provinz Canterbury“.

Eine Serie von „Garden Parties“ schloß sich an: in Canterbury, im Lambeth Palast, dem Londoner Sitz der Erzbischöfe von Canterbury, und — als Höhepunkt — im Buckingham Palast, wo die Königin die Bischöfe einer Kirchengemeinschaft empfing, die sich durch Auswanderung in der angelsächsischen Welt und durch Mission im „Empire“ ausgebreitet hat. Schien dies Ereignis und auch der vom Fernsehen übertragene Abendmahlsgottesdienst am 28. Juli in der Westminster-Abtei, dem Nationalheiligtum der Engländer, auf das „Establishment“ der anglikanischen Kirche hinzudeuten, so war davon bei der Konferenz selbst kaum etwas zu spüren. Zu stark war das Fragen nach einer Theologie, die dem raschen Umbruch unserer Zeit gerecht wird, der Wunsch, die kirchlichen Ämter so zu ordnen, daß die Kirche unserer heutigen Welt dienen kann, und das Bewußtsein, daß nur eine einige Kirche dem Willen Gottes für unsere Zeit entspricht.

Dies Drängen hat die Lambeth-Konferenz zu dem Ereignis gemacht, das sie darstellt. Man frage nicht, ob es eine „konservative“ Konferenz gewesen sei. Auch von „Uppsala“ wird so in einigen Kreisen geredet. Mit solchen Schlagworten gefährdet man nur den erreichten Fortschritt. Ähnlich wie bei „Uppsala“ liegt bei der „Lambeth-Konferenz 1968“, um es ganz abgekürzt zu sagen, der größte Erfolg darin, daß viele konservative Menschen — und dazu gehören von der Natur ihres Amtes her die meisten Bischöfe — sich progressive Gedanken und Lösungsvorschläge zu eigen gemacht haben. Als die Mitglieder der Sektion I in London verzagt waren über die Unstimmigkeiten und das Durcheinander des von ihnen erarbeiteten Berichtes, teilte ein jüngerer Bischof mit, er habe den Text einem „zornigen jungen Mann“ der Kirche von England gezeigt, der habe alles gelesen und gesagt: Das muß sofort gedruckt werden. Auf die überraschte Rückfrage, warum er das meine, wo doch nichts Neues, nichts, was nicht anderswo schon besser gesagt worden sei, im Bericht stünde, habe er geantwortet: Daß Bischöfe es sagten, sei so überraschend und ermutigend. Der Bericht konnte später noch wesentlich verbessert werden.

### *Sektion I: Erneuerung der Kirche im Glauben*

Es würde im Rahmen dieses Berichtes zu weit führen, wenn man eine Analyse der verabschiedeten Texte zu geben versuchen würde. Es mag genügen, wenn einige Akzente gesetzt werden. Man dürfte den Bischöfen der Konferenz kaum Unrecht tun, wenn man die im eigentlichen Sinn theologischen Debatten als schwach bezeichnet. Wenn der endgültige Text demgegenüber mehr bietet, dann ist das einigen hervorragenden Theologen, wie etwa dem Bischof von Durham, Dr. Ian Ramsey (nicht verwandt mit dem Erzbischof von Canterbury), zu verdanken, und auch dadurch zu erklären, daß den „Formulierungsausschüssen“ erhebliche Freiheiten eingeräumt worden waren. Im Blick auf die ursprüngliche Vorlage des Ausschusses, der sich mit der „Debatte über Gott“ befaßt hatte, gab ein Berater zu bedenken, daß es nicht Sache von 480 Bischöfen — oder auch von allen Bischöfen der Welt — sein könne, festzustellen, daß Gott existiere. Gott selber mache sein Recht geltend. Dies mag als Beispiel dafür genügen, daß die Konferenz der theologischen Arbeit, die Robinsons Buch „Honest to God“ in der anglikanischen Welt ausgelöst hat, nicht wirklich gerecht werden konnte. Es fehlten die theologischen Fachleute.

Richtungsweisend ist hingegen, in welcher Breite die Gedanken der Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ von 1966 und die Gedanken der Sektionen III und IV von „Uppsala“ aufgenommen worden sind. Sie haben auch in den Debatten eine erhebliche Rolle gespielt. Als Beispiel sei eine Resolution herausgegriffen, die wesentliche Gedanken des Sektionsberichtes zusammenfaßt. Da heißt es, die Lambeth-Konferenz übernehme die Äußerungen von Uppsala zur verzweifelten wirtschaftlichen und sozialen Lage der Entwicklungsländer. Um daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen, empfehle man den Provinzen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft,

1. das sorgfältige Studium der Entwicklungsprobleme und die Verbreitung diesbezüglicher Kenntnisse in Kirche und Öffentlichkeit;
2. die Unterstützung aller Bemühungen der Vereinten Nationen um Schaffung wirtschaftlicher Gerechtigkeit in der Welt durch aktiven Einsatz der Kirchen und durch Gebet;

3. die von „Uppsala“ empfohlene Beeinflussung der Regierungen von Industrienationen durch die Kirchen, um einmal bis 1971 den Anteil an Entwicklungshilfegeldern in den Staats=Etats auf ein Minimum von 1% des Bruttosozialproduktes zu bringen und zum andern zu für die Entwicklungsländer tragbaren Welthandelsvereinbarungen zu kommen.

Die anglikanischen Kirchen sollen ihre Glieder dazu drängen, angesichts der Herausforderung durch die Weltarmut persönliche und gemeinschaftliche Verpflichtungen finanzieller Art einzugehen, wie auch „Uppsala“ es nahegelegt habe. Die Bischöfe sollen dabei die Richtung weisen, indem sie einen Teil ihres Gehaltes zur Verfügung stellen.

Angesichts des letzten Passus kam es zu einer Debatte, die – wie ähnliche Debatten in Uppsala und auf deutschen Synoden – von der Presse mißverständlich dargestellt worden ist. Es war ein Richtsatz von einem Prozent genannt worden. Die Konferenz hat diese Angabe fallen lassen, weil sie meinte, Bischöfe aus Industrieländern könnten erheblich mehr geben, während es für Bischöfe aus Entwicklungsländern zu viel sein könnte. Die „Verpflichtung“ sollte nicht etwa erweicht werden, sondern man wollte im Namen aller etwas für alle Verpflichtendes sagen.

Der Bericht der Sektion I atmete so den Geist der Kirche eines Wilberforce, Kingsley oder Earl of Shaftesbury.

### *Sektion II: Die Erneuerung der Kirche im Amt (Ministry)*

Aus der Fülle der unter diesem Thema diskutierten Fragen ist eine Frage von besonderem Interesse und hat auch die Bischöfe selbst am meisten engagiert: die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche.

Was den Gesamtbericht anging, so zeigte er in seinem ersten Entwurf einen überraschenden Bruch. Die Abschnitte über den Dienst der „Laien“ waren deutlich vom Genfer „Laienreferat“ inspiriert. Da fanden sich eine Fülle weiterführender Aussagen, in denen jedes falsche „Amtsdenken“ überwunden schien. Die Abschnitte über das dreigeteilte Amt waren dann aber so gefaßt, als gäbe es jene anderen Aussagen nicht. Der Hiatus konnte in der endgültigen Fassung wenigstens gemildert werden.

Die Auseinandersetzungen über die Frage Frau und Amt setzten bei dem Problem des Diakonates ein. Das anglikanische Diakonenamnt ist – was als tief unbefriedigend empfunden wird, aber nicht überzeugend geändert werden konnte – eine „Durchlaufstation“ auf dem Wege zum Pfarramt. Seit Jahrzehnten gibt es Diakonissen. Es handelt sich dabei um ausgezeichnet vorgebildete Gemeindeförderinnen. Die Lambeth-Konferenz von 1920 hatte sich über das Amt der Diakonisse – wenn auch nicht in völliger Klarheit – so geäußert, als handle es sich um dasselbe Amt wie das des Diakons. Die nächste Lambeth-Konferenz hatte das zurückgenommen oder doch jedenfalls nicht geklärt. Nach harten Wortgefechten wurde jetzt entschieden: das Amt der Diakonisse ist das Diakonenamnt.

Bei der Debatte ging es im Grunde bereits um die Frage, die auch bei der Erörterung über die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt im Hintergrunde stand: Ist der tiefgreifende Wandel der soziologischen Strukturen, der sich in den letzten zwei Jahrhunderten vollzogen hat, rein zufällig, oder ist in ihm der Wille Gottes erkennbar? Der Erzbischof von York, der diese Frage als

Vorsitzender der Sektion II bei der Einbringung des Entwurfes stellte, bejahte sie in Übereinstimmung mit allen Mitgliedern des Ausschusses „Amt und Frau“.

Trotzdem fand die Vorlage, in der es hieß, es gebe keine zwingenden theologischen Gründe, Frauen den Weg zum Pfarramt nicht zu öffnen, nicht die Zustimmung der Konferenz. Auf Vorschlag des Bischofs von Gloucester formulierte man, es gebe keine zwingenden Gründe „dafür oder dagegen“. In der Debatte hatte der Erzbischof von Sydney den Antrag als „Todesstoß für die Beteiligung von Männern am kirchlichen Leben“ bezeichnet. Er werde dagegen kämpfen und wenn er eine Minderheit von einer Stimme darstellen würde. Der Beifall auf diese Rede, die ihm viel zornige Briefe englischer Damen eintrug, zeigte, daß die „Minderheit“, die gegen eine Öffnung des Priesteramtes für Frauen steht, beachtlich war und ist. Gleichwohl ist hier eine Bewegung eingeleitet worden, die nicht rückläufig sein wird. Der Bischof von West Missouri, ein besonderer Liebling der Konferenz, erklärte unter dem Gelächter des Plenums:

„Ich bin gegen weibliche Priester, und nach West Missouri würden sie nicht passen. Ich bitte Gott, daß er mich aus dieser Welt nimmt, ehe eine Frau bei uns eingeführt wird. Aber ich glaube, es ist Gottes Wille, daß wir weibliche Priester bekommen. Und da dürfte denn wohl schwer etwas dagegen zu machen sein.“

### *Sektion III: Die Erneuerung der Kirche in Einheit*

Der Hiatus im Bericht der Sektion II konnte gemildert werden. Wie schwer es die Anglikaner jedoch haben, ökumenische Offenheit zu zeigen, wenn es um die Frage des historischen Episkopates geht, zeigten die Auseinandersetzungen um den Bericht und die Resolutionen der Sektion III. Gerade wenn man Schwierigkeiten, um die es hier geht, vor Augen hat, wird man geneigt sein, in diesen Debatten und ihren Ergebnissen den Höhepunkt der Lambeth-Konferenz von 1968 zu sehen. Unvergeßlich bleibt das leidenschaftliche Drängen der Asiaten auf kirchliche Einheit. Der Bischof von Nagpur schilderte das Suchen einer Gruppe von mehreren Millionen Hindus nach Antwort auf religiöse Fragen. Nach andert-halbjährigem Studium der christlichen Lehre habe diese Gruppe sich dem Buddhismus zugewandt, weil sie nicht habe entscheiden können, welche christliche Konfession mit ihrer Predigt des *einen* Christus recht habe. „Der Herr hat sie gesucht, sie waren auf dem Wege zu ihm; unsretwegen haben sie ihn nicht gefunden.“

Die Resolutionen der Sektion III zielten auf: Stärkung des ökumenischen Lebens; auf gelegentliche Zulassung von getauften, abendmahlsberechtigten Gliedern anderer Kirchen zum Abendmahl der Anglikaner; auf die Erlaubnis für Anglikaner zur vereinzelt Teilnahme am Abendmahl anderer Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen; auf gegenseitige Akte der Interkommunion bei Kirchen, die verbindliche Unionspläne eingegangen sind; auf eine volle Gemeinschaft mit der Kirche von Südindien und auf ein Ja zu einer Reihe von vorgelegten Unionsplänen. Der Bischof von Exeter eröffnete die Schlacht für die Konservativen. Es gehe um das Prinzip des Episkopalismus. Ihm persönlich genüge ein „Gottesdienst der Versöhnung“ als Form der Ämtervereinigung zwischen Anglikanern und Methodisten in England. Interkommunion *vor* einem solchen Gottesdienst könne er jedoch keinesfalls gutheißen. Der Bischof von Lincoln sagte, er hätte bis vor fünf Jahren dasselbe sagen können; seither habe seine Einstellung sich jedoch geändert. In der vorhergegangenen Woche habe jemand

Akte der Interkommunion mit nichtbischöflichen Kirchen mit vorehelichem Geschlechtsverkehr verglichen. Das sei ebenso niederträchtig wie falsch. „Wir lassen ja die anderen seit längerem bei uns zu. Da ist nichts mehr eindeutig. Auch die Haltung des katholischen Priesters, der am Sonntag in meinem Gottesdienst war, ist nicht mehr eindeutig. Wir müssen zugestehen, daß unser katholisches Amtsverständnis durch Gottes Gnade die Grenzen unserer Logik gesprengt hat.“ Diesen und ähnlichen Voten war es zu danken, daß die Resolutionen zur Frage der Interkommunion mit großer Mehrheit angenommen wurden.

Dramatisch ging es bei der Frage zu, ob der anglikanisch-methodistische Unionsplan, von dem schon die Rede war, gutgeheißen werden sollte oder nicht. Nachdem man überseeische Unionspläne kurzerhand „empfohlen“ hatte, stellte ein englischer Bischof den Antrag, diesen Plan als „nicht zur Debatte gestellt“ zu behandeln, man habe ihn nicht genügend studieren können. Die Ironie in der Rückfrage des Erzbischofs von Canterbury, ob das Studium der anderen Pläne wirklich soviel besser gewesen sei, war nicht zu überhören. Dennoch schien sich eine Mehrheit der Bischöfe, wenn auch nicht für eine völlige Streichung dieses Tagesordnungspunktes, so doch für einen Kompromißvorschlag zu erwärmen, der dahin ging, den Fortgang der anglikanisch-methodistischen Gespräche seit 1958 als erfreulich zu bezeichnen.

In einer geradezu atemberaubenden Rede warf der Metropolit von Kalkutta das Steuer herum. Er fragte die Konservativen, ob sie wirklich der Meinung wären, man könnte ein solches Problem mit einem parlamentarischen Trick lösen. „Wir Anglikaner haben keinen guten Ruf. Wir reden so hübsch. Wenn's zum Schwur kommt, zucken wir zurück. Einheit ist wie Friede. Wer den will, muß einen Preis zahlen. Es wäre böse, so zu verfahren, wie Sie es wollen.“ Die ganze herrliche Philippika mitzuschreiben war unmöglich. Es war noch von Kaninchen die Rede, die in ihre Löcher rasen, sobald es knallt. „Lak“, wie die ökumenischen Freunde den über 70jährigen Lakdasa De Mel nennen, glühte vor Zorn. Der Beifall war unbeschreiblich; De Mels Sieg eindeutig.

Der Bericht der Sektion III bezeichnet den Standort der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, die sich gern als „wahrhaft katholisch und wahrhaft reformiert“ bezeichnet, ziemlich genau. Wenn auch die Enzyklika des Papstes zu Beginn der Konferenz wie eine Bombe wirkte, schon die Erklärung dazu zeigte, daß man die Verbindung zu Rom sucht und pflegen möchte. Man ist — wie es nach den Erklärungen der Anglikaner zur Frage der Geburtenregelung und Familienplanung von 1958 nicht anders zu erwarten war — anderer Meinung, aber man ist es in einer sehr höflichen Weise. Eine Aussage im Berichtsentwurf der Sektion III, dem Bischof von Rom werde in einer einigen Kirche mit Fug und Recht ein „Primat der Liebe“ zukommen, wurde zwar auf Anregung des Erzbischofs von Canterbury, der das „eine Mischung von Prophetie und Vermutung“ nannte, gestrichen; aber die Neigung mit Katholiken und Orthodoxen in einen verbindlichen Dialog zu kommen, ist nicht zu übersehen.

Demgegenüber ist das Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen distanzierter, auch wenn beschlossen worden ist, es sollten zwischen den Anglikanern und dem Lutherischen Weltbund vier Konsultationsgespräche in halbjährigem Abstand stattfinden. Am letzten Tage der Konferenz wurde innerhalb von Minuten entschieden, daß eine Zustimmungserklärung zu den „39 Artikeln“, (der gegen die Schwärmer und die katholische Kirche gerichteten Bekenntnisschrift der An-

glikaner aus dem 16. Jahrhundert) künftig von Ordinanden nicht mehr gefordert werden solle. Der verzweifelte Widerstand des Bischofs von Durham, dem sich der Erzbischof von Kapstadt und 35 andere Bischöfe anschlossen, verschlug nichts. Die breite Diskussion, die es in den reformatorischen Kirchen über Sinn und Geltung der Bekenntnisschriften gegeben hat, war den anglikanischen Bischöfen offensichtlich völlig unbekannt. Natürlich stellt sich von daher die Frage, in welchem Sinne die anglikanischen Kirchen „wahrhaft reformiert“ zu sein meinen; aber ist nicht diese Frage allein schon Grund genug, einen intensiven Dialog mit einer Gemeinschaft von Kirchen zu suchen, von denen wir, wie nicht zuletzt die Lambeth-Konferenz von 1968 gezeigt hat, unendlich viel lernen können?

*Ferdinand Schlingensiepen*

## Eindrücke nach einem Studienaufenthalt in Ghana

### *Vorbemerkung:*

Schon seit Ende der 40er Jahre nehmen junge deutsche Theologen an dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen veranstalteten Stipendiatenaustausch teil, der sie in viele Länder der Erde führt und das dortige kirchliche Leben kennenlernen läßt. Das geschieht nicht nur zur persönlichen Fortbildung und „Horizontenerweiterung“, vielmehr sollen sie die mitgebrachten Erfahrungen in ihren deutschen Heimatkirchen fruchtbar machen und ein wirksames Potential für die ökumenische Öffnung von Pfarrerschaft und Gemeinden bilden. Über in den Kirchen der USA oder auf dem europäischen Kontinent gewonnene Eindrücke ist bereits vieles veröffentlicht worden (vgl. z. B. „Pastoraltheologie“ Nr. 7/1968, S. 310 ff.). Die afrikanischen Kirchen und ihre Probleme sind hingegen weniger oder zumindest vorwiegend nur aus der Sicht der Missionsarbeit und der Diakonie bekannt. Daher werden die nachstehenden Ausführungen über Ghana, wo der Autor mit seiner Frau das Studienjahr 1967/68 verbrachte, besonderes Interesse finden. Wir haben vor, später auch weitere derartige Berichte aus anderen Ländern zu veröffentlichen, damit der ökumenische Stipendiatenaustausch an seinem Teile zu dem Ziel beiträgt, das die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen sich vorgenommen haben: zur gegenseitigen „Berichtigung und Bereicherung“.

*Die Schriftleitung*

### *Theologisches Studium in Ghana*

Der Aufenthaltsort für ökumenische Stipendiaten in Ghana ist die Universität Legon, weil hier innerhalb der Faculty of Arts ein Department für Religionswissenschaftliche Studien eingerichtet ist, an dem u. a. christliche Theologie gelehrt wird. Die Studenten können „Religion“ als Nebenfach oder als Hauptfach belegen. Das letzte tun nur ganz wenige Studenten. Für den pfarramtlichen Dienst sind beide Arten von Studierenden nicht vorgesehen. Sie gehen nach ihrem dreijährigen Studium meist in den entschieden besser bezahlten Staatsdienst an höheren Schulen oder Lehrerseminaren.

Die ghanesischen Kirchen sind bisher nicht bereit, Absolventen des Religionsdepartments in den pfarramtlichen Dienst zu übernehmen. Der Grund dazu liegt in der Art, wie Theologie an der Universität getrieben wird. Die Kirchen halten das dort Dargebotene nicht für ausreichend. Es lehren nämlich ein holländischer Katholik Neues Testament, ein Engländer Philosophie, ein Mohammedaner Arabisch und Islamstudien und fünf protestantische Ghanesen Neues Testament, Altes Testament, Kirchengeschichte, allgemeine Religionswissenschaft und afrikanische („unentwickelte“) Religionen. Professor Baeta, der besonders durch seine Tätigkeit in der Ökumene und durch die Unionsverhandlungen der ghanesischen Kirchen bekannt ist, ist Direktor dieses Departments wie der Fakultät. — Man könnte den Wert solcher Religionsdepartments, die es auch an einigen Universitäten anderer afrikanischer Länder gibt, darin sehen, daß sie christliche Laien für den Dienst in ihrem Arbeitsbereich vorbereiten.

Die größten ghanesischen Kirchen (Presbyterianer, Methodisten, Anglikaner) haben für ihren Pfarrernachwuchs gemeinsam das Trinity-College eingerichtet, das in der Nähe der Universität Legon mit Wohnheimen für rund 50 Studenten vor einigen Jahren aufgebaut worden ist. Aufnahmebedingung für den vierjährigen Kurs ist der Mittelschulabschluß. Als Dozenten sind zur Zeit zwei Ghanesen und fünf Weiße (aus der Schweiz, England und Amerika) tätig. Das Handicap dieses College besteht in der Tatsache, daß junge Leute mit besserer Schulbildung an die Universität gehen und die Universität bisher nicht den Wünschen der Kirchen nach einer auf das Pfarramt ausgerichteten theologischen Ausbildung entsprechen hat. Um das Trinity-College und damit das Pfarramt attraktiv zu machen, müßte vielleicht das Niveau des College wie die Besoldung des Pfarrers gehoben werden. Ob allerdings der Weg ins ghanesische Pfarramt nur über dieses College bzw. über eine dem akademischen Studium nahekommende Ausbildung gehen soll und ob die Leitung und Versorgung der Gemeinden nur in der Hand eines theologischen Fachmannes liegen soll, mag als Frage offen bleiben.

Es ist für den ökumenischen Stipendiaten ratsam, Kontakte zum Trinity-College aufzunehmen, um dessen Studenten und Lehrer kennenzulernen. Sein Studium bewegt sich ja zum größten Teil an der Universität, teils als Gasthörer der theologischen Vorlesungen, teils am Institut für Afrika-Studien, an dem Seminare über Afrikas Geschichte, seine sozialen, gesellschaftlichen, politischen Verhältnisse, seine Literatur, Musik und Religionen abgehalten werden. Da er an keinen Studienplan und an keine Verpflichtung zu Seminararbeiten gebunden ist, wird seine Hauptbeschäftigung in der selbstgewählten Lektüre bestehen, und daneben wird er versuchen, seine Kenntnisse über (West-)Afrika und die dortigen selbständigen Kirchen durch Reisen zu erweitern.

### *Reisen und Begegnungen*

Eines unserer ersten Ziele war das Ramseyer-Memorial-Center in Abetifi, wo die Presbyterian Church of Ghana eine Art Evangelische Akademie eingerichtet hat und wo ein schweizerischer und ein ghanesischer Pfarrer zusammenarbeiten. Hier konnten wir an einem Wochenendkurs für neuangekommene Ausländer teilnehmen, der in Geschichte und Kultur Ghanas einführte. Höhepunkt war der Besuch eines ghanesischen Häuptlings und seines Hofstaates.

Auf einer Tagesstour in die Nähe von Akosombo (am Voltastaudamm gelegen) erhielten wir Einblick in die Tätigkeit eines ghanesischen Pfarrers, der vom

Christian Council of Ghana mit der Betreuung der Umsiedler in den Resettlements beauftragt ist. Durch den zur Zeit entstehenden Voltastausee im Mittelteil von Ghana — er wird neben dem Nilsee bei Assuan der größte künstliche See und einer der ergiebigsten Stromspender Afrikas — haben ungefähr 80 000 Menschen ihre Dörfer verloren. Sie wurden in 50 neuen Ortschaften — Resettlements — wieder angesiedelt, in denen der Staat zweiräumige kleine Steinhäuser gebaut hat, die von den Umsiedlern allerdings nur ungern bezogen werden. Die neuen Wohnungen sind wohl moderner als die alten Dorfhütten, jedoch zu eng; es fehlt meist an Gärten und Wasser. Oder vielfach wurde nur ein Raum gebaut in der Hoffnung, daß die einziehende Familie den zweiten Raum weiterbaut. Nur in wenigen Resettlements haben die Menschen ihre Apathie überwunden und etwa gemeinsame Farmen angelegt. Es zeigt sich hier, wie stark die Sippen-tradition und wie eng die Verbindung von Heimatboden, Vorfäterverehrung und Lebensaktivität bei der ghanesischen Landbevölkerung ist.

Auf einer Reise in den weniger entwickelten Norden von Ghana lernten wir mehrere weiße Missionare, Schwestern und Ärzte der Baseler Mission und ghanesische Pfarrer und Katecheten der Presbyterian Church of Ghana kennen. (Diese Kirche ist von der kleineren Evangelical Presbyterian Church im Ostteil von Ghana, die durch die Arbeit Bremer Missionare entstanden ist, zu unterscheiden.) In Bolgatanga, in der Nähe der Grenze nach Obervolta, konnten wir u. a. die Zusammenarbeit von Katholiken, Anglikanern und Presbyterianern (jeweils weißen Missionaren) auf sozialem Gebiet miterleben. Gemeinsam wurden Lebensmittel für ein Dorf verteilt, dessen Bewohner sich mit Hilfe der Missionare einen neuen Brunnen anlegten, weil das alte verschmutzte Wasserloch weder für das Vieh, geschweige denn für die Menschen ausreichte. Erschwert wurde die Hilfsaktion durch die sog. „Flußblindheit“, die im Norden von Ghana zahlreiche Menschen heimsucht und gegen die bisher kein wirksames Mittel gefunden wurde. An ihr waren 85% der Bewohner des Dorfes erkrankt; davon waren 15% bereits völlig erblindet. Erschwerend ist außerdem, daß die Bereitschaft staatlicher Stellen bei solchen Hilfsaktionen mitzumachen, nur begrenzt ist.

Beindruckend war die Tagesfahrt mit einer weißen Kinderkrankenschwester, die eine mobile Klinik ebenfalls im Norden von Ghana unterhält. Viele afrikanische Kinder werden plötzlich krank oder unterernährt, wenn sie nach zwei bis drei Jahren nicht mehr die natürliche Muttermilch, sondern direkt Erwachsenen-nahrung bekommen. Wir sahen drei- bis vierjährige Kinder, die nicht mehr als 15 bis 20 Pfund wogen oder kaum stehen konnten. Nur mit Mühe kann die Schwester die Mütter von obskuren traditionellen Behandlungsmethoden ihrer Kinder abbringen. Vor allen Dingen werden den kranken Mädchen lebensnotwendige Nahrungsmittel wie Eier vorenthalten, weil nach der Tradition Mädchen davon unfruchtbar werden sollen. — Ob die ausgeteilten Medikamente wirklich den Kindern zugute kommen, ist nicht immer sicher.

Weitere Erfahrungen konnten wir auf einer Reise nach Togo sammeln, wo wir einen Pfarrer der Bremer Mission besuchten, der im Auftrag der „Eglise Evangelique“ von Togo neue missionarische Vorstöße in ein bisher wenig erforschtes Gebiet Osttogos unternimmt. Die tragenden Pfeiler dieser Arbeit sind zwei „Equipen“, die sich aus haupt- und nebenamtlichen togolesischen Mitarbeitern (Sozialarbeitern, Krankenpflegern- und Schwestern, Katecheten, Lehrern) zusammensetzen. Von ihnen wird die evangelistische und soziale Arbeit durch-

geführt. Sie ziehen in die Dörfer, laden die Menschen zu Veranstaltungen ein, bei denen zu Kirchenliedern getanzt und getrommelt wird; zu Liedern, deren Text und Melodie in den nur wenige Jahre, manchmal nur Monate alten Gemeinden entstanden sind. Diese Equipen bedienen sich des Laienspiels, um biblische Geschichten darzustellen und zu vergegenwärtigen, einfacher Plakate und Zeichnungen, um die simpelsten sanitären Dinge zu erklären. Diese Arbeit scheint beispielhaft für Pioniertätigkeit zu sein, weil sie den ganzen Menschen zu umfassen versucht, sich jedoch in den Aufgabenbereichen, die später der Staat oder die Gesellschaft übernehmen könnte, nur als Vorkämpfer und Stellvertreter versteht (Krankenarbeit, Schule), und weil der Missionar, mag er auch bessere geistige Voraussetzungen und finanzielle Mittel haben, doch im Hintergrund bleibt.

Ebenfalls gewinnbringend war es für uns, gegen Ende unseres Aufenthaltes von einer Deutschen eingeladen zu werden, die in Cotonou/Dahomey als Sekretärin beim beigeordneten Generalsekretär der All-African Christian Conference (AACC) tätig ist und uns einen kleinen Einblick in die Arbeit der AACC gewährte. — Genannt sei schließlich noch eine interkonfessionelle Tagung in Accra über „Glaube und Heilung“, die sich mit dem Zusammenhang zwischen der Verkündigung als Heilsbotschaft und der Heilung des kranken Menschen wie der Verpflichtung der Gesamtgemeinde für die Kranken beschäftigte.

### *Kirche und Tradition*

Durch alle diese Besuche und Kontakte konnten wir Einblick in die Situation der jungen Kirchen nehmen und das vertiefen, was durch Lektüre bereits an Kenntnissen vorhanden war.

Es fällt zunächst die starke Bindung an die von den Missionaren mitgebrachte Tradition auf. Das beginnt bei der Kleidung des Pfarrers bis hin zum steifen Kragen, der Kopfbedeckung des Kirchenchors, die an die Doktorhüte aus englischer Tradition erinnern. Das betrifft die Gottesdienste, an denen wir öfter teilnehmen konnten. Es wurden meist mehrere Stammsprachen gesprochen, so daß Verstehensschwierigkeiten bestanden. Doch war der Aufbau eines presbyterianischen oder methodistischen Gottesdienstes nicht so fremdartig, daß wir uns nicht zurechtgefunden hätten. Im Gegenteil, uns scheint die Übernahme weißer Liturgie, Liedtexte, Melodien und Verhaltensweisen so stark zu sein, daß wir es der Frage wert finden, was eigentlich „afrikanisch“ an den Kirchen Ghanas ist (wenn man das Adjektiv „afrikanisch“ nicht nur auf das Kolorit, die farbenprächtigen Gewänder der Gemeindeglieder, den mehrstimmigen Gesang oder etwa die gute Gottesdienstbeteiligung und die lange Dauer eines Gottesdienstes beziehen will). Natürlich gibt es auch beschämende Aktivität, Einfallsreichtum und Spendefreude bei Gemeindeleitern und Gemeinden. Zeigt aber nicht die zunehmende Zahl der prophetisch-messianischen Splittergruppen, daß das Erbe zur Last wird, wo man es ängstlich festhält? Der Vorwurf trifft nicht allein die alten Missionen, die, wie H. Kraemer sagt, nie zu selbständigem Denken, sondern nur zum Aufnehmen fremder Gedanken erzogen haben. Er trifft die jungen Kirchen selber, die in Ghana teilweise schon seit dem Ende des ersten Weltkrieges selbständig sind. Ihr Konservativismus, der selbst in Gesprächen mit Ghanesen bestätigt wird, ist mit ein Grund, warum etwa die Auseinandersetzung mit den aufblühenden Sekten und die ebenso notwendige Anpassung an die moderne

Welt nur zögernd geschieht. Offenbar bedeutet das Aufgeben einmal übernommener Formen Verlust an christlicher Substanz.

Dieser konservative Zug zeigt sich ebenfalls in den Unionsverhandlungen. Mehrere Kirchen Ghanas (die zwei presbyterianischen, die methodistische und die anglikanische Kirche mit zusammen rund  $\frac{1}{2}$  Million Mitgliedern, die knapp 10% der ghanesischen Bevölkerung ausmachen) wollen eine Union bilden. Die Verhandlungen gehen schon über mehrere Jahre, und eine endgültige Entscheidung ist noch nicht abzusehen. Praktische Fragen stehen im Vordergrund; angesichts der Zerspaltenheit, des Geldmangels, der parallelen Ämter in den verschiedenen Denominationen verständlich. Doch treten damit Überlegungen über die theologischen Konsequenzen praktischer Entscheidungen in den Hintergrund. So ist man sich z. B. in der Übernahme des historischen Bischofsamtes einig, was die anglikanische Kirche als Bedingung für ihre Teilnahme an der Union gestellt hat. Trifft damit nicht auch für Ghana die Warnung eines deutschen Theologen zu, daß man die Weltchristenheit einigen könnte, wenn man nur die apostolische Sukzession zum zentralen Glaubensartikel machte?

Das Problem der Sekten soll etwas ausführlicher dargestellt werden. Sie haben in der Zeit nach dem Sturz Kwame Nkrumahs an Zulauf gewonnen. Ein Überblick über ihre Zahl ist nur schwer zu erhalten, allein in Accra soll es 15 bis 20 solcher Gruppen geben. Einige haben nur wenige Anhänger, andere sind bereits so groß wie die kleineren, zum Christian Council gehörigen Kirchen. Die Presse beschäftigt sich mit ihnen, zitiert Stimmen von Leuten, die von einem der Propheten geheilt, andere, die enttäuscht worden sind. Tatsächlich besteht die große Anziehungskraft dieser Splittergruppen in den zahlreichen Heilungserfolgen, die in ihren Versammlungen geschehen. Bei ihnen wird außerdem ein Stück afrikanischer Tradition im Gottesdienst aufgegriffen, das bisher in den Kirchen vernachlässigt wurde: das Verlangen des Afrikaners nach Rhythmus und Bewegung. Aus gleichem Grund werden geistliche Lieder gesungen, die sich in Tonalität und Harmonie der traditionellen Musik anschließen. Es soll nicht verschwiegen werden, daß gute Ansätze zu afrikanischer Kirchenmusik gerade in Ghana vorhanden sind. Ein Dozent der Universität Legon hat für seine Bemühungen auf diesem Gebiet seinen Dokortitel erhalten. Es ist nur schade, daß er erst heute anerkannt wird. Er begann seine Arbeit bereits in den dreißiger Jahren — doch unter dem Widerstand gerade der Kirchen! Sie befürchteten, daß mit dem Aufgreifen alter afrikanischer Melodien auch Heidentum in die Kirchen zurückströmen würde. Heute strömen viele Gemeindeglieder über die Sekten ins Heidentum zurück. Die Grenze zwischen Kirche und Sekte ist vielfach nicht zu ziehen, weil Kirchenmitglieder auch zu den Versammlungen der Sekten gehen. Hier wird der einzelne viel mehr auf seine individuellen Nöte hin angesprochen, und hier findet er in einer engen Gemeinschaft den Halt, den er in einer Zeit des allgemeinen Umbruchs nötig hat. Der gesuchtere Seelsorger scheint heute der christlich-sektiererische Prophet zu sein, nicht der Pfarrer einer etablierten Kirche. Einige Sekten bestehen nur kurze Zeit. Dieses Aufblühen und schnelle Verschwinden weist auf eine Aufgabe hin, die heute von den Kirchen noch nicht entschieden genug in Angriff genommen ist: die Überwindung der einseitigen Bindung an das überseeische Erbe. Die Missionstradition hat heute mehr Bedeutung, als es manchem „fraternal worker“ einer Missionsgesellschaft lieb ist. Es mag eine Ausnahme sein, wenn (1968!) einem ghanesischen Dozenten der Uni-

versität bei einem Gottesdienst von einem einheimischen Pfarrer nicht gestattet wurde, seine vorbereitete Predigt zu halten, weil er sein ghanesisches Gewand anhatte. Es bleibt dennoch unverständlich und erinnert an Entscheidungen weißer Missionare aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg.

Es könnten als weitere Beispiele die Universitätsgottesdienste genannt werden, die in Liturgie und Liedgut – meist englischen Erweckungsliedern und deutschen Chorälen – ebenfalls westlichen Stils sind, oder das Problem der Polygamie. Das Erbe der ehemals meist puritanisch-pietistisch ausgerichteten Missionare besteht in der Ablehnung der Vielehe. Aus verengter Sicht heraus wurde das sozial-religiöse Moment übersehen und die Vielehe zu einem moralisch-sexuellen Problem gemacht.

### *Die Kirchen und ihre Verantwortung im gesellschaftlich-politischen Bereich*

Die Stellung afrikanischer Christen zur politisch-gesellschaftlichen Verantwortung ist durch zwei Faktoren aus der missionsgeschichtlichen Vergangenheit bestimmt: erstens haben die Missionare ihr Verhältnis zur Kolonialmacht nie eindeutig definiert, und zweitens wurde der öffentliche Verantwortungsbereich aus der christlichen Verkündigung zumeist ausgeschaltet. So haben sich auch ghanesische Gemeindeglieder in der Übernahme dieser Verantwortung schwer getan.

Trotz aller Spannungen und Gegensätzlichkeiten bestand ein natürliches Band der Sympathie zwischen Mission und Kolonialregierung, weil beide westlicher Tradition entstammten und beide nach gleichen moralischen Maßstäben lebten. Die Mission erhielt durch die Kolonialregierung ein Gefühl der Sicherheit und in vielen Entscheidungen Rückendeckung und Unterstützung von ihr. In einer Auseinandersetzung über Fetischdienst 1935 entschied z. B. der Distriktsbeamte von Wenchi zugunsten der presbyterianischen Kirche und empfahl den Leuten, dem christlichen Beispiel zu folgen und so ein „loyaler Untertan seiner Majestät, des (engl.) Königs und des Allmächtigen über Himmel und Erde“ zu werden. Die sog. „Donnerstag-Kontroverse“ von 1941 wurde ähnlich entschieden. Die Bundesversammlung von Ashanti (im Mittelteil von Ghana gelegenes Stammesgebiet) legte fest, daß Landarbeit am Donnerstag nicht erlaubt sei (nach Tradition der Akanstämme, zu denen die Ashanti gehören, ist der Donnerstag der Erdgöttin bestimmt). Die Christen bestanden darauf, daß allein der Sonntag heilig sei. Es kam zu keiner Einigung zwischen Kirche und Ashantikönig. Die Kolonialregierung entschied schließlich im Sinne der Christen.

Da von den Missionaren selbst die pastoral-evangelistische Tätigkeit als ihre Hauptaufgabe bezeichnet wurde, konnte es nur schwer zu einem Verständnis für die öffentliche Mitverantwortung in den jungen Kirchen kommen. Erst in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg sprach eine Synode (1951, Presbyterianer) ihre Kirchenglieder auf ihre politische Mitarbeit hin an. Andererseits entschied 1956 noch die methodistische Synode, daß keiner ihrer Pfarrer sich in Zukunft für die Wahlen zur gesetzgebenden Versammlung aufstellen lassen durfte.

In den Jahren der Regierung Kwame Nkrumahs sind die Kirchen durch einige Entscheidungen des Staates herausgefordert worden (Vergöttlichung Nkrumahs, Bildung von bewußt atheistischen Jugendverbänden), Stellungnahme im öffentlich-politischen Bereich zu vollziehen. Wieweit die Christen in dieser Zeit ihrem Auftrag nachgekommen sind, bleibt einer Untersuchung vorbehalten, die von

einem ghanesischen Theologen zur Zeit vorgenommen wird. Bekannt ist, daß einige führende Kirchenleute auf manche Entscheidungen des Nkrumah-Regimes Einfluß ausüben konnten, ohne daß dies einer breiteren Öffentlichkeit bekanntgeworden wäre. Des Landes verwiesen wurde u. a. wegen seiner kritischen Haltung den „jungen Pionieren“ gegenüber der anglikanische Bischof Roseveare 1962.

Nach dem Sturz Nkrumahs haben die Kirchen an Bedeutung wieder zugenommen. So hat z. B. die Polizei Ghanas ihren Beamten vorgeschlagen, christliche Vereinigungen zu gründen, um der Korruption zu begegnen. Vor allem wurde den Kirchen wieder die Verwaltung von zahlreichen Schulen überlassen. Nkrumah hatte wohl viele neue Schulen bauen lassen, aber es fehlten genug fähige Lehrkräfte. Die jungen Kirchen Ghanas wurden aus einer Notlage heraus wieder an die Schulen gebunden, und bereitwillig übernahmen sie damit eine der Funktionen, die sie von den Missionen übernommen hatten, die ihnen aber bislang vom Staat streitig gemacht worden war: die des Erziehers ihres Volkes. (Mehr als 65% der afrikanischen Kinder wurden 1961 noch in kirchlichen Schulen unterrichtet; 1923 gab es in Britisch Afrika 100 Regierungsschulen, dagegen 6000 Missionsschulen.) Erziehung wurde von den Missionen vermittelt, um die notwendige Basis für die Aufnahme der missionarischen Verkündigung zu schaffen. Die Evangelisation hatte in der Schule ein legitimes Mittel zur Erreichung ihrer Ziele gesehen; nur konnte das Ziel mit dem Mittel identifiziert werden. Das ist ja auch in den Augen vieler Afrikaner geschehen, bei denen Bildung und Christentum das gleiche bedeutet hat. Wo heute die Kirchen sich zu stark an die Schule gebunden haben oder sich wieder binden lassen, stehen sie in der Gefahr, ihre missionarische Beweglichkeit zu verlieren und den Blick für ihre Stellvertreterrolle in anderen Aufgabenbereichen, in denen bisher Staat oder Gesellschaft einzugreifen nicht fähig oder gewillt waren.

Denn die Aufgaben sind gewaltig, vor denen die Entwicklungsländer und in ihnen die Kirchen stehen. Vor allem das Problem der wachsenden Zahl von Schulentlassenen, die keine Möglichkeit für eine Berufsausbildung haben und für die zu wenig Arbeitsplätze vorhanden sind, müßte möglichst schnell in Angriff genommen werden. Ein „Bildungsproletariat“ wandert in die Städte, angefüllt mit Erwartungen für die Zukunft, die trotz Unabhängigkeit und Entwicklungshilfe nicht gestillt, sondern eher verstärkt worden sind. Diebstahl und Prostitution sind in rapidem Wachstum begriffen. Effektive Hilfe müßte kommen, etwa in Form von Ausbildungsstätten, Lehrlings-, Wohn- und Freizeitheimen, Einrichtung von Abendschulen, Kursen für die Fragen der Ehe, Erziehung des Umgangs mit den modernen Massenmedien. Die Stadtgemeinden müßten sich der zahlreichen Fremden und Alleingelassenen annehmen, die keine Verwandten und Bekannten und keine Arbeit in der Stadt haben. Das hieße aber verstärkte Konfrontation der Kirche mit der neuen sozialen Wirklichkeit der Stadt, Suche nach neuen Gemeindeformen, Einsetzen der Laien in größerem Maße, Veränderung der moralischen Maßstäbe, Anpassung an die beweglich gewordene Gesellschaft. Ansatzweise geschieht die erforderliche Umstellung. Das Begegnungs-Zentrum von Abetifi wurde bereits genannt; der CVJM führt in Accra ein Ausbildungsprogramm für Maurer und Schreiner durch. Christian Councils sind auch auf regionaler Ebene vorhanden, Konferenzen über aktuelle Probleme werden nicht nur in Ghana abgehalten. Doch reicht dies alles aus? Die geplante Kirchenunion könnte wegen der zu erhoffenden gemeinsamen Anstrengungen vermehrte Ini-

tiative fördern. Denn erst dann, wenn solche Initiative in den jungen Kirchen vorhanden ist, hat auch verstärkte personelle und finanzielle Hilfe aus den überseeischen Kirchen Sinn und Effekt.

Gerade in der gegenwärtigen politischen Situation, in der Ghana sich wieder einseitig nach Westen orientiert, dürfen sich die Kirchen in diesem Land nicht mit den gegebenen Verhältnissen zufriedengeben; anders hörten sie auf, Unruheelement der Gesellschaft zu werden, und verlören damit ihr missionarisches Wächteramt.

### *Weißer und farbiger Christen*

Abschließend soll ein Blick auf das Verhältnis von afrikanischen und weißen Christen geworfen werden. Es gibt ja eben neben den kirchlichen Mitarbeitern aus Übersee eine anwachsende Zahl von Entwicklungshelfern und Vertretern von Privatfirmen. Unter ihnen ist das Interesse am kirchlichen Leben nicht sehr groß. In den einheimischen Gottesdiensten sind Weiße nur selten oder gar nicht zu finden. Für die Deutschsprachigen gibt es monatlich in Accra einen Gottesdienst. Weiße und farbige Gemeinde stehen nebeneinander, trotz der Tatsache, daß über den weißen Pfarrer und die Kollekten der Kontakt zu einer der ghanesischen Kirchen hergestellt ist. Darüber hinaus müßte aber gefragt werden, ob die Sorge für die Fremden im Lande nicht noch mehr in den Aufgabenbereich der einheimischen Kirchen gehört. Wie könnten diese Kirchen dazu mit ausländischer Hilfe befähigt werden? Es müßte zugleich das Verständnis der weißen Christen für den ökumenischen Charakter der Kirche und für ihre eigene Zugehörigkeit zur Kirche am Ort geweckt werden. In diesem Zusammenhang wäre auch eine Anfrage an das Kirchliche Außenamt zu stellen, wie weit seine Tätigkeit die oben angedeutete Trennung überwinden hilft.

Zugegebenermaßen ist es schwierig, den afrikanischen Menschen zu „verstehen“ und seinen Alltag, das für ihn Normale, Selbstverständliche in den Griff zu bekommen. So wird es auch für ausländische Christen schwer sein, die ja meist nur für kürzere Zeit im Lande sind, sich in einer der einheimischen Kirchen „zu Hause“ zu fühlen. Vielleicht sollte auch gar nicht auf der Ebene des „persönlichen Kontaktes“ oder der gottesdienstlichen „Gemeinschaft“ versucht werden, Zusammengehörigkeit zu schaffen. Eher könnte dies auf der Ebene der Praxis im Alltag geschehen. So könnten dort weiße Christen der verbreiteten Tendenz bei manchen ihrer Landsleute widerstehen, daß weißes Denken, Planen und Arbeiten doch dem afrikanischen überlegen sei. Sie könnten dabei mithelfen, den Afrikaner in seinem Kontext zu verstehen und nach seinen Möglichkeiten mitzusehen.

*Lothar Engel*

## Chronik

Der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 4. bis 19. Juli in Uppsala wird das nächste Heft der „Ökumenischen Rundschau“ (1/1969) gewidmet sein.

Nach Aufnahme von vier weiteren Kirchen in Uppsala und zwei „angeschlossenen“ Kirchen (d. h. Kirchen unter 10 000 Gliedern) zählt der ÖRK jetzt 227 Mitgliedskirchen und acht „angeschlossene“ Kirchen. Die neuen Mitgliedskirchen sind die Methodistenkirche in Kenia, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Südafrika (Transvaal), die Vereinigte Kongregationalistische Kirche in Südafrika und die Brüder-Unität der östlichen Provinz in Südafrika; „angeschlossen“ sind die Protestantische Afrikanische Kirche und die Methodistenkirche in Kuba.

Aus den deutschen Kirchen wurde in das neue Präsidium des ÖRK Landesbischof D. Hanns Lilje berufen; dem neuen Zentralausschuß gehören deutscherseits an Landesbischof D. Gottfried Noth, Dipl.-Landwirt Dr. Günter Scholz, Bischof D. Kurt Scharf, Präsident D. Adolf Wischmann, Pfarrer Benjamin Locher und Kirchentagspräsident Dr. Richard von Weizsäcker, der zugleich auch Mitglied des Exekutivausschusses wurde.

Zur Einleitung des vom ÖRK geplanten Studiums der christlichen Anthropologie beschäftigte sich der Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unter Vorsitz von Prof. J. Robert Nelson (Boston) vom 21. bis 24. Juli in Sigtuna mit dem Thema „Der Mensch in Natur und Geschichte“. Erstmals gehören eine Frau und zwei röm.-kath. Priester dem Arbeitsausschuß an. Insgesamt wurden neun römische Katholiken (darunter aus Deutschland Prof. Ratzinger/Tübingen) in die jetzt 135 Mitglieder umfassende und von Bi-

schof D. H.-H. Harms geleitete Kommission von der Vollversammlung in Uppsala berufen.

Der ursprünglich auf 6 Monate befristete Auftrag des hauptamtlichen Sekretärs der Genfer Verbindungsstelle zwischen dem ÖRK und der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“, P. George Dunne SJ, wurde auf drei Jahre verlängert.

Volle Gleichberechtigung der Jugend auf der nächsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Porto Alegre beschloß das Exekutivkomitee des LWB, damit sich die Jugend nicht – wie in Uppsala – gezwungen sehe, von außen auf die Beratungen einzuwirken.

Über die Lambeth-Konferenz findet sich in diesem Heft Seite 390 ff. ein ausführlicher Bericht.

Die Amtsträger des Ökumenischen Rates der Kirchen haben am 28. August an die Regierung der UdSSR appelliert, die Besetzung der Tschechoslowakei zum frühest möglichen Zeitpunkt rückgängig zu machen und auf jede Gewaltanwendung gegenüber ihren Verbündeten zu verzichten. Die Mitgliedskirchen wurden zum Gebet für die Tschechoslowakei aufgerufen.

Die Eucharistie und die Autorität der Kirchen standen im Mittelpunkt eines weiteren offiziellen Gesprächs, das in London vom 31. August bis 3. September 19 Vertreter des Weltrates der Methodisten und der römisch-katholischen Kirche zusammenführte.

Gemeinsame Einsichten in das Wesen des Sakraments und sein Verhältnis zum Evangelium vermittelte das zweite internationale Seminar, das im Institut für Ökumenische Forschung des LWB

in Straßburg vom 19. bis 31. August unter Beteiligung von 43 Theologen verschiedener Konfessionen aus 23 Ländern stattfand.

Zum dritten Male trafen sich im Ökumenischen Institut Bossey Mitglieder der Pfingstkirchen und der sog. „konservativen Evangelikalen“ zu theologischen Gesprächen – diesmal

über die Heilige Schrift – mit Vertretern des Ökumenischen Rates.

Die Gereformeerde Ökumenische Synode, ein internationaler Zusammenschluß dieser Kirchen, hat ihren Mitgliedskirchen – gegen den Widerspruch der Vertreter aus den Niederlanden, Brasilien, Argentinien und Indonesien – empfohlen, sich dem Ökumenischen Rat nicht anzuschließen.

## Von Personen

Prof. Dr. Richard Shaull wurde zum neuen Vorsitzenden des Christlichen Studentenweltbundes gewählt.

Prof. Jan M. Lochman (Prag), der im WS 1968/69 Gastvorlesungen am Union Theological Seminary in New York hält, hat einen Ruf an die Universität Basel zum SS 1969 angenommen.

Der Leiter des Hamburger Theologenseminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Dr. Rudolf Thaut, ist für zwei Jahre zum Vorsitzenden des Rates der Europäischen Baptisten-Föderation gewählt worden, die rund 1,25 Mill. Mitglieder zählt.

Altbischof D. Wilhelm Stählin (Prien/Obb.) wurde am 24. September 85 Jahre alt.

Der Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, Präsident D. Adolf Wischmann (Frankfurt/M.), beging am 17. Oktober seinen 60. Geburtstag.

Am 6. Juni starb nach kurzer, schwerer Krankheit der langjährige Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, Dr. Franklin Clark Fry, im Alter von 67 Jahren (siehe die Gedenkansprache von Dr. W. A. Visser 't Hooft am Eingang dieses Heftes).

Der ehemalige Primas der orthodoxen Kirche von Griechenland und Erzbischof von Athen, Chrysostomos, ist am 9. Juni, 88 Jahre alt, in Athen gestorben.

Der amerikanische Theologe Dr. Douglas Horton, von 1957–1963 Vorsitzender der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, starb im Alter von 77 Jahren.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß verlor durch den Tod zwei seiner langjährigen Mitglieder: Prof. Dr. Heinrich Benckert (Rostock) am 13. Mai im Alter von 60 Jahren und Prof. Dr. Paul Jacobs (Münster) am 27. August im Alter von 59 Jahren.

## Zeitschriftenschau

Lukas Vischer, „Die Zukunft der Christenräte als Werkzeuge der ökumenischen Bewegung“, *Ökumenische Diskussion*, Nr. 2/1968, S. 88–101.

Die Bedeutung der sogenannten Christenräte für die ökumenische Bewegung könne kaum überschätzt werden. Der Erhaltung dieser Bedeutung auch für die Zukunft will der Aufsatz Vischers dienen.

Zu diesem Zweck stellt er „Erwägungen zur Geschichte der Christenräte“ an, wobei er ausführlich die verschiedenen Typen von Räten aufzeigt. Das Wesen eines Christenrates, seine möglichen ekklesiologischen Funktionen und Kompetenzen versucht Vischer herauszuarbeiten. Der Aufweis „nächster Schritte“ und zum Teil sehr konkreter Vorschläge schließt die Darstellung ab.

Der Aufsatz Vischers sollte uns in Deutschland einige Anstöße vermitteln, nicht zuletzt deswegen, weil wir in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ein Unikum unter den Christenräten haben.

Gerhard Voss OSB, „Die ökumenische Bedeutung der biblischen Hermeneutik“, *Una Sancta*, Nr. 1/2, März–Juni 1968, S. 35–49.

Im neuen Hören auf das Zeugnis der Schrift hätten sich „viele Verständigungsmöglichkeiten“ eröffnet, meint Pater Voss. Wie diese Möglichkeiten aussehen und welchen Schwierigkeiten sie ausgesetzt sind, versucht er hier darzulegen.

Gegen Schluß seines sechsteiligen Aufsatzes kommt er zu der Feststellung: „Eine eindeutige Garantie für das rechte Verständnis des Evangeliums gibt es nicht und kann es nicht geben“ (S. 48). Darum kann „das konkrete Leben niemals die ganze Fülle aller Möglichkeiten eines Lebens aus dem Evangelium verwirklichen“

(a.a.O.). Es werde vielmehr nötig sein, eine Auswahl zu treffen, die solange legitim sei, „als sie in dialogischer Offenheit zur ganzen Fülle der gegebenen Möglichkeiten steht“ (a.a.O.). Exklusivität, Verkehrung des Dialogs in Monolog, seien die Gründe konfessioneller Spaltungen. Einheit wäre dann Rückkehr zur „ursprünglichen dialogischen Pluralität in der Kirche“.

Voss schließt seine den Dialog ermöglichenden Ausführungen mit der Bemerkung: „So wird das hermeneutische Bemühen um ein rechtes Verstehen der Heiligen Schrift auch darin zu einer ökumenischen Wegweisung, als deutlich wird, daß es auf dem Wege zu der einen Kirche nicht darum gehen kann, eine verlorene Uniformität wiederzugewinnen, sondern allein darum, daß Gott alles in allem sei.“

Hans Grass, „Das Christus-Zeugnis der Schrift und die Einheit der Kirche“, *Evangelische Kommentare*, Nr. 7, Juli 1968, S. 375–381.

Die ausführliche Darstellung der Mannigfaltigkeit im Christuszeugnis der Schrift führt Grass zur ersten Folgerung, „daß hier von einem einheitlichen Christuszeugnis oder einer einheitlichen Christologie nicht gesprochen werden kann“; dennoch gehe es diesem Christuszeugnis – und darin sieht Grass das einigende Moment – doch immer um den einen Herrn und das von Gott in ihm geschenkte Heil.

Die Kirche habe sich gemüht, eine einheitliche Christologie zu schaffen. Neben dem so entstandenen Christus-Dogma habe sich aber dank des Kanons das mannigfaltige Christuszeugnis der Urgemeinde erhalten. Wie steht es aber mit der Spannung zwischen beiden und wie wird diese Spannung in den verschiedenen Kirchen behandelt, fragt Grass.

Während die katholische Theologie Dogma und Zeugnis nebeneinander bestehen lasse, frage die protestantische Theologie intensiver nach dem Zeugnis, ja, sie sei in ihrer Anlage vom Zeugnis her sogar christozentrisch zu nennen. Allerdings sei die sich so ergebende Christologie wiederum recht mannigfaltig. Die Frage nach der Einheit der Kirche unter christologischem Aspekt anzugehen, sei von daher ein überaus schwieriges Unternehmen.

Von der so bereiteten Plattform aus setzt sich Grass mit der „Basis“ des Ökumenischen Rates der Kirchen auseinander. Er faßt die an ihr geäußerte Kritik zusammen und folgert daraus, daß die Problematik Christuszeugnis/Einheit der Kirche nicht mit Hilfe einer dogmatischen Formel zu lösen sei. Ultima ratio angesichts des theologischen Dilemmas sei, das gemeinsame Tun, Bekennen und Missionieren vor die theologische Reflexion zu setzen und damit den Empfehlungen von Lund 1952 zu folgen.

J. G. M. Willebrands, „Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats“, *Catholica*, Nr. 2/1968, S. 119–131.

„Die Fragen einer wirklichen Erneuerung der Kirche in allen ihren Lebensbereichen auf der einen und der Säkularisierung und der Glaubensnot auf der anderen Seite scheinen mir für die ökumenische Bewegung die grundlegendsten zu sein“, schreibt Bischof Willebrands in der Einleitung seines Aufsatzes. Im übrigen werde die Tätigkeit des Einheitssekretariats „von der Theologie, dem Geist und dem Programm“ des Ökumenismus-Dekrets bestimmt, von der „Theologie der Gemeinschaft“ und dem Geist „der Buße und des Gebetes“, dem „Geist des Glaubens“ und „der Hoffnung“. Das Programm sei im ersten Teil des Ökumenischen Direktoriums schon teilweise konkretisiert.

Der zweite Teil werde gegen Ende 1968 promulgiert werden.

Wesentlich werde die ökumenische Situation – wie sie sich vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche her bietet – bestimmt von dem Gespräch Roms mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, dem Lutherischen Weltbund, der Anglikanischen Gemeinschaft und dem Methodistischen Weltbund in den vier sogenannten „gemischten Arbeitsgruppen“, auf deren erste Ergebnisse Willebrands näher eingeht. Im Schlußteil seines Überblicks befaßt sich Willebrands mit den Problemen der Interkommunion und der konfessionsverschiedenen Ehen, wobei er bekannte „konservative“ Standpunkte vertritt.

Anmerkung: Man sollte im Deutschen bei der Bezeichnung „Ökumenismus-Dekret“ bleiben und – um keine Verwirrung zu stiften – nicht vom „Ökumene-Dekret“ reden, wie es hier durchgängig geschieht.

H. B. Kossen, „Welche Aufgaben haben wir in der Ökumene?“, *Der Mennonit*, Nr. 9, September 1968, S. 115–117.

Bevor Kossen auf die Aufgaben der Mennoniten in der ökumenischen Bewegung zu sprechen kommt, fragt er nach der Art der Einheit, für die es sich einzusetzen gelte.

Die Einheit der Gemeinde bestehe in der gemeinsamen Zugehörigkeit zu dem einen Herrn. Das Handeln Gottes durch und in Jesus Christus habe allen Menschen gegolten, darum sollten zur Gemeinde Jesu auch Menschen aus allen Völkern gehören. Aus diesem Grunde müsse die Gemeinde missionarisch offen bleiben. In der Geschichte sei es aber zur „Qumranisierung“ der Kirche gekommen, dazu, daß sie sich als Heilsanstalt, als neues abgegrenztes Bundesvolk mißverstand und exklusiven Charakter annahm.

Angesichts dieses Hintergrundes hätten nach Ansicht von Kossen die Mennoniten die folgenden vier Hauptaufgaben in der Ökumene: 1. Zeugnis für den offenen missionarischen Charakter der Kirche abzugeben; 2. Die Überzeugung zu vertreten, „daß die Einheit der Gemeinde allein in Christus zu begründen ist“; 3. Gemeinsam mit anderen Christen nach der besten Art der Wahrnehmung der Mission in der Welt zu fragen; 4. An der Überzeugung festzuhalten, „daß der Weg zur wahren Einheit der Kirchen über die Erneuerung und Wiederherstellung ihres Missionscharakters führt“.

In der gleichen Nummer von *Der Mennonit* antwortet *Kurt Lichdi* unter der Überschrift „Mennoniten und Ökumene“ (S. 118–119) auf den Artikel von H. B. Kossen. Lichdi bejaht die vier Hauptthesen mennonitischer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung, stellt im übrigen aber einige gewichtige Fragen an den theologischen Ansatz Kossens und an den des ÖRK.

Beide Aufsätze stellen einen guten mennonitischen Gesprächsbeitrag dar, nicht zuletzt deswegen, weil sie durch ihre pointierte Sprache hier und da Widerspruch hervorrufen dürften.

*Carl E. Braaten*, „Theologie der Revolution“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 5, Mai 1968, S. 215–220.  
*Christian Walther*, „Theologie der Revolution?“, *dto.*, S. 221–224.

Braaten nimmt van Leeuwens These auf, „wonach indirekt die christliche Kirche den revolutionären Prozeß gefördert hat, indem sie das Evangelium vom kommenden Königreich Gottes gepredigt hat“. Diese eschatologische Botschaft, die den Geist der Revolution entflammt, steht meist im Gegensatz zum Status quo der Kirche mit ihren vielfachen traditionellen und institutionellen Bindungen. Heute entscheidet sich, sagt Braaten, ob die Kir-

che endgültig der Vergangenheit angehört oder ob sie Brücken zur Zukunft zu schlagen versteht.

Von diesem Grundaspekt her setzt sich Braaten mit dem „Konservatismus der Zwei-Reiche-Lehre“ auseinander, von dort aus sucht er „christliche Propheten der Revolution“ ausfindig zu machen, von denen Thomas Müntzer nach wie vor der „vornehmste“ zu sein scheint.

Oberstes Erfordernis für eine Theologie der Revolution sei, „von der Statik traditioneller Ontologie zur Dynamik der Eschatologie zu wechseln“.

Im Schlußteil seines Aufsatzes analysiert Braaten das Verhältnis von „Kirche und Revolution heute“. Hier zählt er sehr konkret einige Einsatzmöglichkeiten der Kirche auf, die er selbst „explosive Dinge“ nennt. Hier kommen auch Grenzfragen zu Wort, wie etwa die Anwendung von Gewalt aufseiten der Christen.

Christian Walther, der im Gegensatz zu Braaten die Überschrift seines Aufsatzes mit einem Fragezeichen versieht, versteht „Theologie der Revolution“ als theologische Durchdringung der Geschichte, für die nicht Ruhe, sondern Unruhe der Normalzustand sei. Er versteht sie aber auch als „Ausdruck einer Verantwortung für die Ordnung und Gestaltung der Gesellschaft“, als „deutlichen Willen zur Zukunft, zu Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit“ und schließlich als „Moment einer universellen Solidarität mit leidenden Menschen“.

Grenzen sieht Walther für die Theologie der Revolution darin, daß sie stärker in einem „normativen Wollen“ als in „objektiven Möglichkeiten“ begründet sei. Sie sei mehr „Gesinnungs-“ als „Verantwortungsethik“ und stehe von daher in der Gefahr, Anliegen exklusiver, isolierter Zirkel zu bleiben. Deshalb kann und darf „theologischer Revolutionspositivismus“ nicht das letzte Wort über die Zukunft sein.

Eine Alternative für eine „Theologie der Revolution“ sieht Walther „in Rich-

tung einer Verbindung von theologischem Denken und gesellschaftsplanerischer Vernunft“. Das hat vier Voraussetzungen: 1. Das Ende des theorieleeren Zustandes; 2. Die Durchdringung auftauchender Sachprobleme; 3. Die Einsicht, daß die Kirche als Institution nicht außerhalb, sondern innerhalb der Gesellschaft steht; 4. Die Erarbeitung realisierbarer Vorschläge zur Veränderung auf Grund theologischer Durchdringung der Sachproblematik, der politischen und der gesellschaftlichen Situation.

Beide Aufsätze dürften in der Debatte um eine „Theologie der Revolution“ zur Pflichtlektüre gehören.

*Gustavo Pérez-Ramírez*, „Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika“, *Concilium*, Heft 6/7, Juni–Juli 1968, S. 463–468.

Unter geschichtlichen und soziologischen Aspekten betrachtet Pérez die Frage der sozialen Revolution in Lateinamerika und die besondere Rolle, die die römisch-katholische Kirche in diesem Prozeß spielt. Auf diese Darstellung folgt eine Beurteilung der sozialen Revolution von der Theologie her. Dabei stößt Pérez auf derartige Schwierigkeiten, daß er im Grunde nur eine intensive theologische Durchdringung dieses Fragenkomplexes zu fordern vermag. Im übrigen bietet der Artikel einige hierzulande wenig bekannte Einzelheiten über den Einsatz römisch-katholischer Priester im Umbruch jenes Subkontinents.

*Harvey G. Cox*, „The Mythology of Development“, *Risk*, Nr. 2 1968, S. 31–35.

In der Uppsala-Nummer der englischsprachigen Jugendzeitschrift des Ökumenischen Rates „Risk“ sind unter der Gesamtüberschrift „Vollversammlung in einer hungernden Welt“ einige zum Teil provokative Aufsätze zusammengetragen.

Harvey Cox hat einen Beitrag beigeleitet unter dem Titel „Die Entwicklungsmythologie“. Grundlegender Mythos sei es, meint Cox, die Frage der Entwicklung als eine unter vielen zu betrachten, als Unterabteilung der Außenpolitik gleichsam. Es habe sich überhaupt um die Frage der Entwicklung eine „ganze Mythologie“ gerant, die es zu entmythologisieren gelte.

Im wesentlichen sind es fünf Mythen, die Cox aufs Korn nimmt: Mythos 1: Entwicklung sei in der Hauptsache ein wirtschaftliches Problem. Mythos 2: Wirtschaftliche Entwicklung sei hauptsächlich eine Aufgabe für private Unternehmungen. Mythos 3: Die militärische Macht entwickelter Nationen sollte zum Schutz ihrer wirtschaftlichen Interessen im Ausland eingesetzt werden. Mythos 4: Die größte Gefahr für die Entwicklung bestehe in subversiver Tätigkeit der Kommunisten. Mythos 5: Revolution müsse um jeden Preis vermieden werden. In der Auseinandersetzung mit diesen Mythen versucht Cox, die Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Einsatzes für die Entwicklung aufzuzeigen.

*Hans-Jürgen Greschat*, „The National Church of Nigeria. Beispiel des religiösen Nationalismus“. *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 2, Mai 1968, S. 86–97.

An der National Church of Nigeria exemplifiziert Greschat den interessanten Typus einer afrikanischen „National Church“. Die Bildung dieser „Nationalkirchen“ entspringt dem radikalen Protest gegen das Christentum und der Suche nach einer „arteigenen Religion“. Die Beschäftigung mit den hier aufgeworfenen Problemen dürfte von verschiedenen Aspekten her nicht nur interessant, sondern sogar geboten sein.

Die Juli-Nummer der *Ecumenical Review* enthält u. a. die Aufsätze von Thomas F. Stransky und Lukas Vischer zur Frage der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen, die beide in der Juli-Nummer der ÖR in deutscher Sprache erschienen sind. Außerdem bringt diese Nummer einige Anmerkungen von Max Kohnstamm zur Frage der Neuordnung internationaler Strukturen, einen Aufsatz von Barbara Ward (Lady Jackson) über „Aktionen für die Zukunft“. Besondere Aufmerksamkeit verdient der alle zwei Jahre veröffentlichte Überblick über die Kirchenunionsverhandlungen. Der Überblick über die Verhandlungen von 1965 bis 1967 erscheint in deutscher Sprache wieder im Materialdienst der Ökumenischen Centrale.

*Weitere beachtenswerte Beiträge:*

Hans-Werner Gensichen, „Warum sollen Heiden Christen werden? Gedanken über das Recht der Mission“ (I), *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 23, 9. Juni 1968, S. 12.

Hans-Werner Gensichen, „Seelen für das Lamm. Gedanken über das Recht der Mission“ (II), *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 24, 16. Juni 1968, S. 12.

Georges Casalis, „Die Zukunft des Christentums. Von einem engagierten Theologen“, *Junge Kirche*, Nr. 7, Juli 1968, S. 381–396.

Eugene C. Blake, „Erweckung einer verantwortlichen Weltgesellschaft als Auftrag der Kirchen“, *Aktuelle Gespräche*, Nr. 3/4 1968, S. 3–6.

J. M. Lochman, „Theologie der Revolution: Ein ökumenischer Konsensus?“, *Bulletin der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes*, Band VIII, Nr. 3, Frühjahr 1968, S. 8–10.

„Ist Revolution eine christliche Alternative?“, *Herder Korrespondenz*, Heft 9, September 1968, S. 429–434.

Paul Oestreicher, „Don Camillos Erbschaft. Der Dialog zwischen Christen und Marxisten“, *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 21, 26. Mai 1968, S. 12.

Wolf-Dieter Marsch, „Bedingungen und Grenzen einer Verständigung zwischen Christen und Marxisten“, *Evangelische Ethik*, Heft 1, Januar 1968, S. 36–44.

Klaus Hemmerle, „Enzyklika und Dialog. Der Stellenwert des Lehramts im kirchlichen Gespräch“, *Rheinischer Merkur*, Nr. 36, 6. September 1968, S. 4.

„Underground durch' in den Vereinigten Staaten“, *Herder Korrespondenz*, Heft 8, August 1968, S. 357–359.

„Probleme der katholisch-orthodoxen Annäherung“, *Herder Korrespondenz*, Heft 8, August 1968, S. 377–382.

„Vor dem Ende der Anglican Communion?“, *Herder Korrespondenz*, Heft 9, September 1968, S. 408–411.

Charles Moeller, „A la veille de l'Assemblée d'Upsal“, *Irénikon*, Nr. 2, 1968, S. 164–224.

(Eine umfangreiche Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten des ÖRK in Uppsala, geschrieben „am Vorabend der Vollversammlung“.)

## ÖKUMENISCHES STUDIEN- UND ARBEITSMATERIAL

Gerade rechtzeitig zur Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala erschien *Richard Dickinsons* Arbeit über die weltweite wirtschaftliche Entwicklung und ihre Probleme unter dem aus Jes. 28, 17 gebildeten Titel „Richtschnur und Waage“. Hier wird neben vielem wertvollem Zahlenmaterial mancher konkrete Hinweis auf den möglichen Beitrag der Kirche zur Entwicklung gegeben. Hier ist das so oft geforderte, leicht faßliche Studienmaterial zu den Fragen der Sektion III („Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung“) zusammengetragen, die mit Uppsala ja keineswegs erledigt, sondern eigentlich erst recht ins kirchliche Bewußtsein erhoben worden sind (Preis DM 6,80).

Soeben ist auch die erste (preiswerte!) Nacharbeitshilfe für die Vollversammlung von Uppsala erschienen. Sie heißt „Uppsala 68 spricht“. Dieses Büchlein enthält die endgültigen Sektionsberichte mit einer Einführung in den Entwurf, einem Protokoll der Aussprache und einer Stellungnahme eines Sektionsmitgliedes. Die Broschüre, die bei 104 Seiten zum Preis von DM 4,80 in den evangelischen Buchhandlungen oder direkt beim ÖRK, CH 1211 Genf 20,

150, route de Ferney, zu haben ist, stellt einen Sonderdruck dar aus dem offiziellen Konferenzbericht, der Mitte Oktober unter dem Titel „Bericht aus Uppsala 1968“ zu haben sein wird (Preis kart. DM 12,80, Ln. DM 16,50).

Die Ökumenische Diskussion brachte in Band IV, Nr. 2/1968, S. 75 bis 88 die Erklärung der Konsultation in Sagorsk über „Theologische Fragen im Bereich von Kirche und Gesellschaft“, deren Intention Prof. W.=D. Marsch bereits in Heft 3/1968 S. 302 ff. dieser Zeitschrift skizziert hatte. In Band IV, Nr. 3/1968 der „Ökumenischen Diskussion“ findet sich der in Sagorsk gehaltene Vortrag von Prof. Ulrich Wilckens „Das Menschenbild im Evangelium. Kriterium des Humanum in der Bibel“, während das Referat von Prof. H. E. Tödt „Das christliche Verständnis vom Menschen angesichts der Fragen, die durch die modernen Veränderungen der Gesellschaft aufgeworfen sind“ im Novemberheft der Zeitschrift für Evangelische Ethik veröffentlicht wird.

Kürzlich ist auch der offizielle Bericht der „Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen“ vom 21. bis 27. April 1968 in Beirut unter dem Titel „Weltweite Entwicklung“ erschienen und zum Preis von DM 3,50 beim Verlagsbüro des ÖRK zu bestellen.

## Neue Bücher

### ZWEITES VATICANUM

*Das Zweite Vatikanische Konzil.* Dokumente und Kommentare. Lexikon=Ok-tav. Teil I: Konstitution über die heilige Liturgie, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Dekret über die katholischen Ostkirchen. 392 Seiten. Leinen DM 56,-, Halbleder DM 64,- (für Bezieher des Lexikons für Theologie und Kirche DM 52,- bzw. DM 60,-). — Teil II: Dekret über den Ökumenismus, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, Dekret über die Ausbildung der Priester, Erklärung über die christliche Erziehung, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Dekret über das Apostolat der Laien, Erklärung über die Religionsfreiheit. 748 Seiten. Leinen DM 108,-, Halbleder DM 118,- (für Bezieher des Lexikons für Theologie und Kirche DM 98,- bzw. DM 108,-). Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1966/67.

An kommentierten Veröffentlichungen der Konzilstexte besteht kein Mangel. Ohne den anderen Publikationen unrecht zu tun, wird man sagen dürfen, daß die vorliegenden Ergänzungsbände zum „Lexikon für Theologie und Kirche“ die in Text wie Kommentar mustergültigste und wichtigste Edition der Verlautbarungen des II. Vaticanums im deutschsprachigen Raum darbieten. Sie genügt nicht nur in der Form höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen, sondern zeigt in den von namhaften Gelehrten des In- und Auslandes

gegebenen Einführungen und Erläuterungen die Motive und Vorgänge des Entstehens auf, erschließt das Verständnis des Wortlauts wie der Sache und verhilft durch fachkundiges und oft auch kritisches Urteil zu einer gerechten Wertung des gesamten Konzilgeschehens. In Band II sind auch alle seit Konzilsende erlassenen Ausführungsbestimmungen, der erste Teil des Ökumenischen Direktoriums und die Verfassung der Bischofssynode herangezogen und verarbeitet worden. Im Mittelpunkt des noch nicht erschienenen dritten Bandes wird die Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute stehen und im Zusammenhang mit der Enzyklika „*Populorum progressio*“ ausführlich kommentiert werden.

Die Anlage des Werkes ist äußerst übersichtlich. Auf der linken Seite steht der lateinische, auf der rechten der deutsche Text. Der Kommentar wird folgend unmittelbar darunter gegeben. Unter den Kommentatoren finden sich so bekannte Namen wie Prof. J. A. Jungmann SJ, Prof. A. Grillmeier SJ, Prof. Karl Rahner SJ, Dr. H. Vorgrimler, Prof. Klostermann, P. Dr. F. Wulf SJ, Prof. O. Semmelroth SJ, Prof. J. Ratzinger, Prof. J. Feiner und Abtpräses Dr. J. M. Hoeck OSB.

Alles in allem eine großartige Leistung, die Herausgebern und Mitarbeitern wie dem Verlag in gleicher Weise zur Ehre gereicht! Kg.

*Robert Rouquette SJ, La Fin d'une Chrétienté. Chroniques.* (Collection „Unam Sanctam — Vatican II“.) Les éditions du cerf, Paris 1968. Band I 372 Seiten, F 34,-; Band II 370 Seiten, F 34,-; zusammen F 63,-. Geh. und ungeschnitten.

Der französische Jesuit, seit vielen Jahren einer der namhaften Gesprächspartner im ökumenischen Dialog, legt eine „Chronik der zeitgenössischen Kirchengeschichte“ in Gestalt seiner in der Zeitschrift „Etu-des“ erschienenen Konzilsberichte vor. Nicht zuletzt haben ihn die Bitten protestantischer Freude dazu bewogen. Den von der Stimmung des Augenblicks geprägten, vorläufigen Charakter dieser monatlichen Berichte und Stellungnahmen hält der Verfasser eher für einen Vorteil: Er gibt getreu und unmittelbar die Atmosphäre wieder, in der das große Geschehen sich vollzog.

Trotzdem ist das umfangreiche Opus eine echte „Chronik“, in sich geschlossen, zuverlässig, lückenlos, voller wertvoller Informationen über Details. Ein ausgezeichnetes, umfassendes Register macht es zu einem leicht zu handhabenden Nachschlagewerk.

Für den deutschen evangelischen Leser hat das Buch zwei Vorzüge: 1. Es zeigt das Konzil aus französischer Sicht, mit der ihr eigenen rationalen und zugleich spirituellen Klarheit, der selbstkritischen und freimütigen Haltung. 2. Den Querverbindungen zum gleichzeitigen Geschehen in der Ökumene (Neu-Delhi, Montreal, Rochester) wird lebhaftes Interesse und breiter Raum gegönnt.

Der ungewöhnliche Buchtitel zeigt an, daß Rouquette dem Konzil epochale Bedeutung zumißt. Nach diesem Wendepunkt ist die Christenheit eine andere als vorher: ein neuer, ein anderer Geist bewegt sie. Natürlich ist der Verfasser sich bewußt, daß erst nach angemessenen Zeiträumen eine objektive Bilanz möglich sein wird. Die letzten Ereignisse – das „Credo“ und die Enzyklika „*Humanae vitae*“ – würden ihn wohl in dieser Einsicht noch bestärken. Wenn er aber recht hat, daß eine jahrhundertelange Zeit der Divergenz durch eine konvergierende Tendenz abgelöst wird, trotz aller Rückschläge und Verzögerungen, so gilt auch sein

Wort: „Ein Anstoß ist gegeben, dessen Konsequenzen nicht vorauszusehen sind, der aber nicht mehr aufgehalten werden kann.“ Das mag eine Aussage aus „realistischer“ Einschätzung der Gesamtlage sein; es ist gewiß auch eine Glaubensaussage: wo wirklich der Geist am Werk ist, da kann nichts und niemand ihn auf die Dauer dämpfen.

Eine Frage an den Verfasser sei freilich noch gestattet: Ist die große Wende in der Kirchengeschichte von der Divergenz zur Konvergenz tatsächlich durch das Zweite Vaticanum markiert? Oder ist dieses schon eine der Konsequenzen der Wende, die mit der ökumenischen Bewegung (1910 oder 1925 oder wie wir das Datum ansetzen wollen) begann? Nach der Lektüre von Rouquettes Buch hat man den Eindruck, daß er zwar 1962 – 65 den entscheidenden Durchbruch sieht – mit Recht, soweit es seine Kirche betrifft –, daß er aber sehr wohl den eigentlichen Ursprung des ökumenischen Gedankens im nichtkatholischen Raum in seinem Blickfeld hat und anerkennt. Es ist ja auch kaum anders zu erwarten; war es doch eines der Hauptanliegen der französischen katholischen „Ökumeniker“ von Anfang an, dies in ihrer eigenen Kirche auszusprechen und zu vertreten.

Hans Günther Schweigart

## GLAUBENSGESPRÄCH

*Glaubensverkündigung für Erwachsene.*  
Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen=Utrecht 1968. 566 Seiten. Geb. DM 19,80.

*Josef Dreißien, Diagnose des Holländischen Katechismus. Über Struktur und Methoden eines revolutionierenden Buches.*  
Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968. 128 Seiten. Kart. DM 7,80.

Es ist hier nicht der Ort, den sog. „Holländischen Katechismus“ genetisch und systematisch zu analysieren. Sein Schicksal ist bekannt und hat die Öffentlichkeit weit über die römisch-katholische Kirche hinaus lebhaft beschäftigt. Die Anfang Juni dieses Jahres erschienene deutsche Ausgabe fand denselben reißenden Absatz wie das holländische Original. Es wäre freilich ein Mißverständnis anzunehmen, daß dieser neuartige Katechismus so etwas wie einen Ausverkauf des katholischen Glaubens enthalte. Die sorgfältige Lektüre des umfangreichen Werkes vermittelt vielmehr den Eindruck, daß keine wesentlichen Lehraussagen der Kirche Roms ausgelassen, verändert oder abgeschwächt worden sind. Das hat eine Kardinalskommission bestätigt, die dem Katechismus zwar einige mißverständliche Formulierungen, jedoch keine Irrlehren anlasten konnte. (Eine andere Frage ist, ob sich z. B. das, was S. 448 ff. über die Familienplanung gesagt wird, mit der vor kurzem veröffentlichten Enzyklika „Humanae vitae“ in Einklang bringen läßt.) Neu ist aber an diesem Katechismus, daß nicht ein dogmatisches System, sondern der Mensch in der Welt von heute mit seinen Fragen und Nöten zum Ausgangspunkt genommen und daß versucht wird, ihm den christlichen Glauben als Antwort, Hilfe und Wegweisung in einer Form nahezubringen, die er sprachlich versteht und in seinen Denkkategorien mit- und nachvollziehen kann. Das ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen ist dabei indirekt, aber spürbar einbezogen. Man lese nach, was *Josef Dreiß*, Professor für Katechetik am Aachener Priesterseminar, in seiner „Diagnose des Holländischen Katechismus“ S. 115 ff. darüber sagt. Diese Schrift ist schlechthin unentbehrlich zum rechten Verständnis der Geschichte, des Aufbaus und der Absicht des – übrigens nicht in Frage und Antwort, wohl aber durch ausführliche Gliederung, Inhaltsverzeichnis und Stichwortregister lesbar aufgeschlüsselten – „Holländischen Katechismus“.

Ökumenische Studienkreise und Arbeitsgemeinschaften sollten sich eingehend mit beiden Veröffentlichungen beschäftigen, nicht zuletzt deswegen, um auch für die eigene Kirche aus dem Versuch zu lernen, den der „Holländische Katechismus“ beispielhaft und wagemutig unternommen hat. Kg.

*Christentum im Spannungsfeld von Konfessionen, Gesellschaft und Staaten.* Aufsätze von E. Schillebeeckx, J. Willebrands, W. Visser't Hooft, D. de Lange, C. Trimbos, W. Schuyt. Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1968. 156 Seiten. Paperback DM 12,-.

Dieser auf den ersten Blick heterogen erscheinenden Aufsatzsammlung holländischer Herkunft liegt ein gemeinsamer Impuls zugrunde: die durch das II. Vatikanum ausgelöste und gerade in den Niederlanden stark wirksam gewordenen Neuorientierung der katholischen Kirche im eigenen Bereich, im Verhältnis zu anderen Kirchen und in der Wahrnehmung verantwortlicher Weltbezogenheit. Das wird an einigen Brennpunkten aufgezeigt. So schreibt E. Schillebeeckx über „Christentum und Welt in der heutigen Zeit“, J. Willebrands über „Ökumenische Aspekte und Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils“, D. de Lange über „Der Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in unserer veränderten Welt“, C. Trimbos über „Das veränderte Verhältnis von Mann und Frau“ und W. Schuyt über „Friede in der heutigen Welt“. W. Visser't Hooft skizziert mit markanten Strichen „Die Aufgaben der Kirchen nach dem Konzil“ und stellt damit den Aufbruch in der katholischen Kirche in den weltweiten Horizont der ökumenischen Bewegung.

Der Leser erhält in diesen aus der Feder von namhaften Theologen und Laien stammenden Aufsätzen einen Querschnitt durch die aktuelle Thematik, die die Kir-

chen heute gemeinsam bewegt. Eine gerade um der Vielfalt der zur Geltung kommenden Aspekte gewinnbringende Lektüre.

Kg.

*August Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, herausgegeben von Heinrich Fries, Band 2.) Max Hueber Verlag, München 1968. 357 Seiten. Engl. brosch. DM 34,-.*

Die Reihe „Beiträge zur ökumenischen Theologie“ zeigt auch in ihrem zweiten, soeben erschienenen Band die Umorientierung der konfessionskundlichen ökumenischen Forschung. Die Zeit der alten Apologetik und Kontroverstheologie soll auch durch diese Arbeit überwunden werden. Man strebt das Gespräch an, das profunde Kenntnisse über Position und Auffassungen des Partners voraussetzt. So steht ökumenische Forschung unmittelbar im Dienst des zwischenkirchlichen Gesprächs.

Welche Rolle spielt Luther in den katholischen Handbüchern der Dogmatik? Dieser Frage ist nun der Autor nachgegangen und zu bestimmten, überraschenden Ergebnissen gelangt: Nur ein sehr geringer Teil katholischer Dogmatiken befaßt sich überhaupt direkt mit Luther. Die meisten nehmen von ihm keine oder wenig Notiz. Andere referieren ihn nach der polemischen und Kontroversliteratur. Nur sehr wenig Dogmatiken sind mit Luther vertraut. Eigentlich ist erst seit Michael Schmaus der Durchbruch erfolgt.

So bedauerlich dies Ergebnis für Evangelische sein mag, zeigt es doch, daß die ökumenischen Bemühungen erst am Anfang stehen und noch wesentliche und wichtige Forschungsarbeiten geleistet werden müssen, denn auch unsererseits kennt man die nachtridentinische theologische Entwicklung im Katholizismus kaum.

Verfasser gibt für die von ihm festgestellten Erscheinungen zwei Gründe an: 1. Der Mangel an Information – die protestantische Lutherforschung ist an der katholischen Dogmatik nahezu spurlos vorbeigegangen. 2. Die unterschiedlichen Ausgangspositionen in Denk- und Aussagestrukturen. In der Tat gehen die katholischen und die evangelischen Dogmatiker an der Grundlegung von verschiedenen theologischen und philosophischen Ausgangsbasen aus.

Es wäre dem vielleicht noch hinzuzufügen, daß auch eine gewisse Befangenheit die katholische Dogmatik bisher daran gehindert hat, sich derart mit Luther zu beschäftigen, wie es heute für das ökumenische Gespräch dienlich wäre.

Hans Weißgerber

*Yves Congar, Situation et tâches présentes de la théologie. (La collection „Cogitatio fidei“, Nr. 27.) Les éditions du cerf, Paris 1967. 159 Seiten. Geh. F. 12,-.*

Y. Congar, Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen bei ihrem 150. Jubiläum 1967, will in diesem schmalen Aufsatzband einen ganz bestimmten, begrenzten Dienst tun. Es geht ihm nicht um die theologische Forschung, die er in seinen großen Büchern in so bedeutender Weise gefördert hat, sondern um ein theologisches Denken, das auf die Fragen eingeht, die heutige Menschen ans Christentum stellen. „Die Gläubigen fordern immer mehr von den Geistlichen, daß sie ihnen helfen, ihren Glauben zu vertiefen, um ihrer Verantwortung in der Welt besser gerecht zu werden, und zwar in Treue zum Evangelium.“ Congar will diese Probleme in ökumenischem Kontext angehen (Seite 9), ohne aber die eigene Tradition je zu vergessen. Die beiden ersten Aufsätze schildern die Entwicklung der Theologie seit 1939, die gekennzeichnet ist durch den Wandel von der Betrachtung des

„reinen An-sich der übernatürlichen Realitäten“ hin zu der Betrachtung ihrer Beziehungen zum Menschen, zur Welt, zu den Fragen und Aussagen der „Anderen“. „Während der letzten 20 Jahre ist das theologische Nachdenken gekennzeichnet durch die Annahme des Menschen und seiner Probleme.“ – Ein weiterer Aufsatz befaßt sich mit der „Theologie auf dem Konzil“ und endet bezeichnenderweise bei einem Dominikaner mit der Überzeugung, daß der heilige Thomas, – „der wahre Thomas: er selbst und nicht sein mumifiziertes Bild“ – bei den durch das Konzil gestellten Aufgaben „Begleiter, Führer und Lehrer“ bleiben wird (vgl. auch Seite 80 f.). – Im Aufsatz „Situation und gegenwärtige Aufgabe der Theologie“, dem die Sammlung den Titel verdankt, wird im Gespräch mit und in Abgrenzung zu Teilhard de Chardin, Rahner, Bultmann, Cox und anderen versucht, die Linien eines theologischen Entwurfes aufzuzeigen, der den Menschen nicht in eine kosmische, statische, hierarchische Ordnung einsperrt, sondern dem es um den Aufweis der Geschichte Gottes mit dem Menschen geht. Dies wird dann besonders deutlich in einem weiteren Aufsatz, der im Anschluß an Cullmann über „den Christus der Offenbarung und das Dogma“ nachdenkt. Zwei weitere Arbeiten: „Über den rechten Gebrauch des Denzinger“, und „Eine Gedankenkrede zu Taulers Todestag 1961“ schließen den Band ab. Er hinterläßt einen starken Eindruck durch die Kraft der Sprache, die Weite des Denkens und den leidenschaftlichen Willen zur Hilfe „für den Christen in der Welt“. Im Vergleich zu manchen kühnen Entwürfen nachkonziliarer Theologie ist der einst als „progressiv“ gemaßregelte Congar eher konservativ zu nennen.

Friedrich Epting

*Jourdain Bishop*, Les théologiens de „la mort de Dieu“. (Reihe „Eglises aux cent visages“, Taschenbuch Nr. 29.) Les éditions du cerf, Paris 1967, 224 Seiten.

Der amerikanische Dominikaner, selber Professor der Theologie, versucht in diesem Taschenbuch dem gebildeten französischen Leser einen Eindruck zu vermitteln von der Theologie „Nach dem Tode Gottes“, die in Amerika leidenschaftlich diskutiert wird und auch in Frankreich die Gemüter stark bewegt. In einer klaren Sprache, der man die eigene Beteiligung an den aufgeworfenen Fragen abspürt, macht er deutlich, daß es sich nicht um Atheisten im herkömmlichen Sinn handelt, sondern um eine Bewegung, die von den grundlegenden Sorgen eines heutigen Christen umgetrieben ist, nämlich von der Frage „nach der Echtheit des Glaubens, seiner Präsenz und seinem Engagement in der neuen Gesellschaft. . . und nach seiner Fähigkeit, den Menschen von heute anzureden“.

In neun Kapiteln, von denen die ersten zwei die hierzulande oft zitierten Gedanken Bonhoeffers über „den mündigen Menschen und die Kritik der Religion“ darstellen, werden Vahian, Robinson, van Buren, Hamilton, Altizer, Cox, dazu die radikalen Katholiken Wicker, Nogar und Dewart in wesentlichen Aussagen vorgestellt, wobei jeweils kritische Anfragen, besonders bei van Buren, nicht verschwiegen werden. „Und jetzt?“ – dieser Frage ist das letzte Kapitel gewidmet. Darin stehen die Sätze, die Geist und Absicht des Büchleins noch einmal kennzeichnen: „Die Fragen, die durch die Theologen seit Bonhoeffer gestellt wurden, gehen Katholiken und Protestanten in gleicher Weise an. Sie betreffen nicht so sehr die Beziehungen der Kirchen untereinander, vielmehr die Gültigkeit christlicher Erfahrung überhaupt.“ Und zum Schluß: „Trotz der Unsicherheit, die diese kritische Besinnung mit sich bringt, muß das Wagnis bejaht werden,

wenn anders die Kirche nicht fern der Welt bleibt und die Welt ohne Gott leben wird. Der Glaube wird nie zugeben, daß ‚Gott tot‘ sei, aber es ist wohl möglich, daß ‚das Leben Gottes‘ in der heutigen Zeit nur durch den Tod einer bestimmten Form von Kirche zu gewinnen ist. Joh. 12, 24.“

Friedrich Epting

Jean Jaques von Allmen, Ökumene im Herrenmahl. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1968. 130 Seiten. Kart. DM 14,80.

Der reformierte Ordinarius für Praktische Theologie an der Universität Neuchâtel von Allmen hat im Auftrage des Ökumenischen Rates für die Studienarbeit der Gottesdienstkommission 1965 einen „Essai sur le Repas du Seigneur“ geschrieben. Diese Arbeit wurde die Basis für das beachtliche Faith and Order-Dokument von Bristol 1967 über die Eucharistie und für einen in der Entwicklung befindlichen ökumenischen Konsensus über die Eucharistie. Überarbeitet und erweitert ist sie in verschiedenen Sprachen veröffentlicht und nun auch dem deutschen Leser zugänglich.

Schon hieraus wird deutlich, daß es sich um ein wichtiges Buch handelt. In sechs Kapiteln nimmt der Autor die uns in Theologie und Kirche wichtigen Aspekte des Abendmahles wohlinformiert und mit einem überall spürbaren Engagement in Angriff. Anamnese und Epiklese, die ekklesiologische Bedeutung der Eucharistie, Kommunion mit Christus und den Brüdern, Opfer Christi und der Gemeinde, das Gebet und die Sendung sind die behandelten und in der ökumenischen Diskussion heute wichtigen Themen. Dabei scheut sich der Verfasser nicht, unkonventionell vorzugehen und zum Beispiel den Opfercharakter des Abendmahles zu reha-

bilitieren: „Die Eucharistie ist das Sakrament des Opfers Christi und ein Kanal für das Opfer der Kirche“ (S. 112). In der Darstellung wird das Abendmahl einerseits lebendig hineingenommen in das Heilsgeschehen und andererseits seine Bezüge zur und seine Bedeutung für die Gemeinde in unserer Welt aufgezeigt.

Von Allmen ist einen eigenen Weg gegangen, dies aber in sehr eindrucksvoller Weise. Sein – von H. Goltzen flüssig übersetztes – Buch ist für jeden unentbehrlich, der sich mit der Bedeutung des Abendmahles für die Kirche und die Kirchen befassen will. In diesem Sinne trifft der für die deutsche Ausgabe gewählte und vom Original abweichende Titel zu.

H. C. Schmidt-Lauber

A. M. Ramsey, Geistlich und Weltlich. Eine Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums. Aus dem Englischen übertragen von Margarete Zimmerer. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1968. 108 Seiten. Engl. brosch. DM 8,80.

In sechs Kapiteln, deren Grundlage eine Serie von vier nach dem englischen Theologieprofessor H. S. Holland benannten Vorlesungen aus dem Jahre 1964 bilden, setzt sich der Erzbischof von Canterbury für eine Neugewinnung und Neubewertung „christlicher Mystik“ ein. Sich der damit gebotenen Angriffsflächen unter den zeitgenössischen Verhältnissen in Theologie und Kirche wohl bewußt, deckt er die Wiederaufnahme des Begriffs nach verschiedenen Richtungen biblisch, kirchengeschichtlich und systematisch ab: Dem Begriff der christlichen Mystik läuft derjenige der Kontemplation durch alle Ausführungen parallel. Er ist der dogmen-

geschichtlich ältere. Sein Wesen ist die Synthese von Erkenntnis und Verhalten, von Dogmatik und Ethik. Als seine drei Voraussetzungen werden genannt die mit der Schöpfung dem Menschen verliehene Bestimmung zur Anbetung und Anschauung Gottes, die Sehnsucht nach beidem und die Erkenntnis von Gottes Wesen als Liebe und Gerechtigkeit. So verstanden ist Kontemplation „kein verstandesmäßiger Prozeß, sondern etwas, was in den Tiefen der Person vor sich geht, im Innern des Selbst, der Seele, oder wie immer man es benennen mag“ (S. 55 f.).

Dem Verfasser erscheint der Hinweis auf christliche Mystik bzw. Kontemplation zum gegenwärtigen Zeitpunkt besonders angebracht. In einer ausführlich biblisch begründeten anthropologischen Betrachtung wird immer wieder auf die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums verwiesen. Der Mensch muß die Beziehung zu seinem Schöpfer im Zusammenhang mit seiner Umwelt leben. Er ist Teil der Welt und Erbe der Ewigkeit. Im Gottes Willen gehorsamen Handeln des Menschen wird die Synthese dieser zueinander in Spannung stehenden Aspekte sichtbar, wie vor allem das Zeugnis des Neuen Testaments belegt. Die Christen erliegen bis in unsere Zeit immer wieder der Gefahr, entweder die jenseitigen oder die diesseitigen Aspekte für sich zu nehmen im Dualismus aller gnostischen Richtungen, in schwärmerischer Eschatologie ebenso wie in einseitigem Immanenzdenken und im Säkularismus. Daß auch wir heute in einer solchen Gefahr stehen, wird dem Verfasser am Problem der Sprache deutlich: Wie wird die jenseitige Sicht, auf die wir nicht verzichten dürfen, so angemessen ausgedrückt, daß auch der moderne Mensch sie verstehen kann? Wie kann der Christ, der die Synthese des Glaubens in seinem Leben zu verwirklichen trachtet, heute in Staat und Gesellschaft und mit den verschiedenen Ideolo-

gien leben? Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der als Beispiel gewählten Antwort auf diese Fragen durch Bonhoeffers Gedanken lautet des Verfassers zusammenfassende Antwort: „Wir folgen Christus. In der Gestalt eines Knechtes machte er sich völlig eins mit der Menschheit und ihrer Geschichte, aber er holt die Kraft dazu aus dem nächtlichen Gebet, das ihn mit dem Vater vereinte“ (S. 97).

Im ganzen wie in vielen Einzelheiten liegt ein besonnenes und besinnliches Werk vor. Kann es aber dem Zweck dienen, zu dem es in deutscher Fassung erschien: den anglikanischen Partner der Begegnung zwischen dem Erzbischof von Canterbury und Papst Paul VI. 1966 in Rom vorzustellen (vgl. Klappentext)? Die Bedeutung des Besuches ging doch wohl über den Rahmen des Persönlichen hinaus. Aus der Vielfalt gläubigen Denkens und Lebens in der Kirche von England bietet das Büchlein aber nur einen in seiner Art sehr beachtenswerten und von der Persönlichkeit des Verfassers bestimmten Ausschnitt.

Claus Kemper

*Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 148 Seiten. Ln. DM 15,-.*

Der Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Universität Münster gehört zu den progressiven katholischen Theologen unserer Zeit. J. B. Metz legt in diesem Buch Arbeiten aus den Jahren 1961/62–1967 vor. Wie der Verfasser jedoch zu Recht im Vorwort sagt, handelt es sich

nicht um „gesammelte Aufsätze“. Vielmehr geht es ihm in der thematischen Anordnung der Beiträge „um die heute unerläßliche Frage nach dem ‚weltlichen‘ Ausgangs- und Bezugspunkt theologischer Glaubensverantwortung“.

Auch Metz tritt in die gegenwärtig in ökumenischer Breite geführte und von ihm zuverlässig überschaute Säkularisierungsdebatte ein, indem er die These vertritt: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern *durch* das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein *christliches* Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation“ (S. 16 f.). Das heißt also nicht, daß die faktische, neuzeitliche Verweltlichung einfach mit der in Christus ermöglichten und gemeinten Weltlichkeit zu identifizieren sei (S. 36).

Vielmehr muß die Kirche gegenüber der Geschichte im ganzen den „eschatologischen Vorbehalt Gottes“ geltend machen (S. 110). Zunächst muß jedoch die gläubige Existenz – im Nachvollzug des *desensus Christi* – die von ihr uneingeholte Welt, aus der und auf die hin sie immer schon lebt, „annehmen“. Und andererseits vermag nur der Glaube der Weltlichkeit unverdeckt standzuhalten und sie gelassen als solche anzunehmen, sie sein-zu-lassen und im gleichen Akt zu überholen (S. 42 und *passim*).

Metz akzeptiert den „Wandel in der Denkgeschichte selbst“: von einer kosmozentrischen zu einer anthropozentrischen Denkform, und er kommt in der Konsequenz zum Postulat einer „politischen Theologie“ der Weltverantwortung und Sozialkritik (nicht mehr: der systemati-

schen Soziallehre!) (S. 115). Politische Theologie wird definiert als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie und Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren (S. 99).

Auch von Metz hieß es oben: Sein Ansatz variiert das Thema der protestantischen geschichts- und gesellschaftstheologischen Entwürfe der sechziger Jahre. Es wäre nun an der Zeit, mehr zum Detail zu kommen. Aber in der Tat, wie Metz sagt: Das ganze Gewicht des neuzeitlichen Prozesses wird gerade erst sichtbar (S. 36). Daher befinden wir uns noch in der Phase der Entwürfe, aber immerhin sind es schon interkonfessionelle Prolegomena zu einer zeitgenössischen Theologie.

Hermann Ringeling

Trutz Rendtorff / Heinz Eduard Tödt,  
Theologie der Revolution. Analysen  
und Materialien. (edition suhrkamp,  
Band 258.) Suhrkamp Verlag, Frankfurt/  
Main 1968. 165 Seiten. Brosch. DM 3,-.

In seinem einleitenden Beitrag „Revolution als neue sozialetische Konzeption“ – zuerst in Heft 1/1968 dieser Zeitschrift veröffentlicht – geht Tödt den gesellschaftlichen Fakten und dem Klima nach, in dem die Theologie der Revolution im Versuch einer Ablösung des bisherigen Leitbegriffs der ökumenischen Sozialetik „verantwortliche Gesellschaft“ ihre Prädominanz gewinnen konnte. Rendtorff kommt in einer Untersuchung zum „Aufbau einer revolutionären Theologie“ zum Ergebnis, daß die Werbewirksamkeit der Theologie

der Revolution vor allem mit dem Fehlen einer „konzisen Position“ (S. 42) zusammenhängt. Soweit sie sich als „unkritische Theologie“ (S. 73), als „linke Orthodoxie“ (S. 74) mit einem Zug zur „Irrationalität“ (ebd.) manifestiert, steht sie in der Gefahr, die Basis der Ethik überhaupt anzugreifen (S. 75). Im Kapitel „Ethik und Revolution“ wendet sich Rendtorff noch einmal betont der sozialetischen Perspektive zu. Gegen jeden Pragmatismus, durch den die Theologie der Revolution auf den Vorrang der Ethik verzichtet (S. 110) und zu wenig nach dem fragt, was nach der Revolution zu geschehen habe, stellt der Verfasser fest, daß die Ethik „auf eine Normalisierung und Regulierung der Auseinandersetzungen und den ihnen zugrunde liegenden Situationen“ ausgeht und allein imstande ist, das bleibend christliche Element in das Geschehen zu integrieren, das heißt „die Identität der Praxis im Wandel“ zu ermöglichen (S. 112 f.).

In seinen Erörterungen über die Frage „Technische oder soziale Revolution – eine theologische Alternative?“ wendet sich Tödt gegen André Philip, der der politisch-sozialen Revolution eine Absage zugunsten einer konsequent technisch-wissenschaftlichen Evolution erteilt (S. 76f.). Tödt sieht gerade in der vermittelnden Rolle der Wissenschaft die nach seiner Ansicht falsche Alternative überwunden. Diese Rolle eröffne die Chance, fortschreitende Zivilisation und Sicherung der Freiheit durch sozialen Wandel zu verbinden (S. 95).

Die Verfasser lassen im wesentlichen die Frage nach dem zukünftigen Schicksal der ökumenischen Sozialethik unerörtert, nach der Leistungsfähigkeit der Theologie der Revolution in ihrem Bestreben, den Leitbegriff „verantwortliche Gesellschaft“ durch eine neue, die ökumenische Sozialethik integrierende Theorie der Konfrontation zu ersetzen. Auf der Weltkirchen-

konferenz in Uppsala hat die Diskussion nicht zu der von manchen erwarteten Explosion geführt. Das nüchterne Moment überwog das in den vorangegangenen Auseinandersetzungen weithin zu beobachtende pragmatische oder auch emotionelle Argumentieren. Es ist die Inangriffnahme breit angelegter, systematischer theologischer und sozialetischer Studien über das Humanum geplant worden, die die Bezeichnung „Studies on Man“ erhalten haben. Man darf von ihnen erwarten, daß die Theologie der Revolution nicht nur eine stärker durchreflektierte Basis erhält, sondern auch in Überwindung mancher Ungleichgewichte eine neue Reintegration in den Gesamthorizont der ökumenischen Sozialethik erfährt.

Jeder Interessierte wird die Arbeit der Verfasser dankbar begrüßen. Sie bietet nicht nur eine längst überfällige, ausführliche Analyse des Diskussionsstandes, sondern auch produktive Ansätze für die weitere Auseinandersetzung. Daß in ihr auch die katholische Seite immer mehr zum Partner wird, zeigt der informative dokumentarische Anhang.

Albrecht Langner

*Franz Skoda*, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. (Quaestiones disputatae, Band 36.) Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968. 160 Seiten. Oktav, engl. brosch. DM 16,80.

Das Buch zerfällt in einen darstellenden Teil, in dem der Verfasser sich um objektive Wiedergabe einschlägiger sowjetischer Stimmen, vielfach im Wortlaut, bemüht. Das Material ist nach einigen sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Die Kon-

frontation mit der römisch-katholischen Kirche und speziell auch mit der katholischen Soziallehre steht im Mittelpunkt des Interesses. In einem zweiten Teil werden, wiederum sachlich geordnet, „Kritische Anmerkungen“ gegeben.

Die referierende Darstellung erhärtet aufs neue vielfältig die Tatsache, daß Ludwig Feuerbachs anthropologische Deutung der Religion und des Christentums bei der gesamten sowjetrussischen Religionskritik Pate gestanden hat. Der zweite, apologetische Teil ist stark durch das katholische Verständnis des Naturrechts mitbestimmt. Doch hat der Verfasser sich auch – mit erkennbarer Wirkung – an evangelischen Sachverständigen wie H. Gollwitzer und I. Fetscher orientiert. Als Material-Fundgrube und als Hilfe zu einer geistigen Bewältigung der Phänomene, speziell für den katholischen Christen, ist das Buch auch von allgemeinem Wert.

Hildegard Schaefer

## KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

*P. Joh. Chrysostomos OSB*, Kleine Kirchengeschichte Rußlands nach 1917. Taschenbuch Band 311. Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1968. 188 Seiten. DM 2,90.

Der Verfasser, gebürtiger Russe und Augenzeuge der berichteten Ereignisse bis zum 2. Weltkrieg, 1946 in die Benediktiner-Abtei Niederaltaich eingetreten, hat den Stoff bereits in zwei Bänden („Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit“ Band I und II, München 1965 und 1967, Band III in Vorbereitung) behandelt. Die Zusammenfassung in einem Taschenbuch ist zweifellos nützlich und wird zur

Verbreitung der Kenntnisse über jene nur angeblich „schweigende Kirche“ beitragen. Freilich ist es spürbar, daß der letzte Zeitabschnitt noch nicht eingehend durchgearbeitet wurde. Die staatliche Einrichtung eines „Rates für die Angelegenheiten der Orthodoxen Kirche“ vom Herbst 1943 wird weder nach ihren historischen Voraussetzungen noch in ihren Funktionen deutlich; aus der von der Bischofs-Synode im Februar 1945 erlassenen Kirchenordnung wird nur die verstärkte Position des Patriarchen, aber nicht die Regelung der Stellung von Pfarrer und Gemeinde sowie die kirchlich-staatliche Verzahnung dargestellt, obwohl die genannten Punkte die Grundlage zum Verständnis der ganzen weiteren Entwicklung bilden. Die erzwungene Rückbildung der Gemeindeordnung des Patriarchats von 1961 nach dem Maßstab der staatlichen Religionsgesetze von 1929 bedarf einer genaueren Analyse, durch die auch der Konflikt zwischen protestierenden jungen Priestern und der Patriarchatsleitung einsichtiger würde. Insgesamt ist der Maßstab des römisch-katholischen Verständnisses vom Verhältnis von Kirche und Staat allenthalben spürbar: Die grundsätzliche Wendung des ersten „Märtyrer“-Patriarchen Tichon vom September 1919 zur Loyalität ist nur sparsamst angedeutet; die bis heute tiefgreifendste und sachlich maßgebliche Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Kommunismus in der Denkschrift von Solovki 1926 bleibt leider unerwähnt (vgl. meine kommentierte Übersetzung in „Kyrios“, 1962, S. 228 f.). Dagegen werden innerkirchliche und zwischenkirchliche Beziehungen verhältnismäßig breit dargestellt mit Beifügung von wertvollen Details zur Charakteristik der handelnden Persönlichkeiten. Gerüchte finden sparsame Aufnahme. Die eingefügten statistischen Angaben dürften durchweg exakt sein und verdeutlichen das Bild auf eine realistische Weise.

Hildegard Schaefer

*Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1968. 288 Seiten. Ln. DM 44,-.

Da Holsten Fagerbergs wichtiges Buch über wesentliche Aspekte der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts nur schwer zugänglich ist und die sehr rege Beschäftigung mit dieser Theologie in Deutschland zwar eine Fülle an Monographien und Aufsätzen zu einzelnen Theologen und Themen, aber keine Gesamtdarstellung hervorgebracht hat, wird man Prof. Kantzenbachs Buch nur begrüßen können. Auch wenn die einzelnen Beiträge dieses Bandes unabhängig voneinander geschrieben worden sind, ergänzen sie sich — abgesehen von einigen Überschneidungen und Wiederholungen — doch auf eine so vielfältige Weise, daß sich ein abgerundetes Bild der Hauptgestalten und Haupttendenzen der lutherischen konfessionellen Theologie des vorigen Jahrhunderts abzeichnet.

Einige Beiträge sind den bekannten, großen Gestalten — Harms, Löhe, Vilmar, Bezzel — wie auch uns heute weniger vertrauten Vertretern des Luthertums im 19. Jahrh. — Scheibel und von Schaden — gewidmet. Leben und Werk dieser Männer werden im Rahmen der Zeitgeschichte und der geistigen und theologischen Bewegungen und Voraussetzungen ihrer Zeit, unter Heranziehung von z. T. neuem Material, behandelt. Eines der Grundthemen dieser Beiträge wird in einem größeren Aufsatz über das Bekenntnisproblem in der lutherischen Theologie des 19. Jahrh. aufgenommen und im abschließenden Beitrag über „Reformation — Konfession — Ökumene“ einer kritischen Beurteilung unterzogen, die sowohl von den Auffassungen Luthers als auch von heutigen Fragestellungen bestimmt wird. Mit seiner Kritik an einem zum Zeichen der Kirche erhobenen Bekenntnisbegriff und

einem daraus resultierenden kirchlichen Selbstverständnis möchte Kantzenbach offensichtlich dazu beitragen, daß die lutherischen Kirchen heute, denen — z. T. gerade wegen des Erbes des 19. Jhs. — das Verhältnis Ökumene-Bekenntnis immer noch große Schwierigkeiten bereitet, nicht mehr durch einen unreformatorischen Bekenntnisbegriff in ihrer ökumenischen Offenheit und Aktivität behindert werden.

Hochinteressant ist schließlich die Abhandlung über die politischen Einstellungen führender Lutheraner des 19. Jahrhunderts, die wichtige Differenzierungen bietet, den Gesamteindruck einer stark konservativen Einstellung aber doch nur geringfügig modifizieren kann. Ein in seinem sachlichen Gehalt wie in seiner theologischen-ökumenischen Ausrichtung aufschlußreiches Buch.

Günther Gaßmann

*Werk und Wirken Paul Tillichs*. Ein Gedenkbuch. Mit der letzten Rede von Paul Tillich und Beiträgen von: Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Walther Braune, Otto Haendler, Eduard Heimann, Ingeborg C. Henel, Max Horkheimer, Peter Kreyssig, Wolf-Dieter Marsch, Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Ulrich Neuenchwander, Wolfgang Philipp, Gerhard Rein, Hans-Joachim Rothert. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967. 207 Seiten. Geb. DM 14,-.

Dieser Band enthält Gespräche, Vorträge und Aufsätze, die im Gedenken an Paul Tillich persönliche Erinnerungen an Begegnungen mit ihm wie auch sachliche Interpretationen seines Lebenswerkes wiedergeben. Den Abschluß bildet die letzte Rede Tillichs über „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den Systematischen Theologen“. Nicht nur seine Freunde und Schüler werden sich über das geistvolle und farbenreiche Gedenkbuch freuen, sondern vielen mag diese hervorragende und

mit Geschick zusammengestellte Sammlung als erste Einführung in die Gedankenwelt des großen deutsch-amerikanischen Theologen dienen.

Kg.

*Franklin H. Littell*, Das Selbstverständnis der Täufer. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Grossmann. J. G. Oncken-Verlag, Kassel 1966. 263 Seiten. Leinen DM 22,-.

Man kann dieses Buch des (nota bene!) Methodisten Franklin H. Littell bereits ein Standardwerk der Täuferforschung nennen, nicht zuletzt deswegen, weil der in Chicago lehrende Kirchenhistoriker eine Darstellung des Selbstverständnisses der Täufer nach den zahlreichen, erst in den letzten Jahrzehnten bekanntgewordenen Quellen unternimmt. Vielen Autoren vor Littell ist es ergangen wie Luther, der die eigentlichen „Täufer“ wie die Schweizer oder die Süddeutschen Brüder nie kennengelernt hat. Sie haben nach Sekundärquellen geurteilt, und wie korrekturbedürftig dabei ihre Darstellung ausgefallen ist, macht diese Arbeit offenkundig.

Im ersten Kapitel seines Buche schreibt Littell eine Kurzgeschichte der Täuferbewegung. Dabei wird deutlich, daß ihr Hauptunterscheidungsmerkmal nicht die Tauflehre und -praxis, sondern die Ekklesiologie gewesen ist. Die Suche nach der „wahren Kirche“ hat diese Glaubenden umgetrieben und vor Kompromißlösungen bewahrt, wie sie die großen Reformatoren eingegangen sind. Gerade von daher vermag dieses Buch manchen Anstoß zu vermitteln. Die exemplarischen Gemeindebildungen und -ordnungen der Täufer sind ein einziger großer Versuch, den Geist und die Ordnung der Urgemeinde wiederzugewinnen. Dabei spielen der Gedanke vom „konstantinischen Fall“ der Kirche (Kap. III) und der Missionsbefehl (Kap. IV) eine besondere Rolle.

Unwillkürlich ergeben sich beim Lesen Parallelen zu Gemeindebewegungen der

jüngeren Geschichte (Kongregationalisten, Baptisten u. a.), und Littell hat gewiß recht, wenn er festhält: „Bis zu einem gewissen Grad besteht die Herausforderung durch die Revolutionäre und Spiritualisten durch die ganze Geschichte des Freikirchentums bis auf den heutigen Tag fort“ (S. 76).

In Kapitel V setzt sich Littell mit den Quellenfragen und der Beurteilung der Täufer in der Geschichte auseinander. Nach dem Erscheinen dieses Buches dürfte es nicht mehr angehen, wahllos unter „Täufer“ zu subsumieren, was zum „linken Flügel“ der Reformation gehört.

Eine vierundzwanzigseitige Bibliographie erläutert anschaulich die Fülle des vorhandenen Materials und dürfte die eigene Weiterarbeit des Interessierten wesentlich erleichtern.

Die kommenden Jahre werden auf Grund der neuen Quellensituation auch weitere detaillierte Untersuchungen zu Fragen der Reformation bringen müssen.

Otmar Schulz

*Union und Ökumene*. 150 Jahre Evangelische Kirche der Union. Herausgegeben von Ferdinand Schlingensiepen. Lettner-Verlag, Berlin 1968. 175 Seiten, 8 Bildseiten. Ppbk. DM 7,80.

Dieser schmale Band weist durch die Sammlung der Vorträge, die anlässlich der 150-Jahrfeier der Evangelischen Kirche der Union im November vergangenen Jahres in Berlin gehalten wurden, nicht nur auf die historischen Wurzeln der preußischen Union, sondern führt damit und darüber hinaus in Problematik wie Verheißung der Unionen ein. Zwei dieser Referate – Eugene C. Blake „Einheit als ökumenische Aufgabe“ und Lukas Vischer „Neues Bekenntnis und neues Bekennen“ – durfte diese Zeitschrift in Heft 1/1968 schon im Vorabdruck bringen. Die anderen Referate seien nicht weniger dem Studium unserer Leser empfohlen: D. McCaughey „Union und Bekenntnis als ein theologi-

ches Problem“, W. Maurer „Kritische Fragen an die Unionen“, G. Williams „Die Zukunft der Kirchen in Europa“ und H. J. Schoeps „Die preußische Union von 1817“.

Schon die Aufzählung der Themen zeigt an, daß hier das geschichtliche Ereignis der preußischen Unionsbildung kritisch-prüfend und konstruktiv-vorwärtsweisend zum weltweiten Prozeß der christlichen Einigungsbewegung in Beziehung gesetzt worden ist. Gedenkfeiern unter diesem Aspekt zu begehen, wird zum Dienst an der ökumenischen Zukunft.

Kg.

## LEBENSERINNERUNGEN

Marc Boegner, *L'Exigence oecuménique. Souvenirs et perspectives.* Editions Albin Michel, Paris 1968. 366 Seiten. Brosch. F. 24,90.

Laut Untertitel legt in diesem Buche Marc Boegner, eine der führenden Gestalten des französischen Protestantismus seit 1929 und einer der ersten sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948, seine Erinnerungen vor. Schon das wäre ein Grund des Interesses an dieser Selbstbiographie. Aber nun war Marc Boegner nicht nur einer der ersten sechs Amtsträger, sondern er gehört auch zu jener kleinen Gruppe von Architekten des Ökumenischen Rates der Kirchen der ersten Generation zusammen mit Visser't Hooft, Bischof Bell, Erzbischof Temple und Dr. Oldham. Seine Selbstbiographie enthält darum nicht nur Erinnerungen an interessante Begegnungen und Begebenheiten, die die Kenntnisse des Lesers über die Vergangenheit bereichern können, sondern auch „Perspektiven“, wie der Untertitel verheißt, und zwar Perspektiven für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Zukunft. Diese Perspektiven läßt der Autor überall durchblicken, wenn er von der Sitzung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum

1934 in Fanø und dem Zusammenstoß mit den Abgesandten des Reichsbischofs Müller berichtet, von der Entfaltung des Themas „Kirche, Volk und Staat“ und der Auseinandersetzung der ökumenischen Bewegung mit der Ideologie des totalen Staates Hitlers, die 1937 auf der Weltkonferenz in Oxford ihren Höhepunkt fand, sowie von der vorbereitenden Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1938 in Utrecht als eines Instruments im Kampfe der weltweiten Kirche Jesu Christi gegen die Häresie der Staatsvergötzung.

Zukunftsweisende Perspektiven zieht Marc Boegner ganz besonders deutlich aus dadurch, daß er von Anfang an die römisch-katholische Kirche in seine Sicht der ökumenischen Bewegung einbezieht. Der gesamte dritte Teil seiner Selbstbiographie ist darum unter dem Titel „L'élargissement du mouvement oecuménique“ (Die Ausweitung der ökumenischen Bewegung) dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem sich aus ihm ergebenden verstärkten ökumenischen Engagement der römisch-katholischen Kirche gewidmet. Dieser Teil unterstreicht das Motto, das Marc Boegner für sein Buch gewählt hat: „L'Église sera catholique ou elle ne sera pas, le chrétien sera protestant ou il ne sera pas.“ (Die Kirche wird katholisch sein oder überhaupt nicht sein, der Christ wird protestantisch sein oder überhaupt nicht sein.) Man spürt, daß der Titel seines Buches „L'Exigence oecuménique“ (Die ökumenische Verpflichtung) nicht aus kirchenpolitischen, strategischen oder taktischen Überlegungen, sondern aus der christlichen Glaubensüberzeugung des Verfassers selber entstanden ist, aus einer Überzeugung, die sich in einem langen und erfüllten Leben im Dienste der ökumenischen Bewegung vertieft und gefestigt hat.

Für den deutschen Leser dürften besonders interessant sein das Eintreten der Reformierten Kirche von Frankreich für die politischen Flüchtlinge und Verfolgten, vor allem die Juden, in der Zeit der deutschen Besetzung Frankreichs und die Ent-

wicklung der Reformierten Kirche von Frankreich in dieser Auseinandersetzung mit den Behörden – sowohl den deutschen Besatzungsbehörden als auch den eigenen Behörden der Vichy-Regierung – zu einer bekennenden Kirche im Rahmen der ökumenischen Bewegung. Darüber ist in Deutschland fast nichts oder nur wenig bekannt. Um so dringender wäre es zu wünschen, daß dieses Buch bald einen deutschen Verleger und Übersetzer findet. Marc Boegner hat nicht nur viel zu erzählen, er erzählt auch spannend und schreibt – als Mitglied der Académie Française, wie könnte es anders sein! – einen ausgezeichneten Stil.

Armin Boyens

*Wilhelm Stählin, Via vitae. Lebenserinnerungen.* Johannes Stauda Verlag, Kassel 1968. 743 Seiten. Leinen DM 38,-.

Autobiographien zählen trotz ihres subjektiven Charakters zu den wichtigsten Quellen historischer Forschung. Auch die soeben erschienenen Lebenserinnerungen von Altbischof Wilhelm Stählin, der am 24. September seinen 85. Geburtstag beging, erweisen sich als eine solche Fundgrube zeit- und kirchengeschichtlicher Vorgänge, über deren Deutung und Wertung es im einzelnen natürlich abweichende Urteile geben wird. Der Verfasser geleitet den Leser in breiter Ausführlichkeit durch alle Stationen seines ebenso reichen wie wechselvollen Lebens und insbesondere dessen Schwerpunkte als bayrischer Pfarrer, Professor in Münster und Bischof von Oldenburg. Das innere Gewicht seiner Lebensarbeit liegt indes auf dem hervorragenden Anteil, den er an Gründung und Gestaltung der Berneuchener Bewegung genommen hat, die zweifellos zu den bedeutendsten Phänomenen geistlicher Erneuerung des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert zählen dürfte. Gerade hierüber erfährt man viele bisher nicht bekannt oder zugänglich gewesene Einzelheiten. Dabei verbirgt Stählin freilich

nicht die zunehmende Resignation, die ihn gegenüber dem institutionellen Kirchentum erfüllt hat. Auch von der Berneuchener Arbeit muß er bekennen: „Der große Durchbruch in weitere Kreise unserer Kirche, der Anstoß zu einer wirklichen Erneuerungsbewegung in unserem landeskirchlichen Gewohnheitschristentum ist uns nicht gelungen“ (S. 343). Dieses nüchterne Fazit hat Stählin aber in seinem unermüdligen Ringen um die biblische Verkündigung, die liturgische Sammlung und den seelsorgerlichen Dienst der Kirche Jesu Christi nicht beirren können, wovon nicht zuletzt seine ungewöhnlich fruchtbare literarische Tätigkeit bis in unsere Tage hinein Zeugnis ablegt.

Die Fülle faktischer Berichterstattung, klärender Erkenntnisse und geistlicher Einsichten, die in diesem umfangreichen Band enthalten ist, würde sicherlich noch profilierter zum Ausdruck gekommen sein, wenn die Darstellung stärker gestrafft und in manchen Abschnitten, die den Außenstehenden weniger interessieren, auch gekürzt worden wäre. Dafür hätte man von dem Verfasser, der zu den wenigen noch unter uns weilenden ökumenischen Pionieren gehört, z. B. über die Weltkirchenkonferenz von Stockholm, an der er bereits teilgenommen hat, gerne etwas mehr erfahren als den Verweis auf damals erschienene Zeitschriftenartikel (S. 192 f.). Solche kritische Anmerkung soll jedoch nur unterstreichen, was eine jüngere kirchliche Generation einem ihrer Väter in Christus an Dank schuldet und von ihm als verpflichtendes Vermächtnis zu übernehmen hat.

Kg.

## INFORMATION UND PRAXIS

*Sacramentum Mundi.* Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlap. Band I: Abendland bis Existenz. Lexikonoktav, XLVIII Seiten und 1312 Spalten. Er-

mäßiger Subskriptionspreis in Leinen DM 98,-. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1967.

Daß Handbücher und Nachschlagewerke immer noch sehr gefragt sind, beweist das neue, von Herder verlegte „Theologische Lexikon für die Praxis“, das unter dem Titel „Sacramentum Mundi“ in vier Bänden etwa 700 Stichwörter behandeln soll und gleichzeitig in sechs Sprachen erscheint. „Mit diesem Werk wird der Versuch unternommen, die heutige Entwicklung im Glaubensverständnis auf der Grundlage der gegenwärtigen theologischen Arbeit in den Grund- und Schlüsselbegriffen der theologischen Disziplinen zu formulieren und für den reflexiven Glaubensvollzug wie für die Praxis fruchtbar zu machen“, heißt es im Vorwort. Dabei hat man nicht nur Theologen, sondern auch Laien (Katecheten, Religionslehrer usw.) im Auge. Der internationale Mitarbeiterstab weist bekannte Namen auf wie Gregory Baum, Joh. Witte, M. J. Le Guillou und Gustave Weigel. Aus dem deutschsprachigen Bereich sind u. a. zu nennen: Karl Rahner (zugleich Herausgeber), Joh. Baptist Metz, O. Semmelroth, R. Pesch, A. Vögtle, F. Wulf, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, O. v. Nell-Breuning, A. Grillmeier und H. R. Schlette.

Der vorliegende erste Band erlaubt selbstverständlich noch kein abschließendes Urteil über thematische Auswahl, Stoffverarbeitung und Struktur des Lexikons. Deutlich läuft die Tendenz darauf hinaus, das Konzil theologisch aufzuarbeiten und in die Praxis zu übertragen. Deshalb tauchen neben den herkömmlichen Begriffen aus der Kirchen- und Theologiegeschichte auch neue Kategorien auf wie „Dialog zwischen den Kirchen“ (K. Rahner) und aktuelle Fragestellungen wie „Biblische Hermeneutik“ (A. Vögtle) und „Entmythologisierung“ (René Marlé). Lehrmeinungen anderer Kirchen finden gelegentlich, aber leider nicht durchgehend Berücksichtigung. So hat zu dem Artikel

„Ethik“ Wolfgang Trillhaas einen Abschnitt über die „Theologische Ethik im protestantischen Glaubensverständnis“ beigeleitet, und von Wenzel Lohff werden unter „Bekennnisschriften“ die protestantischen Bekenntnisschriften behandelt. Andere Stichwörter wie z. B. Beruf, Ehe, Eigentum, Ekklesiologie und Eucharistie lassen hingegen solchen Bezug vermissen. Unter „Christliche Sozialbewegung“ ist zwar von den Weltkirchenkonferenzen von Stockholm (1925, nicht 1924) bis Neu-Delhi die Rede, nicht aber von der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Genf 1966).

Daß „Altniederländische Mystik“ und „Deutsche Mystik“ gesondert aufgeführt werden anstatt unter dem Oberbegriff „Mystik“, mag mit dem internationalen Charakter des Lexikons zusammenhängen? Sachlich abgewogene und ökumenisch relevante Orientierung erhält auch der nicht-katholische Benutzer durch Artikel wie „Dialektische Theologie“ (Henri Bouillard), „Calvinismus“ (Joh. Witte), „Altkatholizismus“ (V. Conzemius) und „Anglikanische Kirchengemeinschaft“ (Bernard Lee-ning). Schon jetzt wird man jedenfalls sagen dürfen, daß dieses neue Lexikon sich über den katholischen Bereich hinaus als wertvolle Informationsquelle anbietet, das seinen Platz zwischen dem elfbändigen „Lexikon für Theologie und Kirche“ und dem zweibändigen „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ (hrsg. von Heinrich Fries, Kösel-Verlag) einnehmen wird.

Kg.

#### *Konfessionskundliche Veranstaltungen.*

Herausgegeben von Helmut Essinger. (Band 7 der Reihe „Gemeindeveranstaltungen. Arbeitshilfen und Entwürfe.“) Teilband I: 399 Seiten, Teilband II: 404 Seiten. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1968. Leinen je DM 24,50 (Subskribenten je DM 20,80).

Die beiden in der Reihe „Gemeindeveranstaltungen“ unter dem Titel „Kon-

fessionskundliche Veranstaltungen“ erschienenen Bände kommen gerade zur rechten Zeit. Die großen ökumenischen Ereignisse der letzten Jahre haben unsere Gemeinden in einem erfreulichen Maße aufmerken und über den eigenen Kirchturm hinausschauen lassen. Das durch die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanum gewandelte Verhältnis der Kirchen zueinander setzt neue Maßstäbe, die Lebens- und Zeugnisformen der christlichen Gemeinde suchen eine der Gegenwart entsprechende Gestalt, ungeahnte Aufgaben der Christenheit in der heutigen Welt treten ins Blickfeld. Das alles läßt Fragen aufbrechen und Informationen verlangen.

An gewichtiger theologischer und sonstiger Fachliteratur über diese Thematik besteht kein Mangel. Es fehlte aber bisher immer noch die Übersetzung in die Praxis des Pfarrers und der Gemeinden, wenn man von den leider wenig beachteten „Ökumenischen Arbeitsheften“ absieht, die die Ökumenische Centrale in Frankfurt/M. seit einer Reihe von Jahren herausgibt. Mit diesen Bänden wird ein wesentlicher Beitrag dazu geleistet. Am Anfang steht das Modell eines konfessionskundlichen Seminars für Nichttheologen. In fachkundigen Beiträgen wird sodann das Selbstverständnis der großen Konfessionen wie das der Freikirchen dargestellt; Allianz, Ökumene und II. Vatikanum bilden einen weiteren Themenkreis; der Bereich „Kirche und Sekte“ ist Gegenstand eingehender Untersuchung. Sachabhandlungen beschäftigen sich mit der Bibel und Bibelauslegung, den Sakramenten, Mönchtum und Heiligen, den Laien in der Kirche, Kirche und Staat, Kirche und Welt, Religionsfreiheit. Praktische Überlegungen gelten der Mischehe, Konversionen und Konvertitenunterricht sowie besonderen Veranstaltungen (z. B. Reformationstag, Lutherstunden, gemeinsamen Veranstaltungen in der Schule). Einen breiten Raum nehmen am Schluß „kritische Interpretationen der wichtigsten Konzilsdokumente“ ein.

Daß bei der Fülle des Gebotenen auch hier und da Fragezeichen zu setzen und Wünsche anzumelden wären, ist unausbleiblich. So scheint uns z. B. die Problematik der Konversionen gar zu schnell übergangen zu sein, und der diesbezüglichen Richtlinien und Empfehlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland wird mit keinem Worte Erwähnung getan. Auch vermißt man – mit Ausnahme der Schulen, vgl. II 273 ff. – Hinweise oder gar Modelle, wie sich das Zusammenleben der verschiedenen Kirchen am gleichen Ort denn nun praktisch gestalten könnte (wobei keineswegs nur an besondere Veranstaltungen gedacht ist). Erfahrungen darüber – etwa durch die vielerorts bestehenden Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen – liegen zur Genüge vor und sollten Verbreitung finden.

Kritische Anmerkungen dieser oder ähnlicher Art schmälern aber nicht die Anerkennung und den Dank, die Herausgeber, Mitarbeiter und Verlag für diese ausgezeichnete und hilfreiche Materialsammlung verdienen.

Kg.

*Theodor Filthaut*, Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen. Die Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 15. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968. 192 Seiten. Oktav, kart.; Subskriptionspreis DM 14,80.

Wenige Wochen nach dem Tod des Pastoraltheologen, der maßgeblich an der Erneuerung der katholischen Schulkatechese mitgewirkt hat, ist dieses Buch als sein letztes Werk erschienen. In 11 Abschnitten untersucht Filthaut eine Reihe bedeutender Themen der heutigen katholischen Theologie: Offenbarung als geschichtliches Ereignis – Die Schrift als Mitte der gesamten Glaubensunterweisung – Der Geist Gottes in der Welt – Kirche als Volk

Gottes – Das kirchliche Amt als Dienst – Mission der Kirche – Ökumenische Unterweisung – Christen und Juden – Erziehung zum Leben in der gegenwärtigen Gesellschaft. Dabei konfrontiert er in trefender Auswahl die wesentlichen Aussagen des Konzils mit der bisherigen katechetischen Praxis, um zu neuen Vorschlägen und Sichtweisen vorzustoßen. Er gelangt zu Überlegungen, die auch für den Religionspädagogen anderer Konfessionen sehr beachtenswert erscheinen, z. B. wenn er das Kirchenjahr als Christusjahr interpretiert und darauf aufmerksam macht, daß die Unterweisung meist an Hand einer graphischen Darstellung in Form eines Kreises, auf dem die wichtigsten Feste eingetragen werden, geschieht. „Es dürfte indessen eine offene Frage sein, ob denn der Kreis wirklich ein Symbol für das Kirchenjahr bildet... Das Kirchenjahr als Jahr Christi ist nicht die Feier eines immer wiederkehrenden Naturgeschehens, sondern die Gedächtnisfeier geschichtlicher Ereignisse, die in die jeweilige Gegenwart hineinwirken und auf die Zukunft bezogen sind... Diese Geschichte läuft gleichsam auf einer Linie, die von dem von oben einbrechenden Kommen Gottes getroffen wird... Denkt man nun an das Kirchenjahr, so könnte man sagen, daß jedes Jahr einen Abschnitt auf dieser Linie bildet. Gewiß ist es das immer gleiche Heilswerk Gottes in Christus, das gegenwärtig wird... Es sind (aber) immer wieder andere Menschen, und auch dieselben Menschen wandeln sich Tag für Tag und zumal Jahr für Jahr, ... (so daß) es immer andere Menschen sind, die diese Antwort geben“ (S. 104 f.).

Wie ernst es Filthaut mit der ökumenischen Unterweisung ist, zeigen seine Ausführungen, in denen er konsequent fordert: „Eine Theologie, die nicht unter dem ökumenischen Aspekt arbeitet, entspricht nicht voll der Wahrheit und der Wirklichkeit. Das gleiche ist konsequenterweise vom Religionsunterricht zu sagen. Nur

ein Religionsunterricht, der unter ökumenischem Aspekt erteilt wird, entspricht der allseitigen Wahrheit und der uneingeengten Wirklichkeit des Glaubens, wie er heute zu verstehen und zu realisieren ist. – Der Forderung nach Behandlung von speziellen ökumenischen Themen ist die Aufgabe vorgelagert, den ganzen Unterricht im ökumenischen Geist zu halten“ (S. 128 f.).

Das ganze Buch ist mit Leidenschaft auf eine künftige Glaubensunterweisung hin angelegt, die geöffnet ist für den Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und der modernen Welt. So vermag es zugleich auch demjenigen, der in für den Nichttheologen leicht faßlicher Weise eine Interpretation der wesentlichsten Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils sucht und erfahren möchte, wie sich diese Anstöße im religionspädagogischen Bereich exemplarisch auswirken können, mannigfache Einsichten und Anregungen zu vermitteln.

Hans-Martin Thelemann

*Otmar Schulz*, Eine Aufgabe der europäischen Kirchen. Dienen und Versöhnen. Bericht über die 5. Vollversammlung in Pörtschach 1967. Konferenz Europäischer Kirchen, Genf 1968. 80 Seiten. Geh. DM 4,80.

Über die früheren Vollversammlungen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die unter dem Namen Nyborg I–IV bekannt geworden sind, erschien jeweils ein Dokumentenband, in dem die Vorträge, Arbeitsberichte, Beschlüsse und Botschaften nachgelesen werden können. Die Dokumente der letzten Vollversammlung der KEK, die im Herbst 1967 in Pörtschach am Wörthersee tagte (Nyborg V), werden nicht in gleicher Weise zugänglich sein. Statt dessen liegt jetzt für den deutschsprachigen Bereich der ausführliche Bericht von Otmar Schulz vor, und man muß feststellen, daß das Ereignis dadurch an-

gemessener vergegenwärtigt wird als durch bloße Dokumentation.

Der Vorteil liegt schon im Umfang der Broschüre. Der Käufer fühlt sich nicht nur preislich gut bedient, sondern auch eingeladen zum Lesen. Dazu kommt der Ton des persönlichen Berichts, der nicht nur durch Auswahl Akzente setzt, sondern historisch einführt, anschaulich illustriert, Atmosphäre wiedergibt und Hintergründe schildert. Ein bloßer Abdruck der Vorträge, Berichte und der Botschaft könnte keinen Eindruck von dem vermitteln, was in Pörtschach geschah. Jetzt bekommen wir neben sorgfältigen Inhaltsangaben der Vorträge und Arbeitsergebnisse auch eine Vorstellung vom Gang der Handlungen.

Die Aufgabe, die Otmar Schulz mit seinem Bericht übernommen hatte, ist glänzend gelöst. Es kommen durch die persönliche Stellungnahme sogar weiterführende Vorschläge zu Wort, die man sich merken sollte, und zwar im Hinblick sowohl auf konkrete organisatorische Fragen (S. 49–51) als auch auf grundsätzliche Probleme (S. 78 f.). Der Bericht wird damit zu einem konstruktiven Beitrag zur Arbeit der KEK.

Drei Fragen zur Gestaltung des Büchleins blieben nach der Lektüre: 1. Warum ist der Titel im Gegensatz zu der von Visser't Hooft auf S. 28 f. ausgesprochenen Erkenntnis formuliert? Dienen und Versöhnen ist nicht *eine*, sondern *die* Aufgabe der europäischen Kirchen. 2. Würde nicht ein Register das Büchlein noch brauchbarer machen? Ein Mangel der Konferenzen war es stets, daß man jedesmal von vorn anfangen mußte, weil fast alles, was früher einmal gesagt wurde, unbekannt blieb oder vergessen wurde. Man müßte sich schneller darüber orientieren können, was zu einzelnen Themen bereits gesagt worden ist (z. B. zum Thema Massenmedien S. 62, Nato und Warschauer Pakt S. 70). 3. Wäre es nicht nützlich gewesen, die doch sicher in irgendwelchen Zeitschriften gedruckten Vorträge, aber auch die parallelen offiziellen Berichte in

andern Sprachen bibliographisch nachzuweisen? Vielleicht kann das in dieser Zeitschrift nachgeholt werden.

Heinold Fast

Franz Baumann / Fernand Rausser, Taizé. (4. Band der Reihe „Brennpunkte“.) Basileia-Verlag, Basel 1968. 72 Seiten. Glanzfolienkasch. DM 8,80.

Als Band 4 der ansprechend gestalteten Reihe „Brennpunkte“ erschien im Basileia-Verlag eine sympathische Einführung in die Gedanken und das Leben der Communauté von Taizé. Reich bebildert, mit einem flüssig geschriebenen und leicht verständlichen Text, eignet sich dieser 72seitige Band, dem der Prior von Taizé eigens ein Nachwort gewidmet hat, nicht nur zur eigenen Orientierung über dieses denkwürdige Zeichen christlichen Einsatzes für die Welt, sondern sicherlich auch als Geschenk, besonders an junge Leute.

Otmar Schulz

*Index der offiziellen Berichte und Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948–1967.* Herausgegeben von A. J. van der Bent und P. Beffa. ÖRK, Genf 1968. 120 Seiten. DM 6,50.

Jeder, der einmal in die Verlegenheit kam, die vielfältigen Erklärungen des Ökumenischen Rates auf ein bestimmtes Stichwort hin durchsehen zu müssen, wird sich über die Herausgabe dieses dreisprachigen Index freuen. Die Mitarbeiter der Genfer Bibliothek des ÖRK haben hier ein übersichtliches Sachregister hergestellt, das neben den drei ersten Vollversammlungen 19 Tagungen des Zentralaussschusses, die Weltkonferenzen von Glauben und Kirchenverfassung 1952 und 1963 (Lund und Montreal), die Weltmissionskonferenz in Mexico City und die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft umfaßt. Alle anderen offiziellen Veröffentlichungen, die aus Raumgründen nicht aufgenommen wurden, erscheinen in einem Anhang, auch wieder jeweils in den drei offiziellen Sprachen.

Bisher gab es in L. Vischers Band „Die Einheit der Kirche – Material der ökumenischen Bewegung“ eine ähnliche Zusammenstellung, die sich aber auf den Bereich von Glauben und Kirchenverfassung beschränkte. Man kann die nun vorliegende umfassende Erweiterung nur begrüßen. Die Arbeitsleistung kann man erst dann voll würdigen, wenn man bedenkt, daß in früheren Jahren Veröffentlichungen des ÖRK meist keinen eigenen Index hatten. Weil das Sachregister des Berichtsbandes von Uppsala diesem Index weitgehend folgen und an eine neue, Uppsala einschließende Ausgabe einstweilen nicht

gedacht wird, lohnt sich die Anschaffung auch für die kommenden Jahre.

Reinhard Groscurth

*Taschenbuch der Evangelischen Kirchen in Deutschland.* Nachtrag der Abschnitte A (EKD) und B (VELKD). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968. 39 Seiten. Kart. DM 2,80.

In diesem Nachtrag zu dem bewährten Taschenbuch werden die seit 1966 veränderten Angaben für die EKD und die VELKD auf den neuesten Stand gebracht. Eine Neubearbeitung des Gesamtwerkes ist für 1970 in Aussicht gestellt.

Kg.

#### *Nachwort der Schriftleitung*

Am Anfang dieses Heftes stehen die Gedenkworte von Dr. W. A. Visser't Hooft anläßlich des unerwarteten Heimgangs von Dr. Franklin Clark Fry, dessen fast 1½ Jahrzehnte währende Tätigkeit als Vorsitzender des Zentral- und des Exekutivausschusses den Weg des Ökumenischen Rates entscheidender mitbestimmt hat, als viele von uns sich heute bewußt sind. Die ökumenische Bewegung als ganze schuldet seiner Tatkraft, seinem Geschick und seiner Weisheit bleibenden Dank.

Die zahlreichen und fast ausnahmslos wertvollen Vorträge aus Uppsala in unserer Vierteljahresschrift abzdrukken, mußten wir uns von vornherein versagen, zumal auch der gleichzeitig erscheinende Dokumentarband die wichtigsten Referate enthält. Die bedeutsamen Ausführungen von André Dumas konnten dort leider keine Aufnahme finden, so daß wir den Vortrag mit Zustimmung des Autors sowie des Genfer Verlagsbüros in diesem Heft bringen. Im übrigen verweisen wir auf unser umfangreiches Uppsala-Berichtsheft, das im Januar 1969 erscheinen und eine ausführliche Darstellung und Wertung aller wichtigen Vorgänge durch fünfzehn Konferenzteilnehmer bieten wird. Unsere Abonnenten erhalten das Heft ohne Aufschlag, während das Einzelstück ca. DM 5,- kosten wird. Für baldige Vorbestellungen zwecks Weitergabe an Studienkreise, auf Pfarrkonferenzen usw. wären wir wegen Bemessung der Auflage dankbar.

Dem jetzt ins Blickfeld sozialetischer Diskussion getretenen Fragenkreis „Kirche und Planung“ ist der Beitrag von Christian Walther, dem sozialetischen Referenten des Lutherischen Weltbundes, gewidmet. Über den Fortgang der theologischen Gespräche zwischen Lutheranern und Reformierten gibt der dann folgende Sammelartikel Auskunft, der in begrenzter Anzahl auch als Sonderdruck zum Preise von DM -50 beim Verlag bestellt werden kann.

Im Blick auf den im September geplanten, dann aber aus äußeren Gründen vorläufig noch nicht zustande gekommenen Deutschlandbesuch des Katholikos-Patriarchen der „Kirche des Ostens (Assyrer)“, Mar Eshai Shimun XXIII., ist der Artikel von Helga Anschütz geschrieben, der über eine kaum bekannte, jedoch äußerst schicksalsreiche Mitgliedskirche des ÖRK Aufschluß gibt.

Unter den „Dokumenten und Berichten“ sollte der sachkundige Bericht von Prof. Böhlig über die Markus-Feier der Koptischen Kirche im Juni ds. Js. die Aufmerksamkeit unserer Leser finden, da gerade diese Kirche sich im Nahostkonflikt des vergangenen Jahres von der westlichen Christenheit oftmals mißverstanden oder gar verlassen fühlte. — Ferdinand Schlingensiepen, der als offizieller Beobachter der EKD an der Lambeth-Konferenz teilnahm, schulden wir Dank für die klar gegliederte und das Wesentliche herausstellende Übersicht über diese weltweite Versammlung der „Anglican Communion“. — Schließlich sollte auch der Erfahrungsbericht von Lothar Engel über sein Studienjahr in Ghana nicht übersehen werden, da er nicht nur interessante Erkenntnisse vermittelt, sondern auch Nutzen und Ertrag dieses oft nur als studentisches „hobby“ bewerteten ökumenischen Stipendiatenaustausches unter Beweis stellt.

Unseren sprachkundigen Lesern wird nicht entgangen sein, daß in dem Artikel von Erich Dinkler in Heft 3/1968 S. 282 Z 16 ein  $\vartheta$  ausgefallen ist und es richtig  $\kappa\alpha\upsilon\chi\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  heißen muß. Wir bitten um entsprechende Korrektur. Kg.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Dr. Helga Anschütz, 579 Brilon, Goethe-Institut / Dr. Ivar Asheim, LWB, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Dr. Alexander Böhlig, 74 Tübingen, Wolfgang-Stock-Str. 24 / Pastor Armin Boyens, 6 Frankfurt/Main, Postfach 4025 / Prof. Dr. Wilhelm Dantine, A 1010 Wien, Bartensteingasse 14 / Prof. Dr. F. M. Dobiáš, Prag 5, Svedska 31 / Prof. André Dumas, 45 Rue de Sèvres, Paris 6e / Vikar Lothar Engel, 2 Hamburg 52, Rupertstraße 67 / Dekan Friedrich Epting, 74 Tübingen, Neckarhalde 27 / Pastor Dr. Heinold Fast, 297 Emden, Brückstraße 74 / Dr. Günther Gaßmann, 69 Heidelberg, Plankengasse 3 / Pastor Reinhard Groscurth, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Postfach 4025 / Dr. Albrecht Langner, 405 Mönchengladbach, Viktoriastraße 76 / OKR Dr. Hermann Ringeling, 2 Hamburg 1, Bugenhagenstraße 21 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/Main, Postfach 4025 / OKR Dr. Ferdinand Schlingensiepen, 1 Berlin 12, Jebenstraße 3 / Pastor Dr. H. C. Schmidt-Lauber, 23 Kiel, Lorentzendamm 41/42 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/Main, Postfach 4025 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, 6242 Schönberg/Ts., Im Brühl 30 / Pfarrer Hans-Martin Thelemann, 6 Frankfurt/Main, Parkstraße 14 / Dr. W. A. Vissert 't Hooft, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dr. Christian Walther, LWB, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dr. Hans Weißgerber, Evangelische Akademie, 3055 Loccum.

# Neuerscheinungen Herbst 1968

HEDWIG THOMA (Hrsg.)

## Frauen unterwegs in die Zukunft

Berichte – Erzählungen – Aufgaben aus vielen Ländern  
264 Seiten, bebildert, Leinen 15,80 DM

Das Buch weist darauf hin, daß Frauen in allen Kontinenten den Aufbruch aus alten Traditionen in eine neue, eigenständige Verantwortung suchen. Es ist erfrischend, die Beiträge von Frauen und Mädchen zu lesen, die in unbeschwerter Ursprünglichkeit von ihren Arbeiten und Plänen erzählen. Es sind erfreuliche Beispiele und Zeichen dafür, wie Frauen heute bewußt der zukünftigen Gestalt ihres Wesens entgegengehen und heute schon ihr Morgen gestalten wollen. Hier werden Geleise gelegt für die Zukunft der Völker.

ALBRECHT NELLE

## Aufbruch vom Götterberg

Dramatischer Bericht von der missionarischen Bewegung in Togo  
240 Seiten, bebildert, Paperback 8,80 DM

Der Verfasser erzählt aus eigenem Erleben von der Mitarbeit in der jungen Kirche Togos und versteht es, die Geschichte mit der Gegenwart zu verbinden. So entsteht ein anschauliches Bild einer jungen Mannschaft in einer lebendigen, missionierenden Kirche. Wir können viel von dieser „Kirche in Bewegung“ lernen.

Weltmission Heute Nr. 37/38

## Nachchristliche Bewegungen in Neuguinea und Brasilien

Ein Studienheft. Herausgegeben von Ernst Dammann mit Beiträgen von Rainer Flasche, Erich Fülling, Friedrich Wagner. 56 S., kart. 3,80 DM  
Cargokult und lateinamerikanische Neureligionen werden von Sachkennern mit vielen Dokumenten dargestellt.

## NEUAUFLAGEN

Weltweite Reihe Nr. 3  
ERICH BEYREUTHER

## Bartholomäus Ziegenbalg

Bahnbrecher der Weltmission  
3. Aufl., 96 Seiten, 3,80 DM

Weltweite Reihe Nr. 18

## Junge Kirche im afrikanischen Gewand

Joseph Busse: Von der Missionsgemeinde zur Kirche in Tansania  
3. verb. Aufl., 100 Seiten, bebildert, 3,80 DM

EVANG. MISSIONSVERLAG · 7 STUTTGART 1

29.11

Z 64/1070

Al





12.15

1. ct.